



Московский  
государственный  
университет  
имени М. В. Ломоносова



Филиал МГУ  
в городе Севастополе

ISSN 3034-6193



# МИФОЛОГОС

*Серия «Человек мифический: антропология,  
психология, когнитивные исследования.»*

№ 2

*Севастополь  
2022*

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

---

# **МИФОЛОГОС**

№ 2

Серия «Человек мифический:  
антропология, психология,  
когнитивные исследования»

2022

---

# **MYTHOLOGOS**

№ 2

The Mythical Man:  
Anthropology, Psychology,  
Cognitive Studies

2022

## УЧРЕДИТЕЛЬ:

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

ООО «ТБС Пабблишинг»

Регистрационное свидетельство: Эл № ФС77-88701

ISBN 978-5-907330-98-6

ISSN 3034-6193

DOI: 10.35103/SMSU.2022.32.72.015

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).

## 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**, профессор Института психологии ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского», доктор психологических наук, доцент (г. Калуга, Россия).

**Баранов Андрей Владимирович**, заведующий кафедрой 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).

**Дубовицкий Виктор Васильевич**, заведующий отделом истории науки и техники Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан, доктор исторических наук (г. Душанбе, Республика Таджикистан).

**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).

**Земцов Владимир Николаевич**, заведующий кафедрой всеобщей истории и методики преподавания исторических дисциплин ФГАОУ ВПО «Уральский государственный педагогический университет», доктор исторических наук, профессор (г. Екатеринбург, 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 истории, философии и социологии ФГБОУ ВО «Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия», доктор культурологии (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 – Тянь-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.

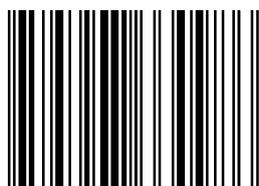
Серия «Человек мифический: антропология, психология,  
когнитивные исследования» № 2, 2022. 188 с.

Подписано в печать

Формат 79x100/16

Усл. печ. л. 28

ISBN 978-5-907330-98-6



9 785907 330986 >

**COFOUNDERS:**

Lomonosov Moscow State University, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education

LLC «CSB Publishing»

Registration Certificate: El No. FS77-88701

ISBN 978-5-907330-98-6

ISSN 3034-6193

DOI: 10.35103/SMSU.2022.32.72.015

**EDITORIAL BOARD:**

**Stavitskiy 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.

**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**, Professor, Institute of Psychology, Kaluga State University. Doctor of Psychology, Associate Professor (Kaluga, Russia).

**Baranov Andrey Vladimirovich**, Head of the 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).

**Dubovitzky Victor Vasilievich**, Head of the Department of History of Science and Technology, A. Donish Institute of History, Archaeology and Ethnography, Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, Doctor of Historical Sciences (Dushanbe, Tajikistan).

**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 of History, Philosophy and Sociology, Nizhny Novgorod State Agricultural Academy (Nizhny Novgorod State Agricultural Academy) Doctor of Cultural Sciences (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 Philology, 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 Sciences 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 by 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 «CSB Publishing»

© Authors

MYTHOLOGOS.

The Mythical Man: Anthropology, Psychology,

Cognitive Studies.

no 2, 2022. 188 p.

<b>СОДЕРЖАНИЕ</b>	
<b>Редакционная коллегия</b>	2
<b>Содержание</b>	8
<b>Введение</b>	10
<b>АНТРОПОЛОГИЯ МИФА</b>	
<i>Никитина Е.С.</i> Миф как обустройство пространства сознания	12
<i>Барышников П.Н.</i> Мифологические концепты в словаре интероцептивных ощущений	23
<i>Мартишина Н.И.</i> Логика мифологического мышления в познании	33
<i>Даренский В.Ю.</i> Миф как холотропное мышление	43
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф и его основные функции в свете общей теории мифа	55
<b>МИФОТВОРЧЕСТВО КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПОТРЕБНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКИ ПРЕДОПРЕДЕЛЁННОЕ УПОРЯДОЧЕНИЕ ХАОСА</b>	
<i>Иванова Е.В., Глазунов А.А.</i> Мифология страха: трансформация архетипов Героя и Тени в литературе лавкрафтианских ужасов	72
<i>Корнилова Е.Н.</i> Модели мифологического сознания в английской раннеготической прозе	80
<i>Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И.</i> Новая мифология времени и памяти в кинофильме «В прошлом году в Мариенбаде»	98
<i>Артамонов Д.С., Тихонова С.В., Ясакова Г.В.</i> Образ «Медного всадника» как средство выражения пространства и времени в мифе	108
<b>ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДЕЛЫ МИФОТВОРЧЕСТВА</b>	
<i>Садовой А.Н.</i> Этнические аспекты мифотворчества. Методология исследования	118
<i>Николаев Н.Ю., Рамазанов С.П.</i> Формирование национального самосознания и историческое мифотворчество	133
<i>Ставицкий А.В.</i> Фаустовский миф о свободе делания: скрытые смыслы и последствия	142
<i>Осьмушина А.А.</i> Трансформация мифа о человеке на протяжении развития американской культуры и фольклора	153
<i>Королева С.Б.</i> Россия Бернарда Шоу: взаимодействие художественных текстов с мифом о России	167
<i>Авторы</i>	178

<b>CONTENT</b>	
<b>Editorial Board</b>	2
<b>Content</b>	8
<b>Foreword</b>	10
<b>ANTHROPOLOGY OF MYTH</b>	
<i>Nikitina E.S.</i> Myth as the Arrangement of the Space of Consciousness	12
<i>Baryshnikov P.N.</i> Mythological Concepts in the Dictionary of Interoceptive Sensations	23
<i>Martishina N.I.</i> The Logic of Mythological Thinking in Knowledge	33
<i>Darensky V.Yu.</i> Myth as Holotropic Thinking	43
<i>Stavitskiy A.V.</i> Myth and its Main Functions in the Light of the General Theory of Myth	55
<b>MYTH-MAKING AS AN ANTHROPOLOGICAL NEED AND A HISTORICALLY PREDETERMINED ORDERING OF CHAOS</b>	
<i>Ivanova E.V., Glazunov A.A.</i> The Mythology of Fear: The Transformation of the Hero and Shadow Archetypes in Lovecraftian Horror Literature	72
<i>Kornilova E.N.</i> Models of Mythological Consciousness in English Early Gothic Prose	80
<i>Matveeva I. Yu., Evlampiev I. I.</i> New Mythology of Time and Memory in the Film <i>Last Year at Marienbad</i>	98
<i>Artamonov D.S., Tikhonova S.V., Yasakova G.V.</i> The Image of the "Bronze Horseman" as a Means to Express Space and Time in Myth	108
<b>THE HISTORICAL CONTEXT AND SOCIO-CULTURAL LIMITS OF MYTH-MAKING</b>	
<i>Sadovoy A.N.</i> Ethnic Aspects of Myth-making. Research Methodology	118
<i>Nikolaev N.Yu., Ramazanov S. P.</i> Formation of a National Self-awareness and Historical Myth-making	133
<i>Stavitskiy A.V.</i> The Faustian Myth of Freedom of Doing: Hidden Meanings and Implications	142
<i>Osmushina A.A.</i> The Transformation of the Human Myth during the American Culture and Folklore Development	153
<i>Koroleva S. B.</i> Russia of Bernard Shaw: Interaction of Shaw's Russian Images with the British Myth of Russia	167
<b>Authors</b>	178

## ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые коллеги, друзья, читатели!

Предлагаю вашему вниманию второй номер научного периодического журнала «Мифологос», содержание которого целиком посвящено только одной теме – мифу и мифотворчеству, предлагая исследовать миф онтологически. Напоминаю, что на данный момент это первый и единственный научный периодический журнал в РФ и, возможно, в мире, который охватывает все аспекты исследований мифа и мифотворчества без исключения, предлагая воспринимать и рассматривать миф как тотально проявляющееся в обществе глубоко синкретическое явление.

Впрочем, структура журнала вынуждает нас разделять миф хотя бы тематически. И если сборники трудов «Миф в истории, политике, культуре», представленные на сайте Филиала МГУ в г. Севастополе<sup>1</sup>, разделяет мифологические темы на 12 основных разделов, то журнал «Мифологос» делится на четыре основных блока, соответствующие следующим направлениям:

- «Философия мифа: онтология, аксиология, методология», в котором разбираются самые базовые аспекты мифа и мифотворчества, включая эпистемологию и морфологию мифа.

- «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», где в центре исследований находится человек с его склонностью к тотальному мифотворчеству даже тогда, когда во главу угла он ставит рациональность и логику.

- «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор», рассматривающий, как миф взаимодействует с базовыми аспектами и элементами культуры, выступая своеобразным мостом между мифом классическим и современным.

- «Миф и общество: история, политика, социология», предлагающий самое востребованное пространство прикладных исследований, где миф не просто выступает инструментом политики, но превращается в грозное оружие, способное уничтожить или преобразовать не только сознание человека, но и страны, государства, цивилизации.

Напоминаю, что журнал «Мифологос» стал естественным продолжением международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре», которая была организована в Филиале МГУ в Севастополе и в этом году проводилась в шестой раз. За это время в конференции приняли участие сотни исследователей из 19 стран. По результатам её работы было выпущено пять сборников. В них было опубликовано около 600 статей, которые стали заметным явлением в научной сфере. Однако журнал «Мифологос» должен пойти дальше, предоставляя возможность для рассмотрения более фундаментальных исследований. В том числе в той сфере, которая связана с человеком, его способностью к мифотворчеству и когнитивными исследованиями, показывающими, что человек не только не растерял способность творить мифы, но и нуждается в них, как в способе познания мира и своей опоре. Благодаря мифотворчеству, человек формирует поле ценностных смыслов и в соответствии с ним выстраивает свой мир.

В этот раз содержание журнала разделено на три части, в каждую из которых вошло по несколько статей, объединенных общей тематикой.

---

<sup>1</sup> Сайт Филиала МГУ в г. Севастополе. URL: <https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/>

1) «Антропология мифа», где были рассмотрены темы мифологического мышления и роли мифа в формировании человеческого сознания, включая миф как обустройство пространства сознания (Е.С. Никитина), мифологические концепты в словаре интероцептивных ощущений (П.Н. Барышников), логика мифологического мышления в познании (Н.И. Мартишина), миф как холотропное мышление (В.Ю. Даренский), универсальные функции мифа (А.В. Ставицкий).

2) «Мифотворчество как антропологическая потребность и исторически предопределённое упорядочение хаоса», куда вошли статьи, раскрывшие темы мифологии страха: трансформация архетипов Героя и Тени в литературе лавкрафтианских ужасов (Е.В. Иванова, А.А. Глазунов), моделей мифологического сознания в английской раннеготической прозе (Е.Н. Корнилова), новой мифологии времени и памяти в кинофильме «В прошлом году в Мариенбаде» (И.Ю. Матвеева, И.И. Евлампиев), образа «Медного всадника» как средства выражения пространства и времени в мифе (Д.С. Артамонов, С.В. Тихонова, Г.В. Ясакова).

3) «Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества», включивший статьи под названием «Этнические аспекты мифотворчества. Методология исследования» (А.Н. Садовой), «Формирование национального самосознания и историческое мифотворчество» (Н.Ю. Николаев, С.П. Рамазанов), «Фаустовский миф о свободе делания: скрытые смыслы и последствия» (А.В. Ставицкий), «Трансформация мифа о человеке на протяжении развития американской культуры и фольклора» (А.А. Осьмушина), «Россия Бернарда Шоу: взаимодействие художественных текстов с мифом о России» (С.Б. Королева).

Все эти статьи раскрывают особенности мифологического мышления, освещают природу и смысл мифотворчества, показывают, как с помощью мифа человек проявляет себя и обживает мир, делая его одухотворённым и человекомерным.

В заключение хотелось бы выразить свою искреннюю признательность руководству Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе и особенно его директору Ольге Алексеевне Шпырко и заместителю директора по научной работе Игорю Юрьевичу Гришину, оказавших своё посильное содействие данной плодотворной, но крайне затратной по времени и силам инициативе.

Попутно, пользуясь случаем сообщаем, что журнал «Мифологос» ищет новых авторов среди исследователей мифа, равно как известных, авторитетных, так и молодых, которые в исследовании мифа видят своё призвание и судьбу, чтобы соответствовать максимальным требованиям, которые предъявляет наука к исследованиям.

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

## АНТРОПОЛОГИЯ МИФА

УДК 801.7

DOI: 10.35103/SMSU.2022.66.56.016

### МИФ КАК ОБУСТРОЙСТВО ПРОСТРАНСТВА СОЗНАНИЯ

**Никитина Елена Сергеевна**  
Институт языкознания РАН (г. Москва, Россия)

*«Если убрать все пространство  
между атомами, из которых создано ваше тело,  
вы станете такими маленькими, что сможете  
пройти сквозь игольное ушко».*

Стивен Джуан

#### **Аннотация**

В постнеклассическом научном понимании сознание не может рассматриваться в классической познавательной схеме субъект-объектных отношений. Сознание как таковое не может быть нами жизненно пережито, иначе, не может быть феноменом жизни, поэтому оно не может быть и объектом позитивного знания. Высветилось и ограниченность представления о том, что самосознание является «прозрачным» для самого себя, наиболее фундаментальным и предельным основанием знания (cogito ergo sum), где объект знания и средства познания совпадают. Мы говорим, что работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что описывать сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, невозможно. Семиотическое совпадение языка описания с самим предметом исследования здесь наиболее ярко выражено. Поэтому должны быть введены новые понятия, которые следует отнести не к сознанию как предмету работы, а к «работе» с ним и таким образом эти термины и понятия будут фиксироваться как свойства самой работы с сознанием. Здесь то и возникает «миф» как способ описать не пережитое.

**Ключевые слова:** пространства сознания, сознание как текст, децентрация, мифологические модели как практические ориентиры мировоззрения

### MYTH AS THE ARRANGEMENT OF THE SPACE OF CONSCIOUSNESS

**Nikitina Elena Sergeevna**  
Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

#### **Abstract**

In the post-nonclassical scientific understanding, consciousness cannot be considered in the classical cognitive scheme of subject-object relations. Consciousness as such cannot be our life experience, otherwise, it cannot be a phenomenon of life, therefore it cannot be an object of positive knowledge. The limitation of the idea that self-consciousness is "transparent" for itself, the most fundamental and ultimate foundation of knowledge (cogito ergo sum), where the object of knowledge and the means of knowledge coincide, has also been highlighted. We say that we work with consciousness, that we are engaged in understanding consciousness precisely because it is impossible to describe consciousness, to work with consciousness itself, and not with its

understanding. The semiotic coincidence of the language of description with the very subject of research is most clearly expressed here. Therefore, new concepts should be introduced, which should be attributed not to consciousness as an object of work, but to "working" with it, and thus these terms and concepts will be recorded as properties of the very work with consciousness. This is where the "myth" emerges as a way to describe what has not been experienced.

**Key words:** spaces of consciousness; consciousness as a text; decentration; mythological models as practical guidelines for the worldview

### **Введение**

В свое время Николай Гартман удивился одному из свойств сознания отражать пространство в созерцании, не будучи оформленным пространственно. В представлениях, которые не суть в пространстве, есть пространство – таков парадокс. Кант эту же проблему о месте души, ее локальном присутствии определил, как не только неразрешимую, но и внутренне противоречивую, т.е. парадоксальную. Между тем этот парадокс является следствием дуалистической традиции, сформулированной Р. Декартом в логике чистой рациональности. Практики работы с сознанием опровергли одномерные представления о структуре сознания с рациональным основанием. Научный интерес к многообразию сфер бытия сознания, их пересечениям и взаимовлияниям изменил картину единого и неделимого сознания. Единство сознания из постулата стало проблемой. Сознание распалось, как и мир культуры, на отдельные «знаковые» единицы. Собираение его в единый текст (гипертекст) есть уже дело не одиночек-любителей, а армии профессионалов от психотерапевтов до дипломированных идеологов разных рангов и специализаций. Методом работы здесь выступает коллективное мифотворчество.

### **Основная часть**

Категория пространства составляет необходимый базис всякого теоретического построения в качестве очень обобщенных, но вполне определенных представлений о той или иной протяженности, целостности, структурированности и «близости» друг к другу интересующих нас объектов. Создание пространственных моделей понимания, особенно на исходном уровне, наглядно символизирующих все основные связи объектов изучения, позволяет вывести последние из-под рефлексивной зависимости, придав им самостоятельность существования. Получив свое место в пространстве, изучаемый объект становится как бы «независимым» от изучающего его субъекта. «И дело здесь не во вспомогательных средствах облегчения процесса представления, понимания, как это иногда принято считать в методологии науки. Дело в том, что до и независимо от какого-либо научного познания (являющегося лишь специальным и предельно сложным случаем восприятия и понимания мира) так работает наша психика, открывая себе через квазипредметности пространство возможного "мира понимания" и дальнейшего развития в нем (или через него) психических структур» [5, с. 121].

Еще раньше Павел Флоренский утверждал, что «свойства действительности, при рациональном познании, куда-то должны быть помещены в модели, т.е. в пространство, вещи или в среду. Но куда именно – это не определяется с необходимостью самим опытом, и зависит от *стиля* мышления, и вообще от строения мышления, а не от строения опыта. Пространство, вещи или среда, любое из этих мысленных образований можно считать первым и от него отправляться; но что бы ни было взято за первое, непременно выступят в дальнейшем или явно, или

прикровенно и другие мысленные образования: каждое в отдельности, при построении модели действительности, бесплодно» [11, с. 6-7].

I. *О категории пространства.* Со времени зарождения научного знания понимание пространства в естествознании изменилось радикально всего один раз – с возникновением теории относительности. Эволюция же философских взглядов на пространство значительно богаче гипотезами, вариантами интерпретаций категории пространства, дискуссиями, ведущимися вокруг нее. Это определялось, прежде всего, особой ролью пространства в структуре мира: это та арена, на которой разворачиваются все события и одновременно непосредственный участник этого действия, задающий его ход.

Концепции пустого пространства противопоставляется концепция, выдвинутая Аристотелем, который полагал, что случайные сочетания неизменных частиц не могут обусловить качественное своеобразие и целостность вещей, их специфические закономерности. И хотя материя является субстратом вещей, но движущее, активное начало – это форма. Отрицание атомизма вело за собой и отрицание пустого пространства. Пустоты нет, ибо она – это нечто, имеющее величину, и одновременно ничто, бестелесное начало, ни на что не действующее и не подвергающееся воздействию, чего не может быть, потому что быть не может. Отсюда следовал вывод, что пространство есть совокупность мест, занимаемых телами.

Возникает определенное противоречие: существуют два пространства – бесконечное, пустое и изотропное, с одной стороны, и конечное, определяемое телами, имеющее центр и анизотропное – с другой. В известной степени идея множественности миров разрешает это противоречие. Причем, по мнению Демокрита, эти миры могут сильно отличаться от нашего, имея, тем самым, и другие пространственные структуры.

Отметим, что зародившееся в Греции рационально-теоретическое мышление как один из видов разума имело тесные связи с социальными структурами и складом мышления, присущим греческому полису. «Весьма важно иметь в виду, что первые греческие мыслители перешли от вопроса о том, из чего возник мир, к вопросу о том, что лежит в основе всех вещей; они отказались от мифотеогонических представлений о том, как был создан мир и кто поддерживает миропорядок, и стали на путь рационально-научных воззрений о мире как саморегулирующемся процессе» [6, с.216].

Выделение философии как области развития такой рациональности привело к созданию «максимально мыслимого предмета», за пределами которого не существовало бы никакого конкретного объекта познания. Однако, повышение уровня абстракции до всеобщности привело к новому качеству: философия становится научным мировоззрением или одним из ведущих компонентов мировоззрения, превращая абстрактные идеи в персональные установки и практические ориентиры. И эта мировоззренческая сторона философии складывалась, в том числе, и из мифологически-художественного видения мира, имела свою социально-культурную компоненту. В греческом мире источником ответов на мировоззренческие вопросы были не только естественнонаучные достижения, но и практические знания (повседневный опыт) и исторические параллели и религиозные предпочтения, и мифологические представления. Отметим, что мифологические представления о пространстве, сосуществовавшие вместе и наряду с развивавшимися философскими идеями (и в этом парадокс

истории) оказались ближе к современным теориям и гипотезам о пространстве, чем взгляды античных философов. Так, мифологические модели пространства древних в качестве обязательных включают четыре элемента.

1. Причины его рождения. Уже это само по себе задает границы – пространственно-временные – созерцаемого пространства. Оно – не идеальное, абстрактное, пустоеместилище, заполненное вещами, а наоборот, само создается ими. Вне вещей пространство древних не существует.

2. Неразличимость пространства и времени. Мифологическое сознание требует определения «здесь и теперь».

3. Третий элемент – наличие центра пространства (мировое дерево, гора, пуп земли, священный город, храм и т.п.), от которого в момент творения и начинается разворачивание пространства, его развитие через развитие упорядоченных материальных и духовных объектов. Чем дальше от центра, тем ближе к хаосу. Путь же к центру пространства – путь к совершенству. Только в центре может вершиться судьба героя.

4. Последний элемент модели пространства древних – его социализированность через наполнение сакральными символами, связанными с судьбой личности или социальной группы. «Социализированное пространство – это пространство, наполненное и упорядоченное богами, героями и людьми, человеческими общинами и государствами, городами, планировка которых отражает еще мифологические взгляды на пространство с выделенностью его центра и кругами постижения мира и совершения поступков» [10, с. 36]. В «Божественной комедии» Данте дает наиболее развернутое и опозитизированное изложение христианской космологии, господствовавшей вплоть до XV века.

В космологии Данте в равной степени смешиваются и библейские традиции, и натурфилософские традиции Аристотеля и неоплатоников. Структура пространства у Данте (девять кругов ада, два уступа предчистилища, долина перед чистилищем и семь кругов чистилища, земной рай, девять кругов-небес рая небесного и его десятый, высший, уровень – эмпирей) определяется не активностью непротяженной сущности бытия, а необходимостью расстановки душ-образов людей в соответствии с их поступками в земном бытии. Эта структура чувственно познаваема и многомерна. Тем самым Данте в определенной степени фиксирует начало перехода от представлений о пространстве как эсхатологическом двумерии с избранными направлениями (верх-низ как рай-ад) к многомерию, имеющему фазовый характер и чувственно познаваемому. Душа входила в пространство.

Как отметил известный антиковед Ж.-П. Вернан, светский и рациональный характер видения мира, понятие умопостигаемого и упорядоченного космоса, а также геометрическая картина вселенной – тесно связаны друг с другом. «Становление полиса означает не только ряд экономических и политических преобразований, но включает в себя также следующие факторы: изменение образа мышления, открытие другого интеллектуального горизонта, выработку нового социального пространства с центром на городской площади (агога); исчезновение такого персонажа, как микенский правитель (anax), верховная власть которого контролирует и регламентирует, через посредство писарей, всю социальную жизнь; возвышение слова, которое в своем светском применении – в свободном споре, дискуссии, диалоге – становится преимущественным политическим оружием, инструментом достижения приоритета. Оно означает далее полную открытость как в отношении проявлений общественной, так и духовной жизни, излагаемых отныне

в письменной форме для сведения всех граждан (если речь идет о законах и декретах) и доступных критике или борьбе мнений (когда речь идет об индивидуальных творениях); замену старых иерархических отношений господства и подчинения новым типом общественных связей, основанных на симметрии и взаимности отношений между "подобными" или "равными" гражданами; отказ от традиции, которая больше не считается незыблемой и почитаемой. Более того, теперь усилия каждого направлены на то, чтобы отмежеваться от традиции, проявив оригинальность мышления и соблюдая дистанцию по отношению к предшественникам, утверждения которых можно либо принять, либо исправить, либо просто отбросить. Все изменения подобного рода свидетельствуют о том, что как секуляризация и "геометризация" мысли, так и развитие духа творчества и критики осуществлялись в общественной практике (*praxis*) в то самое время, когда они получали свое выражение у "физиков" милетской школы» [4, с.14–15].

Шла ли речь о географии, астрономии или космологии, рациональная мысль постигала физический мир и проецировала его в пространственные рамки, которые больше не определялись религиозными категориями, но образовывались взаимными, симметричными, обратимыми соотношениями, имеющими геометрический характер. Внешний мир имел протяжение, границы, структуру, но был еще вне времени (история естествознания возникла позже) и потому не относился к внутренней жизни субъекта его познания – был ей не соизмерен. Субъект оставался, должен был быть, точкой в пространстве, не имеющей собственного размера.

II. *Пространства сознания.* Научившись свертывать пространства в квадрат экрана, человек XX века заново переоткрыл для себя топологию социально-психологического пространства. Два направления в культуре мышления XX века сыграли решающую роль в *spatialization* (придании пространственных форм) сознанию: это феноменология и семиотика. Мы остановимся на семиотическом подходе, который высветил пространство сознания как текста. Эта незаметная революция, когда от Эвклидовой плоскостной геометрии перешли к геометрии Римана, Лобачевского или сегодня к фрактальной геометрии, произошла и по отношению к тексту. Семиотика преобразила текст в сложное знаковое образование, имеющее, по меньшей мере, три составляющих (сам знак, его содержание, смысл и место в системе иных знаков). Текст стал вписываться в трехмерное пространство временных координат: прошлого, настоящего, будущего (Ч. Пирс говорил о трех временных типах знаков), а также в коммуникативное пространство, где есть ось вертикальная, горизонтальная, сагиттальная, или, иерархия, структура, движение.

Текст разложили на многомерные элементы, пытаясь изучить его как естественное образование (аналитика текста). У текста обнаружили разные функции: не только передачи информации, но восприятия, памяти, мышления, понимания (Ю. Лотман). Каждая функция «упаковывает» по-своему кусок информации о мире. Текст занял позицию не зеркально-отражательную, но вещную в мире сотворенных людьми предметов. Благодаря письменности он получил независимость от отдельного индивида и у него появилась своя судьба.

A. *Семиотический поворот: сознание как текст.* Сознание не есть только знак для его носителей. Но оно может быть рассмотрено как знак с собственным содержанием, так как со знаком его объединяет «дематериализация» и трехкомпонентная структура способов фиксации опыта: образ, действие, символ. А

в качестве целостного образования – смысл. Хотя связь с чувственно воспринимаемой субстанцией и необходима для продолжения жизни знака, знак ни в коей мере не отождествляется со своей опорой. Соединение в знаке трех пространств: предметного, мыслительного и языкового – делает его еще и смысловым образованием, с дополнительной координатой – значимостью: функцией в системе знаков.

Человек способен менять образы своего восприятия, воздействуя на внешнюю реальность. Знаковые конструкции не только подтверждают факт наличия этой реальности, но делают ее стабильной и доступной. В этом смысле знак организует реальность, превращая ее в действительность (действием созданный человеческий мир).

В семиотической парадигме переход от наблюдаемого как части целого к заключению о нем как целостном образовании необходимо предполагает наличие в пресуппозиции очевидных допущений:

1. Между следом, симптомом или уликой и тем, что они обозначают – стоят неустранимые различия.
2. Эти различия связаны с разрывом во времени между обнаружением «признаков» и их «причинами».
3. Эти различия связаны с пространственными перерывами между частью и целым искомого образования.

А значит, чтобы восстановить часть до целостного образования, необходимо организовать их в едином пространственно-временном событии, заключив в акте означивания. Знак порождает завершенную целостную картину, которая им же и ограничивается. Как и миф, знак несет в себе момент условности и относительности.

В семиотической парадигме сознание полагается как Глобальный Текст. Поэтому на вопрос о месте пребывания души, который Кант характеризовал как неадекватный существу сознания, здесь можно ответить так: сознание находится в тексте, оно и есть текст, но только текст, понятый как семиотическое образование. Рассмотренный в качестве семиотического образования, текст есть живое воплощающееся сознание. «Когда текст становится объектом нашего познания, мы можем говорить об отражении отражения. Понимание текста и есть правильное отражение отражения. Через чужое отражение к отражаемому объекту» [3, с. 292].

Б. Что можно утверждать о пространстве сознания? Во-первых, в качестве сложного знака – текста – у сознания появляется не только семантическая и синтаксическая (логическая) координаты, но и прагматическая. Ведь текст можно не только понимать, но, включая в различные контексты, интерпретировать, толковать и перетолковывать. А это уже иная культура работы с сознанием. «Мы как бы заставляем человека говорить (конструируем его важные показания, объяснения, исповеди, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь и т.п.). Повсюду действительный или возможный текст и его понимание. Исследование становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом. Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определенным образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение» [3, с. 292–293].

По мере усложнения деятельности и коммуникации усложнялась структура текста, у него появлялись качественно новые функции. «Многослойный и семиотически

неоднородный текст, способный вступать в сложные отношения как с окружающим культурным контекстом, так и с читательской аудиторией, перестает быть элементарным сообщением, направленным от адресанта к адресату. Обнаруживая способность конденсировать информацию, он *приобретает память*. Одновременно он обнаруживает качество, которое Гераклит определил как «самовозрастающий логос». На такой стадии структурного усложнения текст обнаруживает свойства интеллектуального устройства: он не только передает вложенную в него извне информацию, но и трансформирует сообщения и вырабатывает новые» [8, с. 160]. Кроме того, текст актуализирует определенные стороны личности самого адресата. В автокоммуникации текст выступает в роли медиатора, помогающего перестройке личности, изменению ее структурной самоориентации и степени ее связи с метакультурными конструкциями. Текст может становиться равноправным собеседником, выступая самостоятельным интеллектуальным образованием, играющим активную и независимую роль в диалоге. «Как говорил Аристотель...» – обычный зачин многих текстов недавнего прошлого. Еще текст может выступать в качестве культурного контекста, источника или получателя информации. «Отношения текста к культурному контексту могут иметь метафорический характер, когда текст воспринимается как заменитель всего контекста, которому он в определенном отношении эквивалентен, или же метонимический, когда текст представляет контекст как некоторая часть – целое. Причем, поскольку культурный контекст – явление сложное и гетерогенное, один и тот же текст может вступать в разные отношения с его разными уровневными структурами» [8, с. 161].

Небезынтересно сравнить пять функций текста с пятью контурами организации сознания: «Помимо сенсорно-перцептивного контура в иерархии уровней ментальной репрезентации можно выделить, по мнению А. Агафонова, – познавательный контур представления, мыслительный контур сознания, а также *аффективный и рефлексивный контуры*. Познавательный контур есть не более чем форма смыслопорождающей активности сознания, способ реализации сознанием процедур понимания собственных текстов» [1, с. 114].

Прагматическая координата текста-сознания – это его адресованность или предназначенность кому-либо. Каждое высказывание есть ответ на предшествующие высказывания в данной сфере: оно их принимает, оспаривает, подтверждает, опирается на них, считается с ними. Понимание всегда диалогично. Диалогические же отношения не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни к семиотическим отношениям. Это отношения между текстами (высказываниями) и наука диалогии только начинает оформляться, хотя в «Топике» о ней говорил уже Аристотель.

Как отметил М.Бахтин, индивиду даны не только обязательные для него формы языка, но и обязательные формы высказывания, то есть, речевые жанры – типовые модели построения речевого целого. «В жанрах (литературных и речевых) на протяжении веков их жизни накапливаются формы видения и осмысления определенных сторон мира. Для писателя-ремесленника жанр служит внешним шаблоном, большой же художник пробуждает заложенные в нем смысловые возможности» [3, с. 332]. В герменевтике это называется предпониманием, а у М. Бахтина – «коллективной ориентацией».

Жанровая предопределенность текста задавала третью координату смыслового пространства сознания – координату Другого. «Смысл потенциально бесконечен,

но актуализоваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. <...> Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть "смысла в себе" – он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним. Не может быть единого (одного) смысла» [3, с. 350].

Текст как аналог языкового сознания надо представлять живым, развивающимся образованием. Не всякое речевое произведение можно назвать текстом. И.Р. Гальперин называл текстом только письменное произведение, поскольку последнее предполагает определенный рефлексивный отбор. Как река начинается с истока, любой текст начинается с высказывания, но не каждому высказыванию суждено превратиться в текст. Некоторые же тексты становятся символами и через свою символизацию превращаются в мифологему, особый вид текстов, живущих на краю сознания, но охраняющих его от вторжения иносмысленного. Мифологемный текст становится схемой сознания и в качестве схемы уже может не осознаваться, но активно влиять на смыслообразующие процессы в семиосфере культуры. Итак, высказывание (микротекст в конкретной коммуникативной ситуации), текст (в пространстве других текстов), символ в культурном пространстве, миф в пространстве сознания и наконец, схема или инструмент понимания других текстов в пространстве семиосферы. Таков цикл жизни текста. Безусловно, не все тексты проходят полный жизненный цикл.

### **Заключение**

Согласно психологическим концепциям о развитии человеческого сознания оно движется в сторону децентрации, учета других в общих представлениях о мире. Так, любая эволюция начинается с состояния относительного эгоцентризма и феноменализма. С одной стороны, субъект познает только те особенности вещей, которые непосредственно очевидны, то есть, всего несколько поверхностных характеристик (феноменализм). С другой стороны, он не в состоянии оценить влияние своей собственной позиции на образ воспринимаемой вещи; он не умеет направить свой интеллектуальный инструмент на самого себя, чтобы подвергнуть критическому обследованию свое познание (эгоцентризм).

Задача развития и состоит в том, чтобы внести поправку в этот исходный эгоцентризм и феноменализм. Феноменализм уступает место конструктивизму: субъект проникает в объект своего познания все глубже и основательнее. А на смену эгоцентризму приходит размышление (рефлексия); субъект повторно обдумывает и переконструирует аспекты того объекта мышления, который «сконструировал» ранее, подвергает критическому анализу первоначальные предположения об этих аспектах, в общем подвергает свои прежние акты познания исследовательской рефлексии.

«Я выбрал термин "познавательный эгоцентризм" (без сомнения, выбор плохой!), – писал Ж. Пиаже, – чтобы выразить ту идею, что прогресс знаний никогда не происходит путем простого добавления познанных предметов или новых уровней, как если бы более богатое знание было только дополнением полученного ранее более бедного. Процесс знаний требует постоянного переформулирования предыдущих точек зрения с помощью процесса, который так же движется назад, как и вперед, постоянно корректируя исходные систематические ошибки и таким образом медленно продвигаясь вперед. Этот коррекционный процесс подчиняется определенному закону развития, закону децентрации. В науке переход от

геоцентрической к гелиоцентрической перспективе потребовал гигантского подвига децентрации. <...> Познавательный эгоцентризм, как я старался пояснить, опирается на недостаточное отдифференцирование своей точки зрения от других возможных, а не на индивидуализм, который предшествует альтруизму (как в концепции Руссо...) <...> Однако я думаю, что существует кооперация с другими (в познавательном плане), которая учит нас говорить "соответственно другим", а не просто с нашей собственной точки зрения» [9, с. 189–193].

Общение с другими становится продуктивным, если соблюдаются правила кооперативной деятельности: они касаются понимания, слушания, говорения и личностной готовности к диалогическим взаимоотношениям.

Можно предположить, что и движение представлений о сознании также двигалось по маршруту расцентровки. В указателе фольклорных сюжетов Аарне-Томпсона под номером 1287 стоит история «Про девярых людей». Герой анекдота, ищет по свету людей, которые были бы умнее его глупой матери, а в итоге находит людей еще более глупых. Так, в одном из вариантов истории, герой набрел по дороге на артель работников, которые как раз решили пообедать. «Хлеб да соль! – Садись с нами». После обеда стали они считать, все ли налицо. Но сколько они ни считали, все одного не досчитываются. «Пожалуйста, добрый молодец, пересчитай нас; отпустил нас хозяин всего-навсего десять человек, а теперь, сколько ни считаем – все одного не хватает». – «Да вы этак никогда не досчитаетесь! Каждый из вас как станет считать, себя-то в счет и не кладет: полно хлопотать попусту, вы все налицо!» – «Спасибо, добрый человек!».

Суть дела в том, что каждый из артельщиков выступает для себя в качестве другого, иного, нежели все остальные. Все они – «*девярых люди*», потому что каждый не берет себя в счет, и только прохожий, посторонний человек разъясняет дуракам, что к чему. «Чтобы *девярых люди* стали десятими, – пишет В. Айрапетян, – нужен одиннадцатый; здесь представлены все три типа фольклорных чисел, а именно неполное число, круглое, то есть, полное, и сверхполное. Этот анекдот про глупцов вчуже смешон, но ведь все мы такие дураки, это и притча о человечестве. Каждый сам для себя иной по отношению ко всем другим людям, а чтобы включить себя в счет, нам нужно увидеть себя со стороны» [2, с. 7]. И как же это трудно дается человечеству! Однако иного пути в познании не придумано.

Мир сознания многомерен. Независимо от того, в каких системных отношениях сосуществуют эти миры опыта, очевидно, что сознание, постоянно меняющее сферы и логики своей деятельности, скорее напоминает мыслящий Океан Станислава Лема. Эта живая студенистая субстанция, изменяющая орбиту планеты без каких-либо инструментов, путём непосредственного влияния на метрику пространства-времени. Многочисленные попытки контакта людей с Океаном проваливались одна за другой. Все собранные факты ничуть не продвинули исследователей на пути понимания того, как можно общаться с Океаном. Да и вообще возможно ли такое общение, если Он не есть зеркало нас самих?! «Мы хотим найти собственный, идеализированный образ, это должны быть миры с цивилизацией более совершенной, чем наша. В других мы надеемся найти изображение нашего примитивного прошлого» [7].

## Литература

1. Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. Санкт-Петербург: Издательство «Речь», 2003. 296 с.
2. Айрапетян В. Толкование на анекдот про девярых людей (АТ 1287). Москва: Языки славянской культуры, 2010. 80 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
4. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. Общая редакция Ф.Х. Кессиди, А.П. Юшкевича. Москва: Прогресс, 1988. 224 с.
5. Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 109–125.
6. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. (Становление греческой философии). Москва: Мысль, 1972. 312 с.
7. Лем С. Солярис. Эдем. Непобедимый (сборник). Пер. Брускин Д., Громова А. Москва: АСТ, 2016. 700 с.
8. Лотман Ю.М. Текст как семиотическая проблема // Ю.М. Лотман. История и типология русской культуры. Санкт-Петербург: «Искусство – СПб», 2002. 768 с.
9. Пиаже Ж. Комментарии к критическим замечаниям Л.С. Выготского на книги «Речь и мышление ребенка» и «Суждение и Рассуждение ребенка» // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова. М., МГУ, 1981. С. 188–192.
10. Потемкин В.К., Симонов А.Л. Пространство в структуре мира. Новосибирск: «Наука» Сибирское отделение, 1990. 176 с.
11. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. Москва: Издательская группа «Прогресс», 1993. 325 с.

### References

1. Agafonov A.Iu. Osnovy smyslovoĭ teorii soznaniia [The Basics of the Theory of Consciousness]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Rech'», 2003. 296 s. (In Russian).
2. Aĭrapetĭan V. Tolkovanie na anekdot pro devĭat'nykh liudeĭ (AT 1287) [Interpretation of the Joke about the Ninth Man]. Moskva: Īazyki slavĭanskoĭ kul'tury, 2010. 80 s. (In Russian).
3. Bakhtin M.M. Ėstetika slovesnogo tvorchestva [The Aesthetics of Wordsmithing]. M.: Iskusstvo, 1979. 424 s.
4. Vernan, Zh.-P. Proiskhozhdenie drevnegrecheskoĭ mysli [The Origin of Ancient Greek Thought]. Obshchaĭa redaktsiia F.X. Kessidi, A.P. Īushkevicha. Moskva: Progress, 1988. 224 s. (In Russian).
5. Zinchenko V.P., Mamardashvili M.K. Problema ob'ektivnogo metoda v psikhologii [The Problem of Objective Method in Psychology] // Voprosy filosofii. 1977. № 7. S. 109–125. (In Russian).
6. Kessidi F.Kh. Ot mifa k logosu. (Stanovlenie grecheskoĭ filosofii) [From Myth to Logos. (The Formation of Greek Philosophy)]. Moskva: Mysl', 1972. 312 s. (In Russian).
7. Lem S. Solĭaris. Ėdem. Nepobedimyĭ (sbornik) [Solaris. Eden. Invincible (Compilation)]. Per. Bruskin D., Gromova A. Moskva: AST, 2016. 700 s. (In Russian).
8. Lotman Īu.M. Tekst kak semioticheskaĭa problema [Text as a Semiotic Problem] // Īu.M. Lotman. Istoriia i tipologiia russkoĭ kul'tury. Sankt-Peterburg: «Iskusstvo – SPB», 2002. 768 s. (In Russian).

9. Piazhe Zh. Kommentarii k kriticheskim zamechaniiam L.S. Vygotskogo na knigi «Rech' i myshlenie rebenka» i «Suzhdenie i Rassuzhdenie rebenka» [Comments on L.S. Vygotsky's Critical Comments on Speech and Thinking of a Child and Judgment and Reasoning of a Child] // Khrestomatiia po obshchei psikhologii. Psikhologiya myshleniia. Pod red. Iu.B. Gippenreiter, V.V. Petukhova. M., MGU, 1981. S. 188–192. (In Russian).

10. Potemkin V.K., Simonov A.L. Prostranstvo v strukture mira [Space in the Structure of the World]. Novosibirsk: «Nauka» Sibirskoe otdelenie, 1990. 176 s. (In Russian).

11. Florenskii P.A. Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniiakh [Analysis of Spatiality and Time in Works of Fiction]. Moskva: Izdatel'skaia gruppa «Progress», 1993. 325 s. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

***Никитина Елена Сергеевна***

Ведущий научный сотрудник отдела психолингвистики Института языкознания РАН, кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

E-mail: m1253076@yandex.ru

**Bionotes:**

***Nikitina Elena Sergeevna***

Leading Researcher, Department of Psycholinguistics, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Candidate of Philology, Associate Professor (Moscow, Russia).

**Для цитирования:**

*Никитина Е.С.* Миф как обустройство пространства сознания // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 12–22.

**For citation:**

*Nikitina E.S.* Myth as the Arrangement of the Space of Consciousness // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 12–22.

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ В СЛОВАРЕ ИНТЕРОЦЕПТИВНЫХ ОЩУЩЕНИЙ

**Барышников Павел Николаевич**

Пятигорский государственный университет (г. Пятигорск, Россия)

### **Аннотация**

В статье рассматриваются функции метафорического мышления при формировании словаря внутрителесных и эмоциональных состояний на основе архаичных пластов языкового сознания. Рассматриваются принципы также охватывает семантического смещения, лежащие в основе процессов метафоризации. Английские, французские и русские аффективные метафорические и идиоматические выражения служат примерами активности архаических мифологических концептов, обладающих разными смысловыми атрибутами. В этом аспекте особый интерес представляет концептуальный словарь интероцептивных ощущений. Сравнительный анализ идиоматических выражений, связанных с эмоциями, наглядно демонстрирует концептуальную связь архаических мифологических представлений с телесностью. В результате мы приходим к утверждению, что мифологические концепции имеют два функциональных уровня. С одной стороны, мифогенез является результатом социокультурной деятельности, т.е. это область внешнего функционирования. С другой стороны, мифологические представления связаны с бессознательными процессами, берущими свое начало в коллективном архаическом слое сознания.

**Ключевые слова:** метафора, мифопоэтика, когнитивные и эпистемологические функции, тропичность, концепт, интероцепция, мифологическая репрезентация.

## MYTHOLOGICAL CONCEPTS IN THE DICTIONARY OF INTEROCEPTIVE SENSATIONS

**Baryshnikov Pavel Nikolaevich**

Pyatigorsk State University (Pyatigorsk, Russia)

### **Abstract**

The article deals with functions of metaphoric thought during formation of affective expressions based on the archaic layers of linguistic consciousness. It also covers semantic substitution underlying idiomatic forms of reality representation. The English and French affective metaphorical and idiomatic expressions serve as examples of activity of archaic mythological concepts possessing of different semantic attributes. In this issue, the conceptual vocabulary of interoceptive sensations is of particular interest. Comparative analysis of idiomatic expressions associated with emotions clearly demonstrates the conceptual connection of archaic mythological concepts with corporeality. As a result, we come to the statement that mythological concepts have two functional levels. On the one hand the mythogenese is a result of social cultural activity, i.e. it's a area of external functioning, on the other hand mythological viewing are related to unconscious process, which have its origin in the collective archaic layer of the consciousness.

**Keywords:** metaphor, mythopoetics, cognitive and epistemic functions, tropicality, concept, interoception, mythological representation

### **Введение**

Вопрос о включенности мифа в язык крайне интересен и мало разработан. В этом русле построены различные палеоэтимологические исследования в русле индоевропеистики или междисциплинарные отрасли, такие как лингвистический анализ психопатологического дискурса и т.д. Но наиболее эффективным нам видится выявление мифологических концептов в современном метафорическом языке повседневности в русле концептуально-семантического подхода. Это связано, прежде всего, с глубоким теоретическим наследием философии мифологии и с успехами когнитивной семантики в метафорологии. На наш взгляд, философское осмысление роли мифа в формировании языковых концептов может привести к нетривиальным результатам.

В настоящее время наблюдается очередной рост научного интереса к проблемам психоанализа во фразеологии [1], т.е. исследователи признают тот факт, что бессознательные процессы, оперирующие глубинными образными структурами, влияют не только на единообразие мифологических систем, но и на языковую форму проявления мифологических концептов.

Можно предположить, что принцип аналогии или семантического переноса, выражаемый в языке посредством метафор, лежит в основе упорядочивания и взаимовлияния двух планов человеческого бытия, внутреннего и внешнего. Миф выступает в этом случае в качестве набора инвариантных образов. Особое место занимает концептуальный словарь интероцептивных ощущений, описывающий телесные и психоэмоциональные состояния. В данной работе проводится компаративный анализ мифологических метафор телесно-эмоциональных состояний на материале английского, французского и русского языков.

### **Обзор литературы**

Говоря о связи бессознательного и языка, отметим, что не сами процессы подсознания протекают «на языке», а методы психоанализа имеют текстовую природу, потому как эти сложные психические процессы возможно изучить только в поле дискурса. Основной вопрос, как уже упоминалось, состоит в том, что остается невыясненной природа несвободной сочетаемости метафорических единиц. «Устойчивые метафорические сочетания возникают как результат языкового и культурного выбора из множества возможных словосочетаний, мыслимых как свободные» [10, с. 291]. Ярким примером мифологического следа в языковых примерах являются метафоры, выражающие чувственные переживания. Метафора состоит в том, что чувства – это агрессивная, как правило, отрицательная сила, неподвластная человеку. Чувства – это что-то приходящее извне и неподдающееся контролю разума. Чувства *приходят в человека, нападают на него, поселяются в душе, закрадываются*; человек может *бороться со своими чувствами, брать над ними верх* и т.д. В языковом воплощении человек, *одержимый чувствами*, подобен мифологическому герою, борющемуся с природной стихией (*бурей, ураганом, волной* и т.д.) [7, с. 27–35]. Язык, также закрепил образ слепца или умалишенного, покинувшего свое истинное «Я» (например, единая дискурсивная природа слепца и безумца описывается М. Фуко [2]): *быть одержимым страстью, выйти из себя, быть вне себя от ярости, быть ослепленным гневом, не помнить себя от страха*.

Любопытно, что языковая репрезентация чувств, нашла свое отражение и в социальной деятельности, в частности в юридической практике, когда состояние аффекта является смягчающим обстоятельством преступления. Схожее отношение к чувствам и чувственности мы находим в религиозной практике, начиная с отсечения

привязанностей и успокоения *чувственной бури* в буддизме, заканчивая *опаляющим чувственным огнем мирской жизни* в христианстве.

Итак, осмысление чувств через языковую картину мира придает им образ неконтролируемой агрессивной силы, приходящей извне. Возможно, система древних мифологических представлений о добрых и злых духах была трансформирована в язык в форме устойчивых метафорических словосочетаний, выражающих внутрителесные и эмоциональные чувственные состояния. Эти застывшие в языке мифы стали составляющей культурного поля исторической памяти, транслируемой из поколения в поколение [10, с. 297]. Ведь до сих пор о буйном проявлении чувств можно услышать «*бес попутал*», «*нечистая завела*», «*он во власти прелести*» и т.д.

### Методы

Дальнейший анализ метафор, выражающих чувства, подводит нас к сравнению и этимологизации чувственных образов, связанных с конкретным телесно-эмоциональным фоном. Подробный лингвистический анализ метафор хотя бы некоторых европейских языков, составил бы целую монографию. Поэтому мы остановимся лишь на наиболее ярких примерах мифологических концептов, связанных с интероцептивными и эмоциональными ощущениями в русском, французском и английском языках.

Чувства из абстрактной области «извне» в метафорических выражениях перемещаются в центр (согласно мифологическим представлениям) человеческого естества: в сердце или душу, а также иногда печень или селезенку, которые имели в архаичных представлениях сакральное значение сохранения жизненной силы. Именно поэтому бытуют следующие выражения: *печаль закралась в сердце, на душе тоска, сидит в печенке (селезенке)*. При этом концептуализируется образ хищного агрессивного зверя. В мотиве вселения чувства в душу просматривается параллель с поведением демонов в мифологии, завладевающих мыслями и чувствами героя. Образ демонов, также зачастую связывался с гиперболизированными образами животных (См. табл.1).

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
1. Чувства в образе зверя.	<i>Грусть/печаль/тоска нападает, наваливается, гложет, охватывает кого-либо; озвереть, зверская злость.</i>	<i>Avoir le cafard. Passer son humeur noire. Les affres de la mort, féroce bestial. About sadness – s'emparer de qn., gagner qn., se ruer sur (directe sense to savage).</i>	<i>To grip, to seize, to overcome, beastly, awful, frightful, tremendous, ravenous.</i>
2. Образ борьбы, нападения и победы над inferнальной природой зооморфных чувств выражается в прямых метафорах.	<i>Бороться со скукой, преодолеть тоску, пересилить лень, избыть, одолеть, разогнать, рассеять, развеять и т.д.</i>	<i>Dissiper le cafard, chasser l'ennui, surmonter, dominer les sentiment, réprimer ses passions.</i>	<i>to subdue, to dispel, to destroy, to master, to bridle, to override, to bend to one's will.</i>
3. Деструктивная составляющая эмоциональных образов выражается драматическими глаголами.	<i>Гнев, ярость, горе, тоска, печаль, уныние, скука и т.д.) – давит, душит, гнетет, гложет, заедает, пожирает, сушит, старит, сгибает, наваливается, нападает, ложиться на сердце, стесняет грудь, находит, накатывает, обуревают, обуюет.</i>	<i>Rage, tristesse, angoisse, cafard, chagrin, pien, écumant (foaming) de rage, consumer, avoir la poitrine opréssée, ronger, accabler, l'angoisse étreint, avoir le coeur serré.</i>	<i>To emaciate, to exhaust, devoured by guilt, to prey upon, to gnaw (Sorrow is gnawing at my heart), torment, harass, to choke, ( he is choking with anger).</i>
4. Некоторые метафоры,	<i>Побелеть, потемнеть,</i>	<i>Trembler, à se tordre les</i>	<i>To be beside oneself;</i>

<p>означающие эмоциональные и экстатические состояния, характеризуются мифологическими образами мистических преобразований, а также уходом из тела, потерей души. И это свидетельствует о сохранении семантических следов архаических магических верований в языковом сознании.</p>	<p><i>поседеть, согнуться, осунуться, трястись от ярости, задрожать от гнева, выйти из себя, сам не свой, быть на себя непохожим.</i></p>	<p><i>côtes (до скрученных ребер), se courber; se plier, s'obscurcir, pâlir d'effroi, devenir blanc comme un linge, ses traits se sont tirés; ses joues se sont creusées (cheeks have sunk in, ввалились щеки), s'emporter, éclater, sortir de ses gonds (выйти из себя), sortir de son lit (break its banks, выйти из берегов), être très mal à l'aise.</i></p>	<p><i>to lose one's temper, to fly into a rage, to be not himself with grief, to grow, grow lean, get/grow pinched; become drawn in the face; become thin and hollow-cheeked; look drawn/haggard; become peaky.</i></p>
---	---	--	---

**Таблица 1. Сравнительные примеры семантических архаических следов в метафорах чувственных состояний**

Можно утверждать, что в выражающих чувственные и эмоциональные состояния языковых метафорах отразились мифологические представления о злых духах, о неподвластных хтоническим силам, приводящих «Космос человеческой души» к Хаосу, к разрушению. Проникая в центр человеческого естества, демоническое начало ведет к потере разума и к смерти. Интересно отметить, что в церковном повседневном языковом обиходе чувства и любое проявление чувственности называются «демонами» или «бесами», которые «порабощают» или «убивают» дар Бога человеку – Разум [6].

Мы вынуждены не согласиться с мнением Н.Г. Брагиной, что за личностно-эмоциональным переживанием можно закрепить мифологический образ Змея/Дракона лишь потому, что Дракон – образ морского чудовища с аморфными чертами, которые выражаются в метафорических парах *чувства – природа, чувства – элементы Хаоса* и т.д. [10, с. 300–301]. Разумеется, образ Дракона имеет хтонические черты, это символ Тьмы, Хаоса и Разрушения. В мифологических сюжетах Дракон действительно возвращает мир к первичному Хаосу, но, если проанализировать синтагматические трансформации образа Дракона через мифы, сказки, эпические поэмы, куртуазные романы и т.д., то окажется, что за ним закрепляется мотив социального катаклизма, когда Дракон, Змей, Сфинкс облагают кровавой данью чье-либо поселение, угрожают продолжению рода, забирая женщин и т.д. Именно поэтому в культурно-исторической памяти концепт Дракона связывается с самодурством власти, тоталитарным режимом, игом и прочими формами социальной несвободы. А эмоциональные переживания, на наш взгляд, закреплены в концептах личных «демонов», которые пробираются в душу виде соблазнов, искусов, гнева, ярости, гордыни и т.д., и лишают человека ума, души, сердца.

Предельной концентрацией деструктивной агрессивной направленности мифологических образов чувств выражены в мотиве смерти:

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
5. Мотив смерти.	<i>тоска смертная, скука смертельная, убийственная тоска, сдохнуть, повеситься, от тоски, мухи мрут, умирать от страха от ужаса.</i>	<i>humeur massacrate, les affres de la mort, crever de l'ennui, on s'ennuie à mourir, les transes de la mort, c'est mortel.</i>	<i>killing, murderous deadly, terrible, (mortal) agony, death throes, this book bores you to death, to croak, utter boredom.</i>

Возможно, что мотив поглощения (*тоска заела, гложет, тоска ест поедом*) также связан с антропоморфными чертами смерти, которая *косит, уносит, поедает, сжирает*; (ср. *ненасытная смерть*). В устойчивых метафорических словосочетаниях мифологический мотив смерти выражается через следующие смысловые группы: *холод, потеря рассудка и неподвижность*.

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
б.а) Мотив смерти (холод, потеря рассудка и неподвижность).	<i>окоченеть, кровь стынет в жилах, похолодеть, заледенеть от страха, похолодело внутри.</i>	<i>le sang se glace dans les veines, avoir la frousse, être glacé d'effroi, être transi de froid, la peur lui glace le sang.</i>	<i>one's blood freezes, one's blood runs cold, it makes one's blood curdle, to grow cold (numb) with terror.</i>

Такое метафорическое закрепление образа холода и льда, на наш взгляд, можно объяснить тем, что в мифологических представлениях путешествие души умершего ассоциировалось с охладевшим телом мертвеца, с могильным холодом, ледяным ветром (если практиковались захоронения на столбах или деревьях), со студеной проточной водой (при захоронениях на реках) и т.п. Бинарная оппозиция выстраивалась следующим образом: *холод/тепло: смерть/жизнь*. Хотя мифологические концепты в языковом воплощении могут смешиваться с психосоматическими аффективными проявлениями человека.

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
б.б) Мотив смерти (психосоматические аффективные проявления).	<i>потерять голову, обезуметь, сойти с ума, впасть безумие от горя, быть без ума от чего-л.</i>	<i>être timbré, être toqué, être fou de..., raffoler de, perdre la tête, être affolé par la peur, ...à la folie.</i>	<i>to go crazy, to go out of one's mind/head, are you out of your senses?, to go mad, to go off one's head, to lose one's mind.</i>

Потеря рассудка, безумие, суицидальные тенденции, как уже упоминалось, являются явными проявлениями хтонического деструктивного начала чувств, неподдающихся контролю рассудка. В представленных метафорах очевиден образ противостояние демонических сил и центра человеческого естества, которые выражается через образ рассудка, ума. Здесь проявляются оппозиции *демоническое/божественное, звериное/человеческое*, т.к. *ярость, гнев, чувственная жажда* суть животные реакции, сдерживаемые разумом.

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
б.с) Мотив смерти (обездвиживание)	<i>застыть, оцепенеть, остолбенеть, окаменеть, замереть, встать, как вкопанный, стоять, как столб</i>	<i>être stupéfait, être transi, être paralysé par le chagrin, être pétrifié, être cloué sur place (букв. быть пригвожденным), se figer, mon cœur a défailli (букв. угасло)</i>	<i>stock-still (букв. словно ствол), transfixed, rooted to the ground (букв. пустить корни в землю), stone-still, grow torpid (букв. впасть в спячку), become rigid (букв. затвердеть), stiffen (букв. загустеть), be dumbfounded, become callous (букв. стать булыжником).</i>

Приведенные метафорические лексические сочетания являются примером того, как в языке застыли мифологические представления о превращениях. Т.е. демонические силы, обуревая человека, превращают его в камень, дерево, столб, естество человека застывает, густеет и т.д. Интересно отметить, что концепт твердости имеет также положительные коннотации: *словно могучий дуб, как скала, стальной характер и т.д.* Но в данных примерах очевидны бинарные оппозиции между движением и покоем: *жизнь/движение, смерть/покой.*

В целом все три подгруппы пункта б. выстраивают семантический ряд смерти, черты, которые проступают при чувственных переживаниях. Здесь же читается образ потустороннего мира мертвых, где все пребывает в покое, тишине, холоде, темноте. Но миру мертвых противопоставляется образ самих демонических существ, которые, как уже упоминалось, по своей природе зооморфны. В мифологических системах демоны и злые духи, как правило, рождены от гнева и ярости богов, поэтому с ними ассоциируется звериная страсть необузданный нрав и т.д. Здесь просматриваются сюжетные черты, выраженные в метафорических свойствах языка. Животное начало в человеке, если оно не сдерживается рассудком и разумом, приводит к смерти. Мотив зверя в языке близок к идеям тотемизма и культу поклонения животным. Согласно юнгианской модели, образ животного относится к области бессознательного и бессознательных инстинктов. Отсюда возникает отождествление себя с животным во сне или во время сеанса гипноза. Расстройства невротического характера зачастую выражаются в невозможности современного человека открыто проявлять свою инстинктивную природу. [5] Но в языке эти мотивы достаточно прозрачны:

Описание концепта	Русский	Французский	Английский
7. Мотив зверя.	<i>разбудить в ком-л. зверя, убить в себе зверя, задушить в себе зверя, выпустить тигра из клетки, сорваться с цепи, смотреть как загнанный/раненный зверь, выпустить когти.</i>	<i>se déchainer, comme une bête enragée, avoir l'air farouche, montrer ses griffes, montrer les dents.</i>	<i>to look very fierce, to look daggers, to bring out the beast in smb., to show its claws.</i>

Исторический анализ лингвистической трактовки мифа приводит нас к мысли о взаимозависимости метафорического мышления и социального мифопорождения. Идею лингвистов XIX в. о мифах как о забытых метафорах теоретически можно инверсировать, и тогда метафоры предстанут в виде забытых или закодированных мифов. И та, и другая точка зрения подлежат рациональному обоснованию [9].

### **Результаты**

Таким образом, результаты сравнительного анализа метафорических выражений, означающих чувственные состояния, дают возможность утверждать, что в языке в его семантических коннотативных функциях сохраняются т.н. паттерны культурно-исторической памяти, которые основаны на архаичных мифологических концептах, имеющих глубинную связь с бессознательным [См.: 12] Эти мифологические концепты имеют два уровня функционирования. С одной стороны, мифогенез есть результат культурной деятельности общества, т.е. это область внешнего функционирования с другой – мифопредставления свойственны бессознательным процессам, которые в свою очередь являются фрагментом коллективного

бессознательного. По этой причине вопрос о первичности мифа и метафоры в русле лингвистической теории мифа выглядит крайне сложным.

Историческое развитие теорий мифа и метафоры свидетельствует о том, что возможно параллельное сосуществование осмысленного и неосмысленного уровней функционирования мифа и метафоры. Люди говорят метафорами, создают мифы, но при этом никогда не задумываются о принципах и механизмах собственного языка и мышления. В современном обществе происходит расцвет мифологического мышления, но одновременно существует и теоретическое знание о мифе.

«Мы живем в мире метафор» [11], которые в своих смысловых преобразованиях хранят память об архаичном мифомышлении. Актуальное мифомышление создает при этом новые метафоры. В данном контексте релевантно будет сравнение нестандартного уровня языкового общения как, например, профессиональный, сленг, арго, кент, т.к. мифологизация дискурсивных образов наиболее отчетливо видна в особенностях субкультурной языковой формации.

В этом плане вызывает интерес работа Н.Ф. Осипчука «Метафорические образы в американском кенте и русском арго» [4]. Автор отмечает, что в арготических метафорах большую роль играет психо-эмоциональный фактор. В метафорах, концептуализирующих образ полицейского, оружия, денег, тюрьмы и прочих реалий данной прослойки общества, выражается ироничное, бравурное, циничное, уничижительное отношение. Это метафоры могут не выражать эмоций, но по семантическому ряду смещений они схожи с фольклорно-мифологическими образами, рассмотренными выше. Так, скажем, словарный запас выходца из криминальной среды имеет множество названий для представителей охраны правопорядка при этом при помощи метафорического переноса им приписывается множество качеств, черт, свойственных, например, животным: *bandog, pig, monkey, bull, cow-boy, \cowboy\, snake, snatcher*. Для русского арго характерны те же процессы, а именно: сотрудник милиции, страж порядка в арго всего лишь *жаба, кукушка, краб, дракон, карась, коршун, крысолов, пес, петух, таракан*. Высмеивается их внешность, поступки, форма одежды: *lip tug, mouth pork badge, badge bandit, arm, mulligan, beetle-crusher, eye, claw, clown, blisterfoot, headache, grasseater, headbeater, teateater*, или *беспредельник, вязало, злыдень, мясник, нахал, опричник, погон, ряженный, сапог, свисток, цветной, язык, нюхач* [8].

Особую экспрессивную окраску в представлении криминального контингента имеет образ оружия. Так, нож в американском кенте это – *shiv, artillery, cannon, chiller, equalizer* – *оружие, пистолет; burn, cancel someone's Christmas, dust* – *убить кого-либо, расстрелять*. В русском арго список этих инструментов более богат: *нож это – беда, дунька, жало, инструмент, лезвие, перо; огнестрельное оружие – берданка, верный, дубина, пушка, свеча, шприц; убить кого-то – вальнуть, грохнуть, перекрыть кислород, кокнуть, порешить, пришить, хлопнуть*.

Очевидно, что специфика представленных метафор заключается в том, что через них можно увидеть, прочувствовать семантические образы мировоззрения и ментальности криминальной субкультуры. Презрение и ирония в отношении представителей правопорядка выражается через образ животного и зооморфных черт и pejоративной номинации через форму одежды и прочие атрибуты. Грубовато-ласковое отношение к оружию, неприкрытый цинизм в метафорах убийства, все эти примеры приоткрывают языковое воплощение картины мира, которая во многом схожа у представителей разных культур, но единого социального статуса.

**Заключение**

Согласно когнитивной теории, метафора является ключевым познавательным инструментарием мышления. Это естественная врожденная способность к постижению одного явления через образ другого свойственна любому мышлению и любому языку. Разумеется, в различных языках велика диверсификация механизмов первичной и вторичной номинации, но метафора является основным когнитивным принципом. В истории познания миф явился первой попыткой языкового осмысления действительности. Как только уровень развития языка и мышления позволил архаичному человеку выделить себя из сплошной линейности инстинктов и психофизических реакций, сигнал стал знаком, а семейный клан – обществом. Этот же момент зарождения субъект-объектных отношений включил первичные языковые формы в модели познания. Миф стал «проговариванием» осмысленного мира.

В силу того, что особенностями мифомышления являются аффективность, нерасчлененность, синкретичность, можно предположить, что значение мифологического дискурса оставалось всегда буквальным, как и слово было всего лишь означающим, и не мыслилось как языковая оболочка. Социальная деятельность, стимулирующая развитие, подтолкнула человечество, к постепенному выходу на метауровень относительно языка и собственного познания [3].

Таким образом, когда слово стало не только *означать*, но и *значить*, миф стал не прямой «актуализацией реальности», а формой дискурсивного или ритуально-драматического воспроизведения *значения* мифологических событий. На наш взгляд, только такая рефлексивная позиция позволила архаичному сознанию осмыслить метафору как метафору в полном смысле.

Языковой план выражения картины мира, особенностей национального или культурно-социального менталитета застывает в метафорах и мифологических представлениях. Именно поэтому, на наш взгляд, лингвофилософский анализ соотношения метафоры и мифа актуален и способен дать интересные результаты. И мифотворчество, и создание иносказательных средств выражения суть производные тончайших границ соприкосновения языка, мышления, культурно-исторической памяти индивидуального образного видения и массового сознания.

Эти области довольно сложно изучать строгими аналитическими методами, поэтому, философская рефлексия над данными лингвистических сопоставлений позволяет максимально широко раскрыть исследовательский интерпретативный потенциал таких сложных объектов как миф и метафора.

**Литература**

1. Citron F.M.M., Cacciari C., Kucharski M., Beck L., Conrad M., Jacobs A.M. When emotions are expressed figuratively: Psycholinguistic and Affective Norms of 619 Idioms for German (PANIG) // Behavior Research Methods, 2016. №1, vol. 48. P. 91–111. DOI: 10.3758/s13428-015-0581-4.
2. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique: Gallimard, 2018. 688 p.
3. Krishna, A.; Lee, S.W.S.; Li, X.; Schwarz, N. Embodied Cognition, Sensory Marketing, and the Conceptualization of Consumers' Judgment and Decision Processes: Introduction to the Issue // Journal of the Association for Consumer Research, 2017. № 4, vol. 2. P. 377–381. DOI: 10.1086/694453.
4. Osipchuk N.F. Metaphoric images in the American cant and Russian argot. Pyatigorsk: Pyatigorsk State Linguistic University Publisher, 2006.

5. Wallemacq A. Totem and Metaphor: The Concept of Network as a Symbolical Operator // Organization, 1998. № 4, vol. 5. P. 593–612.
6. Авдеев Д.А. Истерия. Беседы с православным врачом. Москва: «Русский хронограф», 2002. 160 с.
7. Апресян Ю.Д. Метафора в лексикографическом толковании эмоций // Вопросы языкознания. 1993. №3. С. 27–35.
8. Балдаев Д.С. др. Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона / речевой и графический портрет советской тюрьмы / Москва: Края Москвы, 1992. С. 324/
9. Барышников П.Н. Миф и метафора: лингвофилософский подход. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010. 216 с.
10. Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. Москва: Языки славянских культур, 2007. 514 с.
11. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. Москва: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
12. Силичева О.С. Детские паттерны и некоторые причины депрессии. Архетип героя как этап процесса индивидуации личности // 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. 37–42.

### References

1. Citron F.M.M., Cacciari C., Kucharski M., Beck L., Conrad M., Jacobs A.M. When Emotions are Expressed Figuratively: Psycholinguistic and Affective Norms of 619 Idioms for German (PANIG) // Behavior Research Methods, 2016. №1, vol. 48. P. 91–111. DOI: 10.3758/s13428-015-0581-4.
2. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique: Gallimard, 2018. 688 p.
3. Krishna, A.; Lee, S.W.S.; Li, X.; Schwarz, N. Embodied Cognition, Sensory Marketing, and the Conceptualization of Consumers' Judgment and Decision Processes: Introduction to the Issue // Journal of the Association for Consumer Research, 2017. № 4, vol. 2. P. 377–381. DOI: 10.1086/694453.
4. Osipchuk N.F. Metaphoric images in the American cant and Russian argot. Pyatigorsk: Pyatigorsk State Linguistic University Publisher, 2006.
5. Wallemacq A. Totem and Metaphor: The Concept of Network as a Symbolical Operator // Organization, 1998. № 4, vol. 5. P. 593–612.
6. Avdeev D.A. Isteriia. Besedy s pravoslavnyim vrachom [Hysteria. Conversations with an Orthodox Doctor]. Moskva: «Russkii khronograf», 2002. 160 s. (In Russian).
7. Apresian Yu.D. Metafora v leksikograficheskom tolkovanii emotsii [Metaphor in the Lexicographical Interpretation of Emotion] // Voprosy iazykoznanii. 1993. №3. S. 27–35. (In Russian).
8. Baldaev D.S. dr. Slovar' tiuremno-lagerno-blatnogo zhargona [Dictionary of Prison-lag-jargon / speech and Graphic Portrait of the Soviet Prison] / rechevoi i graficheskii portret sovetskoi tiur'my / Moskva: Kraia Moskvy, 1992. S. 324 (In Russian).
9. Baryshnikov P.N. Mif i metafora: lingvofilosofskii podkhod [Myth and Metaphor: a Linguophilosophical Approach]. Sankt-Peterburg: Aleteiia, 2010. 216 s. (In Russian).

10. Bragina N.G. Pamiat' v iazyke i kul'ture [Memory in Language and Culture]. Moskva: Iazyki slavjanskikh kul'tur, 2007. 514 s. (In Russian).

11 Lacoff J., Johnson M. Metaforы, kotorymi my zhivem [Metaphors we Live by]. Moskva: Editorial URSS, 2004. 256 s. (In Russian).

12. Silicheva O.S. Detskie patterny i nekotorye prichiny depressii. Arkhetip geroiā kak etap protsessа individuatsii lichnosti [Childhood Patterns and Some Causes of Depression. The Hero Archetype as a Stage in the Process of Personality Individuation] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyĭ resurs]: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iun' 2020 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. С. 37–42. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

***Барышников Павел Николаевич***

профессор кафедры исторических социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Пятигорск, Россия).

E-mail: pnbaryshnikov@pglu.ru

**Bionotes:**

***Baryshnikov Pavel Nikolaevich***

Professor of the Department of Historical Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University, Doctor of Philosophy, Assistant Professor (Pyatigorsk, Russia).

**Для цитирования:**

*Барышников П.Н.* Мифологические концепты в словаре интероцептивных ощущений // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 13–32.

**For citation:**

*Baryshnikov P.N.* Mythological Concepts in the Dictionary of Interoceptive Sensations // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 13–32.

## ЛОГИКА МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ПОЗНАНИИ

**Мартишина Наталья Ивановна**

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

### **Аннотация**

Целью статьи является систематизация существующих представлений о логико-гносеологических особенностях, характерных для мифологического мышления, и представление их в виде конкретных логических маркеров, позволяющих обнаруживать мифологическое мышление на различном содержательном материале, в том числе вне атрибутики традиционного мифа. Автор базируется на разработанной в рамках социальной эпистемологии концепции многообразия видов познания и сформированном в этой концепции представлении о конституировании каждого самостоятельного вида познания через набор специфических базовых постулатов, а также характерных логических схем обработки информации. Соответственно автор считает возможным выделить такие схемы, специфичные для мифологического мышления, в качестве оснований для обнаружения его присутствия при осмыслении различных, в том числе современных реалий. К логическим маркерам мифологического мышления отнесены: описание объектов, реально не обладающих человеческими характеристиками, как наделенных таковыми (не в качестве метафоры, а в буквальном значении); непосредственное отождествление (в отличие от сравнения, сопоставления и т.п.) объектов или процессов, не связанных какими бы то ни было физическими взаимодействиями; и создание эмоционально нагруженных языковых клише, задающих единственно возможный способ высказывания об объекте и детерминирующих таким образом его восприятие.

**Ключевые слова:** миф, мифологическое мышление, виды познания, мифологическое познание, логика мифа, современная мифология

## THE LOGIC OF MYTHOLOGICAL THINKING IN KNOWLEDGE

**Martishina Natalya Ivanovna**

Siberian Transport University  
(Novosibirsk, Russia)

### **Abstract**

The article is devoted to the systematization of the existing ideas about the logical and epistemological features characteristic of mythological thinking. The author attempted to present them in the form of specific logical markers that allow us to detect mythological thinking on various content including outside the traditional attributes of myth. The article uses the ideas, developed within the framework of social epistemology, about the variety of types of cognition and the constitution of each independent type through a set of specific basic postulates, as well as characteristic logical schemes of information processing. Accordingly, the author the author qualifies as signs of the implicit presence of mythological thinking in understanding various, including modern realities: a) the anthropomorphic description (not as a metaphor, but literally) of objects that do not really have human characteristics; b) direct identification (as opposed to comparison, juxtaposition, etc.) of objects or processes that are not associated with any physical interactions; c) the creation of emotionally loaded linguistic clichés that set the only possible way to speak about an object and thus determine its perception.

**Key words:** myth, mythological thinking, types of cognition, mythological knowledge, logic of myth, modern mythology

### **Введение**

Одним из ключевых условий адекватного понимания места мифа в современной культуре является формирование точного представления о сущности и границах мифологии. Хотя в научной литературе уже достаточно разработана концепция мифа как сложного когнитивного феномена, являющегося одним из инструментов познавательного освоения действительности, практика применения категории мифологического для описания явлений современной культуры систематически соскальзывает на отождествление мифа с ложным сознанием, вымыслом, искаженным отражением реальности. В силу этого определение некоторых идей общественного сознания как мифологических носит, по существу, оценочный, а не концептуальный характер, что не только деформирует представление о современном мифе, но и препятствует действительному пониманию гносеологических оснований и культурного смысла таких идей.

На наш взгляд, с позиций философии миф должен быть понят прежде всего как специфический способ осмысления мира, использующий определенные логические схемы и конституируемый этими схемами в большей степени, чем явно-мифическими содержательными компонентами. Выявление и предметный анализ таких схем позволяет обнаруживать присутствие мифа (в форме мифологического *мышления*) в сознании современного общества даже в отсутствие традиционной мифологической атрибутики. Формирование подхода к построению системы логико-гносеологических маркеров мифологического мышления и является основной задачей данной работы.

### **Методы**

Исследование выполнено на основе концепции многообразия видов познания, разработанной в современной философской теории познания. В рамках этого методологического подхода наряду с разграничением обыденного и научного познания рассматриваются самостоятельные способы познания, складывающиеся внутри религии, художественного творчества, сложных видов специализированной практической деятельности. Основанием для спецификации каждого вида познания являются его базовые постулаты, задающие ракурс рассмотрения мира, а также характерный набор и иерархия средств и способов получения, обработки и сохранения информации. Например, ключевым постулатом для религии является разделение реальности на сферы естественного и сверхъестественного, а для науки – натурализм и натуралистический детерминизм; в логике художественного осмысления объектов в качестве одного из основных способов движения мысли используется аналогия, а в науке это периферийная схема рассуждения, и т.д. Виды познания сосуществуют и в познавательной деятельности человека, и в совокупном познавательном процессе общества, создавая возможность как взаимного дополнения в осмыслении различных аспектов одних и тех же реалий, так и переключения с одной познавательной стратегии на другую в зависимости от сферы приложения. Соответственно проявление того или иного вида познания в конкретной познавательной ситуации фиксируется через обнаружение активации характерных для него мировоззренческих установок и / или логических схем. Так, о религиозном познании в широком смысле в рамках данного подхода оказывается возможным говорить во всех случаях, когда ведущим механизмом обработки информации становится вера – внелогическое принятие некоторых положений в качестве не

подвергаемых сомнению истин; такое познание может направляться не на собственно-религиозные объекты, а, например, на ключевые ценности человеческого бытия (и не случайно в этих случаях мы говорим, что они для человека *святы*). Возможность установления логико-гносеологических атрибутов и их конкретный набор для каждого из видов познания является в настоящее время в данном направлении исследований предметом активного обсуждения.

### *Литературный обзор*

В рамках теории познания отправным для нашего исследования является концептуальный подход социальной эпистемологии [15], в котором признаются и предметно изучаются разнообразные формы существования знания, причем изначально предполагается, что «у нас нет достаточных оснований для связывания понятия знания с каким-либо его отдельным историческим типом; у знания нет и какой-то одной структурно или содержательно адекватной формы; идентификация знания как знания не должна непременно осуществляться на основе некоторой иерархии, лишаящей определенные формы сознания всякого когнитивного содержания» [4, с. 11–12]. С другой стороны, в контексте изучения самой мифологии среди огромного количества исторических, культурологических, филологических, философских и других работ, рассматривающих миф с самых разных позиций, за основу берется направление, в котором акцентируются когнитивные функции и характеристики мифа, его значение как *способа понимания* мира (в отличие от исследовательских программ, рассматривающих в качестве первостепенных иные аспекты бытия мифа в культуре – например, практическую регуляцию деятельности, как у Б. Малиновского). Этот подход сформирован работами К. Леви-Стросса, показавшего, что «логика мифологического мышления кажется столь же взыскательной, как и логика, на которой основывается позитивное мышление» [7, с. 164]; Э. Кассирера, считавшего условием адекватного понимания мифа рассмотрение его внутренней когнитивной структуры и обнаружение присутствия этой структуры в качестве несущей конструкции в ряде современных ментальных форм, демонстрирующее, по его мнению, *необходимость* мифа в общей феноменологии духа [6]; К. Хюбнера, исследовавшего рациональность мифа и утверждавшего его право на истину [17]. В отечественной литературе наиболее фундаментальными классическими работами, в которых миф рассматривался в первую очередь с точки зрения его познавательного значения и логико-гносеологических параметров, представляются труды Я.М. Голосовкера [3] и В.М. Пивоева [11] (при всей значимости произведений А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского, Ф.Х. Кессиди и многих других авторов, видевших миф в несколько иных ракурсах).

Представляется очень важным и свидетельствует, на мой взгляд, о глубине подхода к рассмотрению мифа поддержание в рамках ежегодной конференции «Миф в истории, политике, культуре» в качестве постоянной составляющей научных дискуссий тематики исследования мифа как познавательного феномена – присутствие в составе конференции таких секций, как «Миф и проблемы познания», «Миф и логос», инициация оргкомитетом разработок в данном направлении, в том числе через экспликацию тематики данных секций (например, в сборнике 2020 г.: «Миф и проблемы познания. Возможности науки и её право на истинность. Миф в контексте объективности научного познания. Миф и основы научной методологии. Миф в процессе социального познания. Истина мифа и миф истины»). Содержательный анализ свойств мифологического мышления представлен в материалах данной конференции, в частности, в публикациях А.С. Глушака [2], О.В. Найдыш [9], С.С.

Сидоркова [11], А.В. Ставицкого [12], В.К. Шрейбера [17] и многих других авторов. Эффективным основанием для объединения исследований мифа как гносеологического феномена на единой концептуальной платформе представляется предложенное А.В. Ставицким определение мифа как чувственно воспринимаемой и в образно-символической форме отраженной сознанием реальности [13, с. 446].

### *Результаты и обсуждение*

Характеристики мифологического мышления, достаточно хорошо изученные и описанные в литературе, тем не менее не обязательно имеют операциональное значение, т.е. позволяют распознавать миф в различных обликах, в том числе вне традиционной мифологической атрибутики, поскольку носят достаточно общий характер. Например, миф, безусловно, является символическим отображением реальности, но можем ли мы утверждать, что любое символическое мышление мифологично? Когда с аналогичной проблемой столкнулась философия науки – оказалось, что достаточно полный, хорошо отработанный и вполне обоснованный список критериев научности не всегда позволяет на практике проводить демаркацию между научными и лишь кажущимися таковыми концепциями – поиски двинулись в направлении разработки на основе общих критериев, возможно, менее содержательно нагруженных, но более функциональных идентификаторов (первым из таковых был, вероятно, критерий фальсифицируемости). Представляется возможным пойти по тому же пути и посмотреть, какие из характеристик мифологического мышления могут получить операциональную интерпретацию в качестве его внешних логических маркеров.

К базовым постулатам мифологического мышления могут быть отнесены, на наш взгляд, две ключевых идеи, часто используемые для самого определения мифа. Это, во-первых, антропоморфизм, включающий представление о мире как «полном богов и духов», населенном на каждом уровне бытия персонажами, сравнимыми по способам действий с человеком и определяющими ход событий в глобальном (смена времен года, зависящая от местопребывания богини плодородия) или локальном (опасность заблудиться в лесу, связанная с проделками лешего) масштабе (эту характеристику мифологического мышления считает определяющей, в частности, Дж. Фрэнгер [15, с. 14]); и, во-вторых, связанное с ним, но самостоятельное представление о всеобщей обусловленности происходящих событий, которое Э. Кассирер оценил как «гипертрофию каузального инстинкта» – убеждение в том, что за каждым событием стоит конкретное действие, которое к нему привело, и, в свою очередь, действие, совершенное определенным образом, с необходимостью ведет к строго определенным последствиям.

Вторая идея является, по существу, идеей детерминизма – специфической по воплощению, но все же не являющейся прерогативой мифологического мышления. Дж. Фрэнгер, например, специально указывает при ее обсуждении: «Фундаментальное допущение магии тождественно, таким образом, воззрению современной науки» [15, с. 70]. Использование ее самой по себе в качестве маркера, таким образом, проблематично. Первая же идея в непосредственном воплощении не только составляет основу мифологического мышления, но и характерна именно и только для него; в других видах познания (например, в искусстве) прямое олицетворение и персонификация объективных явлений если и используется, то, как правило, не в качестве реального описания действительности, а как художественный прием. Это дает, на наш взгляд, возможность обозначить в качестве первого логического маркера мифологического мышления **наделение человеческими характеристиками**

*объектов, реально таковыми не обладающих*, и идентифицировать в качестве его прорывов обширный ряд гносеологических явлений, от приписывания особой мудрости или дара предчувствия домашним животным до рассуждений об ауре Земли, нарушаемой дурными поступками. В сочетании с этим логическим признаком идентифицирующее значение приобретает и несколько иной вариант реализации данной схемы мышления: поиски в любых негативных ситуациях злых сил, целенаправленно их создавших. При концептуальном применении категории мифологического такие рассуждения мифологичны не в том смысле, что они ошибочны, а в том случае, если эти силы представляются непременно персонифицированными и к тому же одними и теми же во всех однотипных ситуациях.

Способы движения мысли, обычно выделяемые в качестве характерных приемов мифологического мышления, образуют внутренне взаимосвязанную систему, что в теоретической рефлексии открывает возможность точно определить в качестве маркеров некоторые внешние, наблюдаемые моменты, возникающие на пересечении глубинных и сложных когнитивных процессов. Так, традиционно указывается на ассоциативный характер мифологического мышления, причем с этим параметром связывается, с одной стороны, значимость в нем аналогий [17, с. 218], а с другой стороны – символизм мифа, сопряженный, в свою очередь с доступностью обобщения на уровне мифологического мышления только в наглядно-образной форме. Все перечисленные свойства являются достаточно общими, но обладают в рамках мифологического мышления выраженным своеобразием:

- существуют наиболее типичные именно для мифа ассоциации, среди которых главными являются ассоциация подобия (связываются и рассматриваются как «родственные», имеющие влияние друг на друга сходные внешне, в том числе по отдельным признакам, объекты) и ассоциация контакта (связываются объекты, ранее соприкасавшиеся и /или принадлежавшие к одному целому, и опять-таки предполагается возможность их взаимного влияния даже в физически разделенном состоянии);

- аналогия в мифологическом мышлении представляет собой не классическое проведение параллели между двумя полюсами, а непосредственное отождествление одного объекта с другим, включая возможность их взаимного превращения («оборотничество» мифа);

- роль символа в мифе выполняет, как правило, реальный, наблюдаемый объект или процесс, представляющий другой, также реальный объект или процесс и гипотетически являющийся способом обнаружения сущности последнего. Иными словами, мифологический символизм основан не на субстанциальном единении вещи и идеи (как последующие формы символизма), а на сопряжении двух пластов предметной реальности.

Если принять во внимание взаимосвязь между указанными характеристиками мифа, то этот сложный комплекс свойств мифологического мышления можно привести, на мой взгляд, к следующему внешнему выражению. Еще одним логическим маркером мифологического мышления является ***непосредственное отождествление*** (в отличие от сопоставления, сохраняющего автономность) ***объектов или процессов, не находящихся в связи, имеющей какую бы то ни было физическую природу***. В классическом мифе это прямое переключение от природных процессов к вызывающим их событиям в сакральном пространстве-времени (капли крови поверженного титана падают на землю, и Гея зачинает Эриний), а в современной

культуре мифологическое мышление в этой своей ипостаси присутствует если не во всех, то в большинстве ритуалов, которые призваны обеспечивать реальное действие через его осуществление на символическом уровне. Обширность круга таких ритуалов – личных, групповых, общественных, вплоть до поддерживаемых официально – позволяет оценить интегрированность мифологического мышления в саму ткань современной культуры.

Также имеют внешне выраженную точку пересечения такие признанные характеристики мифологического мышления, как:

- организованность бинарными оппозициями, в рамках которых объект может либо принадлежать к одному полюсу и обладать в этом случае ограниченным комплексом однопорядковых свойств, либо служить пересечением противоположных характеристик, например, сакрального и запретного (на нечувствительность мифа к логическому противоречию, неиспользование в нем закона исключенного третьего и аксиом силлогизма указывает, в частности, Я.Э. Голосовкер [3, с. 47]);

- отождествление категоризации объекта с его оценкой, ценностно-окрашенный и функциональный способ его обозначения, в связи с которым В.М. Пивоев говорит о логике мифа как «аксиологике» [10, с. 70]; и в более общем выражении -

- интенция мифа к магии имен, определявшая в архаичных культурах особый статус и регламентированные техники процедур именованья, переименования, наследования имени и т. д., а в современных культурах являющаяся, по мнению Э. Кассирера, основным техническим приемом конструирования новых мифов, в которых «самые обычные слова оказываются насыщенными чувством, а то и неистовыми эмоциями» [5, с. 158].

Указанные свойства мифологического мышления также образуют внутренне взаимосвязанный комплекс и находят свое выражение, с одной стороны, в стереотипизации образов объектов – каждый мифологический персонаж рассматривается как носитель строго определенного набора качеств, которые сопровождают его в виде постоянного рефрена (Геркулес в своих приключениях всегда сильный, а Одиссей хитроумный; о том, насколько сообразительным был первый и могучим второй, миф сообщает нам эпизодически и довольно неожиданно). С другой стороны, они проявляются в специфической языковой практике закладывания в способ обозначения предметов информации об их возможной роли в жизни человека, их позитивном или негативном значении, вообще их оценки. На перекрестке данных тенденций мы видим в качестве еще одного из проявлений мифологического мышления, могущих иметь значение маркера, *создание эмоционально нагруженных языковых клише*, которые устойчиво воспроизводятся при каждом упоминании об объекте и срастаются, таким образом, с самой возможностью *говорения* о нем. В этом смысле мифологичны едва ли не целиком некоторые жанры массовой культуры (например, анекдоты, в которых действуют глупые блондинки и строго следующие алгоритмам программисты – образы, столь же стандартизированные и воспроизводимые в каждом новом сюжете в неизменном виде, как и представления о персонажах классических мифов). С другой стороны, мифологическое мышление оказывается эффективным инструментом таких социальных практик, как реклама и пропаганда, успех которых часто зависит от точно найденного обозначения, закрепляемого затем в социальной риторике и повторяемого настолько часто, чтобы для формулировки альтернативной точки зрения ни у кого просто не нашлось подходящих слов. Иными словами, основанные на нанотехнологиях питательные кремы и иностранные агенты мифичны опять-таки не в том смысле, что они не

существуют в реальности, а в том плане, что способ мышления о них строго предзадан на уровне языка, включая эмоциональную нагруженность (о более «мирном» использовании данной языковой практики см. также [8]).

### **Заключение**

Обыденное представление о мифе как фантастическом повествовании о богах и героях отправляет мифологическое мышление в область глубокой архаики, прорывы которой в повседневность могут быть объяснены только редкой концентрацией невежества в отдельных анклавах общественного сознания и оправданы разве что неизбежностью тяги к эскапизму в условиях усложняющейся социальной жизни. Более углубленное рассмотрение мифа как логико-гносеологической системы, в рамках которой информация обрабатывается определенным образом, не только позволяет обнаружить широчайшую интегрированность мифологии в жизнь современного общества и констатировать, что «мифы охватывают все сферы жизни: правосудие, мораль, эстетику, дипломатию, домашнее хозяйство, литературу, зрелища» [1, с. 118]; на его основе становится очевидной *закономерность* присутствия мифологического мышления в познании современного человека и представлениях современного общества. Как написал Э. Кассирер, атавизм не может быть правилом, он – исключение, следовательно, миф – не атавизм [5, с. 154].

Устойчивое воспроизводство различных видов познания в индивидуальном и общественном сознании как взаимно дополняющих способов освоения реальности объясняется тем обстоятельством, что каждый из них имеет свои границы и, с другой стороны, свои гносеологические возможности, позволяя осмыслить какие-то аспекты бытия, не высвеченные другими способами познания. Рискнем заключить, что гносеологические достоинства, присущие мифологическому мышлению, отнюдь не сводятся к заполнению вымышленными связями и квазиобъектами пробелов в настоящем понимании мира. Миф задает целостный способ видения реальности, в котором находят свое единство репрезентативное и эмоциональное восприятие, отражение и конструирование реальности, принятие закономерности происходящего и активация действия. Утрата такой целостности и определенности становится проблемой для модернистских модификаций познания, порождая безотчетную, но непроходящую неудовлетворенность их результатами. Именно поэтому мифологическое мышление остается востребованным в освоении современным человеком своего бытия в мире и успешно распространяется на все новые реалии.

### **Литература**

1. Барт Р. Из книги «Мифологии» // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 46–130.
2. 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.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 218 с.
4. Касавин И.Т. Нормы в познании и познание норм // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 8–19.
5. Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7. С. 153–164.

6. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 тт. Т. 2. Мифологическое мышление. СПб.: Петроглиф, 2017. 288 с.
7. Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 152–164.
8. 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.
9. 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.
10. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.
11. 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.
12. 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.
13. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
14. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 712 с.
15. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
16. Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
17. 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.

### References

1. Bart R. (1989). Iz knigi «Mifologii» [From the book "Mythology"]. In: *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika [Selected works. Semiotics. Poetics]*. Moscow, Progress Publ., pp. 46–130 (In Russian).
2. Glushak A.S. (2019). Izuchenie mifa: dostizheniya, problemy, perspektivy [Studying the myth: achievements, problems, prospects]. In: *Mif v istorii, politike, kul'ture [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).
3. Golosovker Ya.E. (1987). Logika mifa [*The logic of the myth*]. Moscow, Nauka Publ., 218 p. (In Russian).
  4. Kasavin I.T. (2017). Normy v poznanii i poznanie norm [Norms in cognition and cognition of norms]. In: *Ehpistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of science], vol. 54, no. 4, pp. 8–19. DOI: 10.5840/eps201754461 (In Russian).
  5. Cassirer E. (1993). Tekhnika politicheskikh mifov [Technique of political myths]. In: *Oktyabr' [October]*, no. 7, pp. 153–164. (In Russian).
  6. Cassirer E. (2017). Filosofiya simvolicheskikh form [Philosophy of symbolic forms], vol. 2: *Mifologicheskoe myshlenie [Mythological thinking]*. Saint Petersburg, Petroglyph Publ., 288 p. (In Russian).
  7. Levi-Strauss K. (1970). Struktura mifov [The structure of myths] In: *Voprosy filosofii [Questions of philosophy]*, no. 7, pp. 152–164. (In Russian).
  8. Martishina N.I. (2020). Mifologicheskij komponent v konstruirovanii obraza goroda i gorodskoj identichnosti [Mythological component in the construction of the image of the city and urban identity]. In: *ИПАЭХМА. Problems of Visual Semiotics [ИПАЭХМА. Journal of Visual Semiotics]*, vol. 3 (25), pp. 168–178. (In Russian).
  9. Naydysh O.V. (2019) Smyslovaya real'nost' i mifotvorchestvo [Semantic reality and myth-making]. In: *Mif v istorii, politike, kul'ture [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).
  10. Pivoev V.M. (1991). Mifologicheskoe soznanie kak sposob osvoeniya mira [Mythological consciousness as a way of mastering of the world]. Petrozavodsk, Karelia Publ., 111 p. (In Russian).
  11. Sidorkov S.S. (2019). Rol' «oznachayushchego» v mifotvorchestve [The role of the "signifier" in myth-making] In: *Mif v istorii, politike, kul'ture [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).
  12. Stavitskiy A.V. (2019). Mif i vremya: gnoseologicheskij aspekt [Myth and time: epistemological aspect]. In: *Mif v istorii, politike, kul'ture [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).
  13. Stavitskiy A.V. (2012). Ontologiya sovremennogo mifa [Ontology of modern myth]. Sevastopol, Ribest Publ., 543 p. (In Russian).
  14. Social'naya epistemologiya: idei, metody, programmy [Social epistemology: ideas, methods, programs] (2010). Edited by I.T. Kasavin. Moscow, Canon + ROOI "Reabilitaciya" Publ., 712 p. (In Russian).
  15. Frazer J.J. (1983). Zolotaya vetv' [Golden bough]. Moscow, Politizdat Publ., 703 p. (In Russian).
  16. Hübner K. (1996). Istina mifa [Truth of the myth]. Moscow: Republic Publ., 448 p. (In Russian).

17. Schreiber V.K. (2019). Do smeshnogo korotkij eskiz osobennostej mifologicheskogo mirovozzreniya [A ridiculously short sketch of the features of the mythological worldview] // Myth in history, politics, culture. In: *Mif v istorii, politike, kul'ture [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).

**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.* Логика мифологического мышления в познании // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 33–42.

**For citation:**

*Martishina N.I.* The Logic of Mythological Thinking in Knowledge // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 33–42.

## МИФ КАК ХОЛОТРОПНОЕ МЫШЛЕНИЕ

**Даренский Виталий Юрьевич**

Луганский государственный педагогический университет (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

### **Аннотация**

В статье предлагается концепция мифа как первичного (базового) способа мышления, которое определяется как «холотропное». Автор отталкивается от теорий мифа, для которых он является всего лишь «иллюзией», показывая их неадекватность. В частности, рассматривается когнитивная теория мифа И.М. Дьяконова. Показано, что «научное» (натуралистическое) «объяснение» мифа на самом деле не объясняет ничего, т.е. не понимает само существо мифа – оно остается для него «слепым пятном». Объясняются здесь лишь внешние, чисто «технические» механизмы мифа как формы высказывания. Но эти натуралистические (материалистические) псевдообъяснения сущности мифа имеют свою своего рода «отрицательную ценность». Она состоит в том, что касаясь лишь внешне-словесной «оболочки» мифа, они «апофатически» указывают и на его внутреннюю суть.

**Ключевые слова:** миф, И.М. Дьяконов, истина мифа, эвристичность

## MYTH AS HOLOTROPIC THINKING

**Darensky Vitaly Yurievich**

Lugansk State Pedagogical University (Lugansk, Luhansk People's Republic).

### **Abstract**

The article proposes the concept of myth as primary (basic) a way of thinking that is defined as “holotropic”. The author starts from the theories of myth, for which he is just an “illusion”, showing their inadequacy. In particular, discussed I.M. Diakonov’s cognitive theory of myth. It is shown that the “scientific” (naturalistic) “explanation” of the myth does not really explain anything, i.e. the very essence of the myth does not understand – it remains a “blind spot” for him. Only the external, purely “technical” mechanisms of myth as a form of utterance are explained here. But these naturalistic (“materialistic”) pseudo-explanations of the essence of the myth have their own kind of “negative value”. It consists in the fact that touching only the externally verbal “shell” of the myth, they “apophatically” point to its inner essence.

**Keywords:** myth, I.M. Diakonov, the truth of myth, heuristics

Мифология первобытных и древних народов традиционно является «жертвой» современной «научной» мифологии. В попытках объяснить древние мифы наука в свою очередь создает собственные «мифы о мифе». В качестве характерного примера такой современной мифологизации мифов можно привести тезис из книги Е.Я. Режабека «Мифомышление (когнитивный анализ)» (2003): «мифическая реальность начинается там, где индивид не контролирует собственные действия, а приписывает реальности свои субъективные ощущения, даже не подозревая об этом» [7, с. 217]. Если данный тезис принимать всерьез, то и древний человек, создавший классические мифы, и современный человек, создающий мифы неклассические (культурные, политические, научные и др.) – это психически неадекватные люди, страдающие аутизмом, шизофренией и имбецильностью, не способные себя контролировать и

отличать реальность от фантазии. В таком случае, совершенно непонятно, как мог такой человек выживать в тяжелейших условиях первобытности и древности; а относительно человека современного возникает еще и вопрос, на каком основании он считает себя «рациональным»? Современных мифотворцев, говорящих о мифе от имени науки, всегда выручает то, что они трактуют миф как некую несовершенную стадию познания. Но и это на самом деле ничего не объясняет, поскольку миф о мифе как об «иллюзии» исключает его познавательную ценность. Эти два парадокса, неустранимые из господствующих ныне представлений о мифе, которые выдают себя за «научный» подход, лежат прямо на поверхности, но именно поэтому их упорно стараются «не замечать». Поэтому их нужно наконец-то заметить и рассмотреть по существу. Целью данной статьи является концептуализация мифа как первичного (базового) типа человеческого познания. Поскольку научная литература на эту тему необъятна, то мы будем отталкиваться от некоторых интересных, но уже почти забытых концепций отечественных авторов, в частности, И.М. Дьяконова.

Наследие известного русского востоковеда, специалиста по древнесемитским культурам И.М. Дьяконова (1915-1999) многообразно. Особое место в нем занимает его книга «Архаические мифы Востока и Запада» (1990). Как отметил А.А. Бесков, «хотя ее первое издание вышло еще в 1990 году, широкого распространения взгляды И.М. Дьяконова на миф не получили» [1, с. 118]. И это естественно, поскольку в тот момент всё внимание философов и культурологов было поглощено публикацией гениальной «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева в 191 году, а также концепциями мифа Я.Э. Голосовкера (его «Логика мифа» была опубликована в 1987 г.) и «модных» западных автором, начиная с К. Леви-Стросса (первая книга в СССР вышла в 1985 г.), М. Элиаде (его «Космос и история» также была опубликована в 1987 г.). Вместе с тем концепция И.М. Дьяконова имеет свою специфическую ценность, поскольку её автор исходил из своего радикально секуляризованного советского мировоззрения, для которого миф изначально полагался как нечто а priori чуждое, ложное и «отжившее», что давало позицию радикального «остранения» (В. Шкловский) по отношению к мифологии, имевшей место в истории. Тот факт, что его собственное советское якобы «научное» и «рациональное» мировоззрение также глубоко мифологично, а во многих отношениях является и возвращением в самую глубокую архаику, И.М. Дьяконовым, естественно, не осознавался, поскольку в рамках этого мировоззрения это осознание невозможно. Здесь ценным оказывалось другое: исходя из якобы немифологической позиции, И.М. Дьяконов пытался ab ovo определить, что же такое миф вообще? А поскольку в его мировоззрении мерилom всякого сознания было познание, то и миф он пытался понять как некую «несовершенную» форму познания мира. Такой подход можно определить как «когнитивную» или «сциентистскую» теорию мифа.

Такой подход в России уже давно не воспринимается всерьез, поскольку после «Диалектики мифа» стало аксиомой понимать миф как тотальную реальность и универсальный способ понимания чего бы то ни было. Такое парадигмальное понимание мифа хорошо определил А.В. Ставицкий: «вне мифа человеку находиться нельзя, как нельзя находиться в космосе без скафандра, ибо быть вне мифа, значит быть вне культуры, вне строящегося на своей мифологии социума, быть вне смыслового поля значений» [8, с. 107]. Показательной для такого универсалистского понимания мифа является, например, и статья Т.А. Апинян «Тоска по мифу или миф как событие современности» [2]. Стоит ли сейчас вспоминать наивные сциентистские подходы, которые верили, что можно мыслить о мифе, находясь «вне» мифа? Стоит,

поскольку они «методом от противного» доказывают несостоятельность тех якобы «научных» объяснений природы мифа, которые трактуют его как «иллюзию».

Поскольку для И.М. Дьяконова «реальностью» является только материальный мир, то существование таких феноменов, как миф, не совпадающих с материальной реальностью, требует объяснения. Его подход можно назвать гносеологизмом, т.к. миф здесь рассматривается в первую очередь как способ познания и объяснения мира, при этом гносеологизм здесь имеет наивно-натуралистический характер. По его определению, миф – это «способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответственной техники логических умозаключений» [4, с. 9]. Человек еще не мог описать что-либо с помощью общих понятий, но мог передать другому лишь какой-то конкретный чувственный образ, вызывающий у других схожие психологические реакции: «миф в любом случае предназначен для обобщения феноменов, в целом одинаково воздействующих на сознание человека; задача обобщения – вызвать одинаковые эмоциональные и практические реакции» [4, с. 39]. При отсутствии абстрагирования способом обобщения являлись тропы (в первую очередь, метафора и метонимия): «всякое высказывание, содержащее в себе материал для абстрактных понятий, будет на уровне архаического общества и архаического языка неизбежно выражено только в форме тропа» [4, с. 28]. Цель И.М. Дьяконова – «социально-психологическое истолкование мифотворческого процесса» [4, с. 51]. Однако, отмечает он, «в изучаемом нами материале ядро мифа – мифологема – не дано непосредственно: перед нами руда, из которой металл в чистом виде надо еще выплавить. И это, конечно, справедливо: но нас здесь будет интересовать именно “металл” – социально-психологический материал мифологем» [4, с. 12]. При этом «само понятие “миф” принадлежит позднему времени, а древний человек не делал различия между действительным и иллюзорным познанием. Миф при этом не произвольная сумма тропов: мифотворчество имеет свои объективные мотивы» [4, с. 13]. А именно, «древний человек вынужден был в языке передавать общее через отдельное и не имел средств для выражения общих непредметных понятий... не было средств выразить эту интуицию “общего” иначе как с помощью языкового знака для необщего феномена – т. е. с помощью тропа: метонимии, метафоры, омофонии и тому подобного» [4, с. 24]. Например, в шумерском языке III тысячелетия до н. э. слово «судьба» обозначалось иероглифом птицы [4, с. 24].

Как пишет И.М. Дьяконов, «событийно развернутое высказывание неизбежно должно будет принять форму мифа, т. е. высказывания, в котором общая мысль передается через частное, но такое частное, которое является выражением общего, т. е. через тропы определенного семантического поля либо, чаще, его части – семиотического ряда» [4, с. 28]. Миф «есть связная, “сюжетная” интерпретация феноменов мира в условиях отсутствия общих понятий и при необходимости обобщения через тропы» [4, с. 72]; миф – это «высказывание, содержащее в себе материал для мысленного и для эмоционального обобщения, в современных условиях подлежащих передаче, с одной стороны, в абстрактных понятиях, с другой – в художественных образах» [4, с. 29]; «миф – событийное высказывание об осмыслении внешнего и внутреннего мира, более эмоциональном, чем рассудочном. И это такое высказывание, которое делается в условиях, когда обобщение может быть передано только через троп. Мало того – миф еще и высказывание, хотя и основанное на практическом наблюдении за связью феноменов» [4, с. 34]. Миф изначально понимается как форма познания: «Миф как суждение предполагает попытку выявить некую суть действующего явления.

Поэтому миф был поиском некоей правды. Он не может быть произвольным, отвлеченным от феноменов мира» [4, с. 31].

Причина существования мифа в том, что «в архаическом языке отсутствуют (или крайне недостаточно присутствуют) слова для выражения абстрактных понятий... Поэтому архаическое мышление должно быть тропическим» [4, с. 36]; «на долю мифотворчества (а позже – искусства) остается передавать обобщения ассоциативно через отдельное. Но это «отдельное» не есть единичное, а есть образ с неограниченным числом возможных эмоциональных ассоциаций. Образ восполняет ограниченные возможности протоколно-рациональных форм сообщения и вызывает соответствующий или близкий эмоциональный резонанс у другого лица. Речь идет не просто о собственной эмоции, а об индуцировании сходных эмоций у других. Здесь могут и должны образовываться тропы, т. е. приемы применения слова не в его обычном (“прямом”) значении, а в значении метонимическом, эмоционально выделяющем (с целью их обобщения) какие-то определенные признаки или эмоциональные ассоциации» [4, с. 38]. Тем самым, «механизм» образования мифа якобы носит характер своего рода языкового автоматизма применения «подходящих» слов. Этот автоматизм обеспечивает «возможность пользоваться отождествлением, эпитетом и сравнением в качестве обобщения – либо по принципу метафоры (т. е. так, что одно явление сопоставляется=отождествляется с другим, хотя с ним и не связанным, но обладающим общим с ним признаком, с целью обобщения именно этого признака, например “солнце–птица” вместо “солнце парит в пространстве и движется по небу», “источник воды – глаз” вместо “круглый, блестящий”), либо по принципу метонимии, т. е. подмены одного понятия другим, связанным с ним в каком-то отношении, необязательно по линии причинно-следственной связи» [4, с. 40]. Поэтому «кажущаяся алогичность, произвольность мифологической фантазии, надо полагать, объясняется именно тем, что осмысление и обобщение явления мира происходят в мифе по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам. Так, по семантическим рядам в египетском мифе Солнце, с одной стороны, золотая птица-сокол, парящая в небе, а с другой – глаз бога, охраняемый священной змеей (семантический ряд “глаз – источник – вода – змея”, скрещивающийся с рядом “солнце – свет – зрение – глаз – источник”); точно так же, по иному семантическому ряду, хлеб вырастает из мертвого тела бога» [4, с. 44].

И.М. Дьяконов не уделил особого внимания анализу вторичной и третичной мифологии, сосредоточив все свое внимание на архаической мифологии, которую можно назвать первичной. Как отметил А.А. Бесков, «в предложенную ученым категорию третичной мифологии вполне можно включить современные мифологии, описанные Р. Бартом и другими авторами» [3, с. 119]. Однако само существование «вторичной» и «третичной» мифологии в наше время, когда абстрактное мышление не только развито, но и подавляет собой все остальное, для теории И.М. Дьяконова должно выглядеть совершенно необъяснимым. И он действительно объяснения этому факту не дает, видимо, списывая его в сферу так называемых «пережитков», что явно ошибочно, поскольку новый тип мифологии выполняет новые функции.

Однако эта несуразность на самом деле уже вторична и производна от главной ошибки всех, кто пытается объяснить миф в рамках своего «материалистического» мировоззрения, наивно отождествляя его с «научностью». Эта ошибка состоит в том, что современный человек переносит на человека архаического собственные модели мышления по принципу «двойничества» – в частности, то различие «абстрактного» и «конкретного», которое свойственно мышлению современного человека. Да, если

исходить из *такого* различия, то тогда миф *выглядит* как метафора – обозначение чего-то (правда, непонятно чего) «абстрактного» посредством «конкретного» образа. Но на самом деле, архаический человек так не мыслит и никаких метафор не создает. Архаический человек мыслит прямо противоположным образом – для него мир уже изначально дан как конкретная целостность, в **камках** которой он с помощью слова выделяет качественно различные свойства явлений. *Это не перенос имени с чего-то одного на что-то другое (метафора) и не именование по смежности (метонимия), а прямо противоположное действие – разделение первичного аморфного единства (хаоса) реальности путем выделения её элементов, образующих порядок (космос).*

Полвека назад луганский философ Д.А. Жданов ввел термин «протоформа мышления», обозначив им первичные формы мысли, еще не расщепленные на образы и логические понятия [5]. Собственно, такими «протоформами» были все те же слова, которые мы употребляем и сейчас, но употреблялись они архаическим человеком иначе, в ином смысловом модусе. С тех пор в словах до нашего времени дошла их многозначность, полисеманτικότητα и невозможность дать большинству слов строгие логические определения. (Логическое определение изымает слово из живого языка и делает его искусственным теоретическим термином). В нашем контексте можно сказать, что «протоформы» являются основой мифологического мышления.

Изначально имя дается некой качественной определенности бытия (элементу), которая может соотноситься с бесконечным количеством явлений, т.е. значение имени имеет конкретно-всеобщий характер. Поэтому когда небо одновременно может называться в мифе коровой, женщиной и рекой (пример самого И.М. Дьяконова), то это не «метафора», а обозначение различных смысловых сторон того, что мыслится под именем «неба» с помощью слов «корова», «женщина» и «река». Эти слова здесь вовсе не «переносятся» якобы метафорически из сферы материальных явлений, а уже изначально являются своего рода космологическими категориями. То есть для самого архаического человека слова «корова», «женщина» и «река» *изначально* обозначали вовсе не эти частные явления, а имели всеобщий качественный смысл, применимый вообще к любым явлениям, которые имеют эти качества, в том числе, и к небу.

Кстати говоря, И.М. Дьяконов явно интуитивно чувствует это, поскольку он отмечает; «никто не смущался тем, каким образом небо может быть одновременно коровой, женщиной и рекой, ибо все ясно чувствовали, что на самом деле небо – нечто иное, чем корова, женщина или река» [4, с. 45]. Здесь И.М. Дьяконов лишь снисходительно отказывается считать архаических людей полными идиотами, но не объясняет, почему они мыслили именно так, а не иначе. На самом же деле это происходило вовсе не «в силу той же неразвитости абстрактных понятий; не существовало и таких понятий, как “сравнение”, “метафора”, “толкование”» [4, с. 45]. Во-первых, такие понятия на самом деле уже существовали у архаического человека, и они есть в самых древних языках; во-вторых, они в данном случае были и не нужны просто потому, что в мифе вообще нет сравнений, метафор и толкований – здесь смысл дан прямо, буквально и наглядно. Какой именно смысл? Здесь И.М. Дьяконов дает весьма удачную формулировку: «миф непосредственно раскрывает *principium volens* определенных актов в жизни космоса и социума» [4, с. 189]. *Principium volens* – это «основание воления» космических сил (языческих «богов»), т.е. высшие законы, управляющие Мирозданием. Именно о них всегда повествует миф.

Однако каким образом человек вообще может знать этот *principium volens*? Естественно, не с помощью переноса на Мироздание образов своей повседневности. Такое псевдообъяснение уже а priori означает, что миф есть выдумка, не имеющая

никакого отношения к реальности. Но в таком случае миф вообще никогда бы не появился – архаическому человеку было явно не до праздных фантазий. Тем самым, миф а priori должен быть адекватным способом понимания и соответствовать истине. Но какова она, «истина мифа» (К. Хьюбнер)? Естественно, что она должна отличаться и от мелких истин повседневности, и от истин возникшей позже науки.

В основе мифа лежит мышление не с помощью «тропов», воссоединяющих уже расчлененную целостность мировосприятия, а наоборот, мышление в формах этой изначальной целостности. Миф мыслит с помощью *холотропов* (от др.-греч. ὅλος «целый» и τρόπος «направление, способ»). Соответственно, это мышление можно назвать холотропным (используя термин С. Грофа). Как работает такое холотропное мышление уже сказано выше на примере конкретных слов. Стоит к этому добавить и два важнейших примера, касающихся обозначения реальности в целом. Например, у древних греков, она обозначалась словом «космос», которое происходит от глагола «космео» – «украшаю», и обозначало противоположность беспорядочному «хаосу». «Космос» буквально значит «украшенный». Вот почему, как это ни странно, у нас в языке родственными друг другу оказываются такие не похожие друг на друга по смыслу слова, как «космос» и «косметика». От этого же корня образовано и имя Кузьма, по календарю Косьма, т.е. тоже «украшенный». В латинском же языке мир – это mundus от лат. munire «снаряжать» далее от moenia «городские стены, оплот; здание, строение», далее из murgus «стена; вал», ранее из праиндоевропейского \*mei- «укреплять». Mundus буквально означает «крепкий» – это слово, однокоренное слову «амуниция» (лат. ammunitio). Как видим, оба эти слова мифологичны, что скрыто в их этимологии. И оба они не могли в принципе образоваться с помощью метафор – нет, этот смысл в них изначален так же, как и в однокоренных им словах.

Просто эмпирическим фактом является то, что холотропное мышление познает целостные качественные характеристики Мироздания, более того, оно знает даже происхождение Мироздания (его творение Богом), и его будущий конец. Все это содержится во всех без исключения мифологиях. Это можно назвать «фантазией» в том смысле, что здесь работает воображение, однако это не означает, что эти образы якобы «не соответствуют реальности» и «иллюзорны». Наоборот, универсальность этих образов, которые варьируются лишь в деталях, свидетельствует о том, что за ними стоит одна и та же общепризнанная реальность. Отрицание этой реальности – это результат деградации сознания, а вовсе не её развития с помощью абстрактного мышления. Образы мифов, естественно, имеют другой онтологический статус, чем материальная реальность, воспринимаемая внешними органами чувств. Однако для архаического человека онтологический статус реальности, о которой повествует миф, намного выше реальности материального мира, хотя между ними и нет непроходимой границы – образы мифа часто воплощаются в материальных существах и явлениях. Они визуализируются во снах и в измененных состояниях сознания – и эти видения открывают окно в мир Вечности, более реальный, чем преходящий мир времени. Религиозное сознание как таковое всегда основано на холотропном мышлении, и иным вообще быть не может. Современный человек, как правило, совмещает в себе несколько типов мышления, и более поздние «надстраиваются» над архаическим.

Как возможно холотропное познание универсальных законов мироздания? Внешние органы чувств на это не способны, поскольку они воспринимают только частные материальные явления. Индукция с абстракцией здесь не помогут, поскольку они лишь обрабатывают данные органов чувств и не могут добавить в них ничего более существенного. Современная наука также не добавляет к этому ничего более

онтологически сложного – она лишь добавляет новые эмпирические данные, добытые с помощью сложных приборов. Эти новые эмпирические данные позволяют лишь установить более сложные законы материального мира, но к познанию сущности Мироздания это не добавляет абсолютно ничего нового. Более того, даже наоборот, современное сознание, создавшее себе фетиш «науки», именно из-за этого становится слепым и глухим для всех более содержательных уровней познания.

Холотропное познание сущности Мироздания основано на древнем принципе «подобное познается подобным». Органы чувств постигают только материальный мир, и даже самая развитая наука ничего не добавляет к этому типу познания. Но кроме телесных органов чувств у человека есть *душа* и *дух* (действие благодати Божией на душу). Познание сущности Мироздания недоступно ни органам чувств, ни основанной на них науке. Эта сущность постигается только душой и духом, но при условии их открытости опыту. У людей, закрытых для этого опыта в силу «научного» мировоззрения и других современных предрассудков, такого познания не происходит. С точки зрения гносеологии это подобие или соответствие уровней познания уровням человеческого существа можно, по Н.О. Лосскому, назвать *универсалистическим эмпиризмом*. Его общий принцип Н.О. Лосский сформулировал так: «эмпиризм освобождается от необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый мир из немногочисленных, бедных по содержанию элементов чувственного опыта. Если мир не-я переживается в опыте не только через его действия на субъект, а и сам по себе, в своей собственной внутренней сущности, то это значит, что опыт включает в себе также и нечувственные элементы и что связи между вещами (функциональные зависимости) даны в опыте. Противоречие между нечувственным и опытным знанием оказывается предрассудком: *сверхчувственное не есть сверхопытное*» [6, с. 103]. Но поскольку человек является целостным телесно-душевно-духовным существом, то телесные состояния, в том числе и восприятия органов чувств, не изолированы от состояний душевных и духовных, а служат возбудителями внимания человека к тем или иным явлениям духовного мира. Поэтому познание духовной реальности обычно связано с символикой природных явлений и на этой основе возникает мифология.

Миф, пишет И.М. Дьяконов, «является предметом веры» [4, с. 189], сразу имея в виду, что миф а priori является «иллюзией» и не имеет отношения к «реальности». На самом деле термин «вера» И.М. Дьяконов употребляет наивно, еще не зная о том, что «вера» уже давно стала универсальной гносеологической категорией, поскольку доказано, что вера является основанием любого типа познания, в том числе и научного. В разных типах познания лишь различаются разные типы веры: так, если в науке вера является основой создания гипотез и рабочих моделей, то *особенностью религиозной веры является то, что здесь вера является практикой познания как такового и выполняет ту же роль, какую в науке выполняет эксперимент*. Поэтому и миф может быть предметом веры только до тех пор, пока его реальность перманентно подтверждается индивидуальным и коллективным опытом. В иллюзии никто верить не будет, они даже и возникнуть не могут как некий значимый факт. Иллюзии как нечто вообще не соответствующее никакой реальности возникают только вместе с абстрактным мышлением – поскольку только лишь абстрактное мышление может конструировать нечто, никак не связанное с реальностью. Архаический же человек мыслит о реальности не абстрактно, а в формах самой реальности, лишь обобщенных в ярких образах воображения – и поэтому ничего «иллюзорного» создать не может.

И.М. Дьяконов пишет: «мы видим сначала реально наблюдаемые деревья, а потом уже некую абстракцию, но не наоборот» [4, с. 52]. На самом деле абстракцию вообще

видеть никак невозможно – хоть до, хоть после настоящих деревьев. Отличие архаического человека с его холотропным мышлением от современного человека с его абстрактным мышлением состоит не в этом. А в том, что холотропное мышление не создает абстракции, поскольку в них не нуждается – оно в любом дереве сразу видит целое Мироздания (а современные исследователи фиксируют факт такого видения архаическим человеком как мифологему Мирового дерева). Современный же человек, утративший такую способность, конструирует абстракцию «дерева вообще» и совершает над нею логические операции. Для него реальное дерево и понятие дерева оказываются разделены почти непроходимой пропастью и возникает проблема «соответствия» между ними. Исходя из этой ситуации, он пытается понять мышление архаического человека, и оно, естественно, оказывается для него непонятным. Так, например, И.М. Дьяконов истолковывает мифологему «Мирового Древа» в чисто натуралистическом ключе: «Направление гравитации – это главная ось отсчета, относительно которой оцениваются так или иначе все характеристики окружающего пространства» [4, с. 52]. На самом же гравитация здесь вообще не при чем; символ «Мирового Древа» – это модель иерархии онтологических уровней Мироздания.

Современный человек сделал фетиш из своего «абстрактного мышления», воображая, что оно является большим достижением. Но это достижение только в «техническом» отношении, благодаря которому стало возможным развитие науки, однако по отношению к самой сущности мышления, это наоборот, явная деградация. «Абстрактное мышление» заслоняет собой более фундаментальную способность познания идей целостным разумом, которое осуществляется в мифе. Современный человек на самом деле мыслит мифологически ничуть не менее, чем его архаический предок, однако в отличие от последнего, современный миф для его носителя обычно является бессознательным – это очевидная деградация мифологической мысли. Тем самым, архаический человек имел меньше «технической» рефлексии по сравнению с современным (не создавал «абстракций»), но намного превосходил современного человека по *сущностной рефлексии – работе с самим содержанием сознания*.

Стоит также отметить важный исторический контекст появления концепции И.М. Дьяконова. Во-первых, в 1980-х годах, когда писалась его книга, было вообще модным рассматривать метафору как базовый тип познания. В 1990 г. был издан сборник переводов «Теория метафоры» иностранных авторов, которые активно изучались в это время. Из московских философов гносеологию метафоры активно разрабатывала Н.С. Автономова. Согласно её концепции, на самой ранней стадии развития сознания человек строит образ мира путем переноса своих первоначальных впечатлений и ощущений на неизвестные предметы. Понимание осуществляется здесь как перенос известного на неизвестное, т.е. как метафора. Стадия мифологического мышления предполагает метафорический перенос как основание понимания окружающего мира путем антропологического переноса собственных свойств человека на окружающий мир. «Когда же человеческая мысль сталкивается с препятствиями, постигая отличия собственных построений от того, что находится вне ее, т.е. от “действительности”, начинается этап преодоления антропоморфизма, который не закончился и поныне» [1, с. 109]. Метафорический перенос как форма аналогии, подчеркивает Н.С. Автономова, выступает в качестве главного механизма понимания на всех его уровнях. «Восходящая», словообразовательная, метафора заключается в переносе с конкретного на абстрактное, с чувственного на духовное; «нисходящая», словоистолковательная, метафора – в переносе с духовного на чувственное, с нематериального на материальное. Будучи чувственной проекцией

аналогии, метафора фиксирует границы дискурсивности и места «отрыва» от рассудочной рациональности, свидетельствует о необходимости воображения, фантазии и интуиции для любого понимания. Понимание как идеепорождающая и системопорождающая функция сознания, по мнению Н.С. Автономовой, поэтому всегда осуществлялась и осуществляется лишь в образной форме [1, с. 111].

С другой стороны, в 1930-е годы похожий тип «внешнего» объяснения мифа разрабатывал И.Г. Франк-Каменецкий (1880-1937), отталкиваясь от философии Э. Кассирера. Он, в частности, писал: «Миф не есть специфическая область народного творчества, строящаяся параллельно с присущим обыденному сознанию восприятием реального мира и возникшая независимо от последнего. В начальной стадии миф исчерпывает все содержание опыта; лишь по мере того, как, с развитием мышления, первичные воззрения утрачивают актуальность для обыденного сознания, впервые устанавливается параллелизм мифологического и реалистического восприятия мира. Но те же воззрения, которые на данной стадии воспринимаются как мифологические, в противовес реальным данным непосредственного опыта, – те же воззрения в начальной стадии исчерпывали собой единственно доступный сознанию мир» [9, с. 283]. Тем самым, это тоже гносеологический подход к мифу.

По И.Г. Франк-Каменецкому, главный принцип «первобытного мышления» состоит в том, что «здесь единство предшествует раздельности. Всеобщее во всей его конкретности дано сознанию непосредственно до выявления характерных признаков и абстрактных категорий, необходимых для различения явлений. Для современного мышления установление связи между явлениями возможно лишь постольку, поскольку сами явления в готовом виде заранее даны сознанию. Научно-логическое мышление принимает за отправной пункт совокупность единичных понятий, выявленных сознанием» [9, с. 266]. Как видим, этот автор, в отличие от И.М. Дьяконова, как раз правильно определяет тот факт, что в мифологическом мышлении «единство предшествует раздельности», а вовсе не образуется с помощью метафоры.

При этом он также рассматривает «механизм» метафоризации, но иначе. Он писал: «Поэтому в первобытном мышлении... случайное сходство в признаках, с нашей точки зрения, совершенно несущественных, как и любое соприкосновение во времени или в пространстве, может послужить поводом не только для сопоставления, но и для полного отождествления. Сказанным характеризуется комплексность первобытного мышления, допускающего **тожество** части и целого, единичного и общего, вещи и свойства... Пусть эти формы представляются абсурдными с точки зрения обычных приемов современного мышления, но без проникновения в их сущность проблема языка и мифа остается неразрешенной: в современной трактовке миф неизбежно представляется произвольной игрой фантазии» [9, с. 269-270]. Таким образом, миф мыслит не по модели соотнесения уже разделенных ранее элементов (с помощью метафоры и др. тропов), а по модели разделения первичной целостности. Это разделение может быть совершенно произвольным и допускает полную свободу фантазии, не боясь впасть в ошибку просто потому, что смысловая связность любых образно-сюжетных элементов, которые образуются в результате такого дробления первичной целостности мифообраза мира – задана изначально и никуда не денется.

И.Г. Франк-Каменецкий пишет: «основная черта первобытного мышления, свойственная ему комплексность или, что то же, диффузность. Трудно подыскать вполне точное выражение для характеристики недифференцированного состояния первичных образов-восприятий, с которыми приходилось оперировать сознанию... Затруднение было бы поистине непреодолимо, если бы научно-логическое мышление

было единственной формой восприятия мира, доступной сознанию современного человека. В действительности осознание научно-логических категорий, да и само мышление по ним, есть результат школьного образования, достигаемый на почве систематического отрешения от привычных “всем и каждому” представлений обыденного сознания» [9, с. 281]. Действительно, полное исчезновение холотропного мышления привело бы к такому расщеплению сознания человека, которое означало бы распад личности или клиническую форму шизофрении. У современного человека эти патологии действительно приобрели эпидемический характер, что совершенно закономерно, если учитывать ту эволюцию форм мышления, о которой сказано выше. Но у большинства современных людей холотропное мышление все-таки должно сохраняться хотя бы на бессознательном уровне. Кроме того, сохраняются и формы культуры, которые специально культивируют архаическое холотропное мышление – это не только искусство, но и философия. Метафора, метонимия и другие тропы искусство использует с целью восстановления целостности мирообраза из уже давно расчлененных его элементов. В философии холотропное мышление обычно работает на уровне ключевых категорий, которые приобретают характер символов-философем с неисчерпаемым смыслом, т.е. фактически выполняют функцию мифа. Таковы категории бытия, человека, сознания, познания, свободы и т.д. Их определения всегда условны и основаны на «герменевтическом круге». Философские категории нельзя определить «по объему и содержанию», логические схемы к ним неприменимы. В некоторых же философских доктринах холотропное мышление становится главной целью – как, например, у Гегеля. Гегель придал слову «диалектика», которое всегда обозначало искусство определения понятий, новый совершенно странный смысл – мышление о противоположностях. Это было сделано для того чтобы вернуться к самому архаическому уровню мышления о бытии, где «всё превращается во всё». Ту же цель затем имело и введение понятия «всеединства» в русской философии. Наконец, И.Г. Франк-Каменецкий отметил еще один важнейший аспект архаического мышления: «Магическая сила слова еще рельефнее проглядывает в представлении, по которому произнесение имени божества непосредственно влечет за собой конкретное появление последнего... В связи с этим в некоторых культах имя божества окружено тайной и является, в известном смысле, “табу”; несвоевременное упоминание имени бога может повлечь за собой роковые последствия. Евреи по сей день не произносят имени Егвы даже в обстановке богослужения; в древнее время имя это произносилось первосвященником в “святая святых” только один раз в год в “судный день”» [9, с. 308]. «Магия слова» в язычестве и принцип имяславия в христианстве (Имя Божие как носитель энергии Божества) – это своего рода *experimentum crucis* архаического, т.е. первичного, холотропного мышления. Этим термином Ф. Бэкон обозначил эксперимент, исход которого однозначно определяет, является ли теория или гипотеза верной. Вера в «магию слова» в принципе не может быть ни продуктом метафоры, ни внушенной кем-то иллюзией, поскольку является *перформативной* – непрерывно подтверждаясь в молитвенном и ритуальном опыте. Если бы не было такого подтверждения, такая вера не могла бы возникнуть в принципе. Так называемое «научное» (натуралистическое) «объяснение» мифа на самом деле не объясняет ничего, т.е. вообще не понимает само существо мифа – оно остается для него «слепым пятном». Объясняются здесь лишь внешние, чисто «технические» механизмы мифа как формы высказывания. Вместе с тем, эти натуралистические (материалистические) псевдообъяснения сущности мифа имеют свою своего рода «отрицательную ценность». Она состоит в том, что касаясь лишь внешне-словесной

«оболочки» мифа, они как бы «апофатически» указывают и на его внутреннюю суть, всячески стараясь её «не замечать». Как уже было показано, ни «целостное» видение реальности, ни эмоциональную реакцию на её невозможно объяснить, исходя лишь из этих внешних «механизмов» – метафоры, метонимии и т.д. Как раз наоборот, эти внешние «механизмы» могут функционировать и могут быть объяснены только исходя из внутреннего опыта мифа, который первичен по отношению к любым внешним (эмоциональным, словесным, образным и др.) «механизмам» его формирования в культуре. Это опыт непосредственного познания нематериального мира, который осуществляется душой как центральным «органом» познания и сознанием как атрибутом души (а вовсе не мозга). Наиболее близкой исторически к этому типу познания, который непосредственно осуществлялся в мифе, являлась в европейской традиции философия Платона, в индийской – Упанишады, в китайской – даосизм. Эти самые ранние философские системы являются и наиболее адекватными философскими рефлексиями первичного мифологического познания, на которые как на канон следует ориентироваться и современной философии.

### Литература

1. Автономова Н.С. Метафорика и понимание // Загадка человеческого понимания. – М.: Политиздат, 1991. С. 108–116.
2. Апинян Т.А. Тоска по мифу или миф как событие современности // Философские науки. 2004. № 11. С. 73–83.
3. Бесков А.А. Мифология мифологии // Общество. Среда. Развитие. 2015, № 1. С. 116–120.
4. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990. 247 с.
5. Жданов Д.А. Возникновение абстрактного мышления. Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1969. 175 с.
6. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13–337.
7. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). М.: Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
8. Ставицкий А.В. Поэтика истины мифа в контексте неклассической мифологии // Миф в истории, политике, культуре: Сб. тр. V Междунар. науч. междисциплинар. конф. (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под ред. А.В. Ставицкого. – Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 104–107.
9. Франк-Каменецкий И.Г. Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // Колесница Иеговы: Труды по библейской мифологии. М., Лабиринт, 2004. С. 256–314.

### References

1. Avtonomova N.S. Metaforika i ponimanie [Metaphoric and Understanding] // Zagadka chelovecheskogo ponimaniia. – M.: Politizdat, 1991. S. 108–116. (In Russian).
2. Apinian T.A. Toska po mifu ili mif kak sobytie sovremennosti [Longing for Myth or Myth as an Event of Modernity] // Filosofskie nauki. 2004. № 11. S. 73–83. (In Russian).
3. Beskov A.A. Mifologiya mifologii [Mythology of Mythology] // Obshchestvo. Sreda. Razvitiye. 2015, № 1. S. 116–120. (In Russian).

4. D'iakonov I.M. Arkhaicheskie mify Vostoka i Zapada [Archaic Myths of East and West]. M.: Nauka, 1990. 247 s. (In Russian).
5. Zhdanov D.A. Vozniknovenie abstraktnogo myshleniia [The Emergence of Abstract Thinking]. Khar'kov: Izd-vo Khar'k. un-ta, 1969. 175 s. (In Russian).
6. Losskii N.O. Obosnovanie intuitivizma [Rationale for Intuitionism] // Losskii N.O. Izbrannoe. M.: Pravda, 1991. S. 13–337. (In Russian).
7. Rezhabek E.ĭa. Mifomyshlenie (KognitivnyiĀ Analiz) [Myth-thinking (cognitive analysis)]. M.: Editorial URSS, 2003. 304 s. (In Russian).
8. Stavitskiy A.V. Poetika istiny mifa v kontekste neklassicheskoiĀ mifologii [The Poetics of Myth Truth in the Context of Non-Classical Mythology] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sb. tr. V Mezhdunar. nauch. mezhdistsiplinar. konf. (iiun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod red. A.V. Stavitskogo. – Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. S. 104–107. (In Russian).
9. Frank-KamenetskiĀ I.G. Pervobytnoe myshlenie v svete iafeticheskoiĀ teorii i filosofii [Primal Thinking in the Light of Japhetic Theory and Philosophy] // Kolesnitsa Iegovy: Trudy po bibleiskoiĀ mifologii. M., Labirint, 2004. S. 256–314. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

*Даренский Виталий Юрьевич*

профессор кафедры философии и социологии Луганского государственного педагогического университета, доктор философских наук, доцент (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

**Bionotes:**

*Darensky Vitaly Yurievich*

Professor of Philosophy and Sociology, Luhansk State Pedagogical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Luhansk, Luhansk People's Republic).

**Для цитирования:**

*Даренский В.Ю.* Миф как холотропное мышление // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 43–55.

**For citation:**

*Darensky V.Yu.* Myth as Holotropic Thinking // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 43–55.

## МИФ И ЕГО ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ В СВЕТЕ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ МИФА

Ставицкий Андрей Владимирович

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

### Аннотация

Статья посвящена рассмотрению мифа в его расширительном понимании, где он воспринимается как базовая универсалия культуры, отвечающая за формирование поля смыслов. Такой универсальный подход положен в основу неклассической мифологии и общей теории мифа, где миф обслуживает человека и его потребности с самого зарождения человечества, развиваясь на протяжении тысячелетий вместе с ним, а мифотворчество подается как способ восприятия мира и свойство сознания. Миф проявляет себя через функции, которые выстраиваются в особую структуру и делятся на функции созерцания, созидания и разрушения. Первая группа функций – созерцания, носит универсальный характер и связана с процессом формирования мировоззрения. В неё входят функции формирования мировоззрения, отражения реальности в образно-символической форме и социализации личности в социуме. Благодаря своим свойствам и функциям, миф становится для человека незаменимым.

**Ключевые слова:** миф, современный миф, универсальные функции мифа, неклассическая мифология, общая теория мифа

## MYTH AND ITS MAIN FUNCTIONS IN THE LIGHT OF GENERAL MYTH THEORY

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

### Abstract

The article deals with myth in its expansive understanding, where it is perceived as a basic universal of culture, responsible for the formation of the field of meanings. This universal approach is the basis of non-classical mythology and the general theory of myth, where myth has served man and his needs since the dawn of humanity, developing over the millennia along with it, and myth-making is presented as a way of perceiving the world and a property of consciousness. Myth manifests itself through functions that line up in a particular structure and are divided into functions of contemplation, creation and destruction. The first group of functions, contemplation, has a universal character and is associated with the process of worldview formation. It includes the functions of worldview formation, reflection of reality in figurative and symbolic form and socialisation of the individual in society. Thanks to its properties and functions, myth becomes indispensable for human beings.

**Keywords:** myth, modern myth, universal functions of myth, non-classical mythology, general theory of myth

### Введение

Сложившиеся в процессе длительного исследования современной (неклассической) мифологии исторические, теоретические и организационные предпосылки для создания общей теории мифа (ОТМ) открывают интересные перспективы

исследователям в сфере изучения не только онтологии, аксиологии и методологии мифа [19], но и в области его функционирования, напоминая, что миф из проблемы уже давно стал механизмом решения проблем, широко используемым в региональном и глобальном масштабе там, где ставятся задачи перекодировки сознания людей и цивилизационной перевербовки общества с целью обнуления и перезагрузки мирового порядка.

Подобные исследования и конкретные политические действия не всегда связывают с мифологией в силу незнания проблем функционирования мифа в обществе, когда эксперты ограничиваются упоминанием идеологии, манипуляции сознанием, постправды, не замечая, какую мощнейшую роль в обществе играет миф [22]. Однако даже поверхностный анализ данных процессов в контексте общей теории мифа показывает, что для того, чтобы идеи сработали, став материальной силой, они должны быть наполнены особым смысловым содержанием, которое по сути своей является мифом, напоминая, что он в нынешних условиях становится оружием массового поражения, целью которого является сознание людей. Именно благодаря мифу идеи овладевают сознанием, а затем толкают людей на те или иные свершения, которые могут равно как привести к новому уровню развития общества и страну, так и разрушить их. А как данный процесс работает мы можем наблюдать на примере нацистской Германии или современной Украины [18].

В этом смысле особенно важно понимать, как миф функционирует. Поэтому эпистемология мифа начинается с его проявления, которое выражается в тех функциях, которые миф выполняет в обществе. Обычно исследователи мифа называют не более дюжины функций. Однако в действительности их можно насчитать десятки. Более того, они структурируются в соответствии с характером функционирования, разделяясь на три основных группы, в которых миф подобно древнеиндийским богам Брахме, Вишну и Шиве созерцает, созидает и разрушает. При этом заметим, что если результаты функционирования мифа там, где уже идёт процесс созидания или разрушения, хорошо видны в достаточно длительной исторической ретроспективе, то первая группа функций, связанная с деятельностным созерцанием, является наименее проявленной в социуме, но именно её роль становится решающей, т.к. она в своём действии предшествует другим, формируя характер и тематику социального мифотворчества. Ведь созерцать, значит, не просто смотреть, но видеть. Видеть, значит, мыслить и понимать. Мыслить, значит существовать, формируя мнение через образ, а значит, преобразовывать мир в своём сознании.

### ***Степень исследованности темы***

Постановка научной проблемы определяет, будут ли допущены к исследованию в науке те или иные пласты знания, но сама в первую очередь зависит от отношения к объекту исследования. Напомним, что, независимо от научной направленности и типа специализации исследователи мифа делятся на тех, кто:

- видит в мифах только патриархальные пережитки традиционных культур и рудиментарные образы, реанимируемые литературой, или отличает мифы древнего прошлого от современных мифов, мифы литературы от мифов, порожденных жизнью, неотделимых от нее и сопровождающих нас на всем ее протяжении;
- рассматривает существование мифа в современном обществе как рудимент, пережиток, некую аномалию, патологию, «болезнь» языка и общественного сознания, следствие социально-психологического невроза или считает, что миф – следствие естественного состояния человеческого сознания, возможностей языка на всех

стадиях его развития; что он может не только быть следствием «болезни», но и стать единственно возможным «лекарством» для общества, а его действие – нормальной реакцией сознания на ненормальные либо меняющиеся условия бытия;

- негативно оценивает любое влияние мифа, как нечто примитивное, патриархальное, рудиментарное, вредное, ложное, недостойное образованного человека и цивилизованного общества или рассматривает миф как важную часть духовной жизни социума, неизбежный продукт культуры, своеобразный опыт человечества, который может быть обращён ему как во благо, так и во вред.

Как следствие среди исследователей мифа распространены три основных подхода к рассмотрению мифа, которые условно можно назвать (1) классическим, (2) профанным (обывательским) и (3) универсальным, неклассическим, феноменологическим.

Первый подход в основном свойствен исследователям древних культур, которые, признавая, что миф – колыбель культуры, отказывают ему в развитии, рассматривая его современное проявление как непозволительный для человека разумного рудимент.

Второй подход исповедуют те учёные, кто считает, что наука строится на фактах, а миф – на вере, и противопоставляет миф науке, которая призвана разоблачить и развенчать миф в любых его формах как ложное проявление человеческой иррациональности. Согласно данной версии миф лжив и порочен и в отличие от науки не стремится к истине, но лишь уводит от неё. Однако в свете новейших, раскрывающих онтологическую сущность мифа, исследований (Э. Кассирер [4], А.Ф. Лосев [8], К.-Г. Юнг [25], Дж. Кэмпбелл [5], М. Элиаде [24], К. Хюбнер [23], К. Леви-Строс [6], Ю.М. Лотман [9], Е.М. Мелетинский [11], Г.Д. Гачев [2], А.М. Пятигорский [17], А.М. Лобок [7], В.М. Найдыш [13], В.М. Пивоев [15], Г.Н. Оботурова [14], В.С. Полосин [], Ю.А. Осаченко [] и др.), данные подходы, несмотря на свою удобность, привычность и популярность, для наиболее продвинутых исследователей представляются своеобразным рудиментом и даже научным суеверием, которые держатся на инерции мышления, не желающего признавать, что миф:

- следует понимать в его расширительном варианте, где он предстаёт как в образно-символической форме отраженная сознанием и чувственно пережитая человеком реальность, воспринимаемая им как образ факта и факт сознания;

- не только колыбель человечества, но и механизм существования культуры, его смысловая матрица;

- базовая культурная универсалия, создающая поле ценностных смыслов, без которых человек не может жить [19].

В свете этого мифотворчество свойственно всем людям, независимо от их ума, возраста и образования уже в силу того, что они не просто отражают реальность, но прочувствуют и переживают её, пропускают через себя, пропитывая своими страхами, мечтами, надеждами, вожделениями, т.к. только такой образ реальности станет для них желанен и от них неотделим, потому что наполнен смыслом.

Особо стоит оговорить, что данный третий подход ломает привычные для многих исследователей установки, для которых в теме мифа всё давно разложено по полочкам примерно так, как это было сделано в астрономии до Н. Коперника и в физике в эпоху господства классической механики И. Ньютона. В связи с этим уместно напомнить, что исследователи в случае необходимости не должны избегать расширить поле исследований. Особенно тех явлений, которые изначально не

вписываются в одну научную отрасль и принципиально не рассматриваются в них как единое целое.

Известно, что целое всегда больше его частей за счёт контекстов и связей, а миф изначально синкретичен и проявляет себя целостно даже в своих частностях, хотя наука давно растащила его по разным отраслям научного знания. При этом не стоит забывать, что наука тоже разделена вынуждено из соображений удобства понимания, что обнаружилось после новейшей революции в физике, поставившей вопрос о необходимости научного синкретизма. Теория неклассической науки обосновала данный подход. Однако, когда классическое разделение науки и мифа в XX в. поплыло, выяснилось, что граница между наукой и мифом в его расширительном понимании почти не распознаётся [10]. Превенная, классическая установка о том, что миф строится на вере, а наука – на фактах, и в том их принципиальное различие, была поставлена под сомнение уже хотя бы потому, что:

- имея дело с бесконечностью, наука ограничена локальными знаниями и не лишена веры, домысливая мир в соответствии с социальными запросами, а современный миф в процессе мифотворчества соотнобразится с логикой, обращая факты реальности в образы фактов как факты сознания;
- любой встроенный в ту или иную теорию факт с учётом контекстов представляет собой сложную систему/структуру, которую можно интерпретировать по-разному в зависимости от подходов, не выходя за пределы научного знания. А в науке всегда есть возможность подвергнуть сомнению любую гипотезу;
- разнообразие научных тем и подходов таково, что даже в рамках одной отрасли знания отстаивающие разные теории исследователи порой говорят на разных языках, создавая с одной стороны необходимое для свободного развития науки многообразие, а с другой – давая почву для научного мифотворчества в той степени, в какой это нужно самой науке, чтобы идти вперёд [21].

Недаром теоретик науки К. Поппер утверждал, что «наука погрешима, ибо дело рук человеческих». А человеку свойственно всё подгонять под себя. И значит, стоит напомнить об особой, консервативной роли традиции, которая придаёт науке больше устойчивости, но делает в силу инерции развитие науки более драматичным. Ведь:

- ни одна принципиально новая идея не может быть принята теми, кто сделал карьеру на чём-то ином, поскольку она ставит под сомнение итоги всей их жизни. Недаром в науке говорят, что о значимости учёного можно судить не только по тому, насколько он продвинул науку, но и по тому, насколько он её задержал;
- значительная часть научных истин есть результат договора по принципу «будем считать, что это так», который действует, пока устраивает научное большинство, а те, кто не вписывается в данный консенсус, считаются лже-учёными, пока не убедят в своей правоте это большинство, по сути завоевав его;
- традиция аналогична догме и для большинства является заменой истине, поскольку новая истина открывается единицами, но утверждается большинством.

В таком случае уместен тезис, что наука не просто мифами переполнена. Она их использует как среду творчества и механизм для собственного развития, черпая из мифа свои интуиции и обращая в миф те научные истины, которые испытание временем не прошли. А считать ли ту или иную установку, идею, теорию истинной решает большинством склонное к догматизму научное сообщество

Впрочем, несмотря на обнаруженное между наукой и мифом сходство, не стоит забывать о том, что они решают разные задачи, где наука построена на интересах, а мифология – на ценностях.

Этот третий, универсальный, феноменологический и трансцендентальный подход раскрывает миф в максимально расширительном смысле, предлагая увидеть миф во всей его развёрнутой красоте и мощи, показывая, что миф никуда не ушёл и ниоткуда не возвращался, но наука и человечество уже доросли до того, чтобы принять миф таким, каков он есть, не только признав его как смыслообразующую реальность, но и грамотно используя [20].

### ***Результаты и обсуждение***

Руководствуясь сказанным, сторонники третьего подхода в своих исследованиях показывают, что пренебрежение мифом приводит к его концептуальной недооценке и ряду принципиальных заблуждений, которые заводят исследования в тупик, не позволяя увидеть миф во всём его неисчерпаемом многообразии. Но чтобы двигаться дальше, чтобы понять роль мифа в обществе, всю его значимость для него, необходимо:

- исходить из того, что каждая наука, каждая мифологическая «школа», каждое научное направление вносит свой вклад в исследование мифа, используя свои особые методы исследования, свои научные средства и разработки, подходя к мифу с разных сторон и позволяя понять его во всем его многообразии;
- не спекулировать на различиях исследователей, выясняя, что отличает и разделяет их, «растаскивая» само представление мифа на разные направления, но напротив, исходить из необходимости обобщения достижений различных научных школ, руководствуясь принципом взаимной дополнительности, в первую очередь рассматривая, что внесла каждая из них в процесс изучения мифа [1];
- использовать преимущества всех дисциплин, и в первую очередь семиологии, применяя те способы изучения и «расшифровки» мифа, которые максимально глубоко и полно отражают его знаково-символическую и образно изменчивую сущность.

В связи с этим можно констатировать следующее:

1. Несмотря на быстрое развитие науки, миф в современном обществе не исчез, но трансформировался и продолжает играть в нём очень важную роль, осуществляя самые разные социальные функции, представляющие собой единый, неразрывный и однонаправленный процесс, осуществляемый в комплексе и охватывающий все сферы духовной и мыслительной деятельности человека с целью обживания мира и его познания.

2. Среди многочисленных функций мифа, которые делятся на три основных блока, когда с помощью мифотворчества, отражаемая в мифах реальность созерцается, создается и разрушается, важнейшее место занимают наиболее базовые, основные, универсальные функции, посредством которых мифы:

- приводят в одну систему всю совокупность имеющихся знаний, научных и интуитивных представлений, интеллектуальных умений и навыков, лежащих в основе социальной и психофизической деятельности каждого человека, давая ему обоснование тех или иных его поступков на протяжении всей его жизни;
- способствуют социализации каждой личности, определяя смысл и целесообразность её духовной работы, подчинённой главным целям общества на данный исторический момент;
- определяют и формируют человеческое сознание, развивают культуры и цивилизации, их пространственно-временные пласты.

3. В свою очередь все универсальные функции можно разделить на три основные группы, к которым относятся:

- мировоззренческие функции, в своём действии охватывающие всю совокупность рассматриваемых в рамках мировоззрения функций, с преобладанием той или иной их стороны;
- эпистемологические функции, позволяющие отражать окружающую действительность в особых мифических формах;
- коммуникативные функции усвоения и передачи отражённых массовым сознанием представлений.

4. Первая группа функций мифа включает в себя наиболее универсальные функции, позволяющие мифу формировать духовную и социальную среду, играть роль интегрирующих, фундаментальных основ для всех остальных функций мифа, определяя их направленность, глубину, силу и комплексность воздействия на общество и людей. В этом смысле мировоззренческие функции мифа могут быть разделены на следующие составляющие:

1) формирование мировоззрения и культуры, основная задача которого:

- формировать определённую систему взглядов на мир, природу, общество, человека, которая составит основу мировоззрения каждого человека, закреплённую в господствующей в обществе т. н. мифологической картине мира;
- осуществлять мифологическое осмысление духовного и практического опыта, формируя сознание, построенное на некоем утвердившемся во времени и закреплённом в пространстве смысловом порядке, цельность которого является залогом единства духовной общности и стабильности социальной системы, её эффективности и защищённости;
- понять духовный смысл бытия и место человека в нем, позволяющие выстроить определенные отношения с миром, средой, социумом, окружающими людьми и ориентироваться в жизни, поступая в соответствии с выработанными принципами и идеалами;
- придать человеческому мировоззрению космический характер и размах; тот размах, где микромир-человек и макромир-космос станут чем-то одним, единым, целым, имеющим общий смысл, общую цель и задачи, общие критерии и принципы как духовно-нравственные опоры, связующие в человеческом представлении землю и небо;

2) символизация действительности, основная задача которой:

- решать проблему наполнения мира значимым смыслом, когда все, что для человека и общества важно и значимо, должно быть осмысленно в соответствии с предыдущим духовным и социальным опытом, пропущено через человека и «измерено» им, освящено его отношением, его желаниями, чувствами, и через это отношение наполнено жизнью, то есть, одухотворено;
- определять символическое значение любого события, явления, социального поведения, включая символические аспекты чувств, действий, мыслей, ситуаций, активизируя особый пророческий смысл символов, позволяющий формировать символическую картину мира, построенную на символическом искажении реальности, где знак той или иной ситуации для массового сознания важнее, чем сама ситуация;

3) социальное моделирование, основные задачи которого заключаются в том, чтобы:

- моделировать взгляды на прошлое и будущее людей, их отношение к окружающему миру, стереотипы психологических реакций и форм социального поведения, создавая

такие образы будущего, которые смогли бы расположить, очаровать, сплотить, объединить, связать и увлечь людей во имя их будущего;

- формировать общую для членов общества модель поведения, включающую в себя определенные важные для них ценности и нормы, а также модели поведения различных социальных и возрастных групп;

- сливать, сплавлять, соединять чувственно-символический коллективный опыт социальной группы, общества, всего человечества с эмоциональным настроением масс, создавая в обществе эмоциональный консенсус, являющийся важнейшим условием его развития и управляемости.

5. Таким образом, анализ мировоззренческих функций мифа позволяет нам сделать вывод, что миф:

1) особый тип знания:

- охватывающий мировоззрение во всей совокупности природных, культурных, человеческих измерений и формирующий т. н. мифологическую картину мира, включающий в себя одухотворённое личными чувствами и переживаниями знание не конкретных фактов, но смыслов, чувств, образно воплощённого всеединства;

- выступающий, как следствие определённого состояния ума, определённого способа мышления и мировидения, посредством которого личность находит ответы на фундаментальные вопросы своего бытия, «настраивается» на одни духовные ценности, отторгая другие;

- являющийся важнейшей составляющей любого человеческого мироустройства, правда которого не в буквальном содержании, но в том, что за ним скрыто;

- включающий целый мир, по-своему логичный, чувственный, близкий и необходимый;

- неотделимый от духовной работы человека; нацеленный на поиск и обретение смысла; позволяющий найти каждому своё место в мире и придерживаться его; дающий ему веру, надежду, любовь;

2) феномен культуры, её двигатель, духовная и творческая основа, сложная развивающаяся культурная система, через которую общество само выстраивает необходимые ему идеи в рамках уже апробированных массовым сознанием моделей. Активно и непрерывно взаимодействуя с культурой, миф вплетается в её ткань, становясь частью её «памяти», матрицей, первообразом, основой, структурой, несущей в себе фрагменты и коды прошлого, настоящего и будущего; выступая как Текст, включающий в себя весь объем господствующих в обществе традиций, где место мифа определяется тем, как он воплощается в морально-этических и религиозных системах, в культурной традиции и нормах поведения, в ритуале; представляя своеобразным «подсознанием» культуры, её «темной стороной», плодотворным истоком, стержнем и живительной силой;

3) особое многомерное пространство, в котором слышно многоголосье мыслей, образов, скрытых и явных цитат, отсылающих к тысячам культурных источников, знаков и кодов, прячущихся в прошлом, оживших, но до времени забытых;

4) символическое поле, которое, находясь в духовном и смысловом единстве, постоянно реализуется в людях, обществе, природе. Благодаря этому люди ощущают причастность к вечному и через придание высшего смысла человеческой жизни и деятельности наделяют их необходимой для них «сакральностью»;

5) специфическая, чувственно определённая модель:

- создаваемая в виде образа, имеющего символическую природу и несущего в себе такую информацию, которая в явной форме не выражается;

- обладающая способностью генерировать символы, чтобы показать значимую (для человека), глубинную, символическую сущность мира, общества, людей, вещей, явлений, соединяющую все со всем в одну неразрывную, но структурированную связь;
- предстающая как способ означивания; как знаково-моделирующая система, формирующая образные модели реальности прошлого, будущего, настоящего и образцовые модели поведения, воплощающие умение видеть движение знака в поле значения;
- воспроизводящая значимые для человека духовные сущности в конкретных и понятных для него формах;
- выступающая как знак в пространстве и времени;
- строящаяся и функционирующая как законченная система значений;
- придающая смысл высшим ценностям и причащающая ими;
- позволяющая объединить людей прошлым и будущим и подвигнуть их к преобразованию настоящего.

Так, познавая окружающий мир, личность идентифицируется, кодируется, «метится» обществом, как своя, формируя такое мировосприятие, в котором материя и психика едины и по отдельности не реализуются, где разум подчинен этическим законам, видящим выражение всеобщего в самом малом и поднятом до космической высоты; где мысли и деятельность человека обретают космическую значимость, где человек становится мерой всех вещей, а мир, космос – человекомерным; где мифы воспринимаются как образы, исторгнутые душой человечества, как мысль, разлитая в природе, как своего рода пророчество и попытка рационального толкования через вопрошание, как слово, брошенное в Вечность и несущее свой Ответ.

6. В свою очередь структурный анализ эпистемологических функций отражения мифом в мифических формах реальности можно свести к следующим положениям:

1) Второй группой универсальных функций мифа являются функции, отвечающие за образно-символически оформленный процесс познания.

2) Они помогают человеку познавать мир, общество, вещи, процессы, явления, людей, воспринимая их персонифицировано, в «мистических» отношениях. В духовной и психической связи с миром. В диалоге с познающим, где вещи и явления сами «действуют» и с нами «говорят». И хотя далеко не все исследователи мифа с этим согласны, можно утверждать, что как носитель коллективного и индивидуального опыта, миф может быть способом познания действительности и более или менее ясного (запутанного) и правдивого (ложного) её понимания.

Такое познание:

- строится на диалектическом взаимодействии рационального и иррационального, логического и вне-логического, подсознательно раскрытого и сознательно выстроенного, интуитивно оформленного и логически продуманного. Но диалектическое сочетание чувств, ощущений и мыслей, вторгающихся в область мира на границе с неведомым, вызывает потребность в мифах, способных символизировать реальность и в этих символах объяснить все то, что от нас всегда полускрыто;
- есть поиск названия окружающих нас вещей, символическое означивание и обретение символического смысла; способ символического постижения всей совокупности человеческого опыта и вписывания себя в этот мир. Ведь вещи и явления, не будучи символом, даны нам и познаются в символе, в их символических отношениях с миром и человеком. А миф помогает нам их познать, наделив новыми связями и придав им иной смысл. Смысл, где они становится частью нашего

чувственно воспринимаемого мира, частью нашей памяти, нашей духовной сущности, частью нас, а их «естественные» различия исчезают.

3) Будучи включённым в процесс познания, миф способен отражать реальность, но в свойственных ему формах [3]. Удовлетворяя желание человека отражаться в разных «зеркала» – культуре, истории, политике, искусстве – он выступает как организованная система образов, отражающая мир в присущих ему формах, где само отражение – способ формирования самосознания в языковом и культурном отношении. И поскольку в мифе знание – не результат, а процесс; способ вопрошания, обеспечивающий обратную связь мифа и отражаемых им явлений, специфика мифического отражения вынуждает объект подстраиваться под желания масс, где правдоподобность отражения заложена не только, и даже не столько, в правдивости образа, сколько в желании видеть мир именно таким.

4) Любое восприятие так или иначе подчинено поиску смысла, но каким он будет, зависит уже от чувств, настроений и мотиваций воспринимающего, от господствующей традиции и подсознательных влечений. Процесс познания, таким образом, никогда не лишён смысла. Но он включает в себя вольное или невольное преувеличение, которое ведет к трансформации (искажению) реальности в той степени, в какой мы знаем ее или желаем знать. В мифах мир реальный, трансформируется в мир символический, но неизбежные при этом искажения позволяют увидеть проявления вещей в их символических связях со всем миром и помогают понять или создать правду жизни, где главное – не правда факта, а правда мыслей и чувств. При этом все искажения практически всегда происходят с выгодой для себя. С их помощью люди и народы подают себя в лучшем свете, оправдывая своё поведение или объясняя причины своих слабостей и неудач, преувеличивая свои успехи и достоинства и преуменьшая заслуги и достоинства других.

5) Невозможность ответить на самые фундаментальные вопросы, которыми мучается человечество, безуспешно пытаясь осмыслить их логически, помогает найти желанный ответ в мифе, который, опираясь на традицию и на «мистический опыт» человечества, использует активную сторону познаваемого, персонифицируя вещи и явления, наделяя их памятью и душой, то есть теми качествами, которые свойственны живым, мыслящим, одухотворённым существам, а не неживым предметам.

Так миф выступает способом фетишизации действительности, отражения её как мыслящей сущности, способной думать, чувствовать, переживать, выстраивать некие отношения с человеком, вести диалог с ним. В мифе обычные вещи, неживые объекты, природные и социальные явления «взаимодействуют» с человеком и его подсознанием, создавая повторяющиеся символические ситуации и насыщая мир той энергией, без которой он, возможно, не смог бы существовать. А мифы, через вещи и явления, с их помощью, говорят с людьми, с обществом, ставят перед ними сложные, важные, значимые для них вопросы и намечают желанный для них ответ.

6) Вольный или невольный, происходящий с помощью мифа обман, позволяет создать и использовать образы, далекие от реальности, но близкие желаниям масс. И если эти образы будут соответствовать их ожиданиям, такой обман может активизировать общественные процессы, приведя к выбросу духовной и социальной энергии, способной подтолкнуть к максимально динамичному развитию или к упадку и развалу общества, государства, страны. Так миф, посредством ритуала, искусства и языка, мистифицирует действительность, придавая ей карнавальное измерение мифа, и тем превращает «объективность» в одну из форм воображаемого, когда невозможное – не есть немислимое, а все мыслимое – мысленно возможно.

7) Таким образом, благодаря эпистемологическим функциям, миф:

- становится источником знаний, неся определённую информацию и давая возможность открывать в ней новые смыслы, помогающие постигать причины событий, переосмысливать прошлое и заглядывать в будущее, где всё реально для людей настолько, насколько они сами в это верят;
- выступает как отражение глубинных переживаний, символики реальности, психического единства всего материального; как отражение-память, связывающее нас с прошлым, когда мир, одухотворенный нашим заинтересованным восприятием нас отражает, концентрируя энергию чувственного восприятия и делая мир человекомерным;
- согласуется не столько с реальностью, сколько с той знаковой системой, в рамках которой он функционирует, обеспечивая ассоциативно бессознательное общение с миром и определяя его антропологическую значимость;
- выступает как средство свободной интерпретации, где ограничения возможны лишь вследствие определённых социальных установок. В этом смысле мы свободны в отношении трактовки мифа, но и миф свободен относительно нас. Он может подчеркнуть или перечеркнуть суть явления, искажая его через символизацию и лишней раз доказывая, что миф всегда честен и всегда лжив. Все зависит от его интерпретации;
- превращает предмет в образ, обладающий конкретными свойствами, и вместе с тем, воплощающий в себе целый мир и соединённый с миром; образ, ведущий с человеком безмолвный, но важный для него диалог, где миф предстает как жизнь, отраженная в себе самой;
- выступает как «движущаяся» информационная система, являющаяся одним из основных источников знаний о мире, направленная не на максимально точное отражение действительности во всех её тонкостях и деталях, а на поиски смысла; того смысла, который в наших глазах и есть истина;
- формирует такую практику видения, когда грёзы и мечты завладевают нами безраздельно, толкая на великие свершения или объясняя закономерность неудач;
- определяет поиск истины как глубокую, обострённую потребность человека, где истина воспринимается как Ответ, как смысл человеческого бытия;
- становится формой своеобразной исповеди человечества, отраженного в «зеркалах» культуры, перед самим собой. Это позволяет ему ставить перед человеком, обществом, человечеством важнейшие вопросы бытия, соединяясь в своей обманчивости с нами и миром и объединяя нас;
- выводит ответ за пределы вопроса, и этим отвечает сразу на всё, удовлетворяя одну из самых важных духовных потребностей человека – потребность в таинстве, в мистическом понимании действительности, в Ответе, который за пределами вопроса и в Вопросе, который вне ответа, но его подразумевает. Так он вскрывает заложенные в мире энергии и через обретение мифологического трепета смыслов позволяет пребывать в истине, так как истина в таинстве;
- показывает, что мир, несмотря на свою обыденность и освоенность, все ещё за пределами познания; что он магичен, сакрален, чудесен, и проявляет своё чудо во всём: надо только поверить и увидеть, войти в чудо и сделать его частью себя;
- являет чудо творения, творчества в таких разнообразных формах, когда нельзя постигнуть, но можно ему радоваться и им восхищаться.

7. Третьей универсальной группой функций мифа являются функции, в задачу которых входит усвоение и передача отражённых массовым сознанием

представлений независимо от направленности воздействия мифа и его конкретного влияния на те или иные социальные и политические процессы. От этих функций зависит готовность общества к выживанию, состояние общественного сознания, степень внутренней гармонии и равновесия общества, его исторической преемственности, организованности, мобилизованности и устремлённости, интенсивность и насыщенность культурной и духовной жизни людей.

1) В числе составляющих функции усвоения и распространения отражённых представлений особую роль играет способность мифа, формирующая основы мировоззрения, а через неё – и поведения людей, которую условно можно назвать матричной. Она исходит из того, что формирование личности происходит на определённой исторически сложившейся духовной основе, которая является своеобразной матрицей индивидуального и общественного сознания, социальных идей и действий, и представляет собой миф, заложенный в основу существующей мифосистемы.

2) Не менее важную роль играет способность мифа к гармонизации общества, которая исходит из того, что цель мифа заключается в поддержании гармонии жизни, социума, человечества, всего мира; гармонии между личным, общественным и природным; гармонии, гарантирующей поддержку и контроль социального и космического порядка.

3) Освоение интеллектуального пространства общества требует выполнения задачи упорядочения (классификации) тех форм (кодов), посредством которых идет возникновение и развитие смыслов, и миф с ней успешно справляется. Она вызвана необходимостью:

- проводить подсознательную упорядоченность циркулирующих в обществе идей;
- «приглаживать» через мифы свои представления, приручать их и подгонять, переводя в стереотипные формулы;
- организовывать через мифы усвоение «порядка культуры», а через него – и порядка власти.

4) Благодаря способности мифа к систематизации, он не только упорядочивает (инвентаризирует) воспроизводимые процессы, но и выстраивает с их помощью такую мифосистему, в которой есть своя социально ориентированная иерархия, где всему отводится своё место и своя роль. Так миф позволяет организовать содержание представлений в единую цельную систему в соответствии с его логикой, обусловленной не столько формальными законами мышления, сколько традицией, помноженной на особенности восприятия и языка.

5) Другая способность мифа, реализуемая в рамках данных функций: способность стандартизации (унификации) и стереотипизации восприятия и мышления – основана на стремлении сознания выравнять различные взгляды, точки зрения и мировоззренческие позиции в нечто общее. Так, унифицируя и объединяя, мифы синтезируют многообразие имеющихся в обществе взглядов в нечто цельное. И поскольку такой процесс возможен лишь на основе выработки определенных социальных стереотипов, миф выполняет и эту функцию, формируя предвзятые представления, закрепленные в общественном мнении через традицию и привычку.

6) Миф позволяет не только отразить, но и объяснить окружающую реальность, в той или иной степени рационализировав её. И, так как каждую, полученную значимую информацию, человек должен подвергнуть логическому анализу, миф удовлетворяет его потребность в рационализации, используя те средства, которые ему, казалось бы, абсолютно не свойственны и отличают не миф, а науку. При этом рационализация

выступает не только как способ логического объяснения, но как механизм упорядочения, подчинения и принуждения мыслей и деятельности, связывания себя законами сознательной жизни, построенной на неоспоримости логически выверенных и проверенных практикой выводов. Такая рационализация даёт человеку опору при осмыслении социальной жизни и делает миф чрезвычайно стойким убеждением.

7) Благодаря этому, миф становится логическим объяснением реальности, выступая как способ ясно, просто и понятно объяснить мир с помощью слов и понятных символов. В нём логика становится служанкой наших желаний и начинает обслуживать наши инстинкты и подсознательные мотивации. И тогда мы видим то, что хотим видеть, и отражаем то, что хотим отразить, подбирая те объяснения, которые нас оправдывают и нам в данный момент больше всего подходят.

8) Немалую роль в обществе играет способность мифа вводить человека в традиционное русло духовных и социальных отношений, которая основана на природном консерватизме человека, его стремлении следовать усвоенному, знакомому, привычному. На желании опираться на понятные, привычные устойчивые знания прошлого, на простой и проверенный опыт поколений и веков. Опыт, где традиция выступает как важный фактор стабильности, как высший авторитет, а прошлое становится аргументом для настоящего, взывающим к будущему.

9) Особую ценность представляет способность мифа затронуть глубинные человеческие желания и представить их в таких формах, которые будут для человека не только понятны и близки, но и заслуженно выстраданы. Воспринятые на уровне чувства, созвучного уже пережитому, они обретут те образы и сюжеты, где жизнь предстанет как акт мифологизации и символизации, достаточно близкой и значимой для людей, чтобы каждого увлечь и захватить. Захватить целиком, без остатка, делая миф частью человека, а человека – носителем и защитником мифа. Такой носитель мифа, не только наделён определённым иммунитетом против чужого влияния, но и «мобилизован» мифом, по нему сверяя свои мысли, чувства и дела.

10) Благодаря способности мифа к идентификации происходит своеобразная психологическая настройка человека на соответствующую ему эпоху, социальную, этническую или религиозную группу, идентификация с определённой эпохой, сообществом, средой; идентификация людей с обществом и общества с властью. Таким образом, мы включаем мир в сферу нашего понимания, делая видимое и ощущаемое привычным, и уже поэтому понятным. Определяем соответствующие данной идентификации социальные ценности и идеалы.

Настраивая на общепринятое, миф:

- позволяет отделять чужих и сплачивать своих;
- оказывает помощь человеку в определении своего места в жизни и обществе;
- помогает ему обосноваться в обществе, пустить корни в этом мире, стать его смысловой матрицей;
- определяет «систему координат», «точки отсчёта», исторические, культурные, нравственные, социальные «опоры», относительно которых оцениваются современные и минувшие исторические события, функционирование социальных систем, действия организаций, поведение людей.

11) Будучи усвоенными людьми, мифы становятся установками, действующими подобно фильтрам в процессе восприятия любой информации. Находясь за порогом сознания, они «очищают» восприятие от всего, что им не соответствует, противоречит, мешает, вызывает отторжение. Благодаря усвоенным мифам человек подсознательно уже готов принять или отбросить те или иные идеи, лозунги,

процессы, факты, в зависимости от того, насколько они соответствуют или противоречат тому, что ему уже внушила социальная среда. И поскольку установки эти идут от общества, от социума, от среды, их усвоение и соблюдение помогает человеку в данном обществе выживать. Выживать по-разному, в зависимости от возраста, статуса, здоровья, социальных и природных условий. Выживать за счет знания «правил игры». Выживать самому, способствуя выживанию всех.

12) Таким образом, благодаря функциям усвоения и передачи господствующих в обществе представлений миф предстаёт как:

- явление, духовный феномен, отмеченный определённым сущностным постоянством, составляющий основу общественного сознания, являя сущность «народной души» - дочери природных условий и обжитых обществом пространств; как тип организованной информации, выступающий матрицей («синкретической колыбелью») для всех существующих культур, связь с которыми никогда не прерывалась;
- способ постоянной инвентаризации действительности, проводимой в процессе её познания и осуществляемой в понятных, доступных, удобных для сознания человека образах;
- воспоминание человечества, образ прошлого, позволяющий его переживать и осмысливать в настоящем;
- способ идентификации человека через приобщение к привычному, общепринятому, традиционному;
- способ духовной, социальной и национальной самоидентификации общества, которое живёт мифом и через миф познается и самоутверждается;
- носитель общего смысла.

Благодаря им, он:

- составляет важную часть той информации, которая необходима каждому для полноценного социального существования, являясь её основой и структурой, передающей человеку главные, мировоззренческие смыслы, помогающие ему определиться, принять мир и общество, в котором он родился и живёт;
- придаёт форму и направленность массового сознания, позволяя создать его своеобразный слепок и определить «генетический код», который каждым новым поколением воспринимается в готовом виде через познание социальной среды, культивирование основных ценностей данного общества и воспитание, даже если это и не осознается;
- обеспечивает поиск и отбор необходимой информации, выбор ценностных и целевых ориентиров, смысловых опор и эффективное моделирование действительности, формирование идеологических основ для мировоззрения и заполнение смысловых пустот;
- выступает как готовая социальная модель, взятая обществом или индивидуумом за основу; модель идеи, сюжета, структуры, отношения, поведения, допускающая определённые вариации в пределах изначально заложенной в неё формы, но не меняющие её сути, благодаря которой человек становится носителем определённого «порядка культуры»;
- помогает обществу «очищаться» через поиск и обретение смысла, когда цель его развития ясна и благородна, а методы проведения и принесённые во имя цели жертвы - оправданы.

- контролирует психофизическое состояние общества, даёт ощущение защищённости и умиротворения, способности успешно развиваться, преодолевая все трудности и опасности на его пути;
- интегрирует миф в реальность, позволяя быть в гармонии со смыслом, поддерживающим в обществе необходимый уровень оптимизма, без которого любое общество «чахнет», «гниёт», «болеет» и «умирает»;
- даёт нравственную оценку происходящему, определяя и культивируя главные ценности и идеалы, предлагая нормы бытия, выявляя высшие жизненные цели, сверяясь с которыми общество будет жить.

### **Заключение**

В заключении следует отметить, что:

- в процессе мифотворчества все основные или универсальные функции мифа работают не избирательно, по отдельности, а разом, одновременно и комплексно, пучком, представляя собой развёрнутую структуру, обеспечивающую в процессе воздействия особый, кумулятивный эффект;
- все функции мифа по своему характеру являются творческими, хотя и реализуются в процессе мифотворчества по определённым лекалам;
- помимо универсальных функций миф использует другие функции, которые можно свести к созиданию и разрушению, а также к тем прикладным функциям, которые могут быть использованы как для созидания, так и для разрушения.

В этом смысле, миф, являясь базовой универсалией культуры для человека и общества выступает как инструмент для достижения не всегда осознаваемых, но крайне желанных целей, которые не обязательно для них созидательны, но бывают также губительными и ложными. Однако винить в том миф не стоит. Ведь ему всё равно, чем именно человек хочет. Он просто обслуживает его, обеспечивая каждого теми смыслами, в которых он нуждается [12].

### **Литература**

1. Воеводина Л.Н. Миф в контексте культуры: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Моск. гос. ун-т культуры. Москва, 1995. 16 с.
2. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. Москва: Эксмо, 2003. 344 с.
3. Елсуков А.Н. Познание и миф. Минск: Изд-во БГУ, 1984. 151 с.
4. Кассирер Э. Феноменология познания. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. Т. 2. Мифология. 280 с.
5. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить: Пер. с англ. Семенов К.. Киев: София; Москва: Гелиос, 2002. 252 с.
6. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. Москва: Республика. 1994. 384 с.
7. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.
8. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. Москва: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.
9. Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург-СПБ, 2004. 704 с.
10. Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. Москва, 1998. С. 419–426.
11. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Академический проект, Мир, 2012 331 с.

12. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.
13. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. Москва: Альфа-Москва, 2004. 544 с.
14. Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Вологодский гос. педагогический ун-т. Вологда: Русь, 2000. 324 с.
15. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 104 с.
16. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. Москва, 2001. 440 с.
17. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. Москва: Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. 279 с.
18. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.
19. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
20. Ставицкий А.В. Развитие мифа во времени: обоснование проблемы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология, издательство Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского (Симферополь), 2019, том 5, № 4. С. 146–152.
21. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
22. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.
23. Хюбнер К. Истина мифа. Москва: Республика, 1996. 447 с.
24. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Инвест-ППП, 1996. 240 с.
25. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев; Москва: Порт-Рояль; Совершенство, 1997. 384 с.

### References

1. Voevodina L.N. Mif v kontekste kul'tury [Myth in the Context of Culture]: Avtoref. dis. ... kand. filos. nauk / Mosk. gos. un-t kul'tury. Moskva, 1995. 16 s. (In Russian).
2. Gachev G.D. Mental'nosti narodov mira [Mentality of the Peoples of the World]. Moskva: Èksmo, 2003. 344 s. (In Russian).
3. Elsukov A.N. Poznanie i mif [Cognition and Myth]. Minsk: Izd-vo BGU, 1984. 151 s. (In Russian).
4. Cassirer È. Fenomenologiiâ poznaniâ [The Phenomenology of Cognition]. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskâia kniga, 2002. T. 2. Mifologiiâ [Mythology]. 280 s. (In Russian).
5. Campbell J. Mify, v kotorykh nam zhit' [Myths to Live by]: Per. s angl. Semenov K.. Kiev: Sofiâ; Moskva: Gelios, 2002. 252 s. (In Russian).
6. Levi-Strauss K. Pervobytnoe myshlenie [Primal Thinking] / Per., vstup. st. i prim. A.B. Ostrovskogo. Moskva: Respublika. 1994. 384 s. (In Russian).
7. Lobok A.M. Antropologiiâ mifa [The Anthropology of Myth]. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 1997. 688 s. (In Russian).

8. Losev A.F. *Samoe samo: Sochineniia* [The Most Self: Essays]. Moskva: ZAO Izd-vo ÈKSMO-Press, 1999. 1024 s. (In Russian).
9. Lotman Iu.M. *Semiosfera* [Semiosphere]. Sankt-Petersburg: Iskusstvo-SPB, 2004. 704 s. (In Russian).
10. Meletinskiĭ E.M. *Mif i dvadtsatyĭ vek* [Myth and the Twentieth Century] // Meletinskiĭ E.M. *Izbrannye stat'i. Vospominaniia*. Moskva, 1998. S. 419–426.
11. Meletinskiĭ E.M. *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. Moskva: Akademicheskii proekt, Mir, 2012 331 s. (In Russian).
12. *Mif v istorii, politike, kul'ture* [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyi resurs]: Sbornik materialov V Mezhdunarodnoi nauchnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. 576 s. (In Russian).
13. Naïdysh V.M. *Filosofiiia mifologii. XIX – nachalo XXI v.* [Philosophy of Mythology. Nineteenth to Early Twenty-first Century]. Moskva: Al'fa-Moskva, 2004. 544 s.
14. Oboturova G.N. *Mif v strukture poznaniia i deiatel'nosti* [Myth in the Structure of Cognition and Activity]. Vologodskii gos. pedagogicheskii un-t. Vologda: Rus', 2000. 324 s. (In Russian).
15. Pivoev V.M. *Mifologicheskoe soznanie kak sposob osvoeniia mira* [Mythological Consciousness as a way of Mastering the World]. Petrozavodsk, 1991. 104 s. (In Russian).
16. Polosin B.C. *Mif. Religiiia. Gosudarstvo: issledovanie politicheskoi mifologii* [Myth. Religion. The State: A Study of Political Mythology]. Moskva, 2001. 440 s. (In Russian).
17. Piatigorskii A.M. *Mifologicheskie razmyshleniia: Lektsii po fenomenologii mifa* [Mythological Reflections: Lectures on the Phenomenology of Myth.]. Moskva: Iazyki rus. kul'tury: Koshelev, 1996. 279 s. (In Russian).
18. Stavitskiy A.V. *Natsional'no-istoricheskii mif Ukrainy* [The National-historical Myth of Ukraine]. Sevastopol': Ribest. 2015. 748 s. (In Russian).
19. Stavitskiy A.V. *Ontologiiia sovremennogo mifa* [The Ontology of Modern Myth]. Sevastopol': Ribest, 2012. 543 s. (In Russian).
20. Stavitskiy A.V. *Razvitie mifa vo vremeni: obosnovanie problemy* [The Development of Myth over Time: a Rationale for the Problem] // *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Filosofiiia. Politologiiia. Kul'turologiia, izdatel'stvo Federal'noe gosudarstvennoe avtonomnoe obrazovatel'noe uchrezhdenie vysshego obrazovaniia Krymskii federal'nyi universitet im. V.I. Vernadskogo (Simferopol')*, 2019, tom 5, № 4. S. 146–152. (In Russian).
21. Stavitskiy A.V. *Sovremennaiia mifologika: opyt postizheniia Inogo* [Modern Mythologic: the Experience of Comprehending the Other]. Sevastopol': Ribest, 2012. 192 s. (In Russian).
22. Stavitskiy A.V. *Sovremennyĭ mif: ego priroda i prednaznachenie* [Modern Myth: its Nature and Purpose]. Sevastopol': Ribest, 2013. 148 s. (In Russian).
23. Hübner K. *Istina mifa* [The Truth of the Myth]. Moskva: Respublika, 1996. 447 s.
24. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of Myth]. Moskva: Invest-PPP, 1996. 240 s. (In Russian).
25. Iung K.-G. *Dusha i mif: Shest' arkhетipov* [Soul and Myth: The Six Archetypes]. Kiev; Moskva: Port-Roial'; Sovershenstvo, 1997. 384 s. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

**Ставицкий Андрей Владимирович**

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).  
E-mail: stavis@rambler.ru

**Bionotes:**

***Stavitskiy 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 его основные функции в свете общей теории мифа // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 55–71.

**For citation:**

*Stavitskiy A.V.* Myth and its Main Functions in the Light of the General Theory of Myth // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 55–71.

МИФ, ЯЗЫК, ПОЭТИКА

МИФОТВОРЧЕСТВО КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПОТРЕБНОСТЬ  
И ИСТОРИЧЕСКИ ПРЕДОПРЕДЕЛЁННОЕ УПОРЯДОЧЕНИЕ  
ХАОСА

УДК 2.29.299

DOI: 10.35103/SMSU.2022.23.35.021

МИФОЛОГИЯ СТРАХА: ТРАНСФОРМАЦИЯ АРХЕТИПОВ ГЕРОЯ И  
ТЕНИ В ЛИТЕРАТУРЕ ЛАВКРАФТИАНСКИХ УЖАСОВ

**Иванова Евгения Владимировна**

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.  
Ельцина (г. Екатеринбург, Россия)

**Глазунов Андрей Анатольевич**

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.  
Ельцина (г. Екатеринбург, Россия)

**Аннотация**

Современная массовая культура через кинематограф, музыкальные образы и образы художественной литературы представляют собой ремифологизацию в сфере инфернальности. Отрицательные коннотации, существующие в архетипических представлениях о ведьмах, вампирах, оборотнях, наделяются противоположными смыслами, превращая эти фигуры в современных культурных героев. Более того, инверсия происходит в осмыслении представленности действий героев в сфере этического и эстетического. Меняются смыслы воплощения добра–зла, прекрасного–ужасного, традиционные религиозные образы (к примеру, Люцифер становится гедонистом, живущим в Лос–Анжелесе, помогающим детективу расследовать преступления людей в земной жизни) наделяются светской тематикой, инфернальные герои живут среди нас, только они немного «иные», «не такие», как мы, люди, но и их можно понять и принять. Религиозная мифология «впитывает в себя» элементы светского гуманизма и страшное начинает превращаться в привлекательное, романтическое, как сумеречные герои С. Майер и Л.Д. Смит. Однако продолжает функционировать и вторая линия осмысления страха/инфернального героя – литературный и кинематографический жанр «хоррор» — ужасов, представляющий особую область «мифологии страха», малоизученную в современной мифологии. Статья посвящена лишь некоторым аспектам построения мифологического мира Г.Ф. Лавкрафтом.

**Ключевые слова:** религиозная мифология; религия; миф; архетип; Герой; архетип тени; жанр «хоррор»

THE MYTHOLOGY OF FEAR: THE TRANSFORMATION OF THE HERO  
AND SHADOW ARCHETYPES IN LUKRAFT'S HORROR LITERATURE

**Ivanova Evgeniya Vladimirovna**

Boris Yeltsin Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia)

**Glazunov Andrey Anatolyevich**

Boris Yeltsin Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia)

**Abstract**

Modern mass culture through cinema, musical images, and images of fiction represent a remifologization in the sphere of infernality. Negative connotations that exist in archetypal representations of witches, vampires, and werewolves are given opposite meanings, turning these figures into modern cultural heroes. Moreover, the inversion occurs in the understanding of the representation of the actions of the characters in the sphere of the ethical and aesthetic. The meanings of the incarnation of good-evil, beautiful-terrible change, traditional religious images (for example, Lucifer becomes a hedonist living in Los Angeles, helping a detective to investigate the crimes of people in earthly life) are given a secular theme, infernal heroes live among us, only they are a little "different", "not like" us, people, but they can also be understood and accepted. Religious mythology "absorbs" elements of secular humanism and the terrible begins to turn into attractive, romantic, like the twilight heroes S. Mayer and L. D. Smith. However, the second line of understanding of the fear/infernal hero continues to function—the literary and cinematic genre of "horror"—horror, which represents a special area of the "mythology of fear", little studied in modern mythology. The article is devoted only to some aspects of the construction of the mythological world by H. F. Lovecraft.

**Keywords:** religious mythology; religion; myth; archetype; Hero; shadow archetype; horror genre

**Введение**

В пестром спектре существования различных видов «новых» мифологий – политической мифологии, мифологии в сфере рекламы, гендерной, информационной, религиозной мифологии [15] хотелось бы отметить новый подвид религиозно-мифологических повествований – мифологию ужасов. Основными характеристиками религиозного мифа являются следующие.

1. Религиозный миф позволяет упростить реальность и существующее в ней множество противоречий свести к простейшей формуле борьбы Добра со Злом.

2. В религиозном мифе мир понятен и полностью познан, благодаря чему обретается чувство гармонии с миром.

3. Религиозный миф избавляет людей от страха перед реальностью, ориентирует не на сегодняшнее настоящее, а на будущее улучшение [3 с. 58]. Структура религиозного мифа может включать в себя волшебные сказки, эсхатологические мифы, религиозное фэнтези и новый элемент, являющийся предметом изучения в данной статье – infernalную мифологию ужасов.

**Методы**

Так как в процессе исследования необходимо было прояснить конструкт особого фэнтезийного мира художественного творчества автора, поэтому для реализации данной задачи был выбран набор качественных методов, используемых в лингвистике: метод лингвистического анализа (произведений самого Г.В. Лавкрафта), дифференциального анализа (бинарных оппозиций), семиотический метод. Также для философской рефлексии над исследуемым материалом использовались герменевтический и феноменологический методы.

**Литературный обзор**

Содержание понятия «религиозная мифология», структура, сфера применимости в современном религиоведении и его онтологический статус подробно разрабатывалось одним из авторов данной статьи – Е.В. Ивановой [3].

Методологическая база исследований становления Героя в инфернальном мире также была предметом авторских исследований в ранее опубликованных статьях [13; 14; 15]. Авторское понимание относительности категорий добра и зла в дискурсе фэнтезийных миров писателей подчеркивалась в совместной статье с Е.Ю. Вострецовым [15]. Однако в новом контексте исследований необходимо было прояснить специфику жанра «хоррор», его основные характеристики, которые были проанализированы в работе И.В. Соловьевой, Д.С. Сабировой [11] а также в статье И.В. Яковенко [12]. Мифологическая основа лавкрафтианских ужасов почти не исследовалась, но стоит отметить одного автора – Е.А. Налитову, обратившуюся к анализу темы воскрешения в творчестве Лавкрафта [10, с. 169–177].

### *Результаты и обсуждение*

Религиозная мифология, в которой действуют инфернальные герои, сама по себе связана с темами, с одной стороны, всегда интересными для личного понимания себя читателем или зрителем, или автором романа, сценария сериала, но с другой – с темами «запретными», таящими в себе страхи, как культурные (демоническое, потустороннее, связанное со смертью), так и личностные. И.В. Соловьева и Д.С. Сабирова, раскрывая смысл текстов жанра ужасов, подчеркивают, что данный жанр связан с символикой тайного, ритуального, неясного, «окружающая героев тьма есть и сама тайна...» [10, с. 254.] Далее этими авторами делается вывод, что «в жанре ужасов смысл ужасное-страшное представляет собой ипостась значащего переживания и смысл культуры. Смысл ужасное чаще всего представляет собой развитие смысла непонятого и неясного» [10, с. 256]. И.В. Яковенко, пытаясь разграничить понятия «страх» и «ужас», считает последний конечной фазой страха, а страх – формой эмоций, которые продуцируются и накапливаются культурой [12, с. 254]. Он подчеркивает, что в каждой культурной эпохе есть свои собственные Герои страха, отчасти наследованные предыдущими эпохами [12, с. 254]. Итак, жанр «хоррор» имеет своей целью вызвать у читателя/зрителя чувство страха, в котором закреплено неясное, скрытое от человека или в нем самом. Более того, тема страха актуализировалась со времени вступления человечества в эпоху постмодерна, когда в социальных условиях «все размыто», неопределенно и непредсказуемо. Мир стал «абсурдным», не контролируемым, базовые этические и эстетические ценности человеческого существования также начинают подвергаться переосмыслению. Всеобщие категории «добро» и «зло», «прекрасное» и «безобразное», претендующие на абсолютность и неизменность их существования во все времена и у всех культур становятся ситуативными, релятивными [15]. Место центрального Культурного Героя как своеобразной «монады», вокруг которой разворачивается текст мифического повествования через диады и триады [13] занимает Супергерой различных комиксных и кинематографических Вселенных. Все эти явления нашли свое отражение в произведениях Г.Ф. Лавкрафта.

Задуманная еще в 1920–1930 гг. Говардом Филлипсом Лавкрафтом Вселенная не теряет популярности до сих пор. Его творчество стало настолько важным и популярным, что породило отдельный поджанр ужасов – лавкрафтианские (лавкрафтовские) ужасы. Писатель строит свой особый мифический мир, мир «лавкрафтианских ужасов». В своём творчестве он заложил основы самобытной атмосферы сверхъестественного ужаса, в частности, в «Мифах Ктулху». Основными идеями творчества Лавкрафта являются кризис и критика

антропоцентризма и сциентизма, а также космический скептицизм (переоценка места человечества в космосе и знаний о нём). Самой важной персоной с точки зрения популяризации творчества Лавкрафта является Август Дерлет (1909–1971), основавший издательство Arkham House, а также дописавший по черновикам множество рассказов Лавкрафта, во многом переработав их под свое понимание лавкрафтианской мифологии. Бинарность построения «мифа ужасного» у Лавкрафта проявляется через действия двух противоположных сторон Героя (архетипа Героя) и Тени (архетипа Тени). Напомним, что любой Герой, с точки зрения Е.М. Мелетинского [9, с. 33] в архаических мифах олицетворяет собой социум, более поздний архетип также добавляет защиту от хтонического, от хаоса. Герой противопоставляет этому хаосу и побеждает его, восстанавливает порядок. Когда Герой идет навстречу Хаосу, он погружается в хтонический мир, чужой для него – что является символом смерти, а также отсылает к лиминальной стадии из работ Арнольда ван Геннепа [2, с. 73]. Кроме того, Герой обладает следующими признаками.

1) Герой в своем путешествии не только восстанавливает космический порядок, но и пробуждает индивидуальное сознание, обретает себя.

2) Герой борется с хтоническими и/или демоническими чудовищами.

3) Герой проходит инициацию, обучается чему-то, обретает новый социальный статус.

4) Герой всегда действует в чужой для себя обстановке, вне «дома».

5) Герой может быть активным (бороться с хаосом-злом самостоятельно) или пассивным (герою довольно деятельно помогают помощники и/или наставники) [12, с. 17–21].

Герою, как носителю порядка и добра, всегда противопоставляет Тень. Тень – это хтоническое, хаос, зло. Тень может действовать как внешне, так и внутренне [1, с. 138–144]. Тень представляет из себя все то, с чем Герой призван бороться – она является воплощением Хаоса, Зла, предстает хтоническим или же демоническим чудовищем, которое Герой, пусть и не без усилий, побеждает. При этом побеждает раз и навсегда, восстанавливая нарушенный Тенью порядок [9, с. 18–19]. В лавкрафтианских ужасах мотив культурного героя раскрывается так: Герой выступает своеобразным богоборцем, нарушающим привычный порядок вещей и различные «табу». Но это не остается безнаказанным, и Герой (либо его помощник), как правило, погибает – например, в рассказе «Герберт Уэст, реаниматор» [8, с. 45–87]. В лавкрафтианских мифах Герой не побеждает, даже если хаос удалось остановить. Эта лишь временная мера, и Герой сам это прекрасно осознает, как это было в произведении «Шепчущий из тьмы» [7, с. 247]. Как и в классической версии, Герой проходит обряд инициации, а для этого он из привычной среды попадает в среду лиминальную, из которой изменившимся возвращается обратно. Только в лавкрафтианских ужасах инициация несет безумие и смерть (что соотносится с мнением Мелетинского о том, что инициация знаменует собой столкновение Героя с чем-то ужасным [9, с. 21]. Герой пытается противостоять Хаосу, но не справляется. Герой борется с хтоническими чудовищами – у Лавкрафта это иногда выражается буквально, когда главный герой противопоставляет рыболодам, Глубоководным, Великой Расе Йит или ми-го, которые являются олицетворением хтонического хаоса, как, например, в рассказе «Хребты Безумия» [7, с. 454–551].

Герой пробуждает своё сознание, но это не приводит ни к чему хорошему, так как он либо погибает, либо обрекает себя на безумие или знание таких истин о Вселенной, которые если не сведут с ума, то заставят всю оставшуюся жизнь провести в постоянном ужасе – например, в рассказе «Зов Ктулху» [7, с. 131]. Герой, как правило, попадает в чужую, крайне враждебную для себя обстановку, из которой зачастую сбегает. Он может либо действовать и пытаться победить в одиночку (активный), либо вместе с помощниками и наставниками (пассивный). Зачастую напарник главного героя знает о Хаосе больше, и это знание в конечном итоге губит его, как в рассказе «Гипнос» [6, с. 129–137]. У Дерлета часто встречается мотив обретения наследства – он очень похож по своим функциям на смену поколений вождей-колдунов, когда наследник должен пойти по стопам предшественника. Данный мотив можно назвать архетипическим. Например, такой мотив присутствует в рассказах «Тень в мансарде», «Наследство Пибоди», «Тайна среднего пролета» [5].

Хаос символизирует смерть, родственен ей, несёт её. Хаос «обитает» в определенных местах: темный дремучий лес, захолустье, далекий «неевклидовый» космос, пещеры, болота, высокие горы, затерянные города, пустыни, океанические глубины, потаенные области Земли – например, Данвич, Иннсмут, Кингспорт, плато Лэнг [7, с. 55, 132, 316, 454]. В лавкрафтианских ужасах можно выделить следующие разновидности архетипа Тени:

а) Непобедимый Хаос. Нельзя победить даже ненадолго, даже мнимо (пример в рассказе «Скиталец Тьмы» [7, с. 291–315]).

б) «Поверженный» хаос. Побеждается, но сразу понятно, что это лишь мнимая победа («Зов Ктулху») [7, с. 101–131].

Если у Лавкрафта Хаос уже победил, божества Порядка повержены, а человечество на полном ходу направляется в забвение и безумие, то у его последователей это меняется. Возьмём для примера Августа Дерлета. Согласно Дерлету, Старшие Боги Земли сумели одолеть Древних Богов (которые и являются Хаосом) и заточили их в самых потаенных местах – аллюзия на титаномахию и Тартар древнегреческих мифов. Хаос заточен, но в любой момент может прорваться наружу и победить. Об этом говорится, например, в повести «Таящийся у порога» [5, с. 382–561].

### *Заключение*

В лавкрафтианских ужасах присутствуют измененные архетипы Героя и Тени. Герой не побеждает Зло, не восстанавливает Порядок, проигрывает Хаосу. Тень может не являться Хаосом и Злом как таковыми – чаще всего Тень и является истинным Порядком. Трансформация происходит как по отношению к архетипам классической литературы, так и внутри лавкрафтианских ужасов. А так как мифологическое смыслотворчество подвижно, отвечает потребностям современности, но содержит в себе глубинные смыслы, то перед нами предстает диалектический концепт бинарного этического противоречия: добро оборачивается злом, зло представляется добрым и привлекательным. «Добрый» культурный герой становится скучным, сомневающимся в целесообразности и своей способности творить добрые дела [15, с. 1535]. Поэтому акценты конфликта между добром и злом смещаются в сторону либо внутреннего личностного конфликта («во мне и добро и зло, и что победит – я не знаю, не контролирую» – в этом и состоит ужас неясности, непредсказуемости поведения Героя Лавкрафта, либо в сторону победы

Добра над Злом, но не окончательной, Зло (Хаос) на данный момент этой конкретной истории чуть отступает/отползает в сторону, обещая вернуться.

### Литература

1. Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино. 3-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 608 с.
2. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
3. Иванова Е.В. Религиозная мифология: Учеб. пособие. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2011. 187 с.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке (сборник). М.: Гардарики, 1998. 784 с.
5. Лавкрафт Г.Ф., Дерлет А. Таящийся у порога: повести, рассказы. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. 576 с.
6. Лавкрафт Г.Ф. Загадочный дом на туманном утесе: повести, рассказы. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 320 с.
7. Лавкрафт Г.Ф. Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 880 с.
8. Лавкрафт Г.Ф. Погребенный с фараонами: повести, рассказы. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 320 с.
9. Мелетинский Е.М. О литературных архетипах / Российский государственный гуманитарный университет. М., 1994. 136 с.
10. Налитова Е.А. Темы воскрешения мертвых в творчестве Г. Ф. Лавкрафта: специфика интерпретации // Все страхи мира: Horror в литературе и искусстве: Сб. статей. СПб. – Тверь: Изд-во Марины Батасовой, 2015. С. 169–177.
11. Соловьева И.В., Собирова Д.С. Жанр «хоррор» и текстовые средства смысла «ужасное» // Понимание и рефлексия в коммуникации, культуре и образовании. Тверь, 20 октября 2017 г. С. 251–257.
12. Яковенко И.В. Российское кино на пороге перемен: фильмы в жанре «хоррор» // Наука и телевидение. Т. 7. С. 253–261.
13. Evgenia V. Ivanova “Religious Fantasy” as Element of Contemporary Religious Mythology // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 1 (2012 5) С.6–62.
14. Evgenia V. Ivanova Modern Infernal Culture Hero as an Element of Religious Mythology // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 2 (2013 6) С.194–201.
15. Evgeny Y. Vostretsov and Evgenia V. Ivanova Contemporary Religious Fantasy: Inversion of Ethical Categories // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 8 (2015 8) С. 1534–1540.

### References

1. Vogler K. Puteshestvie pisatelya. Mifologicheskie struktury v literature i kino. 3-e izd. M.: Al'pina non-fikshn, 2019. 608 p. (In Russian).
2. Gennep A. van. Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov / Per. s franc. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literaturA» RAN, 1999. 198 p. [In Russian].

3. Ivanova E.V. Religioznaya mifologiya: Ucheb. posobie. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 2011. 187 p. (In Russian).
4. Kassirer E.H. Izbrannoe. Opyt o cheloveke (sbornik). M.: Gardarika, 1998. 784 p.
5. Lavkraft G.F., Derlet A. Tayashchijsya u poroga: povesti, rasskazy. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2020. 576 p. (In Russian).
6. Lavkraft G.F. Zagadochnyj dom na tumannom utese: povesti, rasskazy. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2017. 320 p. (In Russian).
7. Lavkraft G.F. Maloe sobranie sochinenij. SPb: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014. 880 p. (In Russian).
8. Lavkraft G.F. Pogrebennyj s faraonami: povesti, rasskazy. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2017. 320 p. (In Russian).
9. Meletinskij E.M. O literaturnykh arkhjetipakh / Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet. M., 1994. 136 p. (In Russian).
10. Nalitova E.A. Temy voskresheniya mertvykh v tvorchestve G. F. Lavkrafta: specifika interpretacii // Vse strakhi mira: Horror v literature i iskusstve: Sb. statej. SPb. – Tver': Izd-vo Mariny Batasovoj, 2015. P. 169–177. (In Russian).
11. Solov'eva I.V., Sobirova D.S. Zhanr «khorroR» i tekstovye sredstva smysla «uzhasnoE» // Ponimanie i refleksiya v kommunikacii, kul'ture i obrazovanii. Tver', 20 oktyabrya 2017 g. P. 251–257. (In Russian).
12. Yakovenko I.V. Rossijskoe kino na poroge peremen: fil'my v zhanre «khorroR» // Nauka i televidenie. T. 7. P. 253–261. (In Russian).
13. Evgenia V. Ivanova “Religious Fantasy”as Element of Contemporary Religious Mythology //Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 1 (2012 5) P.56–62.
14. Evgenia V. Ivanova Modern Infernal Culture Hero as an Element of Religious Mythology// Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 2 (2013 6) P.194–201.
15. Evgeny Y. Vostretsov and Evgenia V. Ivanova Contemporary Religious Fantasy: Inversion of Ethical Categories// Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 8 (2015 8) P. 1534–1540.

**Сведения об авторе:**

***Иванова Евгения Владимировна***

профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», доктор философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия).

E-mail: ieviev@mail.ru

***Глазунов Андрей Анатольевич***

магистрант 2 курса специальности «Религиоведение» ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» (г. Екатеринбург, Россия).

E-mail: andre.anat.glazunov@yandex.ru

**Bionotes:**

***Ivanova Evgeniya Vladimirovna***

Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Boris Yeltsin Ural Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Yekaterinburg, Russia).

***Glazunov Andrey Anatolyevich***

Master's Student, Specialty «Religious Studies», Boris Yeltsin Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia).

**Для цитирования:**

*Иванова Е.В., Глазунов А.А.* Мифология страха: трансформация архетипов Героя и Тени в литературе лавкрафтианских ужасов // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 72–79.

**For citation:**

*Ivanova E.V., Glazunov A.A.* The Mythology of Fear: The Transformation of the Hero and Shadow Archetypes in Lovecraftian Horror Literature // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 72–79.

УДК 811.161

DOI: 10.35103/SMSU.2022.44.11.022

## МОДЕЛИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В АНГЛИЙСКОЙ РАННЕГОТИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ

**Корнилова Елена Николаевна**

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

### **Аннотация**

В работе предпринята попытка реконструкции зарождения готического мифа в контексте эпохи, в его соотношении в просветительскими и антипросветительскими тенденциями, веяниями времени, моды и предпочтений культурной элиты, а также с философскими трактатами и другими видами искусства. Показан полемический характер новых экспериментальных романов. На примерах рассмотрено, как далека мифология готического романа в его ранних образцах (*Уолпол и Бекфорд*) от традиционных индоевропейских моделей мифологического сознания архаических народов (*фетишизм, анимизм*). Христианская мифология в готическом мифе также подвергается переосмыслению с позиций демонизации мира и человека. Выделены некоторые структурные модели готических текстов, имевшие продолжение в романтической литературе. Автор приходит к заключению, что готическая мифология есть мифология Нового времени, именно поэтому тексты готической литературы были присвоены массовой литературой, а созданные ей модели сохраняют высокий уровень актуальности и сегодня.

**Ключевые слова:** готический роман, готическая мифология, мифология культуры, полемика с Просвещением, демонология, образы подсознательного, Уолпол, Бекфорд

## MODELS OF MYTHOLOGICAL CONSCIOUSNESS IN ENGLISH EARLY GOTHIC PROSE

**Kornilova Elena Nikolaevna**

Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

### **Abstract**

The work attempts to reconstruct the origin of the Gothic myth in the context of the era, in its correlation with the Enlightenment and anti-Enlightenment trends, trends of the time, fashion and preferences of the cultural elite, as well as with philosophical treatises and other types of art. It shows the polemical nature of the new experimental novels. The examples show how far the mythology of the Gothic novel in its early samples (Walpole and Backford) is from the traditional Indo-European models of the mythological consciousness of archaic peoples (fetishism, animism). Christian mythology in the Gothic myth is also being rethought from the standpoint of demonizing the world and man. Some structural models of Gothic texts, which had their continuation in romantic literature, are highlighted. The author comes to the conclusion that Gothic mythology is the mythology of the New Age, which is why the texts of Gothic literature were appropriated by mass literature, and the models created by it retain a high level of relevance today.

**Keywords:** gothic novel, gothic mythology, cultural mythology, controversy with the Enlightenment, demonology, images of the subconscious, Walpole, Beckford

***Введение (Introduction)***

Возникновение «классического» готического романа в Англии второй половины XVIII – первой трети XIX вв. было обусловлено целым рядом причин скорее нелитературного или околотитературного характера. Под воздействием просветительской идеологии Европа переживает кризис смены парадигм. В области естественных наук наблюдается невиданный доселе прогресс, который приблизил человека к природе, и в то же время заставил относиться к ней иначе, чем это было ранее.

Наука, которая после Декарта стала главным источником новых идей, одерживала впечатляющие победы в естествознании: геологии, биологии и органической химии. Родилось новое представление о могуществе человека, его способности изменить природную среду. Философский и политический рационализм «обрушился» на традиционные системы мышления в политике и экономике, поставил под сомнение многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Буржуазные революции стремительно уничтожали остатки феодализма, мир потрясли наполеоновские войны, в Англии развертывалась индустриальная революция.

Одновременно происходят заметные перемены в глубинах общественного сознания. Просвещение способствует кризису традиционной идеологии, основой которой служил христианский дискурс. «Национальное пришло на смену универсальному, оригинальное и необычное виделось в обычном и знакомом» [13, с. 221]. Прежние образцы, великие и неизменные, вроде античности или французского классицизма, стали рассматриваться как звенья мировой цивилизации. Оттого античные герои и нормы классицистической трагедии стали вызывать насмешки в радикальной художественной среде, которая теперь восхищалась тем «что было странным: привидения, древние разрушенные замки последних меланхолических потомков когда-то великих фамилий, профессионалов месмеризма и оккультных наук, чувствительных тиранов и левантийских пиратов», – язвительно констатировал Бертран Рассел [10, с. 449].

Под влиянием этих идей в конце XVIII в. рождается экспериментальный жанр готического романа и постепенно формируется новая готическая мифология [5; 28; 29].

***Методы (Methods)***

При разборе двух важнейших романов XVIII в. – «Замок Отранто» Г. Уолпола (1764) и «Ватек» У. Бекфорда (1786), в которых сложились основные приметы готической прозы, будет использован метод дискурсивной поэтики, включающей в себя историко-культурный обзор, герменевтику, методики структурного анализа, сравнительное литературоведение, психоаналитические и интертекстуальные подходы.

***Литературный обзор (Literature Review)***

Предвестием возникновения «готики» является постепенная эволюция вкусовых пристрастий островной художественной элиты, начало которой положили три коротких очерка о британской балладе, опубликованные в «Зрителе» Аддисона в 1711 г. [27, р. 322] Далее к пересмотру основ просветительской рационалистической эстетики приступают создатели эстетических понятий предромантизма: «живописное» ("picturesque" – Gilpin W., Price Sir U., Hurd R., Blair H.), «готическое», «романтическое» [3, с. 150], обоснованные в «Письмах о

рыцарстве и средневековых романах» Ричарда Херда (Hurd R., 1762 г.) и в работах его последователей-поэтов братьев Дж. и Т. Уортонов, Томпсона, Грея, Юнга, Коллинза [12, с. 3–15]. Ричард Херд (1720–1808) утверждал, что средневековый роман можно рассматривать как отражение греческих представлений о героизме и рыцарстве в исторических реалиях жизни народов Северной Европы. Именно здесь воплотился кодекс ценностей и национальных архетипов, не менее значительный для культуры и литературы новых народов, чем у древних.

Под воздействием этих идей, а также размышлений о Гомере Р. Вуда был издан «Пять отрывков рунической поэзии в переводе с исландского языка», а спустя два года большой трехтомный сборник поэтических баллад «Реликвии древнеанглийской поэзии» Томаса Перси (1765 г.). Его публикации, в значительной степени основанные на различных собраниях рукописей XVII в., ныне известных как «*The Percy Folio*», отличало прежде всего глубокое знание местных традиций, однако стремление «улучшить» тексты согласно требованиям «изысканного века» привело к некоторым утратам.

С еще большей вольностью обращались с наследием древних поэтов ключевые фигуры английского предромантизма Джеймс Макферсон (1736–1796) и Томас Чаттертон (1752–1770).

Первый заявил, что он обнаружил и перевел произведения древнего шотландского гэльского поэта «Оссиана, сына Фингала», благодаря чему возник широко известный романтический образ кельтско-германского певца; правда, тексты, опубликованные Макферсоном, оказались частичной фальсификацией. Второй под маской средневекового священника Томаса Роули создавал стилизации под старинные баллады, поэмы в духе Спенсера, трагедии, навеянные чтением Шекспира. Но отсутствие признания, нищета и отчаяние привели юного Чаттертона к самоубийству, которое произвело неизгладимое впечатление на поэтов-романтиков, увидевших в его судьбе архетип поэта, затравленного обществом.

Литературу предромантизма и формирование готической традиции сначала в Англии, а затем и во всех культурах европейского круга изучали многие исследователи. В России назовем только важнейших из них: В.М. Жирмунский [3; 4; 5], Н.А. Соловьева [13; 12], Е.В. Григорьева, М.Б. Ладыгин, В.Э. Вацура [2], Г.В. Заломкина [6], А.А. Чамеев. В англоязычном литературоведении среди наиболее авторитетных ученых, повлиявших на разработку концепции литературной готики, следует назвать: Э. МакЭндрю [25], Д. Варму [30], Д. Пантера [26], Ф. Фрэнка [22; 23], Ф. Боттинга [19], Т. Торнберга [28; 29]. Но готика в их работах все же представлена как продолжение развития и приспособления к потребностям читателя конца XVIII – начала XIX вв. традиционных форм мифологического мышления архаических народов, включая и христианские аспекты готического мифа.

Понятие «готическая мифология» становится предметом исследования только в работах Т. Торнберг и Г.В. Заломкиной. Мы предлагаем иной взгляд на проблему, утверждая, что готический роман со всем его мифопоэтическим комплексом есть производное культуры «готового слова» (А.В. Михайлов [8]), и является большим и удачным экспериментом, произведшим на свет из своих недр не только такие массовые жанры как детектив, научную фантастику и литературу ужасов, но и самые высокие образцы художественного слова эпохи романтизма (Кольридж, Байрон, Пушкин, Гоголь), а также за его пределами вплоть до нынешнего времени.

***Результаты и обсуждение (Results and Discussions)***

Сегодня уже ни у кого не вызывает сомнения термин «готический миф» [28; 29; 6]. Фантастика и мистика – неотъемлемые атрибуты самого термина «литературная готика». С самых первых шагов становления новой жанровой разновидности романной прозы его авторы связывали свои творческие поиски с рыцарскими романами и описанием действий сверхъестественных сил, позаимствованных даже не столько из фольклора, сколько из суеверий «непросвещенного общества той эпохи», как картинно выразился Вальтер Скотт в комментариях к роману Уолпола [4, с. 231, 236].

Чтобы придать наибольшую достоверность рассказу, густо приправленному самыми невероятными событиями и мистическими происшествиями, рассказчик прячется за маской переводчика итальянской рукописи, опубликованной в XVI веке. Такая «двойная оптика» – рукопись в рукописи, в свою очередь передающей рассказ свидетеля только части происшествия, и излагающей недостающие звенья с чьих-то слов – типичная «оптика» готики, прячущей невероятное, таинственное, ужасное за множеством занавесей и экранов, в очень отдаленное или условное пространство и в давно прошедшие времена. Век Разума накладывает свой отпечаток на формирование хронотопа в предромантическом эпосе, и эти родовые пятна сохраняются вплоть до нашего времени.

Важнейшим мотивом становится отсылка готического повествования к древней или случайно обнаруженной анонимной рукописи, что подчеркивает генетическую связь готики со средневековым представлением о Вселенной как о Книге. Письменные источники – записки, документы, дневники, письма, извлеченные из тайников пергаменты, манускрипты, кабалистические книги, исповеди, так активно используемые авторами романов, транслирующие субъективное видение героя/автора льют воду на ту же мельницу.

Для воплощения готической иллюзии нужна сцена и декорация. Среди наиболее востребованных декоративных элементов следует упомянуть рыцарские доспехи и замок, лучше частично разрушенный или даже руины, древнее аббатство, снабженные подземными ходами и многоуровневыми темницами, заброшенные часовни, башни над обрывами или бушующими водами, дремучие и непроходимые леса (в «Ватеке» в силу восточного колорита азиатских стран – безводные пустыни в скалистом обрамлении, бездонные пропасти, забытые кладбища с белеющими костями). Без этого антуража рукотворная готическая мифология не сработает.

Готика – это та самая рукотворная, то есть авторская мифология, которой так ждали и к созданию которой так стремились иенские романтики. «Ядро, центр поэзии нужно искать в мифологии и в древних мистериях», – пророчествовал Ф. Шлегель [17, с. 361] и одновременно сожалел о том, что «мы не имеем мифологии» [18, с. 63]. Ему вторил Ф.В.И. Шеллинг: «Мифология есть необходимое условие и первоначальный материал всякого искусства» [16, с. 112]. И далее: «Всякий великий поэт призван превратить в нечто целое открывающуюся ему часть мира и из его материала создать собственную мифологию...» [16, с. 147–148]. Ее не узнали за бесконечными мистификациями авторов, ссылками на «попытку соединить черты средневекового и современного романов» [15, с. 28], полемическими выпадами Р. Херда и его последователей, воспевавших средневековую мистику,

публикациями преданий и баллад, создавших моду на духов. Уолпол<sup>2</sup> и Бекфорд подхватили модные идеи, но стали лепить свой новый экспериментальный роман из фрагментов книжной, высокой культурной традиции, а вовсе не из кельтского, гэльского, германского фольклора. В дело пошло и христианское богословие, особенно в части демонологии, предания о борьбе с еретиками и вероотступниками, описание посмертных мук и эсхатология, опять же почерпнутые из книг.

Тщательно разработанная в средневековой демонологии иерархия демонов, имевшая девять чинов (Михаил Пселл, Вир и др.) была просто подарком для создателей готической литературы. Бесконечный мир призраков, вампиров, упырей, оживших мертвецов и вурдалаков, инкубов и суккубов, обитателей подводного и подземного мира с их законами и правилами [11], мир, который и так существует в потемках души каждого человека, стал достоянием литературы ужасов и мистических тайн. Интерес к психологии зла, страха как могучей силы, овладевающей сознанием человека – вот центр готического романа.

Любопытно, но на заре становления готического романа в нем равноправно существуют и действуют, развивая интригу, Бог и Дьявол. Причем дьявольское отдано реальному персонажу, злодею и узурпатору Манфреду, а божественное – трагически погибшему праведнику, рыцарю-крестоносцу Альфонсо Доброму. Давно ушедший в небытие законный владелец княжества Отранто Альфонсо является узурпатору в виде громадного призрака, или гигантских частей рыцарского облачения, одна из которых – огромный шлем с черным оперением убивает наследника Манфреда Конрада в тот самый момент, когда должно состояться венчание сына незаконного владельца с наследницей замка Изабеллой. В конце романа огромный призрак в рыцарских доспехах «стал величаво возноситься к небесам; покрывавшие их тучи раздвинулись, и сам святой Николай встретил дух Альфонсо, после чего видение скрылось от взора смертных, утонув в сиянии славы» [14, с. 144]. Светопреставление сопровождается звучными раскатами грома.

В мусульманском мире, где действует обреченный ко злу Ватек, читатель вообще не встречает Аллаха. Только посланец сил ада Гяур, а затем и сам Иблис, и его царство составляют мировоззренческую модель бытия [22]. Отправной книгой здесь является Коран и... «Потерянный рай» Мильтона, поскольку описание Иблиса в готическом романе есть скорее описание не смирившегося с поражением мильтоновского Люцифера, с ликом удивительной красоты и благородства.

Конечно, важную мировоззренческую доминанту в конструкции готического романа формирует готическая архитектура, но она воспринимается Уолполом и Бекфордом вновь как концепт эстетической моды и культурных предпочтений британской элиты. Вмещающая весь космос средневекового человека, собор (например, Вестминстерское аббатство) воспринимался знатоками готики в конце XVIII в. как символ и модель мироздания. Пластичность, рельефность каждой его части, ее грубоватая шероховатость, тяжесть есть свидетельство реальности существования. Но охватить взором весь собор целиком, особенно в праздничной толпе во время службы невозможно. Видя небольшой фрагмент доступного им пространства, представители культурной элиты ощущали *наполненность* и невидимых частей. Это чувство *непознанной полноты, а иногда и переполненности бытия* типично

для мировосприятия готики. Оно имеет место не только в архитектуре, но и в музыке, и в богословии. Человек пребывает на пересечении борьбы различных враждебных сил, каждая из которых стремится завладеть его душой [25].

«Я охотно верю, что во вселенной есть больше невидимых, чем видимых, существ, – цитирует Кольридж в эпитафии к «Сказанию о Старом Мореходе» латинское сочинение епископа XVII в. Т. Бернета<sup>3</sup>. – Но кто объяснит нам все их множество, характер, взаимные и родственные связи, отличительные признаки и свойства каждого из них? Что они делают? Где обитают? Человеческий ум лишь скользит вокруг ответов на эти вопросы, но никогда не постигал их. Однако, вне всяких сомнений, приятно иногда нарисовать своему мысленному взору, как на картине, образ большого и лучшего мира: чтобы ум, привыкший к мелочам обыденной жизни, не замкнулся в слишком тесных рамках и не погрузился целиком в мелкие мысли» [7, с. 5].

Но ядро готики спрятано еще в одном эстетическом трактате середины XVIII в., где определяющей эстетической категорией становится «ужасное». Его трактовку представители «готической» школы находят в сочинении Эдмунда Бёрка «Философское исследование происхождения наших идей возвышенного и прекрасного» (1756). Страх, который вызывает трепет, должен быть особого свойства, указывает Бёрк. А именно: «...когда боль и страх смягчены до такой степени, что фактически не причиняют вреда; когда боль не переходит в насилие, а страх не вызван угрозой немедленной гибели человека; то... эти возбуждения... способны вызывать восторг; не просто удовольствие, а своего рода восторженный ужас, некое спокойствие, окрашенное страхом; а поскольку оно соотносится с самосохранением, то является одним из самых сильных из всех аффектов. Его объект – возвышенное...» [20, с. 159]. Далее он уточняет, что боль и страх только тогда могут стать источником Возвышенного, когда нет угрозы реального насилия. В этой остротности таится природа восторга, испытываемого человеком при соприкосновении с ужасом [27, с. 341].

Берк понял, что некоторые литературные тексты вызывают «восхищение благодаря скрытому там ужасу». Он сопоставляет собственную теорию с «теорией катарсиса» Аристотеля, стараясь не замечать, что подобная аллюзия на авторитет противоречит самой сути аристотелева учения. Не случайно иллюстрацией этого тезиса служит «Потерянный рай» Мильтона, но, очевидно, автор имеет в виду и трагическое у Шекспира. Ссылки, цитаты и отчетливые структурные и тематические отголоски произведений Шекспира и Мильтона были слышны в художественной литературе конца XVIII – начала XIX вв., которая долгое время считалась «готической» [19, р. 12]. «Восхищающий ужас» был рожден в период увлечения историческими руинами и в обстановке повышенного интереса к истории. «Он процветал благодаря постоянным ссылкам на утесы и пропасти, нездоровому интересу к пыткам и ужасу, к некромантии, некрофилии и тревожно нуминозному. Любопытство влекло к привидениям, внезапной смерти, темницам, снам, диаблерам, фантазмам и пророчествам» [30, р. 64]. Готический миф был и остается реакцией на комфорт и безопасность, на политическую стабильность и коммерческий прогресс. Его главная цель – сопротивление требованиям и законам разума.

Однако категорического отрицания разума в готике нет. Поклонники готики восстают против просветительского пафоса всесия Разума, против Разума как Абсолюта [24, р. 7]. Личность отстаивает право на субъективное восприятие мироздания не только в философских трактатах и системах, как это было у Руссо, Юма, Беркли, и в наиболее законченной форме у Фихте, но и в художественном творчестве, в мифологических конструкциях предромантизма и романтизма.

Поколение ранних готических авторов – это выученики просветителей. Поэтому все их романы по преимуществу дидактичны, а еще, при всей иррациональности описываемых в них событий, выстроены по законам логики, с выявлением причинно-следственных связей (откуда более поздняя жанровая модификация «логических новелл» Э.А. По и появление детектива). Следует напомнить, что некая стилизация под «правдоподобие» осуществляется уже в знаменитом романе Уолпола, благодаря его собирательству предметов антиквариата и глубокой начитанности в исторических свидетельствах Средневековья, позволяющая ему ввести в повествование множество достоверных деталей, пролагающих пути развитию приемов будущей высокой литературы от исторического романа до романа социального. Можно трактовать это и как некую «научность», тоже пришедшую от просветительского поклонения науке, которая особенно заметна во втором важнейшем раннеготическом тексте «Ватек». Бекфорду пришлось немало потрудиться над Кораном, арабскими сказками и другими источниками мифологии ислама, а также над этнографическими источниками из быта мусульманских властителей и простых смертных, чтобы закрепить в английской, а затем и в европейской литературе ориентализм [22, р. 163]. Пожалуй, можно согласиться с идеей, что готический миф должен был стать формой идеологической оппозиции мифу просветительскому, но это было не отрицание, а диалог, полемика, развитие, а значит движение по пути прогресса.

В самом начале пути готический роман, следуя приемам просветительского классицизма, все еще оставался в рамках риторической культуры «готового слова». Его обращение к образцам национальной традиции происходит через Книгу. Поэтому оппозиции коллективного бессознательного, которые мучительно пытаются выделить в готическом мифе исследователи [6], скорее являются отражением восприятия готикой мира и человека как антиномической структуры. В этом создатель готического мифа действительно следует средневековому дуалистическому восприятию действительности, в котором все в этом мире поделено между Богом и Сатаной. Но традиции средневековой поэтики используются авторами готического романа в измененном виде, соотносятся с новым пониманием закономерностей бытия. Прежде всего, готические антиномии выражают стремление художественно освоить противоречивую динамику межреволюционной реальности, передать в слове хаос и дисгармонию человеческого существования.

В созданиях готики можно найти как просветительские, так и антипросветительские идеи, и эти противоположности не только борются, но и сходятся в общем пессимистическом ощущении жизни. Актуализируя барочный тезис непостоянства, изменчивости, иллюзорности жизни, готика обращает внимание на зыбкость граней между бытием и небытием, но христианская тема бессмертия души (а не смерти!) в готическом романе приобретает со временем языческую, варварскую, готскую окраску: если душа Альфонсо Доброго возвращается в мир, чтобы нести добро и восстанавливать справедливость, то в

последующих готических романах бессмертными существами обладают вампиры, злобные призраки и всяческая нежить, несущая живым только ужас, горе и смерть. Почему суеверные народы опасались кладбищ, открытых гробниц, утопленниц и русалок, а также людей без тени или не имеющих отражения в зеркале? Потому, что души мертвецов приходят в мир живых, чтобы утащить туда беззащитных людишек. Даже сон, в котором умерший родственник зовет сновидца за собой считался страшным предзнаменованием.

С этими суевериями играет готика. Она использует вполне философские оппозиции своего века: природа – культура, дикарь (простолюдин) – аристократ, жертва – узурпатор, смирение – гордыня, бедность – богатство, альтруизм – эгоцентризм. Души и призраки со своим нечеловеческим знанием прошлого и будущего, нужны, чтобы обнажить столкновение этих антиномий в человеческой душе, защитить добрых и благородных, наказать злых и жестоких. Цель вполне дидактическая.

Уолпол и Бекфорд не случайно стали основателями жанровых вариаций готического романа. Богатейшие люди своей эпохи, имевшие возможность удовлетворить любой свой каприз, следовали моде готического возрождения и, скучая, создавали нравоучительные сказки в духе времени.

Гораций Уолпол (1717-94), третий сын премьер-министра сэра Роберта Уолпола, в 1749 г. велел построить для себя подобие рыцарского замка на Строберри-Хилл в нескольких часах езды от Лондона. Постепенно заполняя свою новую резиденцию необычной коллекцией произведений искусства, он превращает свой дом в музей. Картины, книги, гравюры, антикварная мебель, фарфор, миниатюры, предметы старины, вещицы, принадлежавшие знаменитым людям, уже при жизни создателя коллекции заставляют его принимать туристов и выполнять роль экскурсовода в собственном замке. Неоготический замок Уолпола конечно не был крепостью, однако, его причудливый, домашний быт, зубчатые стены, резные гипсовые своды и фантастическая коллекция вдохновили владельца замка на создание не менее причудливой истории сицилийского тирана Манфреда. Текст, по словам автора, был написан в рекордно короткий срок, поскольку замысел возник во сне. Владелец Стоберри Хилл увидел пустынную лестницу в западной части замка, на которой помещалась гигантская рука в железной перчатке. Пугающая картинка из сновидения в воображении автора превращается в хорошо скроенную интригу, построенную по законам драматургии, где действие едино и стремится к развязке. Строго говоря, с точки зрения жанровых характеристик литературы XVIII в. – это не роман, а скорее драматическая история или историческая хроника, как будет называть свои романы Вальтер Скотт, и в этом смысле Уолпол для него предшественник и авторитет. Новизна задумки очевидна, и оттого Уолпол в первом издании прячется под маской переводчика «старинной итальянской сказки о невероятных катастрофах в средневековой Апулии».

В центре романа «Замок Отранто» князь Манфред – необузданный, жестокий феодал, обуруемый неистовыми страстями гордыни, честолюбия, эгоцентризма, живое воплощение зла даже с точки зрения христианства. Тип вполне узнаваемый, если вспомнить итальянский Ренессанс – Уголино, Фаринату дельи Уберти у Данте, или Танкреда у Боккаччо. Его предки узурпировали княжество Отранто, и цель Манфреда сохранить титул и владения для наследников. Однако в самом начале романа единственный сын князя погибает странной смертью, придавленный гигантским рыцарским шлемом с черным оперением плюмажем. Это происшествие

вызывает ужас прислуги, но Манфред почти не проявляет эмоций, безмолвно взирая не столько на обезображенное тело сына, сколько на необычайный предмет. Роль чудесных предметов в этом романе велика: вслед за шлемом появится огромная обутая в железо нога, потом невероятных размеров меч (реликвия, прибывшая из Святой Земли), вырвавшийся из рук несущей его челяди и улегшийся рядом со шлемом, наконец, уже упомянутая перчатка [14, с. 134].

С точки зрения теории мифа, загадочные происшествия с участием этих предметов, напоминают фетишизм, но, если разобраться, в романе Уолпола они не обладают самостоятельной божественной сущностью и не становятся предметом поклонения, а лишь являются предостережением узурпатору со стороны законного владельца. И пророчества здесь не имеют наполнения магических предвидений, а скорее отвечают потребности «просвещенного» автора XVIII в. создать забавную интригу с элементами чудесного. Для пущего страха все эти *gigantic arms* очень похожи на элементы рыцарского облачения с надгробной статуи Альфонсо Доброго, что замечает Теодор.

В целом предметы в замке Манфреда ведут себя неадекватно: портреты оживают («портрет его деда... явственно вздохнул и грудь его поднялась и опустилась... вдруг портрет покинул раму и, сойдя на пол, с угрюмым и скорбным видом встал перед Манфредом. Призрак степенно, но с угрюмым видом прошествовал до конца галереи и свернул в горницу направо. ...незримая рука резко захлопнула за ним дверь» [14, с. 46–47], из носа статуи капает кровь [14, с. 127], в комнатах слышны стоны, стуки, удары грома. Но это не анимизм – в произведениях искусства, которые с такой любовью описывает Уолпол, нет все той же веры в заключенную в изображение душу, духа, живущего в самом предмете, или скорее у рассказчика нет веры в живую душу предметов искусства; это просто таинственные угрозы духа Альфонсо, замыслившего погубить Манфреда. Даже в сравнении со сходными происшествиями в драматургии барокко Уолпол слишком холоден и рационален.

Но вернемся к носителю зла, который в готическом романе и организует интригу. Несмотря на почти равнодушное отношение к погибшему сыну и оскорбительное пренебрежение к жене, кроткой Ипполите, Манфред в этом романе не является законченным злодеем. Уолпол несколько раз возвращается к этой мысли, приучая к ней читателя: «Манфред не был одним из тех свирепых тиранов, которые черпают наслаждение в жестокости, предаваясь ей просто так, без всякого повода. Обстоятельства его жизни привели к тому, что он очерствел, но от природы он был человечен; добрые начала в его душе тотчас давали себя знать, когда страсти не затмевали его разума» [14, с. 54]. И далее: «Ему стыдно было за свое бесчеловечное обращение с княгиней, которая на каждое оскорбление отвечала новыми изъявлениями любви и преданности; он почувствовал, что в сердце его жива любовь к ней, но в меньшей степени стыдясь и того, что ощущает угрызения совести за свое поведение по отношению к женщине, с которой он собирался обойтись еще более жестоко, он подавил порыв своего сердца и даже не позволил себе проявить жалость. И сразу вслед за тем, в его душе совершился новый поворот, на этот раз к изошренной низости. Рассчитывая на неизменную покорность Ипполиты, он стал льстить себя надеждой, что она не только смиренно примет развод, но также постарается, если он ей прикажет, уговорить Изабеллу отдать ему свою руку» [14, с. 60]. Позднее это станет общим местом в характеристике носителей зла в готических романах.

Манфред, конечно, колоритная фигура. Его упорство в достижении цели, его ум и изворотливость, умение скрывать страх и расчетливо поступать в самых трагических обстоятельствах вызывают некоторое сочувствие читателя. Даже его ярость, его постоянные угрозы казнить врагов, практически никогда не воплощаются в жизнь. Его холодное презрение к крестьянину Теодору, даже когда он оказывается родовитым сыном монаха и бывшего крестonosца Джеронимо, не меняется на протяжении всего сюжета. Наконец Манфред замечает, что Теодор как две капли вода похож на портрет Альфонсо Доброго, но он все еще не видит в нем своего главного соперника. Он страстно преследует невесту своего покойного сына Изабеллу, объясняя свой порыв стремлением сохранить власть: «Что же, если ад не хочет удовлетворить мое любопытство, я употреблю все доступные мне человеческие средства, чтобы сохранить свой род, – промолвил он, – Изабелле не уйти от меня» [14, с. 47]. Он пренебрегает предостережением монаха Джерома, заклиная его не приводить «в исполнение кровосмесительный умысел в отношении твоей нареченной дочери» [14, с. 75]. Мотив инцеста постоянно витает над носителем произвола и тирании в повести Уолпола. Манфред отвечает на предостережение Джеронимо с усмешкой: «Ипполита – моя родственница в четвертом колене!» [14, с. 76].

Дерзость Манфреда, презрение ко всем предзнаменованиям и жутким видениям, его противоборство с враждебными небесами вызывают уважение. Он не сломлен вплоть до заключительной катастрофы дочереубийства. Уолпол искусно нагнетает напряжение, заставляя отца из ревности к Изабелле, вонзить нож в тело собственной дочери Матильды. Отношение отца, не замечающего кроткую и любящую дочь, в этом романе будут иметь продолжение (Диккенс, «Домби и сын»). Только эта смерть заставит Манфреда отказаться от своих притязаний и уйти вместе с Ипполитой в монастырь, уступив место законному наследнику Теодору, вступившему в брак с Изабеллой.

Остальные персонажи романа плоскосны и ходульны, может быть за исключением служанки Матильды Бьянки. Они одномерные носители отдельных черт благородства, кротости, терпимости или предначертания, как это было с Фредериком. Но круто завернутая интрига и образ главного героя, а также множество невероятных происшествий и предзнаменований, вещей снов и колдовских чар обеспечили успех романа у массового читателя [24]. В предисловии ко второму изданию Уолпол с гордостью подчеркнул: «Я мог бы заявить, что, создав новый вид романа, я был волен следовать тем правилам, которые считал подходящими для его построения; но я бы испытывал большую гордость, если бы было признано, что я сумел сотворить нечто, хоть отдаленно, хоть в малой степени напоминающее столь замечательный образец, нежели если бы за мной числилась заслуга изобретения чего-то совсем нового, а мое сочинение при этом не было бы отмечено печатью гениальности и своеобразия» [15, с. 34]. Создатель новой авторской литературной мифологии, которая будет иметь продолжение в литературах XIX – XXI вв. не стремится к оригинальности. Он хочет быть вписанным в традицию. Это для него знак высшего признания.

Как знаток и антиквар, Г. Уолпол остается фигурой значительной в истории британской культуры (его «Анекдоты о живописи в Англии 1762–1780 годов» до сих пор являются основным источником для изучения изобразительного искусства в Британии раннего периода): выстроенный им замок стал вехой в истории архитектуры, собранная коллекция оказалась очень ценной. Однако его

«готический дивертисмент», в котором, как он утверждал, смешались «два вида романтики, древний и современный», совсем небольшое по объему произведение, весьма примечательно необычайным разнообразием своего литературного потомства.

Трудно не заметить, что повесть У. Бекфорда «Ватек» является нравственно философской притчей, совсем в духе философских повестей Вольтера, которые, вероятно, послужили образцом для английского писателя. Может быть, поэтому первоначально роман был написан по-французски. Этот текст лишен всех привычных атрибутов готики – рыцарских замков и доспехов, типично английских фантомов и призраков. Зато в нем широко представлена тема исследования эзотерического или запретного знания [31]. Впрочем, герой прочно вписан в историю, хотя, в отличие от Манфреда, не является лицом историческим. Тем не менее, в начале романа читаем: «Ватек, девятый халиф из рода Аббасидов, был сыном Мутасима и внуком Гаруна-аль-Рашида» [1, с. 149]. Это, конечно, мистификация. Никакого Ватека в перечне властителей династии Аббасидов (таково правильное написание родового имени династии) нет, но сын Гаруна аль Рашида Мухаммад аль-Амин «пренебрегал государственными делами, предавался развлечениям, за что не пользовался популярностью в народе» [33]. Так что, фантазии Бекфорда не безосновательны.

Уильям Бекфорд (1759–1844), сын мэра Лондона и наследник феноменального состояния плантатора на Ямайке, смог, как Уолпол, воплотить свои фантазии в архитектурных неоготических экспериментах. Он построил для себя усадьбу в Уилтшире под названием Фонтхилл-Эбби исключительно для собственного удовольствия. «Сердце» проекта Фонтхилл-Эбби – восьмиугольная башня 90 метров в высоту, идея которой уже реализована в романе «Ватек» (1786). Ранние версии готического романа теснейшим образом связаны с готической архитектурой и музейным коллекционированием. Поместье, где Бекфорд проживал в одиночестве, было наполнено необыкновенным собранием артефактов – картин, старинных книг и предметов роскоши из разных стран мира, которые он собрал, долго живя в Европе. Его великолепное образование, знание древних и европейских языков, в также свободное владение арабским и персидским, позволяло ему легко ориентироваться в тенденциях современной моды и изменениях вкусов элиты. Подобно аббатству Фонтхилл и башне Лэнсдаун, его короткий экзотический роман «Ватек» предлагал бежать от утомительных, упорядоченных удовольствий жизни джентльмена XVIII в. в сладострастие и наслаждения Востока [23].

Герой «Ватека», распутный и разочарованный халиф арабской сказки жаждет запредельной власти над миром реальным и потусторонним, контроля над жизнью и смертью, аппетиты которых удовлетворяются только входом в пещеры подземного мира, тайные залы, где он с горечью убедится, что ропменял божественные дары на пустые иллюзии и адские муки. Ватек и его гедонистические компаньоны приговорены к потере надежды и обречены «блуждать в вечности неослабевающих страданий» в наказание за «безудержные страсти и жестокие поступки». Это – дидактика, присущая текстам эпохи. Но есть здесь и другое содержание, аллюзии на современную европейскую жизнь.

Бекфорд рисует восточного деспота как воплощение ужаса деспотии: «Лицо его было приятно и величественно; но в гневе взор халифа становился столь ужасным, что его нельзя было выдержать: несчастный, на кого он его устремлял, падал

иногда, пораженный насмерть». И далее: «Его великодушие было безгранично, и разврат безудержен» [1, с. 149]. Безмерно богатый и неограниченный в удовольствиях молодой человек утонет в сладострастии, он вооружает против себя всех ревностных в вере, его любознательный ум желает все познать, «даже науки, которых не существует» [1, с. 150]. Он возводит башню «из дерзкого любопытства, желающего проникнуть в тайны Неба» [1, с. 151]. Не намекает ли Бекфорд на недуги, гнетущие его самого и аристократическую молодежь Европы, познавшую владычество просветительского Разума?

Герой восточной повести «Ватек» и сам жертва *несчастливых стремлений и неудовлетворенности*. Но поколение Бекфорда, сложившееся до Великой революции еще живет в страхе божьем. Поэтому гнев пророка Магомета, отворотившего божественный лик от своего преемника, отличавшегося безбожным поведением, ведет к необратимым последствиям. Появляется Гяур (презрительное обозначение иноверца, не исповедующего ислам), чудовище-соблазнитель с волшебными дарами, и открывается путь к гибели (ср. бунтарство Каина в одноименной мистерии Байрона и явление Люцифера). Но Бекфорд на 30 лет старше Байрона; бунтарь-индивидуалист жестко осужден не только своими подданными, преданными слугами и женщинами гарема. Его осуждает автор. Он не случайно избран для соблазна, он – воплощение зла.

Халиф и его мать гречанка Каратис, практикующая астрологию, колдовство и ворожбу быстро становятся легкой добычей адского посланника. Ватек готов принести в жертву 50 детей из лучших семей Самарры, чтобы достигнуть «дворца подземного пламени» и обрести талисманы Сулеймана бен Дауда [1, с. 162]. Каратис не только одобряет убийство несчастных детей, но и сопровождает их гибель приношением подземным духам. Тут возникает образ ужасной башни, ведущих к ней подземелий, чудовищных помощников колдуньи – глухих, кривых на правый глаз уродливых негрятенок и несчастных карликов, а также воссоздаются рецепты колдовского зелья. Готический ужас должен поразить воображение читателя, когда перед его мысленным взором возникнут «мумии древних фараонов, извлеченные из могил, масло ядовитых змей, рога единорогов и одурманивающие своим запахом древние стволы, нарубленные магами в отдаленных уголках Индии» [1, с. 167]. В костре, разведенном Каратис для жертвоприношения, гибнут храбрецы, лучшие граждане города, решившие спасти жизнь своему властителю, считая, что пожар возник стихийно.

За это злодеяние халиф получает пергамент, в котором силы зла велят ему отправиться в путешествие к Истахару, где он будет «утопать в блаженстве», получит «талисманы Сулеймана и сокровища древних султанов» [1, с. 171]. Во время путешествия «в никому неизвестную страну», Ватек и его мать, догоняющая роскошный кортеж сына верхом на сказочном верблюде Альфабуки, не раз отрекутся от Магомета, будут богохульствовать, губить десятки невинных людей, совершать самые невероятные злодеяния. Халиф ради неизведанных наслаждений, безграничного знания и дьявольского могущества рвется проникнуть в пламенные чертоги Эблиса. К концу романа к нему примыкает соблазненная властителем дочь эмира, оскорбленного и униженного Факреддина, предавшая отца Нуруниар. Именно к этой паре Магомет, сожалея о гибнущих душах, пошлет в последний момент доброго гения, но они предпочтут милосердию божьему спуск в царство Эблиса по гладкой мраморной лестнице прямо в бездну: «они так спешили, что скоро спуск их стал походить на стремительное падение...» [1, с. 220].

Мир в повести Бекфорда трансцендентален в первоначальном латинском смысле. Нет непроходимой границы между мирами реальным и запредельным. Видение эбеновых порталов, величественных залов царства тьмы и самого Эблиса поданы в крайне достоверной и запоминающейся манере. Вот как, например, выглядит Царь Тьмы: «Он казался молодым человеком лет двадцати; правильные и благородные черты его лица как бы поблекли от вредоносных испарений. В его огромных глазах отражались отчаяние и надменность, а волнистые волосы отчасти выдавали в нем павшего Ангела Света. В нежной, но почерневшей от молний руке он держал медный скипетр, перед которым трепетали чудовищный Уранбад, африты и все силы тьмы» [1, с. 221]. Впечатления от художественных фантазий Мильтона здесь играют первостепенную роль!

Дьявол выполняет свои обещания, впуская Ватека и женщин в свои сокровищницы. Они видят древних царей и самого Сулеймана, в прозрачной груди которого они с ужасом наблюдают пылающее сердце. Вот почему все гости в гигантском дворце Сатаны прижимали руку к левой стороне груди. В этой повести Ватек, как и Манфред, наказан по заслугам нестерпимой и вечной мукой: «такова должна быть кара за разнузданность страстей и за жестокость деяний; таково будет наказание слепого любопытства тех, кто стремился проникнуть за пределы, положенные создателем сознанию человека; таково наказание самонадеянности, которая хочет достигнуть знаний, доступных лишь существам высшего порядка, и достигает лишь безумной гордыни, не замечая, что удел человека – быть смиренным и неведающим» [1, с. 228] Согласитесь, странная отповедь просвещенного автора просветительской эпохе!

### ***Заключение (Conclusions)***

В этой работе предпринята попытка реконструкции зарождения готического мифа в контексте эпохи, в его соотношении с просветительскими и антипросветительскими тенденциями, веяниями времени, моды и предпочтений культурной элиты, а также с философскими трактатами и другими видами искусства. Показан полемический характер новых экспериментальных романов. На примерах рассмотрено, как далека мифология готического романа в его ранних образцах (Уолпол и Бекфорд) от традиционных индоевропейских моделей мифологического сознания архаических народов (фетишизм, анимизм). Христианская мифология в готическом мифе также подвергается переосмыслению с позиций демонизации мира и человека. Выделены некоторые структурные модели готических текстов, имевшие продолжение в романтической литературе.

В ходе исследования выяснилось, что готическая мифология не случайно возникла в переломную эпоху разрушения тысячелетней формации и формирования новых буржуазных отношений. Хаос и крушение всех идеалов выдвинули личность на передний план истории и ее субъективное восприятие действительности спроецировало новую мифологию культуры. Интеллектуальным толчком для ее возникновения послужили солиптические тенденции новой буржуазной эпохи. Мотивации глубинных пластов психики сексуальность и смерть, то есть продолжение рода, как бессмертие, и ужас перед безысходностью ухода, в отсутствии веры в бессмертие души, сформировали центральные психологические характеристики героев, организующих интригу.

Страх хаоса и разрушения сформировал макабрическую образность, вывел на страницы литературных произведений гнездившихся в подсознании духов, призраков, фантомов, колдунов и ведьм. По старой дидактической привычке

авторы романов искали мотивацию страшной судьбы героев в нарушении норм традиционной морали: сладострастии, разврате, инцесте, чревоугодии, тиранстве и деспотии, капризах, но более всего в неверии, богохульстве, отсутствии страха божьего, а главное – в претензиях на равенство с Богом. Сторонники Разума восприняли эти тексты, как аномалию, допускающую как конвергенцию, так и конфликт естественного и сверхъестественного.

Критиков более всего привлекала внешняя атрибутика – образы сновидений, предсказаний, производные подсознательного, декорации средневековой рыцарской культуры и восточной сказки [31]. Никто не желал рассматривать готическую культуру как форму новой идеологии, то есть мифологическую модель. Готическая же мифология есть мифология Нового времени, именно поэтому тексты готической литературы были присвоены массовой литературой, а созданные ею модели сохраняют высокий уровень актуальности и сегодня.

### Примечания

<sup>1</sup> Гордый успехом своего «Замка Отранто» Уолпол в «Предисловие ко второму изданию» ссылается вовсе не на Перси, а на Шекспира, Вольтера, цитирует Корнеля и Расина.

<sup>2</sup> Т. Беннет - средневековый по своим взглядам мыслитель, автор идеи о полной земле, из которой следует объяснение всемирного потопа. Он предлагает привлекательную для творцов готического мифа версию таинственного в мироустройстве.

<sup>3</sup> В драматургии Шекспира встречается немало духов и inferнальных существ. Комедия «Сон в летнюю ночь» заимствует персонажей французской сказки Оберона и Титанию – короля и королеву эльфов и фей, а также использует образы кельтского фольклора, например, Пэк. В «Гамлете» появляется призрак убитого короля, в «Макбете» – ведьмы и т.д.

<sup>4</sup> «сам рационализм начинает уже открывать не новые разумные основания, но границы разума, его пограничье с бесконечным пространством иррационального», – мудро подмечал Х. Ортега-и-Гассет [9, с. 28]

<sup>5</sup> См. напр. цит. работы Заломкиной.

<sup>6</sup> Первое строение в стиле неоготика.

<sup>7</sup> В. Скотт подобным же образом выпустит свой первый роман «Уэверли» анонимно.

### Литература

1. Бекфорд У. Ватек // Комната с гобеленами. Английская готическая проза. Москва, 1991. С. 149–230.
2. Вацура В.Э: Готический роман в России. Москва: Новое литературное обозрение, 2002.
3. Жирмунский В.М. Английский предромантизм // Из истории западноевропейских литератур. Ленинград: Наука. 1981. С. 149–174.
4. Жирмунский В.М. Предромантизм // История английской литературы. Москва; Ленинград, 1945. Т. I. Вып. 2; 3.
5. Жирмунский В.М., Сигал Н.А. У истоков европейского романтизма // Уолпол. Казот. Бекфорд. Фантастические повести. Ленинград: Наука. 1967.

6. Заломкина Г.В. Готический миф как литературный феномен. Дисс. докт. филол. наук. Самара, 2011.
7. Кольридж С.Т. Сказание о Старом Мореходе. // Кольридж С.Т. Стихи. Москва: Наука. 1974.
8. Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Москва, 1994.
9. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? Москва, 1991.
10. Рассел Б. История западной философии. Т.1. Москва: Миф. 1993.
11. Сад демонов. Мир inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. Автор-сост. А.В. Махов. Москва, 1998.
12. Соловьева Н.А. Английский предромантизм: Дис. доктора филол. наук. Москва, 1984.
13. Соловьева Н.А. Англия XVIII века: разум и чувство в художественном сознании эпохи. Москва, 2008. 271 с..
14. Уолпол Г. Замок Отранто. Пер. с англ. В. Шора. // Комната с гобеленами. Английская готическая проза. Москва, 1991. С. 24–149.
15. Уолпол Г. Предисловие ко второму изданию. // Комната с гобеленами. Английская готическая проза. Москва, 1991. С. 28–35.
16. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. Москва: Мысль, 1966.
17. Шлегель Ф. Идеи. Эстетика. Философия. Критика. Москва: Искусство, 1983. Т. 1.
18. Шлегель Ф. Разговор о поэзии // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. Москва, 1980.
19. Botting F. Gothic. London, New York: Routledge, 1996.
20. Burke Edmund. A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful (1757).
21. Cornwell N. Muddle, Mystery and Alchemy: Gothic Poetics Ride Again. A Review Article // Essays in Poetics. Keele University. Vol. 21. Autumn 1996. P. 17— 188.
22. Frank F.S. The Gothic Vathek: The Problem of Genre Resolved // Vathek and the Escape from Time: Bicentenary Revaluations / ed. K.W.Graham. New York: AMS Press, 1990. P. 157–172.
23. Frank F.S. Introduction // Walpole H. The Castle of Otranto. The Mysterious Mother / ed. by F.S. Frank. Peterborough, ON: Broadview Press, 2003.
24. Haggerty George E. Gothic fiction/Gothic form. The Pennsylvania State University Press, University Park and London. 1989.
25. McAndrew E. The gothic tradition in fiction. N.Y., 1979.
26. Punter D. The Gothic. Maiden, MA: Blackwell Pub., 2004.
27. Sanders Andrew. The Short Oxford History of English Literature. Clarendon Press • Oxford, 1994.
28. Thornburg M.K. Patterson. The Monster, in- the- Mirror: Gender and the Sentimental // Gothic Myth in Frankenstein: Ann Arbor: UMI Research Press, 1987.
29. Thornburg T.R. The quester and the castle – the Gothic novel as myth, with special reference to Bram Stoker's Dracula. Thesis (Ph. D;). Ball State University, 1970.
30. Varma D.P. The Gothic Flame: Being a history of the Gothic novel in England: its origins, efflorescence, disintegration, a. residuary influences. Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1987.
31. Williams A. Art of Darkness: A Poetics of Gothic. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995

32. Winter K.J. Sexual/Textual Politics of Terror: Writing and Rewriting the Gothic Genre in the 1790s // *Misogyny in Literature: an Essay Collection* / ed. K.A. Ackley. New York: Garland, 1992. P. 89–103.

33. URL:

<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D0%B1%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%B4%D1%8B> (дата обращения: 11.04.2021).

### References

1. Bekford U. Vatek // *Komnata s gobelenami. Anglijskaya goticheskaya proza. [A Room with Tapestries. English Gothic Prose]* / Tapestry room. English gothic prose. M., 1991. С.149–230. (In Russian).

2. Vacuro V.E: *Goticheskij roman v Rossii [Gothic romance in Russia]* / The Gothic novel in Russia. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2002. (In Russian).

3. Zhirmunskij V.M. *Anglijskij predromantizm // Iz istorii zapadno-evropejskih literature [English pre-Romanticism]* / English Pre-romanticism // From the History of Western European Literature/ «Nauka». Leningrad. 1981. С. 149–174. (In Russian).

4. Zhirmunskij V.M. *Predromantizm [Pre-Romanticism]* // *Istoriya anglijskoj literatury / Pre-romanticism // History of English Literature*. M.; Л., 1945. Т. I. Вып. 2; 3. (In Russian).

5. Zhirmunskij V. M., Sigal N. A. *U istokov evropejskogo romantizma // Walpol. Kazot. Bekford. Fantasticheskie povesti./ At the origins of European Romanticism // Walpole. Kazot. Beckford. Fantastic stories*. L.: Nauka. 1967. (In Russian).

6. Zalomkina G.V. *Goticheskij mif kak literaturnyj fenomen / Gothic Myth as a Literary Phenomenon* Diss. dokt. filol. nauk. Samara, 2011. (In Russian).

7. Coleridge S.T. *Skazanie o Starom Morekhode // Coleridge S.T. Stihi*. M.: Nauka./ Coleridge S.T. *The Rime of the Ancient Mariner // Coleridge S.T. Poems*. M.: Hayka. 1974. (In Russian).

8. Mihajlov A.V. *Poetika barokko: zavershenie ritoricheskoy epohi // Istoricheskaya poetika. / Baroque Poetics: the End of the Rhetorical Era // Historical poetics*. M., 1994. (In Russian).

9. Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya? / «Qué es filosofía?* M., 1991.

10. Russell B. *Istoriya zapadnoj filosofii / History of Western Philosophy*. V.1. M., 1993. (In Russian).

11. *Sad demonov. Mir infernal'noj mifologii Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya*. Avtor-sost. A.V. Mahov / *Demon garden. The World of Infernal Mythology of the Middle Ages and Renaissance*. Author-comp. A.V. Makhov. M., 1998. (In Russian).

12. Solov'eva N. A. *Anglijskij predromantizm: Dis. doktora filol. nauk. / English Pre-romanticism: Dis. doctor filol. sciences*. M., 1984. (In Russian).

13. Solov'eva N. A. *Angliya XVIII veka: razum i chuvstvo v hudozhestvennom soznanii epohi / England of the 18th Century: Reason and Feeling in the Artistic Consciousness of the Era*. M., 2008. 271 с. (In Russian).

14. Walpol H. *Zamok Otranto // Komnata s gobelenami. Anglijskaya goticheskaya proza / The Castle of Otranto. Tapestry Room. English Gothic Prose*. M., 1991. С. 24–149. (In Russian).

15. Walpol H. *Predislovie ko vtoromu izdaniyu // Komnata s gobelenami. Anglijskaya goticheskaya proza./ Preface to the Second Edition. Tapestry Room. English Gothic Prose*. M., 1991. С. 28–35. (In Russian).

16. Schelling F.W. *Filosofiya iskusstva / Philosophy of Art*. M., 1966. (In Russian).
17. Schlegel F. *Idei. Estetika. Filosofiya. Kritika / Ideas. Aesthetics. Philosophy. Criticism*. M., 1983. T. 1. (In Russian).
18. Schlegel F. *Razgovor o poezii // Literaturnye manifesty zapadnoevropejskih romantikov / Conversation about poetry // Literary Manifestos of Western European Romantics*. M., 1980. (In Russian).
19. Botting F. *Gothic*. London, New York: Routledge, 1996.
20. Burke Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757).
21. Cornwell N. *Muddle, Mystery and Alchemy: Gothic Poetics Ride Again. A Review Article // Essays in Poetics*. Keele University. Vol. 21. Autumn 1996. P. 17–188.
22. Frank F.S. *The Gothic Vathek: The Problem of Genre Resolved // Vathek and the Escape from Time: Bicentenary Revaluations / ed. K.W.Graham*. New York: AMS Press, 1990. P. 157–172.
23. Frank F.S. *Introduction // Walpole H. The Castle of Otranto. The Mysterious Mother / ed. by F.S. Frank*. Peterborough, ON: Broadview Press, 2003.
24. Haggerty George E. *Gothic fiction / Gothic form*. The Pennsylvania State University Press, University Park and London. 1989.
25. McAndrew E. *The gothic tradition in fiction*. N.Y., 1979.
26. Punter D. *The Gothic*. Maiden, MA: Blackwell Pub., 2004.
27. Sanders Andrew. *The Short Oxford History of English Literature*. Clarendon Press • Oxford, 1994.
28. Thornburg M.K. Patterson. *The Monster, in- the- Mirror: Gender and the Sentimental // Gothic Myth in Frankenstein*: Ann Arbor: UMI Research Press, 1987.
29. Thornburg T.R. *The quester and the castle – the Gothic novel as myth, with special reference to Bram Stoker's Dracula*. Thesis (Ph. D.); Ball State University, 1970.
30. Varma D.P. *The Gothic Flame: Being a history of the Gothic novel in England: its origins, efflorescence, disintegration, a. residuary influences*. Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1987.
31. Williams A. *Art of Darkness: A Poetics of Gothic*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995.
32. Winter K.J. *Sexual/Textual Politics of Terror: Writing and Rewriting the Gothic Genre in the 1790s // Misogyny in Literature: an Essay Collection / ed. K.A. Ackley*. New York: Garland, 1992. P. 89–103.
33. URL:  
<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D0%B1%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%B4%D1%8B> (Acse date: 11.04.2021).

**Сведения об авторе:**

***Корнилова Елена Николаевна***

профессор кафедры зарубежной печати и литературы факультета журналистики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор филологических наук, профессор (г. Москва, Россия).

E-mail: ekornilova@mail.ru

**Bionotes:**

***Kornilova Elena Nikolaevna***

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

**Для цитирования:**

*Корнилова Е.Н.* Модели мифологического сознания в английской раннеготической прозе // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 80–97.

**For citation:**

*Kornilova E.N.* Models of Mythological Consciousness in English Early Gothic Prose // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 80–97.

УДК 13:7

DOI: 10.35103/SMSU.2022.17.82.023

**НОВАЯ МИФОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ И ПАМЯТИ В КИНОФИЛЬМЕ «В ПРОШЛОМ ГОДУ В МАРИЕНБАДЕ»**

**Матвеева Инга Юрьевна**

Российский государственный институт сценических искусств (г. Санкт-Петербург, Россия)

**Евлампиев Игорь Иванович**

Санкт-Петербургский государственный университет  
(г. Санкт-Петербург, Россия)

**Аннотация**

В статье дается новая интерпретация одного из самых известных произведений европейского кинематографа — фильма А. Рене и А. Роб-Грийе «В прошлом году в Мариенбаде». Доказывается совпадение концепции времени, выстраиваемой авторами фильма, и философии времени А. Бергсона, создавшего новую форму метафизики, согласно которой человек находится в единстве с Абсолютом и поэтому может собственной волей изменять реальность прошлого и настоящего. Эту метафизику можно выразить, только используя художественную образность искусства, в форме новой мифологии. Образец нового мифа, выражающего метафизические основы нашего бытия, и дает рассматриваемый кинофильм; его герои освобождаются от власти закономерного и поэтому мертвого мира и создают собственный мир, где возможна подлинная жизнь и свобода.

**Ключевые слова:** философия времени А. Бергсона; А. Роб-Грийе; А. Рене; новая метафизика

**NEW MYTHOLOGY OF TIME AND MEMORY IN THE FILM LAST YEAR AT MARIENBAD**

**Matveeva Inga Yurievna**

Russian State Institute of Performing Arts (St Petersburg, Russia)

**Evlampiev Igor Ivanovich**

St. Petersburg State University (St Petersburg, Russia)

**Abstract**

The article gives a new interpretation of one of the most famous works of European cinema — the film by A. Rene and A. Robbe-Grillet *Last year at Marienbad*. The article proves the coincidence of the concept of time, built by the authors of the film, and A. Bergson's philosophy of time, who created a new form of metaphysics, according to which a person is in unity with the Absolute and therefore can change the reality of the past and the present by his own will. This metaphysics can be expressed only using the artistic imagery of art, in the form of a new mythology. The film in question gives an example of a new myth that expresses the metaphysical foundations of our being; his heroes are freed from the power of the law-governed and therefore dead world and create their own world, where true life and freedom are possible.

**Key words:** A. Bergson's philosophy of time; A. Robbe-Grillet; A. Rene; new metaphysics

### ***Введение***

Французский кинофильм «В прошлом году в Мариенбаде» (1961) режиссера Алена Рене, созданный по сценарию Алена Роб-Грийе, является общепризнанной классикой мирового кинематографа. Это признание закреплено премией Венецианского кинофестиваля (1961) и премией Французского синдиката кинокритиков (1962), кроме того, в 1963 г. фильм был номинирован на премию Британской академии кино и театральных искусств, в тот же год Алэн Роб-Грийе был номинирован на премию «Оскар» за лучший оригинальный сценарий. Хотя обычно главным автором фильма считается режиссер, а сценарист – «поставщиком» материала для исполнения замысла, в данном случае все самые важные идеи и образы, несомненно, были заданы именно Роб-Грийе, а кинорежиссер и оператор фильма только умело воплотили их. Уже через два года после совместной работы с Рене Роб-Грийе самостоятельно снял фильм «Бессмертная», эстетика которого непосредственно продолжала образный ряд фильма «В прошлом году в Мариенбаде», все последующие его фильмы также выглядят как естественное развитие первых ярких художественных открытий. Напротив, в последующем творчестве Рене мы почти не видим тех художественных новшеств, который так поражают зрителей в фильме 1961 г.

### ***Литературный обзор***

В более чем полувековой истории интерпретаций кинофильма главным остается его загадочность, невозможность ясно определить его идейный замысел. Фильм характеризуют как «один из самых спорных, загадочных» [3, с. 234], как самый завораживающий фильм в истории мирового кино. Красноречивым оказывается такой факт: во время творческого вечера А. Роб-Грийе в Музее кино в Москве в 1999 г. вопрос о содержании фильма «В прошлом году в Мариенбаде» оказался в центре обсуждения, хотя на тот момент в творческом багаже режиссера было еще 10 весьма выразительных кинопроизведений [4].

Согласно наиболее распространенной интерпретации фильма, мы не должны считать историю, предстающую на экране, реальной: фильм повествует о внутренней энергии слова, текста, которые действуют на наше сознание даже более эффективно, чем внешняя физическая сила [6; 8]. В соответствии с этой идеей приобретает большое значение понимание рассказанной истории как чисто литературного сюжета, в связи с этим важной темой оказывается поиск параллелей между этой историей и литературными произведениями, известными авторам фильма (прежде всего Роб-Грийе) [7].

Очень популярна точка зрения, согласно которой фильм нужно понимать, как формальное действие, в котором участвуют «дегуманизированные» знаки и фигуры, а не человеческие субъекты [9]. Господство такого рода «формалистических» интерпретаций препятствует пониманию глубокой взаимосвязи идейного плана фильма с философскими концепциями времени, появившимися в XX в., препятствует раскрытию метафизического содержания фильма.

### ***Результаты и обсуждение***

Кинофильм демонстрирует все характерные особенности искусства XX века, отличающие его от классического искусства, такие как отсутствие ясного реалистического сюжета, разрушение пространственно-временных представлений,

размывание границ воображаемого и реального. Формально фильм показывает нам достаточно банальную любовную историю, в центре которой находятся безымянные герой и героиня (в сценарии Роб-Грийе они обозначены буквами X и A). Герой буквально преследует героиню, многократно напоминая ей, что они встречались год назад в Мариенбаде. Тогда героиня колебалась, но все-таки была готова уйти с ним, тем не менее по каким-то непонятным причинам они расстались, решив встретиться для окончательного соединения через год. Реальность произошедшего год назад, несмотря на всю точность описания героем времени и пространства (прошлый год, Мариенбад), несмотря на детальное воспроизведение им всех событий, – отменяется совершенным беспамятством героини. Сюжет, который должен был бы создать основу для содержания художественного произведения, ставится под сомнение внутри него самого; противоречие между активной памятью героя и беспамятством героини становится художественным и идейным центром фильма.

В конце концов зритель понимает, что факт *документальной реальности* прошлого не имеет существенного значения. Герой силой слова и убеждения *создает* реальность любовного мира, который был в прошлом; преодолевая законы времени и пространства, он ведет героиню из реального, но ложного мира, в котором она пребывает, в выстроенный его воображением истинный мир, где возможны «прошлое, будущее, свобода». Именно индивидуальное усилие личности становится единственной причиной для того, чтобы возник истинный мир, в котором раскрываются во всей полноте главные сущностные свойства человека – способность к любви и стремление к свободе.

Начало фильма вводит зрителя в замкнутый мир, мир-лабиринт, мир вечной и «дурной» (в смысле философии Гегеля) повторяемости. Не случайно в объектив камеры часто попадают картины, старинные гравюры, на которых изображен регулярный французский парк, с правильными аллеями, конусообразными или пирамидообразными кустами. Это знак окончательной и неизменной выстроенности мира, в котором пребывают герои. И эта его характеристика предстает в еще более зловещем, гнетущем виде из-за постоянного движения предметов и людей в кадре, не приводящего ни к чему новому. Заметим, что эффектный интерьер гостиницы, в которой происходит действие, автор фильма (Роб-Грийе) назвал в своем режиссерском сценарии «декорацией»<sup>4</sup>.

Герой (X) начинает свои воспоминания, фиксируя беспамятство героини: «Похоже, вы ничего не помните» [5, с. 460]. При этом по замечанию автора, который полагал, что в сопровождении этих слов может на короткое время появиться как будто случайный кадр — вид французского сада, «некий характерный для него уголок с балюстрадой, статуей и т. п., но без единой живой души» [5, с. 460] – беспамятство осмысливается как смерть, отсутствие живой жизни. Многочисленные психоаналитические интерпретации фильма рассматривают

<sup>4</sup> Добавим, что в первом самостоятельном режиссерском фильме Роб-Грийе «Бессмертная» (1963) «декорацией» оказывается город Стамбул: как говорит героиня, город — декорация для водевиля или любовной истории. Так возникает мысль о безжизненности, театральности мира, где должно развернуться действие. Мотив «ненастоящего», фальшивого в фильме «Бессмертная» возникает настойчиво и связан с «фальшивым» характером окружающих предметов: героиня уточняет, что мечеть на самом деле не старая, древние руины воссозданы для большего воздействия на туристов, статуэтка в сувенирной лавке не имеет отношения к старине.

проблему памяти исключительно в ее психологическом аспекте. Однако такой подход не соответствует глубокому содержанию фильма; здесь нужно учесть, что феномен памяти в XX в. становится принципиальным для новой литературы, развивавшейся в рамках модернистской эстетики (М. Пруст, И. Бунин, В. Набоков), но что особенно важно – память становится одной из ключевых категорий в новаторских философских системах. Наибольшее значение и влияние на развитие модернистского искусства оказали философские построения А. Бергсона, который принципиально различает две формы времени: земное, физическое, которое кажется объективным и независимым от личности, но на деле является вторичным, созданным человеческой личностью, и внутреннее, духовное, связанное с памятью, которое кажется субъективным, но в метафизическом смысле, как раз первично, непосредственно выражает Абсолют. Поскольку каждый человек существует в обоих измерениях времени, для него оказываются возможными две формы существования – ложное, поверхностное и истинное, глубоко укорененное в бытии. Первое – это существование в обычном земном времени, в котором господствует сиюминутное, постоянно ускользающее настоящее, но основу которого составляет ушедшее и неподвластное нашей воле прошлое, второе – это существование в духовном времени, которое обладает качеством *цельности*, т. е. в котором настоящее и прошлое существуют в неразрывном единстве и *могут вместе изменяться в результате наших творческих усилий*. Для существующего в духовном времени человека настоящее, в котором он творит свою жизнь, оказывается не постоянно ускользающим мгновением, а открытой перспективой, своего рода «вечным настоящим», охватывающим прошлое, настоящее и будущее. В этом «вечном настоящим» он оказывается способным творить будущее и одновременно изменять прошлое так, чтобы оно способствовало появлению желаемого будущего.

Эта концепция помогает дать объяснение тому, что происходит в фильме. Чтобы добиться от героини взаимности, герой выстраивает прошлое таким образом, чтобы подвести ее к решительному действию в настоящем, ведущему к желаемому будущему – к будущему, где они окончательно соединятся и сбросят оковы, которые накладывает на них мир. При этом герой даже не делает вид, что описывает сохранившееся в его памяти «документальное» прошлое. Он как бы призывает героиню помочь ему конструировать прошлое, предлагая разные его варианты, чтобы она могла выбрать из них тот, который для нее наиболее приемлем:

«Голос X: Вспоминайте же! Это было в садах Фредериксбада... <...>

A: Повторяю: это невозможно. Во Фредериксбаде я никогда не была.

X: Допустим, но это могло быть <...> в Карлштадте, Мариенбаде или в Баден-Зельсе, или же, наконец, здесь, в этом салоне. Вы пришли со мной сюда, чтобы я показал вам вот этот рисунок» [5, с. 471, 473].

Но влияя на прошлое, выстраивая его по своему произволу, герой вносит жизнь в настоящее, которое является мертвым и неизменным только потому, что происходит из «мертвого», т. е. неизменного и неподвластного нашей живой воле прошлого. Усилия героя, направленные на конструирование прошлого, естественным образом ведут к действиям, которые «оживляют» мертвое настоящее.

В дальнейшем слова героя о прошлом все более явно воздействуют на настоящее, предстающее на экране. Последовательность кадров, смена положений и поведения

героини как будто постепенно подчиняются речи героя. Вот как он вспоминает одну из первых их встреч, произошедших год назад в Мариенбаде:

«Голос X: Вы стояли в стороне, одна, и несколько боком к балюстраде, на которой лежала кисть вашей наполовину вытянутой руки...»

Голос стих. А приняла позу другую, не ту, что упоминается в тексте, который мы слышим: она стоит лицом к балюстраде (то есть смотрит прямо перед собой поверх перил, перпендикулярно к ним) и повернувшись на три четверти к камере. Затем, изменяя позу, она немного отстранилась от перил, чуть повернулась, вытянула руку, положила кисть на камень (до этого обе ее руки были опущены) и поглядела в сторону центральной аллеи, стоя, таким образом, спиной к объективу. Около нее возвышается скульптура, о которой рассказывал X. Несколько метров земли между А и камерой покрыто гравием. Едва А закончила корректировку своей позы, раздался голос X, как если бы он только этого и ждал.

Голос X: Вы смотрели на главную аллею» [5, с. 471].

Важно отметить, что героиня именно корректирует свои движения, согласуясь со словами героя, при этом получается, что не слова отражают ситуацию, а наоборот, ситуация подчиняется словам, т. е. герой не описывает реальность, а конструирует ее, перед нами не фантазия и игра воображения, а именно *творение мира*, который создается волевым усилием личности.

Важнейшим эпизодом сконструированного прошлого становится обсуждение скульптурной группы, которая на протяжении фильма многократно возникает в кадре и причудливым образом меняет свое местоположение в пространстве парка. Причем камера настойчиво, со всех сторон, показывает мраморные фигуры, тем самым подчеркивая динамику, переданную скульптором. В отношении скульптурной группы возникает определение «миф». Герой рассказывает: «Кто-то назвал скульптуру – то были некие мифологические персонажи, то ли боги, то ли герои Древней Греции, то ли нечто аллегорическое, то ли еще что-то в этом роде» [5, с. 465]. Герои строят свои предположения относительно того, что именно изображено: «Голос X: Чтобы сказать хоть что-нибудь, я заговорил о скульптуре. Я заявил, что мы видим мужчину, которому захотелось помешать молодой женщине идти дальше: он явно что-то увидел, какую-то опасность, и жестом остановил спутницу. Отвечая, вы заметили, что, напротив, ей показалось что-то прекрасное, на что она и указывает, вытянув руку. Но то и другое совместимо: мужчина и женщина, покинув свой край, в продолжение нескольких суток шли вперед, никуда не сворачивая. Так они оказались у крутого обрыва. Мужчина постарался предостеречь женщину, чтобы она к нему близко не подходила, она же обратила его внимание на раскинувшееся у их ног до самого горизонта море» [5, с. 472].

Вид скульптуры и тот комментарий, который предлагает герой, резко контрастирует с главной изобразительной линией фильма, представляющей реальный мир героев: в скульптурной группе на первом плане – внутренняя динамика персонажей, тогда как в фильме как главные герои, так и второстепенные держатся отстраненно, их взгляды и движения рассогласованы. В описании скульптурного изображения герой также подчеркивает взаимодействие персонажей («он... остановил», «она указывает», «постарался предостеречь»). Скульптура показывает мужчину и женщину, соединенных общим движением, активно взаимодействующих и отвечающих друг другу.

Для героини оказывается важным узнать имена изображенных мифологических персонажей: «...вы попросили меня назвать персонажей. Я ответил, что это не

имеет значения. Не таково было мнение ваше, и вы принялись наугад давать имена: Пирр и Андромаха, Елена и Агамемнон... Тогда я объявил, что это вы и я (пауза)... или кто угодно» [5, с. 472]. Этот момент является одним из важнейших в идейном развитии фильма: скульптурная пара, где герои запечатлены в ожидании какого-то судьбоносного события, становится символическим выражением вечного сюжета, который бесконечное число раз повторялся в истории и в настоящее мгновение разворачивается между главными героями фильма. Их история обретает *метафизическую глубину*, становится одним из вариантов той абсолютной мифологической реальности, которая дает основание всем событиям нашей жизни и придает им глубокий смысл. Соответственно, сам фильм, который показывает в нашем субъективном времени историю двух героев, оказывается в точном смысле *мифом* нового типа, сходным с древними мифами в том, что он точно так же отражает вечные основания человеческого бытия, и отличающегося от них тем, что это основания *нашего исторического* бытия.

Здесь еще раз уместно вспомнить философскую концепцию Бергсона. Человек обнаруживает метафизический Абсолют, который определяет все существующее, в своей собственной памяти; по сути, Бергсон утверждает неразрывное единство нашего сознания с Абсолютом: «...Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы» [2, с. 287–288]. Однако это единство не делает постижение Абсолюта простым; поскольку в нем единство всех элементов полностью преобладает над разделенностью, никакие рациональные методы не могут достичь его сущности. Это означает, что самое главное в человеке и в наших отношениях с миром и другими людьми остается недоступным рациональным формам знания – от обыденных до строго научных. В работе «Введение в метафизику» (1903) Бергсон специально останавливается на этой проблеме и признает, что новая метафизика, чтобы научиться выражать интуитивное постижение Абсолюта, должна отказаться от использования точных понятий науки и должна сама создавать свои понятия, «создавать представления гибкие, подвижные, почти текущие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции» [1, с. 1183]. Такого рода понятия нам демонстрирует искусство, однако искусство само по себе субъективно и не может претендовать на познание метафизической сущности мира. Метафизика должна особым образом использовать образность искусства для выражения глубинных интуиций, отражающих «вечные» формы бытия, – такое использование художественных образов и есть миф. Новая метафизика должна быть новой мифологией. Бергсон в своих попытках построить новую метафизику не пошел по этому пути, его философские трактаты имеют ту же наукообразную форму, что и произведения классической философии. Но в книге «Два источника морали и религии» (1921) он уточняет свое понимание формы новой метафизики: теперь он предполагает, что она должна быть выражена с помощью художественной литературы. Скорее всего здесь Бергсон имеет в виду особые литературные произведения, которые претендуют на статус новой мифологии — прежде всего это романы Ф. Достоевского и произведения писателей, испытавших его прямое влияние (Ф. Кафка, Р. Музиль, Т. Манн, У. Фолкнер, Дж. Джойс и др.). Бергсон жил в ту эпоху, когда искусство кинематографа только начало развиваться, и вряд ли он мог представить себе, что оно достигнет художественной

выразительности, сопоставимой с литературой. Тем не менее, выскажем предположение, что он согласился бы с тем, что художественная образность фильма «В прошлом году в Мариенбаде» абсолютно точно соответствует его представлениям о новой метафизике, использующей и формирующей новую мифологию.

Возвращаясь к той сцене фильма, где появляется скульптурная группа, выражающая мифологический смысл происходящей на экране истории, заметим, что ее завершением становится еще одна интерпретация сюжета скульптуры, которую дает третий из главных персонажей, *М* – муж или «хозяин» героини, которая по отношению к нему оказывается «пленницей». Он словно бы выходит из картины, висящей на стене, и с нескрываемой иронией «разоблачает» мифологические построения героев. Его слова отличаются подчеркнутой точностью и определенностью, он, безусловно, выступает от имени того мира, в котором пребывают герои и в котором всё оказывается легко объяснимым и простым, не содержащим в себе ничего глубокого и загадочного: «*М*: Прошу прощения, сударь. Полагаю, я мог дать вам более точное разъяснение. Эта скульптура изображает Карла Третьего и его супругу, но, естественно, она создана не в их время. Сцена изображает клятву в Сейме в момент процесса о предательстве. Античные одеяния — чистая условность...» [5, с. 474]. Скульптура по своей форме оказывается имитацией, а по содержанию связана с обычным обманом («процесс о предательстве», т. е. об измене). Эта интерпретация направлена на «развенчание» мифа, который был только что выстроен главными героями, но по причине ее прямолинейности и однозначности она не достигает цели, скульптура остается загадочным центром всего происходящего на экране.

Эпизоды, в которых происходит обсуждение скульптуры, раскрепощают жизненную энергию в героине, она постепенно «оживает» в созданном героем мире и начинает действовать. В следующих сценах прошлое становится все более насыщенным и живым: если до этого речи *X* звучали «за кадром», словно бы события еще находились в стадии «конструирования», еще не было достигнуто полное согласование их визуального и звукового ряда, то теперь действие становится полностью реалистичным.

Постоянно происходящее столкновение прошлого и настоящего в конечном итоге приводит в движение неподвижный мертвый мир, в котором существует героиня. Здесь также важна и обратная связь во взаимодействии прошлого и настоящего. До сих пор мы говорили, что прошлое создано усилием героя, но, обретая конкретные очертания, всё больше оживая, это прошлое начинает организовывать и переорганизовывать настоящее. Таким образом, созданный героем воображаемый мир прошлого начинает влиять на последующие события.

Сближение героев происходит медленно, нелинейно, неритмично, но именно такое движение к преодолению мертвенности мира и отчуждения людей и оказывается единственно возможным, при этом Роб-Грийе подчеркивает, что именно герой (мужчина) определяет это движение. Здесь уместно обратиться к наиболее спорной сцене фильма – сцене предполагаемого насилия. Во второй части киноповествования все более настойчиво звучит тема страха: «Вы глядели на меня; ваши глаза были широко раскрыты, очень широко, а полуоткрытый рот, казалось, готовился что-то произнести или издать стон... может, вопль... (Пауза.) Вам было страшно» [5, с. 496]. Страх героини перед героем одновременно оказывается страхом перед жизнью, страхом нарушить равномерное движение по лабиринту

мертвого царства, где все предсказуемо и постоянно. В этих сценах реплики героини, которые выражают страх, «перебиваются» словами героя о необходимости преодоления трудностей, о том усилии, которое ему пришлось сделать: «Голос X: Вам неведомо, через что мне пришлось пройти, чтобы добраться до вас и снова быть рядом с вами» [5, с. 494]. В кульминационный момент этой сцены страх героини достигает своей высшей точки: «А (с некоторым подобием ужаса): Нет! Замолчите! Умоляю! Вы сошли с ума!». Усилие героя превращается почти в насилие, не случайно Роб-Грийе сделал отметку о «жестокости» [5, с. 495] в выражении лица героя в одном из крупных планов сцены: «X: Страх владел вами всегда. Но в тот вечер он мне понравился. (Его голос, не теряя нежности, все более повышается.) Я наблюдал за вами, оставив один на один с этим вашим страхом... Я любил вас... В ваших глазах было нечто такое... Они говорили мне, что вы живете... я взял вас наполовину силой...» [5, с. 502]. Вскоре герой уточнит: «Но нет... Пожалуй, не силой. (Конец фразы прозвучит уже за кадром.) Но об этом знаете только вы» [5, с. 503]. Как представляется, мысль о возможности насилия<sup>5</sup> имеет не столько событийное значение, сколько значение эмоционального воздействия на героиню. На возросший страх и сопротивление героини необходим был равной силы воздействия ответ героя. В результате, страх героини оказывается одним из тех факторов, которые помогают ей освободиться от оков мертвого мира и признать свою неразрывную связь с героем, которая, вероятно, возникла год назад (или даже раньше), сохраняется в настоящем и определяет их будущее.

### **Заключение**

В финальных сценах фильма в состоянии героини происходят окончательные и принципиальные изменения, – неподвижность, мертвенность-каменность преобразуются в состояние ожидания. Вот какой мы видим героиню в ее комнате: «Взгляд у нее отрешенный, но это не бездумность, а ожидание. Глаза женщины широко раскрыты, волосы причесаны по-ночному, свободно; губы накрашены. Это – женщина, скорее ждущая любовника или мужа, нежели Морфея» [5, с. 516].

В финале фильма героиня окончательно признает правоту героя, признает безусловную реальность их общего прошлого, которое теперь распространяется не столько на отрезок в один год, сколько на всё время их жизни. И она уходит с ним из мертвого мира, который замкнут в барочные интерьеры огромной гостиницы и ограничен прямыми линиями парка, почти лишённого растительности. Собственно говоря, финальное описание выглядит неопределённым и загадочным: «Голос X: Сад при этой гостинице представляет собой нечто вроде французского парка: в нем нет деревьев, нет цветов, нет какой-либо растительности вообще... Гравий, камень, мрамор, прямые линии подчеркивают унылость пространства, лишённого всякой загадочности. На первый взгляд казалось, что потеряться здесь невозможно... на первый взгляд... в этих прямых как линейка аллеях, среди статуй в застывших позах и на покрывающих землю гранитных плитах. Здесь, где вы блуждаете, навеки потерявшись, этой тихой ночью вместе со мной» [5, с. 528].

Тем не менее финалу фильма можно приписать вполне определённый смысл. «Навеки потерявшись» в мертвом мире, который выдает себя за реальность, означает перейти в какую-то иную сферу бытия, недоступную пониманию обитателей

<sup>5</sup> В режиссерском сценарии Роб-Грийе предполагал развернуть сцену насилия, которая должна была выразить идею жестокости страсти. Однако в фильм сцена не вошла, вероятно, по причине того, что жестокость и откровенность сцены выглядела бы диссонансом с общей интонацией и визуальной сдержанностью образов.

мертвого мира, но наполненную жизнью и позволяющую до конца раскрыть главные качества человека — любовь и свободу. Этот итог становится более понятным, если мы вспомним финал романа Набокова «Приглашение на казнь», где герой точно так же уходит из мертвого мира «теней» в мир по-настоящему живых существ, подобных ему самому.

### Литература

1. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 1172–1222.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998. 384 с.
3. Владимирова А. С. В лабиринте времени. Ален Рене и Ален Роб-Грийе // Киноведческие записки. 2005. № 74. С. 234–271.
4. В прошлом году в Москве... А. Роб-Грийе в Музее кино // Киноведческие записки. 2000. № 46. С. 271-277.
5. Роб-Грийе А. В прошлом году в Мариенбаде // Роб-Грийе А. Романески. М.: Ладомир, 2005. С. 437–528.
6. Смирнова В. Ален Рене. Немец, которого не было в Мариенбаде // Искусство кино. 2009. № 11. С. 97–106.
7. Beltzer T. Last Year at Marienbad: An Intertextual Meditation // Senses of Sinema (online journal). 2000. Issue 10 (Novel and Film). URL: <http://www.sensesofcinema.com/2000/novel-and-film/marienbad> (дата обращения: 01.04.2021).
8. Last Year in Marienbad: A Film as Art, edited by Christoph Grunenberg and Eva Fiuscher-Hausdorf, Koln: Wienand Verlag, 2015. 288 p.
9. Leutrat J.-L. L'annee derniere a Marienbad. London: British Film Institute, 2000. 71 p.

### References

1. Bergson A. Vvedenie v metafiziku [Introduction to Metaphysics] // Bergson A. Tvorcheskaia èvoliutsiia. Materiia i pamiat'. Minsk: Kharvest, 1999. S. 1172–1222. (In Russian).
2. Bergson A. Tvorcheskaia èvoliutsiia [Creative evolution]. M.: Kanon-Press, 1998. 384 s. (In Russian).
3. Vladimirova A. S. V labirinte vremeni. Alen Rene i Alen Rob-Griie [In the labyrinth of time Alain Resnais and Alain Robbe-Grillet] // Kinovedcheskie zapiski. 2005. № 74. S. 234–271. (In Russian).
4. V proshlom godu v Moskve... A. Rob-Griie v Muzee kino [Last year in Moscow... A. Robbe-Grillet at the Cinema Museum] // Kinovedcheskie zapiski. 2000. № 46. S. 271-277. (In Russian).
5. Rob-Griie A. V proshlom godu v Marienbade [Last year in Marienbad] // Rob-Griie A. Romaneski. M.: Ladoimir, 2005. S. 437–528. (In Russian).
6. Smirnova V. Alen Rene. Nemets, ktorogo ne bylo v Marienbade [Alain Rene. The German who was not in Marienbad] // Iskusstvo kino. 2009. № 11. S. 97–106. (In Russian).
7. Beltzer T. Last Year at Marienbad: An Intertextual Meditation // Senses of Sinema (online journal). 2000. Issue 10 (Novel and Film). URL:

<http://www.sensesofcinema.com/2000/novel-and-film/marienbad> (data obrashcheniia: 01.04.2021).

8. Last Year in Marienbad: A Film as Art, edited by Christoph Grunenberg and Eva Fiuscher-Hausdorf, Koln: Wienand Verlag, 2015. 288 r.

9. Leutrat J.-L. L'annee derniere a Marienbad. London: British Film Institute, 2000. 71 r.

**Сведения об авторах:**

***Матвеева Инга Юрьевна***

доцент кафедры литературы и искусства, Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

***Евlampиев 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:**

***Matveeva Inga Yurievna***

Associate Professor, Department of Literature and Art, Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philological Sciences (Sankt-Petersburg, Russia).

***Evlampiev Igor Ivanovich***

Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Sankt-Petersburg State University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Sankt-Petersburg, Russia).

**Для цитирования:**

*Матвеева И.Ю., Евlampиев И.И.* Новая мифология времени и памяти в кинофильме «В прошлом году в Мариенбаде» // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 98–107.

**For citation:**

*Matveeva I. Yu., Evlampiev I. I.* New Mythology of Time and Memory in the Film *Last Year at Marienbad* // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 98–107.

**ОБРАЗ «МЕДНОГО ВСАДНИКА»  
КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В МИФЕ<sup>1</sup>**

**Артамонов Денис Сергеевич**

Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

**Тихонова Софья Владимировна**

Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

**Ясакова Галина Владимировна**

Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

**Аннотация**

Статья посвящается рассмотрению вопроса о образе памятника «Медный всадник» Э.М. Фальконе в качестве средства выражения пространства и времени в мифе о петровской эпохе. Скульптуры городского пространства тесно связаны с определенной мифологией и символизируют представления художника о объекте коммеморации. Как правило, эти представления тесно связаны с городскими слухами и легендами, либо историческими мифами, разделяемыми жителями городов. Пример, «Медного всадника» показывает, что влияние массовых мифологизированных представлений о исторической личности, которой устанавливается памятник, распространяется и на приглашенных скульпторов, непосредственно не связанных с городом. Э.М. Фальконе создал памятник Петру I, опираясь на его мифологизированный образ, как он был представлен в литературе эпохи Просвещения и городском пространстве Санкт-Петербурга. «Медный всадник» стал выражением пространства и времени, которые воплотились в фигуре исторического деятеля, по замыслу автора, но влияние на его работу мифа стало определяющим.

**Ключевые слова:** Медный всадник; Фальконе; образ Петра I; мифологическое время; пространство; миф

**THE IMAGE OF THE «BRONZE HORSEMAN» AS A MEANS OF  
EXPRESSING SPACE AND TIME IN MYTH<sup>2</sup>**

**Artamonov Denis Sergeevich**

Saratov State University (Saratov, Russia)

**Tikhonova Sofya Vladimirovna**

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-42063 «Петр I в исторической памяти современной России: репрезентация образа в медиасреде»

<sup>2</sup> The research was carried out with the financial support of the RFBR within the framework of the scientific project No. 20-09-42063 " Peter the Great in the historical memory of modern Russia: representation of the image in the media environment».

Saratov State University (Saratov, Russia)

**Yasakova Galina Vladimirovna**

Saratov State University (Saratov, Russia)

### **Abstract**

The article is devoted to the consideration of the image of the monument «The Bronze Horseman» by E. M. Falcone as a means of expressing space and time in the myth of the Peter the Great era. Sculptures of urban space are closely connected with a certain mythology and symbolize the artist's ideas about the object of commemoration. As a rule, these ideas are closely related to urban rumors and legends, or historical myths shared by city residents. The example of the Bronze Horseman shows that the influence of mass mythologized ideas about the historical person to whom the monument is erected extends to invited sculptors who are not directly connected with the city. E. M. Falcone created the monument to Peter I, based on his mythologized image, as it was presented in the literature of the Enlightenment and the urban space of St. Petersburg. «The Bronze Horseman» became an expression of space and time, which were embodied in the figure of a historical figure, according to the author, but the influence of the myth on his work became decisive.

**Keywords:** The Bronze Horseman; Falcone; the image of Peter I; mythological time; space; myth

### **Введение**

«Медный всадник» принадлежит к числу тех образов, которые искусно встроены в различные модели мифов, органично составляя с ними целостное символическое пространство. Системное исследование образа «Медного всадника» как средства выражения пространства и времени в мифе способствует осмыслению знакового потенциала созданного творения, определению его истинной значимости в культуре. Исследование проблемы времени и пространства в мифе дает возможность более детально рассмотреть те их характеристики, которые не всегда оказываются заметными при изучении пространственных и временных категорий. Исторически миф, формируя свое пространство, занимал разные позиции по отношению ко времени. Как известно, миф представляет прошедшие исторические события без акцента на их хронологию. Ведь события в мифе вместо того, чтобы быть размещенными по сути своей между прошлым, настоящим и будущим, оказываются одновременными. При этом процесс демифологизации времени представляет собой не что иное, как установление реального времени. Связь времени с мифологическими образами, которые оказываются в центре творчески созидающего процесса развития, наглядно может быть проиллюстрирована в феноменах художественного творчества. Время в данном контекстах существует не как хранилище событий, для которого характерна линейность и однородность, а как процесс, обладающий многообразным чередованием, соединяющий в себе непрерывность с прерывностью.

### **Методы**

Анализ процессов использования символического капитала исторической личности в конструировании современного мифа делает востребованным принцип системности, что предполагает выделение, классификацию и типологизацию характерных черт образа «Медного всадника», установление связей между специфическими элементами современного представления о нем и особенностями коммеморативных практик. Важную роль в исследовании играют теоретические выводы и методология герменевтики, предполагающая рассмотрение символического образа памятника в практиках коммеморации. Направленность

проекта на изучение коммеморативных практик делает необходимым обращение к методам дискурс-анализа с целью выявления механизма формирования образа «Медного всадника» в мифологических представлениях о Петре I, а также систематизации и классификации основополагающих символических характеристик данного исторического деятеля. Междисциплинарный характер исследования обусловлен комплексным характером задач, включающих философские, социологические, политические и исторические аспекты исследования символического образа исторической личности в культурной памяти.

### *Литературный обзор*

Современные практики исследования городской среды включают анализ исторических ландшафтов, которые состоят из истории, воспоминаний и мифологизированных представлений о прошлом. В эти исторические ландшафты встроены памятники, здания, мемориалы, хранящие как личную, так и культурную память благодаря длительной связи с сообществами. В статье исследователей Ф. Хусейн, Дж. Стивенс, Р. Тивари культурных воспоминаниях и чувстве места в историческом городском пейзаже авторы показали, что жители исторических городов считают культурную память важной в создании чувства места и повышения качества жизни в городе [12].

В исследовании О. Б. Рекдал об академических городских легендах выявлено, что многие городские истории, представленные в научных публикациях, фактически основаны на различных формах слухов, и представляют собой легенды, используемые в коммеморативной практике [14].

Л. Виала в своей работе о политической миссии городской скульптуры в современном обществе исследовала символические образы универсальных, реальных или мифических персонажей и показала, как они конструируют публичное пространство и формируют территориальную идентичность города. По ее мнению, устаревшие гражданские образы переформулируются путем оценки социальных образов, которые участвуют в исторической городской риторике, что приводит к трем политическим эффектам скульптуры: первый формулирует новые принципы общественного духа; второй, в форме парадокса рассказывает историю о будущем города; наконец, третий, показывает, как политический лидер превращает пространство в политическое [15].

Исследование элементов, которые способствуют формированию образа городов и городских пространств стало предметом внимания Северен Гийяр и Бертран Плевен в статье об анализе художественных урбанистических образов в музыке и фильмах. В ней показан процесс сочетания музыкальной и кинематографической перспективы для понимания вымышленных изображений городов, переданных в конкретных произведениях искусства [10].

Кристоф Магер и Лоран Мэтти исследовали городские легенды в рамках дискурсивного поворота и пришли к выводу, что повествование является важнейшим инструментом городского планирования и дизайна. Отталкиваясь от работ Бернардо Секки, который привлек внимание к созданию мифов в том, что он назвал «нарративом городского планирования», она показала какие были предприняты усилия как для объединения нарратива городского планирования с повествованием, так и для создания повествования в качестве предписывающей или описательной модели городского пространства [13].

Изучение городских легенд в современной медиасреде привело исследователей К. Хита, К. Белл и Э. Штернберг к необходимости рассмотрения вопроса о роли

мемов в процессе информационного отбора и эмоционального отбора жителями города значимых историй, на которых строятся коммеморативные практики. В статье рассмотрены легенды, ставшие основой определенных сюжетных мотивов, вызывающих положительные и отрицательные эмоции в восприятии элементов городского пространства [11].

В коллективной монографии, вышедшей под редакцией Марты Радис и Александрин Будро-Фурнье «Городские встречи: Искусство и публика», предметом исследования стало взаимодействие между искусством и публикой в городском социальном контексте. В книге рассматриваются проблемы восприятия городского пространства художниками, которые ориентируются на мифологизированные представления обывателей, встроенные в систему городских легенд и слухов [12].

Среди публикаций, имеющих отношение к данному исследованию следует отметить работы О.Е. Русиновой о работах Э.М. Фальконе, как эталонных образцах искусства и предмете для подражания художников [8], а также ее диссертацию о проблемах стилиобразования в творчестве Э.М. Фальконе, в которых автор стремится проследить скрытую логику, объединяющую противоречивые творческие устремления скульптора [9].

### **Результаты и обсуждение**

Более двух столетий на Сенатской площади в Петербурге возвышается один из величайших памятников, созданный гениальным скульптором – бронзовая конная статуя Петра I, более известная под названием «Медный всадник». Работы над памятником растянулись на долгих 16 лет. И в течение первых двенадцати лет не прекращались споры о том, каким должен быть памятник, иными словами, дискуссия касалась вопроса о художественном образе Петра I, обращение к истории создания которого позволяет отчетливо проследить характер связей и взаимодействий художественного образа, созданного Э. Фальконе, с социокультурным временем той эпохи.

В ходе данного исследования предпринята попытка дать ответ на вопрос: как удалось Э. Фальконе, создать образ Петра I, обладающий чрезвычайно экспрессивным воздействием на каждого воспринимающего его человека. Будучи изначально художественным образом, он, вобрав в себя компоненты и знаки различных эпох, приобрел новую значимость, новую ценность, наглядно демонстрируя замещение художественного образа мифологическим, насыщенным эстетически и с оттенком сакральности. По мнению Н. Коваленской, «смысл этого произведения заключается в борьбе противоположных элементов — бурного порыва и железного самообуздания. Именно эта борьба делает памятник таким насыщенным потенциальной энергией, таким огненным и в то же время величаво-спокойным» [4, с. 250]. Не вызывает сомнения, что скульптура «Медный всадник» как художественное произведение является выражением того социально-исторического времени и пространства, с которым связаны условия жизни и творчества автора. При этом, следует отметить, что это время и пространство ограничены его жизнью, его мироощущением, восприимчивостью и созерцательной способностью, которые, в свою очередь, связаны с культурно-историческими традициями эпохи. Отталкиваясь от образов времени и пространства, каждый представитель искусства деформирует и преобразует их. В итоге мы имеем дело не с реальными пространством и временем, а с творческими, которые несут в себе «отпечаток творческой индивидуальности автора» [1, с. 132].

Э. Фальконе удалось непостижимо связать черты исторического и мифологического образов Петра I, которые при этом могут служить примером мифологического восприятия самим создателем этого произведения.

Следует отметить, что история создания монумента с самого начала окружена легендами, которые тесно переплелись с историческими событиями, представляя собой неразрывную ткань исторической памяти, в структуру которой органично и причудливо вплетены мифологические образы Петра I.

Каждая историческая эпоха обнаруживает настоятельную потребность в создании своего художественного выражения и отражения. В связи с этим видится некая предопределенность во всем, что касается истории создания памятника, начиная с выбора скульптора, места для монумента, включая поиски камня для постамента (Гром-камень), и заканчивая открытием. Как только идея о памятнике была одобрена Екатериной II, очень быстро был решен и вопрос о выборе скульптора. Согласно заключенному контракту Э. Фальконе должен был изготовить памятник в виде «конной статуи колоссального размера» [7, с. 377–378]. До поездки в Россию Фальконе был широко известен во Франции как автор настоящих шедевров скульптурного искусства, поражающих зрителя своей одухотворенностью и грацией. Очень точно охарактеризовала восприятие творчества Э. Фальконе З.В. Зарецкая: «Богатство внутреннего мира Фальконе, его тонкий вкус, глубокое знание натуры, чувство ритма помогли скульптору создать эмоциональные, полные жизни женские и детские образы, в основе которых всегда лежало чуткое восприятие природы. Они покоряют своей поэтичностью и высоким мастерством исполнения, и именно в этом сила их очарования» [2, с. 22].

По мнению О.Е. Русиновой, «творческая стратегия мастера, формируется в рамках его общего подхода, и основывается на двух контрастных тенденциях. Первая из них соответствует его представлению о профессионализме скульптора, отвечающем требованиям академической традиции. Вторая связана с идеей новизны замысла — с концепцией «гения», руководящего творческим процессом, и оригинальности, которая привлекает внимание зрителей к авторскому элементу в произведении» [8, с. 219]

Благодаря словесному портрету Д. Дидро, с которым был дружен скульптор, перед нами предстает удивительный человек своего времени: «одаренный, обладающий всевозможными качествами, совместимыми и несовместимыми с гениальностью. У него вдоволь тонкости, вкуса, ума, деликатности, благородства и изящества; он груб и вежлив, приветлив и угрюм, нежен и жесток; он обрабатывает глину и мрамор, читает и размышляет; он нежен и колок, серьезен и шутлив; он философ, который ничему не верит и хорошо знает, почему» [2, с.10].

В XVIII в. во Франции возрастает интерес к России, появляются публикации, посвященные ее истории (Вольтер, Лувек и др.), при этом авторы уделяли большое внимание исторической роли Петра I в развитии России. Фальконе был очарован многогранностью и величием российского императора, поэтому приняв предложение о создании монумента с необычайным воодушевлением, он ни на минуту не сомневался каким будет памятник, в котором найдет отражение его видение образа умного и грозного властелина. Этот образ завладел им, что называется, безудержно, и в этом творении Э. Фальконе необычайно ярко проявился характер его самораскрытия как художника, отразившем не только исторический образ Петра I, но и природный дар скульптора. Можно предположить, что именно индивидуальность художника послужила фундаментом

для так называемого сращения скульптора с создаваемым образом, обретя особый смысл в формировании мифологического образа.

Нет ничего удивительного в том, что возникла идея создания такого памятника, в котором нашел бы отражение образ просвещенного монарха, как и в том, что каждый, считавший себя просвещенным человеком, имел свое мнение сообразно внутренним убеждениям, вкусам и представлениям об этом образе, стиле. По мнению императрицы, Петр I должен был предстать в образе римского императора и держать в руке атрибуты власти (жезл или скипетр), по другим проектам он непременно должен был быть в окружении целого хора аллегорий. Но как видно из переписки Э. Фальконе и Екатерины II, несмотря на все сложности, ему удалось отстоять свое видение художественного образа Петра I [6]. Вполне очевидно, что творение Э. Фальконе, находясь еще в процессе формирования художественного образа, обретало черты знаковости новой культурной эпохи — неоклассицизма. При этом скульптору удалось уловить и передать характер «перетекания» исторического образа Петра I в художественный.

Напомним, что «смысл монумента... на всех уровнях соответствовал культурным и эстетическим воззрениям эпохи в целом. Противопоставление просвещения и варварства в соответствии с господствовавшим мировоззрением воспринималось также и как часть более широкой оппозиции: цивилизации и дикой природы» [3, с. 138]. Несмотря на критику, Э. Фальконе продолжил работу над памятником, заручившись как обычно поддержкой императрицы, которая посоветовала ему «смеяться над глупцами и продолжать идти своим путем» [6, с. 25–26]. Однако, работы были закончены только через 4 года после отъезда Э. Фальконе. Церемония открытия памятника состоялась 7 августа 1782 г. без его создателя. Вскоре Э. Фальконе был парализован и до конца своих дней больше не создал ничего. Не покидает ощущение, что зарождающаяся эпоха, выбрав Э. Фальконе своим выразителем, поглотила его. Образ «Медного всадника» «вычерпал» до дна все, что отличало индивидуальность художника, вобравшую в себя идеалы, ориентиры и средства выражения социокультурного времени, которому он принадлежал.

Смена эпох привела к изменению образов, смене целого пласта культуры: новым смысловым содержанием наполнилось понимание образа государства и монарха, что повлекло к изменению восприятия в художественном и мифологическом смыслах образа «Медного всадника». При этом не стоит забывать, что «миф – это всегда образ, взятый в единстве с его смыслом (смыслообраз). <...> Смыслы постоянно изменяются вместе с изменением потребностей, мотиваций, интересов, целей и др. личности» [5, 161]. Наиболее яркое и глубокое выражение новое мифологизированное представление о петровской эпохе нашло в поэме А. С. Пушкина «Медный всадник».

### **Заключение**

На наш взгляд, очевидна зависимость восприятия художественного и мифологического образов и их интерпретация от социальных потребностей современности, что тесно связано с их исторической судьбой. При создании образа «Медного всадника» проявился необыкновенный талант скульптора, который смог выполнить все задачи, поставленные перед ним.

Удивительно, но процесс интерпретации образа Петра I, созданного Э. Фальконе, устанавливая соответствие первоначальному его историческому образу, при этом сам стал основанием для интерпретаций последующих художественных и мифологических образов. По сути, образ «Медного всадника» выступил в роли

призмы, своего рода «камеры обскура, позволяя каждому поколению по-своему воспринимать образ «Медного всадника», наполняя этот образ знаками и символами в соответствии с интересами и запросами свой эпохи. Следует отметить, что для представителей одной культурной эпохи знаки и символы другой эпохи могут оказаться не видимыми, чем можно объяснить восприятие образа «Медного всадника» при демонстрации макета памятника. К сказанному можно добавить, что в образе «Медного всадника» нашло воплощение «микромодели времени» определенной эпохи. Однако, заложенные создателем памятника мифологизированные представления о петровской эпохе повлияли на его последующее восприятие вплоть до сегодняшнего дня, поэтому исследование репрезентации скульптуры в современной медиасреде имеет широкие перспективы.

### Литература

1. Джохадзе Н.И. К методологии исследования проблемы времени в искусстве и эстетики // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 130–138.
2. Зарецкая З.В. Фальконе. Ленинград–Москва: Издательство «Советский художник», 1965. 40 с.
3. Кнабе Г.С. Воображение знака // Кнабе Г.С. Избранные труды: Теория и история культуры. Москва: Летний сад, 2006. С.132–141.
4. Коваленская Н. «Медный всадник» Фальконе // Пушкин. Сборник статей / Под ред. А. Еголина. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1941. С. 243–259.
5. Найдыш О.В. Смысловая реальность и мифотворчество // Миф в истории, политике и культуре. 2019. № 3. С. 158–161.
6. Переписка императрицы Екатерины II с Фальконетом. Текст писем на французском языке, с переводом на русский язык // Сборник императорского Русского исторического общества. Т. 17. Санкт-Петербург. [б. и.], 1876. 469 с. [Электронная версия] URL: <https://www.prlib.ru/item/363652> (дата обращения: 21.03.2021).
7. Письмо князя Голицына от 31 августа 1766 года Н.И. Панину // Сборник Императорского Русского исторического общества. Т. 17. Санкт-Петербург. [б. и.], 1876. 469 с. <https://www.prlib.ru/item/363652> (дата обращения: 21.03.2021).
8. Русинова О.Е. «Похвальное письмо» Дидро на монумент Петру Великому работы Фальконе // Вольтеровские чтения / Под науч. редакцией А.А. Златопольской, Н.М. Сперанской, Н.А. Копанева. Вып. 3. Санкт-Петербург: Российская национальная библиотека, 2015. С. 214–223.
9. Русинова О.Е. Проблемы стилеобразования в творчестве Этьена-Мориса Фальконе. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. Москва: 2008. 202 с.
10. Guillard S., Pleven B. Sights, sounds and images: catching the metropolis in/at work(s) // *Articulo – Journal of Urban Research* [Online]. 2017. Issue 15. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/3438> (дата обращения: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.3438>
11. Heath C., Bell C., Sternberg E. Emotional selection in memes: The case of urban legends // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. № 81 (6). P. 1028–1041. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.6.1028>

12. Hussein F., Stephens J., Tiwari R. Cultural Memories and Sense of Place in Historic Urban Landscapes: The Case of Masrah Al Salam, the Demolished Theatre Context in Alexandria, Egypt // *Land*. 2020. V. 9. № 264. DOI: 10.3390/land9080264
13. Mager Ch., Matthey L. Tales of the City. Storytelling as a contemporary tool of urban planning and design // *Articulo - Journal of Urban Research* [Online]. 2015. Special issue 7. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/2779>; DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.2779>
14. Rekdal O. B. Academic urban legends // *Social Studies of Science*. 2014. V. 44 (4). P. 638-654. DOI: 10.1177/0306312714535679.
15. Sallenave L. Bonin H. Urban Encounters: Art and the Public // *Articulo - Journal of Urban Research* [Online]. 2019. Issue 19. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/4106> (дата обращения: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/artic>
16. Viala L. The Political Mission of Contemporary Urban Statuary. Image, History and Territorial Identity in Montpellier (France) // *Articulo - Journal of Urban Research* [Online]. 2019. Issue 19. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/4058> (дата обращения: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.4058>

### References

1. Dzhokhadze N.I. K metodologii issledovaniia problemy vremeni v iskusstve i estetiki [On the methodology of the study of the problem of time in Art and Aesthetics] // *Voprosy filosofii*. 1983. № 1. С. 130–138. (In Russian).
2. Zaretskaia Z.V. Fal'kone [Falcone]. Leningrad–Moskva: Izdatel'stvo «Sovetskii khudozhnik», 1965. 40 s. (In Russian).
3. Knabe G.S. Voobrazhenie znaka [Sign Imagination] // Knabe G.S. *Izbrannye trudy: Teoriia i istoriia kul'tury*. Moskva: Letnii sad, 2006. S.132–141. (In Russian).
4. Kovalenskaia N. «Mednyĭ vsadnik» Fal'kone [Falcone's «The Bronze Horseman»] // *Pushkin. Sbornik stateĭ / Pod red. A. Egolina*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1941. S. 243–259. (In Russian).
5. Naïdysh O.V. Smyslovaia real'nost' i mifotvorchestvo [Semantic reality and myth-making] // *Mif v istorii, politike i kul'ture*. 2019. № 3. S. 158–161. (In Russian).
6. Perepiska imperatritsy Ekateriny II s Fal'konetom. Tekst pisem na frantsuzskom iazyke, s perevodom na russkii iazyk [Correspondence of Empress Catherine II with Falconet] // *Sbornik imperatorskogo Russkogo istoricheskogo obshchestva*. T. 17. Sankt-Peterburg. [b. i.], 1876. 469 s. [Elektronnaia versiiā] URL: <https://www.prilib.ru/item/363652> (data obrashcheniia: 21.03.2021). (In Russian).
7. Pis'mo kniazia Golitsyna ot 31 avgusta 1766 goda N.I. Paninu [A letter from Prince Golitsyn dated August 31, 1766 to N.I. Panin] // *Sbornik Imperatorskogo Russkogo istoricheskogo obshchestva*. T. 17. Sankt-Peterburg. [b. i.], 1876. 469 s. <https://www.prilib.ru/item/363652> (data obrashcheniia: 21.03.2021). (In Russian).
8. Rusinova O.E. «Pokhval'noe pis'mo» Didro na monument Petru Velikomu raboty Fal'kone [Diderot's «Laudatory Letter» to the monument to Peter the Great by Falcone] // *Vol'terovskie chteniia / Pod nauch. redaktsiei A.A. Zlatopol'skoĭ, N.M. Speranskoĭ, N.A. Kopaneva*. Vyp. 3. Sankt-Peterburg: Rossiiskaia natsional'naia biblioteka, 2015. S. 214–223. (In Russian).

9. Rusinova O.E. Problemy stileobrazovaniia v tvorchestve Èt'ena-Morisa Fal'kone [Problems of style formation in the work of Etienne-Maurice Falcone]. Diss. na soisk. uch. st. kand. iskusstvovedeniia. Moskva: 2008. 202 s. (In Russian).
10. Guillard S., Pleven B. Sights, sounds and images: catching the metropolis in/at work(s) // Articulo – Journal of Urban Research [Online]. 2017. Issue 15. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/3438> (data obrashcheniia: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.3438>
11. Heath C., Bell C., Sternberg E. Emotional selection in memes: The case of urban legends // Journal of Personality and Social Psychology. 2001. № 81 (6). P. 1028–1041. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.6.1028>
12. Hussein F., Stephens J., Tiwari R. Cultural Memories and Sense of Place in Historic Urban Landscapes: The Case of Masrah Al Salam, the Demolished Theatre Context in Alexandria, Egypt // Land. 2020. V. 9. № 264. DOI: 10.3390/land9080264
13. Mager Ch., Matthey L. Tales of the City. Storytelling as a contemporary tool of urban planning and design // Articulo - Journal of Urban Research [Online]. 2015. Special issue 7. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/2779>; DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.2779>
14. Rekdal O. B. Academic urban legends // Social Studies of Science. 2014. V. 44 (4). P. 638-654. DOI: 10.1177/0306312714535679.
15. Sallenave L. Bonin H. Urban Encounters: Art and the Public // Articulo - Journal of Urban Research [Online]. 2019. Issue 19. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/4106> (data obrashcheniia: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/artic>
16. Viala L. The Political Mission of Contemporary Urban Statuary. Image, History and Territorial Identity in Montpellier (France) // Articulo - Journal of Urban Research [Online]. 2019. Issue 19. URL: <http://journals.openedition.org/articulo/4058> (data obrashcheniia: 21.03.2021); DOI: <https://doi.org/10.4000/articulo.4058>

**Сведения об авторе:**

***Артамонов Денис Сергеевич***

докторант кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).  
E-mail: artamonovds@mail.ru

***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).  
E-mail: segedasv@mail.ru

***Ясакова Галина Владимировна***

заведующий кабинетом кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», магистрант (г. Саратов, Россия).  
E-mail: galasgu@gmail.com

**Bionotes:**

***Artamonov Denis Sergeevich***

Doctoral Student, Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Candidate of Historical Sciences (Saratov, Russia).

***Tikhonova Sofya Vladimirovna***

Professor, Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Saratov, Russia).

***Yasakova Galina Vladimirovna***

Head, Office of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Master's student (Saratov, Russia).

**Для цитирования:**

*Артамонов Д.С., Тихонова С.В., Ясакова Г.В.* Образ «Медного всадника» как средство выражения пространства и времени в мифе // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 108–117.

**For citation:**

*Artamonov D.S., Tikhonova S.V., Yasakova G.V.* The Image of the "Bronze Horseman" as a Means to Express Space and Time in Myth // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 108–117.

## ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДЕЛЫ МИФОТВОРЧЕСТВА

УДК 303.82+93/94

DOI: 10.35103/SMSU.2022.96.16.025

### ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИФОТВОРЧЕСТВА. МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ<sup>1</sup>

**Садовой Александр Николаевич**

Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр  
Российской академии наук» (г. Сочи, Россия)

#### **Аннотация**

При анализе «исторического мифотворчества» предлагается использование методологических принципов системного и процессного подходов. С одной стороны, феномен рассматривается в качестве социальной установки (сфера социальной психологии), как одной из форм регуляции внутри- и межэтнических отношений. С другой, в качестве многокомпонентного, иерархически соподчиненного, многофакторного социального процесса разновекторной направленности (область социальной и прикладной антропологии). Органическое сочетание подходов включает в предметное поле исследования: а) акторов процесса (юридических и физических лицах, социальных институтов); б) этапов развития; в) административных и финансовых ресурсов (как факторов воздействия); г) выполняемых функций (как социальной установки) на каждом из уровней системы коммуникационных связей между тремя сферами национальной политики (управления, политики, информационного обеспечения). Смена научных парадигм объективно формирует возможность определения «зон ответственности» за использование «исторического мифотворчества» в качестве социальной технологии, инициирующей дестабилизацию этносоциальной обстановки и фальсификацию государственной и этнической истории.

**Ключевые слова:** методология, прикладная антропология, социальные установки, сферы национальной политики, этнологические экспертизы, этносоциальный мониторинг

### ETHNIC ASPECTS OF MYTH-MAKING. RESEARCH METHODOLOGY

**Sadovoy Alexandre Nickolaevich**

Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of  
Sciences (Sochi, Russia)

#### **Abstract**

The methodological principles of the system and process approaches are proposed in the "historical myth-making" phenomenon analysis. On the one hand, the phenomenon is considered as a social attitude (the sphere of social psychology), as one of the forms of regulation of intra- and inter-ethnic relations. On the other hand, as a multicomponent, hierarchically subordinated, multi-factorial social process of a multi-vector orientation (the field of social and applied anthropology). The organic combination of approaches includes in the subject field of research: a) process actors (legal entities and individuals, social institutions); b) stages of development; c) administrative and financial resources (as factors of influence); d) functions (as social attitudes)

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках реализации Государственного задания ФИЦ СЦН РАН № 0492-2021-0014.

at each level of the system of communication links between the three areas of national policy (management, policy, information support). The scientific paradigms change objectively creates the possibility of "responsibility areas" defining for the "historical myth-making" use as a social technology, that initiates the ethno-social situation destabilization and the ethnic and history falsification.

**Keywords:** methodology, applied anthropology, social attitudes, spheres of national politics, ethnological expertise, ethnosocial monitoring

### ***Введение (Introduction)***

При экспертной оценке этносоциальной обстановки вне зависимости от территориальных и хронологических рамок исследования объективно проявляется необходимость выявления и фиксации спектра социальных установок, оказывающих прямое или косвенное воздействие на характер межэтнических коммуникаций [9, с. 398–402]. В основе последних, как правило, прослеживаются латентные (скрытые) формы столкновения групповых интересов (политических, экономических, социокультурных и т.д.), сформулированных в среде ограниченного круга лиц, представляющих национальные элиты. Фактически, феномен этнической стратификации, процесса формирования социальных институтов (кровнородственных объединений), традиционно (из поколения в поколение) контролирующей сферы жизни «своего» народа (этноса) или этнической группы, приводит к перманентному процессу исторического обоснования «исключительности». Причем, вне зависимости от уровня интеграции национальных элит в институты государственной власти и готовности элит титульного этноса признать особый социальный статус за отдельными семьями или кланами. В отдельных случаях – сам факт не только этнической, но и этносоциальной стратификации. Объективно, процессы интеграции или адаптации этнических меньшинств к динамично меняющейся в прошедшие три столетия политической, экономической и социокультурной среде Российской империи, СССР, Российской Федерации не могли и не могут не иметь бесконфликтного характера. В связи с этим одной из задач национальной политики выступает поиск социальных технологий нейтрализации конфликтов на этапах: возникновения, осознания объективной конфликтной ситуации и ее разрешения. Эффективность политики во многом определялась в ограничении силовых форм воздействия на участников конфликта.

Мы руководствуемся положением, что исследование механизма (комплекса причинно-следственных связей) любого межэтнического или межконфессионального противостояния диктует необходимость определения их акторов (персонализации). Связано это с тем, что в этнической истории, как основы этнической самоидентификации, остаются не только факты отражающие причины, ход, социальные последствия межэтнических конфликтов. Остается память: а) о лидерах национальных движений, инициирующих изменение курса национальной политики и представителях государственных органов власти, оказывающих им противодействие; б) об инициаторах создания, разрушения, восстановления памятников историческим деятелям; в) о проявлении (формах, содержании) рефлексии на изменение этносоциальной и конфессиональной обстановки на этапах системного кризиса государственности и исторических прецедентах использования этого кризиса (социальных технологиях) в соответствии с этническими интересами; в) о «творцах» этнической истории и т.д. В этом контексте историческое мифотворчество выступает как перманентный социальный

процесс, генезис и механизм которого можно раскрыть на уровне междисциплинарных исследований. Это, с свою очередь, ставит задачу поиска «стыка» методологических подходов, апробированных в общественных и гуманитарных науках при исследовании факторов прямого и косвенного воздействия на национальную политику и тренды изменения этносоциальной обстановки.

***Исторический миф в предметном поле социальной психологии, этнологии и социальной антропологии (Historical myth in the subject field of social psychology, ethnology and social anthropology)***

Персонификация истории межэтнических конфликтов, объективно, актуализирует исследование социальных установок современных лидеров, использующих этническую самоидентификацию в качестве одного из «социальных лифтов» вхождения во власть», социальной технологии изменения курса национальной политики, лоббирования групповых интересов в сфере этнических секторов региональной экономики и т.д. Отталкиваясь от концепций о структуре социальной установки личности (аттитюда), разработанной М.Б. Смитом [22] или ее функций, выявленных в начале 1960-х гг. Д. Кацем, методологических подходов и методик прикладной антропологии [5; 7], используемых при анализе и характеристике текущей этносоциальной обстановки, можно существенно расширить хронологические рамки исследования «исторического мифа» как феномена или явления. Суть предложения заключается в анализе исторического мифотворчества в контексте определения его места в системе социальных коммуникаций между этническими меньшинствами и структурами российского государства, отвечающими за проведение национальной политики. В этом контексте историческое мифотворчество выступает в качестве перманентного этнокультурного процесса, оказывающего прямое или косвенное влияние на генезис органов власти, формы государственного устройства, политические режимы, идеологию и содержание современной национальной политики и политических платформ национальных общественных объединений, как институтов гражданского общества.

В предложенном контексте каждый из трех структурных компонентов социальной установки (по М.Б. Смиуту) современных представителей национальных общественных движений представляет интерес с возможностью очерчивания основных признаков (индикаторов) исторического мифотворчества, как следствия долго- и среднесрочных социальных процессов.

*Когнитивный (познавательный) компонент* в качестве определения (реконструкции) как комплекса представлений, суждений по природе и истории межэтнических отношений на всех этапах этнической истории, так и источников (включая историографические), на основе которых эти представления были сформированы.

*Аффективный (эмоциональный) компонент* – на основе выявления причин и динамики изменения отношения к национальной политике и текущей этносоциальной обстановке (резкое неприятия, амбивалентное, позитивное отношение).

*Поведенческий компонент* – через выявление апробированных несколькими поколениями социальных технологий реализации групповых (этнических) интересов.

Следует акцентировать внимание на том, что в отличие от социальной (вариант: этнической) психологии объектом исследования выступают не психотипы личности или формы групповых интересов, выраженные в конструкте того или иного исторического мифа, а механизм его формирования. В силу этого когнитивный компонент рассматривается в качестве «основного» (базового) в котором в той или иной мере отражается накопленный этносом (этнической группой) опыт эмоциональной (аффективной) и поведенческой реакции на проводимую по отношению к нему политику.

Отталкиваясь от функций исторического мифотворчества как одной из социальных установок, направленных на удовлетворение тех или иных потребностей (подход, предложенный Д. Кацем), схема концептуального решения поставленных задач по выявлению механизма исторического мифотворчества и его этнических составляющих может выглядеть несколько иначе. Внимание акцентируется на форме проявления этих функций и выявлении их локальной специфики во времени и пространстве.

*Инструментальная (адаптивная) функция* проявляется через осознанную деятельность личности или отдельных групп по формированию мифа с целью наиболее эффективной адаптации к окружающей среде (политической, экономической, этносоциальной).

*Эгозащитная функция* ориентирована на сознание «сокрытие» той информации о себе, группе, событиях, которая может привести к снижению социального статуса. То есть к формированию негативного аттитюда по отношению к своей социальной (этнической, конфессиональной, имущественной и др.) группе. На эту функцию следует обратить особое внимание в силу четко выраженной на постсоветском пространстве тенденции пересмотра исторических концепций, сформированных за последние несколько столетий в сторону групповых интересов, в «защиту» которых выступают представители четко определяемых социальных страт, имеющих также устойчивые источники финансирования и каналы массмедиа.

*Функция выраженных ценностей (самореализации)* проявляется в повседневной деятельности личности или социальной группы в соответствии со шкалой, традиционной для этнической, конфессиональной и других групп, направленной не только на повышение самооценки, но и закрепление социального статуса. Как следствия – этнической и этносоциальной стратификации. Родовые или семейные предания выступают в этом случае основой для обоснования места (в политическом движении) представителей отдельных семей и кланов.

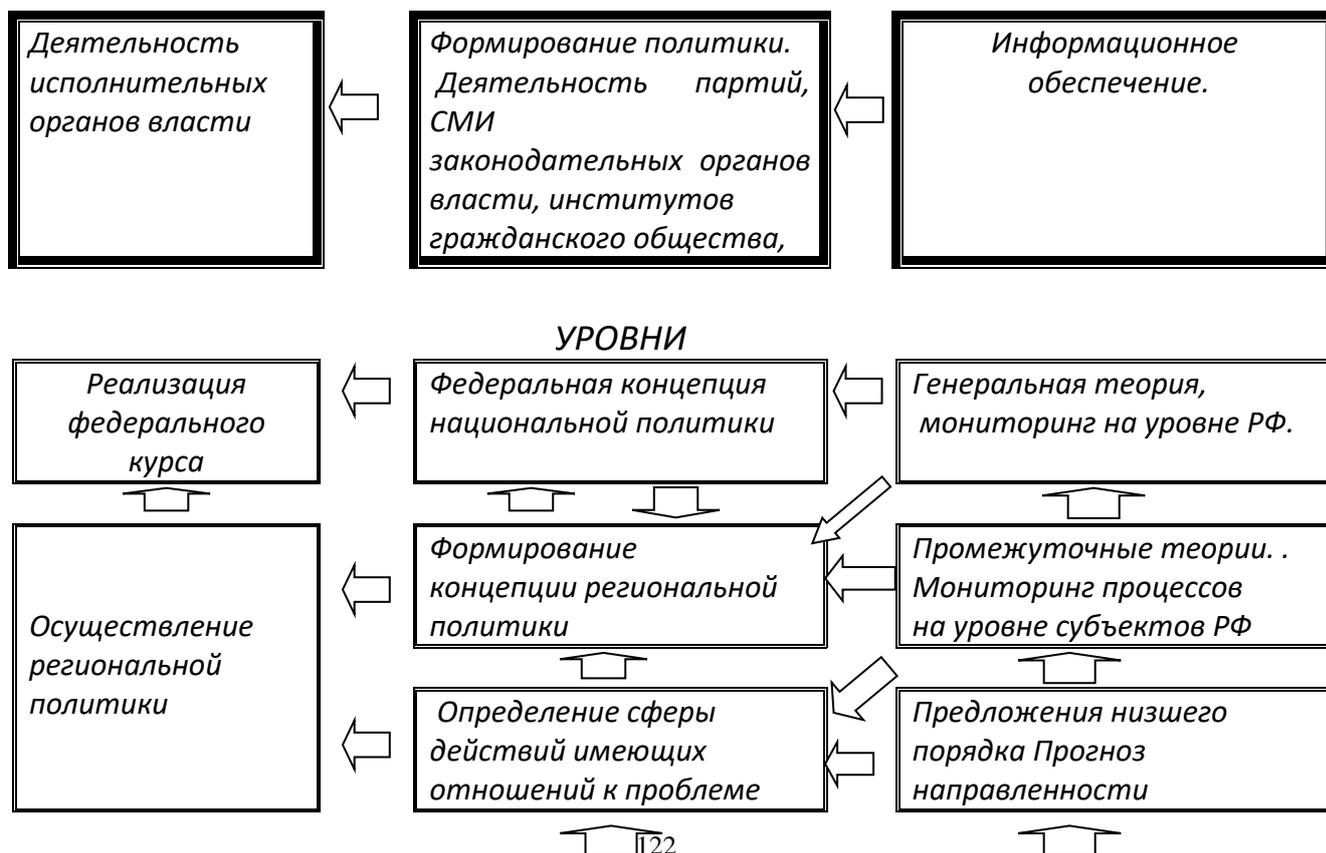
*Функция организации знаний* проявляется в стремлении личности (группы) к смысловому упорядочиванию системы социальных коммуникаций (включая межэтнические). Функция направлена на оценку поступающей извне (этнической группы) информации и ее соотнесение не только с существующими мотивами, ценностями и интересами. На этой основе как этнической группе, так и личности удастся избежать восприятия динамично меняющейся этносоциальной обстановки как «неопределенной» или «несущей угрозу». Одновременно функция интерпретации характера внешнего воздействия на этнические интересы и обоснования реакции группы на эти формы воздействия (на основе исторических прецедентов). Реакция может быть разной – от мирных форм адаптации к меняющейся обстановке до силовых форм противодействия.

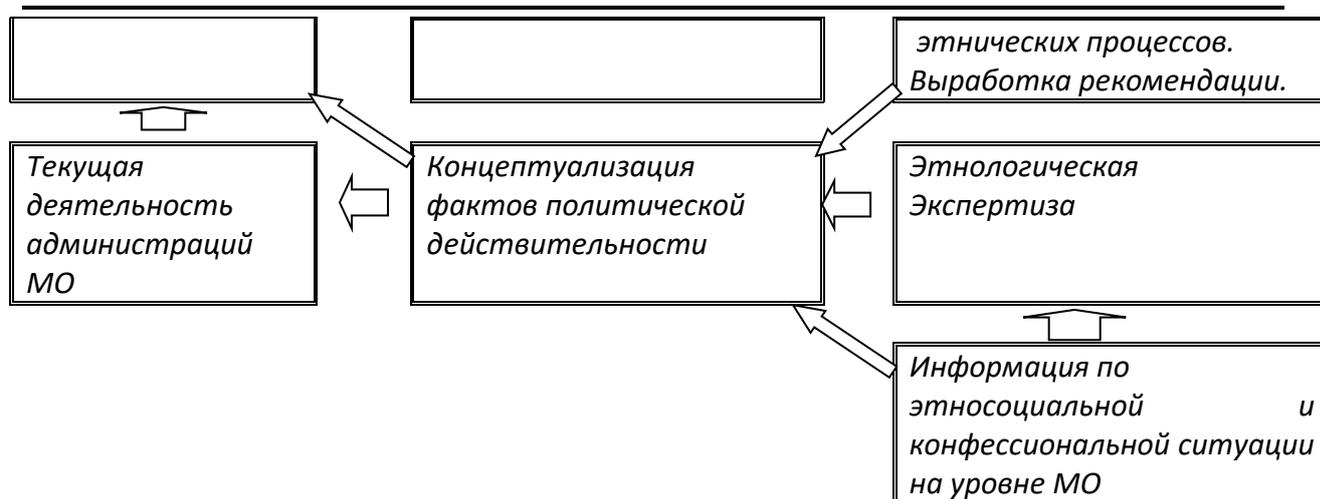
Примеры использования методологических подходов социальной психологии при исследовании феномена социальной установки по отношению к историческому

мифу органически вписываются в широко распространенный в этнологии и социальной антропологии структурно-функциональный анализ. Метод, позволяющий рассматривать исторический миф в качестве идеологемы, несущей строго заданные в соответствии с этническими интересами функции. Научной категории, входящей, в свою очередь, в предметную область политологии. Исторический контекст мифотворчества как этнического процесса в этнологии, в отличие от других общественных и гуманитарных дисциплин, проявляется в более широких хронологических рамках исследований. Если в политологии, социологии, социальной психологии они охватывают, как правило, последние десятилетия, то в этнологии, социальной и культурной антропологии этот процесс рассматривается в контексте анализа этногенеза и культурогенеза – процессов, охватывающих несколько столетий. В связи с этим, структура и функции социальных установок рассматриваются в качестве проявления историко-культурного наследия. А современные трактовки и оценки этнической истории, свойственные для представителей национальных общественных объединений, в логической взаимосвязи с выявленными историографическими источниками. Как показывают пилотажные исследования, значительная часть из этих оценок не имеет характера «новизны». Многие из них имеют зафиксированное в исторической литературе авторство и неоднократно подвергались обоснованной научной критике.

**Методологические подходы выявления этнической составляющей исторического мифотворчества в концепции информационного обеспечения национальной политики (Methodological approaches to identifying the ethnic component of historical myth-making in the concept of information support of national policy)**

Таблица Модель информационного обеспечения национальной политики СФЕРЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ





Феномен исторического мифа можно исследовать на основе методологических подходов, неоднократно апробированных как в отечественной, так и зарубежной историографии. При этом следует акцентировать внимание, что в зависимости от выбора методологии и предметной области формат исследования в области социальной и культурной антропологии, содержание сформированных рабочих гипотез могут иметь существенные отличия. Остановимся на двух методологических подходах, системном и процессном, которые по результатам проводимых пилотажных исследований в сфере прикладной антропологии, могут привести к качественному изменению предметного поля и переоценке имеющихся концепций по механизму и содержанию исторического мифотворчества как этнического процесса.

*Системный подход.* В отечественной историографии, посвященной проблемам традиционных форм экономики их экологической обусловленности, социальной организации меньшинств, этнической истории, национальной политики, смена научных парадигм во многом определялась разработкой общей теории систем в работах начала 1970-х гг. И.В. Блауберга и Э.Г. Юдина [15; 16]. В настоящее время, фактически все значимые работы, отражающие алгоритм исследования этносоциальной обстановки (этнологические экспертизы, этнологический мониторинг), базируются на принципах системного подхода [2; 6; 12; 13] и использования апробированных в естественных и общественных науках методик полевых и камеральных исследований [5; 7]. Следует отметить, что существенных отличий в сфере научно-прикладных этнологических исследований в отечественной и зарубежной историографии нет [24].

Опыт его использования в американской историографии, посвященной применению этнографических знаний в современной политической практике базируется на осознанном и последовательном разделении трех сфер деятельности в области национальной политики: управленческой, политической, информационной сфер [13], представленных на всех иерархически соподчиненных уровнях социальных коммуникаций конкретными социальными институтами и персонифицированными зонами социальной ответственности (см. таблицу). В стране с полиэтничным составом населения эта система коммуникаций в той или иной мере отражает как общенациональные, так и этнические интересы, в которых исторические мифы можно рассматривать в качестве социальных установок в зависимости от политической обстановки выполняющих те или иные функции.

К первой (*управленческой*) отнесена деятельность органов исполнительной власти, в той или иной мере, затрагивающая этнические интересы. С учетом иерархической и территориальной соподчиненности органов исполнительной власти анализ эффективности политики в политической, экономической и социокультурной сферах осуществляется на микро- (сельские анклав, этнические сообщества городов и т.д.), мега- (субъекты, штаты/региона/области и т.д.) и макро- (межрегиональный, федеральный, межгосударственный) уровнях. Содержательная часть политики по отношению к этническим меньшинствам может быть выражена в разных шкалах индикаторов, включая и индикаторы устойчивого развития, качества жизни, использования «человеческого капитала» и т.д. Формирование и развитие социально-экономической и социокультурной (система образования, здравоохранения, сеть учреждений культуры) инфраструктуры в районах с полиэтничной структурой населения, однозначно, выступает проявлением национальной политики государства.

В управленческой сфере феномен исторического мифотворчества имеет латентную форму, может проявляться как элемент социальной технологии в ходе реализации «культурной политики», сформированной органами законодательной власти, при использовании административных и финансовых ресурсов в реализации проектов: а) по формированию страты «национальная интеллигенция» в сфере науки, образования, культуры; б) при развертывании сети национально-культурных центров, включая клубы, музеи и театры и т.д.; в) публикации учебных материалов для высших и средних учебных заведений, в содержательную часть которых могут органически «вписаться» положения, напрямую относящиеся к концепции «исторического мифа». Здесь следует особо акцентировать внимание на порочности современной отечественной практики, при которой именно органы исполнительной власти рассматриваются в качестве основных «виновников» провалов национальной политики, индикаторами которого выступает центробежные тенденции социокультурного развития, проявления шовинизма и сепаратизма. Следует отметить, что в отличие от органов законодательной власти и политических институтов (партий, движений, центров) представители исполнительной власти, как правило, не формируют национальную политику. Особенно на региональном и муниципальном уровнях. Их задача – поиск и апробация социальных технологий, направленных на достижение поставленных целей и задач в нормативных документах определяющих стратегическую линию решения «национального вопроса».

Содержательная часть зачастую является вторичной. Как правило, на уровне региональных и муниципальных органов исполнительной власти проблема средне- и долгосрочных социальных последствий проводимой национальной политики не ставится. Связано это с тем, что любая форма «творческого подхода», не относящаяся к выполнению должностных обязанностей, пресекается. Как показывает отечественная история, культурная политика всегда вторична по отношению к обеспечению внешней и внутренней безопасности страны, развитию коммуникаций и внутреннего рынка, выравниванию уровней экономического развития субъектов страны.

*Политическая сфера* помимо органов законодательной власти объединяет широкий спектр социальных институтов от политических партий до конфессиональных, национальных, экологических и других организаций, в функции которых в той или иной мере входит формирование курса (концепций)

социальной политики (включая национальную, конфессиональную, демографическую, экологическую). В последние десятилетия в качестве самостоятельного актора политических процессов, оказывающего прямое воздействие на формирование социальных установок и проведение национальной политики выступает массмедиа. В политической сфере также прослеживаются четко выраженные принципы территориальной целостности и иерархической соподчиненности социальных институтов. Соподчиненность прослеживается в том, что нормативные документы, отражающие Стратегию национальной политики [14] формируются на федеральном уровне с учетом норм международного права, на основе синтеза концепций и программ социально-экономического и культурного развития народов РФ, сформированных на региональном уровне тех концепции социокультурного развития народов России, которые по мнению политиков, являются наиболее приемлемыми для обоснования поставленных целей и задач. В этой связи следует акцентировать внимание, что именно в политической сфере, имеющей прямой выход на подавляющее число массмедиа и определение источников финансирования издания учебных материалов четко выраженной «национально-либеральной» (шовинистической?) направленности [1; 3; 4; 8], формируются исключительно благоприятные условия для любых форм проявления исторического мифотворчества. Причем любых форм его проявления от обоснования преемственности «передачи» власти по принципу клановой принадлежности или этнической идентификации. До обвинений политических оппонентов в национализме, сепаратизме, сохранении «архаичных» социальных институтов и регуляторов на основе норм обычного права или религиозных канонов [11] и т.д. С учетом того что в последние десятилетия в политическую сферу были выведены многочисленные представители общественно-политических кафедр вузов СССР, имеющих опыт идеологической работы, сложилась парадоксальная ситуация, при которой эта социальная страта «монополизировала» право на формирование «экспертных оценок» как по современным этнополитическим процессам, так и по содержанию проводимой органами исполнительной власти национальной политики.

Следует отметить, что вне зависимости от содержания «исторического мифа», зародившегося в «политической сфере» и социальных страт его поддерживающих (включая представителей массмедиа), в нем проявляется «поведенческий компонент» мифа как социальной установки и его инструментальная (адаптивная) функция. Отчасти, эгозащитная. Крайне редко – функция выраженных ценностей (самореализации). И однозначно, процесс мифотворчества в политической сфере не имеет прямого отношения к функции организации знаний» – упорядочиванию системы социальных коммуникаций (включая межэтнические) на основе рационального восприятия и адекватного отражения действительности.

*«Информационная сфера» в области национальной и конфессиональной политики* охватывает структурные подразделения учреждений науки и высшего образования, в функции которых входит проведение научно-исследовательских работ, направленных на выявление, исследование и научное прогнозирование направленности и динамики этнических и конфессиональных процессов. В зарубежной историографии эта область активности, охватывается специалистами в области прикладной антропологии [17; 19-21] и «антропологии развития» [18], привлекаемыми на договорной основе как представителями государственной власти, так оппозиционными кругами. Выявление этой социальной страты,

ориентированной на информационное обеспечение национальной политики от этапа ее формирования (политическая сфера) до реализации, тождественно определению «экспертного сообщества», ориентированного на адекватное отражение генезиса форм этнической экономики, места традиционных социальных институтов в политической, экономической и культурной жизни страны, истории межэтнических отношений, механизма соотношения общенациональных и этнических интересов и т.д. Принципиальное отличие представителей экспертного сообщества в этой сфере прослеживается в более высоких требованиях валидности применяемого научного инструментария для решения поставленных заказчиком задач. Это существенно ограничивает возможности «исторического мифотворчества», так как при последнем любая форма манипуляции историческими и историографическими источниками в интересах представителей управленческой и политической сферы полностью обесценивает предыдущие научные достижения исследователя и ставит вопрос об уровне его профессиональной компетентности и соответствия научной степени и звания. В этом контексте можно понять почему в российском научном сообществе современные учебники по истории государственных образований, выделившихся из СССР, рассматриваются в качестве историографических источников не столько по историческим, сколько по современным этнополитическим процессам. Признание же сферы информационного обеспечения национальной политики областью столкновения групповых интересов определяет тенденцию проведения интеграционных по характеру исследований, объединяющих специалистов разных научных направлений. Смена научных парадигм, последовательного отхода от методологии «марксизма-ленинизма» можно рассматривать и в качестве серьезного фактора разделяющее «экспертное сообщество» в политической и информационной сферах.

### ***Заключение (Conclusions)***

Комплексное (системное) исследование феномена «исторического мифотворчества» не как социальной установки, проявляющейся на всех уровнях социальной организации, но и латентного по форме социального процесса существенно расширяет предметное поле в сфере прикладной антропологии (вариант: антропологии развития). Результаты пилотажных исследований в сфере отечественной прикладной антропологии (этнологические экспертизы) отражают, что этот феномен в среде локальных этнических сообществ не несет функции организации знаний о текущей обстановке. Он не имеет прямого отношения и к сфере информационного обеспечения национальной политики. В отдельных случаях может рассматриваться в качестве «обратной связи» – в форме воздействия (вариант, давления) представителей политического истеблишмента на исследовательские группы для корректировки экспертных заключений.

При «процессном подходе» исследования этого феномена, вне зависимости от хронологических и территориальных рамок, внимание исследователя объективно акцентируется на акторах (юридических и физических лицах, социальных институтов), этапах процесса, вовлеченных административных и финансовых ресурсах (как факторов воздействия на процесс), выполняемых функциях (как социальной установки) на каждом из уровней системы коммуникационных связей между тремя сферами национальной политики (управления, политики, информационного обеспечения). Процессный подход объективно формирует возможность определить «зоны ответственности» за применение «исторического

мифотворчества» в качестве социальной технологии, направленной на дестабилизацию этносоциальной и межконфессиональной обстановки и фальсификации истории как государственной, так и этнической. В этом контексте этнические аспекты исследования феномена очерчивают зону ответственности органов власти, отвечающих за национальную политику, национальных общественных объединений, представителей массмедиа и научного сообщества, не соизмеряющих уровень компетентности с социальными последствиями публикации «авторского» видения современных этнических и конфессиональных процессов.

С другой стороны, при определении предметной области не следует игнорировать факт, что на уровне конкретных, четко локализуемых этнических сообществ, мифотворчество объективно является и перманентным этнокультурным процессом, органически «вписывающим» семейную, родовую и этническую историю в контекст истории российского государства. Как и столетия назад «семейные» и «родовые» легенды XX в. несут функцию социализации приходящих на смену поколений. События мировых и гражданских войн, процессы социальной модернизации (построение общества социальной справедливости) как в индивидуальном, так и групповом сознании определяют функции формируемых «мифических представлений» как социальных установок разновекторной направленности (сфера столкновения групповых интересов). В этом контексте, отталкиваясь от аксиологического (оценочного) подхода, историческое мифотворчество может также рассматриваться и как перманентный фактор сохранения этнической самоидентификации и стратификации.

В целом следует отметить, что историческое мифотворчество представляет многокомпонентный, иерархически соподчиненный, многофакторный социальный процесс разновекторной направленности. Это позволяет рассматривать его как перспективный объект междисциплинарных исследований в области культурной, социальной и прикладной антропологии, этнологии, этнической социологии, социальной и этнической психологии и культурологии.

#### Литература

1. Алехина Ю. Как наша Россия выглядит в учебниках истории стран бывшего СССР // Комсомольская правда. Краснодар. 13.12.2017 г. URL: <https://www.kuban.kp.ru/daily/26769/3801851> (дата обращения: 5.02.2018).
2. Бойко В.И., Садовой А.Н., Нечипоренко О.В., Поддубиков В.В., Белозёрова М.В. и др. Этнологическая экспертиза. Этнополитические, социально-экономические и этнодемографические процессы в среде телеутов Беловского и Гурьевского района Кемеровской области. Новосибирск: Параллель, 2008. Вып. 2. 232 с.
3. Касьянов Г. Украина-1990: «бои на историю» // Новое литературное обозрение. 2007. № 83. 30 с. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83> (дата обращения: 10.04.2019 г.)
4. Материалы совместного заседания Комиссии по вопросам информационного сопровождения государственной национальной политики, Комиссии по вопросам образования и исторического просвещения, Комиссии по миграционным вопросам и социально-культурной адаптации иностранных граждан Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям. г. Москва, Медиа-центр «Межнац-Инфо», 26.01.2018 г. // Текущий архив лаборатории этносоциальных исследований ФИЦ «Субтропический научный центр РАН». 66 с.

5. Методы этнологической экспертизы / под ред. В.В. Степанова. М.: Наука, 1999. 207 с.
6. Мурашко О.А. Опыт проведения этнологической экспертизы: оценка потенциального воздействия программы ОАО «Газпром» поисково-разведочных работ в акваториях Обской и Тазовской губ на компоненты устойчивого развития этнических групп малочисленных народов Севера. М.: 2002. 131 с.
7. Поддубиков В.В., Садовой А.Н., Белозёрова М.В. Экспертиза и мониторинг традиционных форм природопользования коренных малочисленных этносов: методы прикладной этнологии. Кемерово, 2014. 358 с.
8. Россия – «коварный враг» и «оккупант», а мы – самые древние: чему учат детей в школах стран СНГ // Информационное агентство REGNUM. 31.12.2012. 6 с. URL: <http://regnum.ru/news/1610250.html> (дата обращения 03.03. 2019).
9. Садовой А.Н. Историческое мифотворчество в структуре этнологической экспертизы // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь, 2019. С. 398–402.
10. Садовой А.Н. Национальная политика как объект исследования: проблемы и перспективы системного и цивилизационного подходов // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 43. С. 13-26
11. Садовой А.Н. Нормы обычного права в предметном поле этнологических экспертиз // Научный диалог. 2017. № 11. С. 410–424.
12. Садовой А.Н., Нечипоренко О.В., Поддубиков В.В., Белозёрова М.В. и др. Этнологическая экспертиза. Оценка воздействия ООО «МетАЛ» (ОАО ММК – Магнитогорский металлургический комбинат) и УК «Южный Кузбасс» (стальная группа «Мечел») на системы жизнеобеспечения автохтонного и русского населения Чувашинской сельской администрации М.О. «Город Мыски. Кемерово: «СКИФ», 2005. Вып. 1. 216 с.
13. Садовой А.Н. Некоторые аспекты организации мониторинга реализации федеральной концепции национальной политики в субъектах Российской Федерации // Диалог культур: глобализация, традиции и толерантность: сб. ст. по материалам Всероссийской науч.-практ. on-line конф. «Диалог культур: глобализация, традиции и толерантность» (Кемерово, 16 ноября 2009 г.). Кемерово: КемГУКИ; ООО «Юнита», 2009. С. 27–39.
14. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года. Принята Указом Президента РФ от 19.12.2012 г. № 1666. 27 с. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102161949> (дата обращения 04.02.2020).
15. Юдин Э.Г., Блауберг И.В. Системный подход, предпосылки, проблемы, трудности. М.: Знание, 1969. 48 с.
16. Юдин Э.Г., Блауберг И.В. Становление и сущность системного подхода. М.: Мысль, 1973. 270 с.
17. Baba, M. L. and C. E. Hill. What's in the Name "Applied Anthropology"? An Encounter with Global Practice // NAPA Bulletin. 2006. 25, no. 1. P. 176–207.
18. Cernea Michael M. Social Organization and Development Anthropology. The 1995 Malinowski Award Lecture Environmentally Sustainable Development Studies and Monographs Series. No 6. The World Bank. Washington. D.C. 1996. <http://documents.worldbank.org/curated/en/319641468740410065/Social-organization-and-development-anthropology-the-1995-Malinowski-award-lecture>

19. Fiske Sh., Chambers E. The Institutionalization of Practice in the United States. Paper for the 13th ICAES, Commission on Anthropology in Policy and Practice. Mexico, August 1993.
20. Fiske Sh., Chambers E. The Institutionalization of Practice in the United States. Paper for the 13th ICAES. Commission on Anthropology in Policy and Practice. Mexico, August 1993.
21. Podjed D., Gorup M., Mlakar A.B. Applied anthropology in Europe: historical obstacles current situation, future challenges // *Anthropology in Action*. 2016. Т. 23. № 2. С. 53–63.
22. Smith M.B. Attitude Change // *International Encyclopedia of the Social Sciences* / D.L. Sills. Crowell. 1986.
23. Van Willigen, John. *Anthropology in Use: A Source Book on Anthropological Practice*. Boulder: Westview Press, 1991.
24. Yamskov A.N., Dubova N.A. A practicing ethnology in Russia: an overview // *Studies in Third World Societies*. 1997. Т. 58. С. 263–281.

### References

1. Alekhina YU. Kak nasha Rossiya vyglyadit v uchebnikah istorii stran byvshego SSSR [What Does our Russia look Like in the History Textbooks of the Former USSR Countries] // *Komsomol'skaya Pravda* [Komsomolskaya Pravda]. Krasnodar. 13.12.2017 g. URL: <https://www.kuban.kp.ru/daily/26769/3801851> (data obrashcheniya: 5.02.2018). (In Russian).
2. Bojko V.I., Sadovoj A.N., Nechiporenko O.V., Poddubikov V.V., Belozyorova M.V. i dr. Etnologicheskaya ekspertiza. Etnopoliticheskie, social'no-ekonomicheskie i etnodemograficheskie processy v srede teleutov Belovskogo i Gur'evskogo rajona Kemerovskoj oblasti [Ethnological Expertise. Ethnopolitical, Socio-economic, and Ethnodemographic Processes in the Teleuts of the Belovsky and Guryevsky Districts of the Kemerovo Region]. Novosibirsk: Parallel', 2008. Vyp. 2. 232 s. (In Russian).
3. Kas'yanov G. Ukraina-1990: «boi na istoriyu» [Ukraine-1990: "Fighting for History"] // *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review]. 2007. № 83. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83> (data obrashcheniya: 10.04.2019 g.) (In Russian).
4. Materialy sovместnogo zasedaniya Komissii po voprosam informacionnogo soprovozhdeniya gosudarstvennoj nacional'noj politiki, Komissii po voprosam obrazovaniya i istoricheskogo prosveshcheniya, Komissii po migracionnym voprosam i social'no-kul'turnoj adaptacii inostrannyh grazhdan Soveta pri Prezidente RF po mezhnacional'nym otnosheniyam. g. Moskva, Media-centr «Mezhnac-Info», 26.01.2018 g. [Materials of the Joint Meeting of the Commission on Information Support of State National Policy, the Commission on Education and Historical Education, the Commission on Migration Issues and Socio-Cultural Adaptation of Foreign Citizens of the Presidential Council on Interethnic Relations. Moscow, Media Center "Mezhnats-Info", 26.01.2018. ] // Tekushchij arhiv laboratorii etnosocial'nyh issledovanij FIC «Subtropicheskij nauchnyj centr RAN» [Current archive of the Laboratory of Ethnosocial Studies of the Russian Academy of Sciences "Subtropical Research Center"]. (In Russian).
5. Metody etnologicheskoy ekspertizy [Methods of Ethnological Expertise] / pod red. V.V. Stepanova. M.: Nauka, 1999. 207 s. (In Russian).

6. Murashko O.A. Opyt provedeniya etnologicheskoy ekspertizy: ocenka potencial'nogo vozdejstviya programmy OAO «Gazprom» poiskovo-razvedochnyh rabot v akvatoriyah Obskoj i Tazovskoj gub na komponenty ustojchivogo razvitiya etnicheskikh grupp malochislennyh narodov Severa [Experience in Conducting Ethnological Expertise: Assessment of the Potential Impact of the Gazprom Exploration Program in the Waters of the Ob and Taz Bays on the Components of Sustainable Development of Ethnic Groups of Small-numbered Peoples of the North]. M.: 2002. 131 s. (In Russian).
7. Poddubikov V.V., Sadovoj A.N., Belozyorova M.V. Ekspertiza i monitoring tradicionnyh form prirodopol'zovaniya korennyh malochislennyh etnosov: metody prikladnoj etnologii [Examination and Monitoring of Traditional Forms of Nature Management of Indigenous Small Ethnic Groups: Methods of Applied Ethnology]. Kemerovo, 2014. 358 s. (In Russian).
8. Rossiya – «kovarnyj vrag» i «okkupant», a my – samye drevnie: chemu uchat detej v shkolah stran SNG [Russia is a "Treacherous Enemy" and "Occupier", and we are the Most Ancient: what Children are Taught in Schools in the CIS Countries] // Informacionnoe agentstvo REGNUM. 31.12.2012. URL: <http://regnum.ru/news/1610250.html> (data obrashcheniya 03.03. 2019). (In Russian).
9. Sadovoj A.N. Istoricheskoe mifotvorchestvo v strukture etnologicheskoy ekspertizy [Historical Myth-making in the Structure of Ethnological Expertise] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, and Culture]. Sbornik materialov III Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol', 2019. S. 398–402. (In Russian).
10. Sadovoj A.N. Nacional'naya politika kak ob"ekt issledovaniya: problemy i perspektivy sistemnogo i civilizacionnogo podhodov [National Policy as an Object of Research: Problems and Prospects of Systemic and Civilizational Approaches] // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Kemerovo State University of Culture and Arts]. 2018. № 43. S. 13–26. (In Russian).
11. Sadovoj A.N. Normy obychnogo prava v predmetnom pole etnologicheskikh ekspertiz [Norms of Customary Law in the Subject Field of Ethnological Expertise] // Nauchnyj dialog [Scientific Dialogue]. 2017. № 11. S. 410–424. (In Russian).
12. Sadovoj A.N., Nechiporenko O.V., Poddubikov V.V., Belozyorova M.V. i dr. Etnologicheskaya ekspertiza. Ocenka vozdejstviya OOO «MetAL» (OAO MMK – Magnitogorskij metallurgicheskij kombinat) i UK «YUzhnyj Kuzbass» (stal'naya gruppa «Mechel») na sistemy zhizneobespecheniya avtohtonogo i russkogo naseleniya CHuvashinskoj sel'skoj administracii M.O. «Gorod Myski. [Ethnological Expertise. Assessment of the Impact of MetAL LLC (MMK – Magnitogorsk Iron and Steel Works) and Yuzhny Kuzbass Management Company (Mechel Steel Group) on the Life Support Systems of the Autochthonous and Russian Population of the Chuvash Rural Administration of the Myski City Municipality]. Kemerovo: «SKIF», 2005. Vyp. 1. 216 s. (In Russian).
13. Sadovoj A.N. Nekotorye aspekty organizacii monitoringa realizacii federal'noj koncepcii nacional'noj politiki v sub"ektah Rossijskoj Federacii [Some Aspects of Monitoring the Implementation of the Federal Concept of National Policy in the Constituent Entities of the Russian Federation ] // Dialog kul'tur: globalizaciya, tradicii i tolerantnost': sb. st. po materialam Vserossijskoj nauch.-prakt. on-line konf. «Dialog kul'tur: globalizaciya, tradicii i tolerantnost'» (Kemerovo, 16 noyabrya 2009 g.). Kemerovo: KemGUKI; OOO «YUnita», 2009. S. 27–39. (In Russian).

14. Strategiya gosudarstvennoj nacional'noj politiki Rossijskogo Federacii do 2025 goda [Strategy of the State National Policy of the Russian Federation until 2025]. Prinyata Ukazom Prezidenta RF ot 19.12.2012 g. № 1666. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102161949> (data obrashcheniya 04.02.2020). (In Russian).
15. Yudin E.G., Blauberger I.V. Sistemnyj podhod, predposylki, problemy, trudnosti. [System Approach, Prerequisites, Problems, Difficulties] M.: Znanie, 1969. 48 s. (In Russian).
16. Yudin E.G., Blauberger I.V. Stanovlenie i sushchnost' sistemnogo podhoda. [Formation and Essence of the System Approach] M.: Mysl', 1973. 270 s. (In Russian).
17. Baba M.L. and C.E. Hill. What's in the Name "Applied Anthropology"? An Encounter with Global Practice // NAPA Bulletin. 2006. 25, no. 1. P. 176–207. (In English)
18. Cernea Michael M. Social Organization and Development Anthropology. The 1995 Malinowski Award Lecture Environmentally Sustainable Development Studies and Monographs Series. No 6. The World Bank. Washington. D.C. 1996. <http://documents.worldbank.org/curated/en/319641468740410065/Social-organization-and-development-anthropology-the-1995-Malinowski-award-lecture>. (In English).
19. Fiske Sh., Chambers E. The Institutionalization of Practice in the United States. Paper for the 13th ICAES, Commission on Anthropology in Policy and Practice. Mexico, August 1993. (In English).
20. Fiske Sh., Chambers E. The Institutionalization of Practice in the United States. Paper for the 13th ICAES. Commission on Anthropology in Policy and Practice. Mexico, August 1993. (In English).
21. Podjed D., Gorup M., Mlakar A.B. Applied anthropology in Europe: historical obstacles current situation, future challenges // Anthropology in Action. 2016. T. 23. № 2. С. 53–63. (In English).
22. Smith M.B. Attitude Change // International Encyclopedia of the Social Sciences / D.L. Sills. Crowell. 1986. (In English).
23. Van Willigen, John. Anthropology in Use: A Source Book on Anthropological Practice. Boulder: Westview Press, 1991. (In English).
24. Yamskov A.N., Dubova N.A. A practicing ethnology in Russia: an overview // Studies in Third World Societies. 1997. T. 58. С. 263–281. (In English).

**Сведения об авторе:**

***Садовой Александр Николаевич***

главный научный сотрудник, заведующий лабораторией этносоциальных исследований, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», доктор исторических наук, профессор (г. Сочи, Россия).

E-mail: [sadovoy.a.n@gmail.com](mailto:sadovoy.a.n@gmail.com)

**Bionotes:**

***Sadovoy Alexandre Nickolaevich***

Chief Researcher, Head of the Laboratory of Ethnosocial Research, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor (Sochi, Russia).

**Для цитирования:**

*Садовой А.Н.* Этнические аспекты мифотворчества. Методология исследования // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 118–132.

**For citation:**

*Sadovoy A.N.* Ethnic Aspects of Myth-making. Research Methodology // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 118–132.

УДК-930.1(09)+070.15+32.019.51  
DOI: 10.35103/SMSU.2022.45.32.026

## **ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО**

**Николаев Николай Юрьевич**

Волжский политехнический институт (филиал) Волгоградского государственного  
технического университета (г. Волжский, Россия)

**Рамазанов Сергей Павлович**

Волжский гуманитарный институт (филиал) Волгоградского государственного  
университета (г. Волжский, Россия)

### **Аннотация**

Исторические мифы неизбежная и неотъемлемая часть исторического нарратива любого народа и всякого государства. Связанное с процессом формирования «historica memoria» историческое мифотворчество ориентируется не на истину, а на правду, что обусловлено иррациональной ее природой и образно-художественным восприятием действительности. Исторические мифы играют как позитивную роль, выступая значимым общественно-политическим мотиватором и мобилизатором, так и социальным деструктором, способствующим внутри- и внешнеполитической разобщенности и конфликтности. Основными ретрансляторами исторических мифов выступают – художественная, научно-популярная и дидактическая литература, крайне разнообразная в своих формах и проявлениях историческая публицистика, радио, телевидение, а также кинематограф. В ряде случаев в процесс создания исторических мифов оказываются вовлечены и профессиональные исследователи, что объясняется как значимостью отдельных мифо-сюжетов (преимущественно связанных с политогенезом и нациостроительством), так и общественно-политической позицией авторов.

В проведенном исследовании применялись следующие методы: историко-сравнительный, историко-генетический, системный и аксеологический.

**Ключевые слова:** история; миф; мифотворчество; историческая память; вера; истина

## **FORMATION OF A NATIONAL SELF-AWARENESS AND HISTORICAL MYTH-MAKING**

**Nikolaev Nikolaev Yur'evich**

Volzhsy Polytechnic Institute (Branch) of Volgograd State Technical University  
(Volzhsy, Russia)

**Ramazanov Sergej Pavlovich**

Volzhsy Humanitarian Institute (branch) of Volgograd State University  
(Volzhsy, Russia)

### **Abstract**

Historical myths are an inevitable and integral part of the historical narrative of any nation and any state. The historical myth-making associated with the formation of the «historica memoria» focuses not on the truth, but on the truth, which is due to its irrational nature and the figurative-artistic perception of reality. Historical myths play both a positive role, acting as a significant

socio-political motivator and mobilizer, and a social destructor, contributing to internal and foreign policy disunity and conflict. The main repeaters of historical myths are fiction, popular science and didactic literature, historical journalism, radio, television, and cinema, which are extremely diverse in their forms and manifestations. In some cases, professional researchers are also involved in the process of creating historical myths, which is explained both by the significance of individual myth-plots (mainly related to political genesis and nation-building), and by the socio-political position of the authors.

The following methods were used in the study: historical-comparative, historical-genetic, systematic and axeological.

**Keywords:** history; myth; myth-making; historical memory; faith; true

### ***Введение (Introduction)***

Среди факторов, способствующих формированию национального самосознания – языка, художественной литературы, особенностей социализации – значительную роль играет историческая память. Вместе с тем, в отличие от индивидуальной памяти, память историческая формируется опосредованно через воздействие различных форм исторической мысли – научной, идеологической, политической и художественной. При этом процесс обретения исторической памяти, сопряженный с формированием национального самосознания, обусловлен воздействием социально-политических обстоятельств. Формирование национального самосознания в большей мере, стимулируют военные поражения, политические катаклизмы и унижения народа. Так было в Германии начала XIX века после разгрома четвертой антифранцузской коалиции и унижительного Тильзитского мира 1807 г., когда космополитические настроения сменились интересом ко всему немецкому [22, s. 70–73]. Так случилось и в России в «грозу 1812 г.», когда на смену привычной франкофонии имперской аристократии пришла не менее яркая любовь к русской культуре и языку [23, p. 100–101]. С началом Великой Отечественной войны интернациональные советские ориентиры стали утрачивать свое значение и на смену им пришла апелляция к национальным традициям и православным ценностям [15, с. 246–249].

В процессе национально-государственных испытаний и невзгод первостепенную роль играет обретение исторической памяти. В Германии первой четверти XIX в. резко возрос интерес к ее прошлому, начали широко публиковаться источники по немецкому средневековью, массово возникли общества по изучению истории Германии с десятками тысяч активно участвующих членов [12, с. 246]. Современники отмечали, что, если бы «Историю государства Российского» Н.М. Карамзина увидела свет до Отечественной войны 1812 г., она бы не имела и доли такого успеха, какой выпал ей в 1818 г. [21, с. 100]. В годы Великой Отечественной войны массово издавалась научно-популярная и художественная литература о борьбе русского народа с иноземными захватчиками от немецких рыцарей до Крымской войны 1853-1856 гг. [1, с. 64–68]

### ***Методы (Methods)***

Изучение процессов формирования исторических мифов и исторической памяти требует обязательного использования ряда методов и приемов. Применение историко-генетического метода позволяет выявить свойства и функциональную природу исторического мифотворчества, объяснить процесс изменения исторических мифов, их кооптирование и трансформацию в исторической памяти. Историко-сравнительный метод призван сопоставить механизмы мифообразования у разных народов на различных этапах исторического развития,

выявляя, таким образом, общие тенденции и специфические черты. Использование системного метода поможет раскрыть взаимодействие общественных и политических институтов в конструировании исторических мифов, а также установить роль и значение исторического мифотворчества в эффективном функционировании государства как динамичной системы. Аксиологический метод позволяет определить соответствие между органически-возникшими и социально комфортными историческими ценностями и теми ценностями, что обществу навязаны, в том числе вследствие сиюминутной политической конъюнктуры.

### ***Литературный обзор (Literature Review)***

Анализ существующей литературы позволяет указать на недостаточную изученность механизмов образования исторических мифов в контексте формирования исторической памяти. Из существующих на сегодняшний день исследований, анализирующих технологии, содержание и этапы национально-исторического мифотворчества отметим прежде всего работы В.А. Шнирельмана [17; 19; 20]. Отдельные исторические мифо-сюжеты, а также используемый мифо-инструментарий и особенности мифо-сознания (в том числе транзитных обществ и государств) рассмотрены в научных сборниках, опубликованных по результатам нескольких тематических конференций в г. Севастополе (2017–2020 гг.) [5; 6; 7; 8].

### ***Результаты и обсуждение (Results and Discussions)***

Вместе с наполнением исторической памяти сведениями о храбрости, мужестве, благородстве, мудрости народа и его лидеров появляются и мифы, призванные усилить, укоренить в сознании народа такие свидетельства. В таком качестве в процессе формирования национального самосознания мифы играют позитивную роль, если по своей сути они не выходят за пределы исторической правды. Так, по большому счету, не противоречат правде истории о значении религии и отношении к ней исторических деятелей в то или иное время – мифы о встрече Дмитрия Донского с Сергием Радонежским накануне Куликовской битвы, или облете Москвы в 1941 г. со спасительной иконой [11, с. 16]. При этом борьба с историческими мифами вряд ли может быть успешной. Можно согласиться с утверждением М. Ферро, что «стремление искоренить искажения, мифы, установить согласие в описании прошлого – иллюзорны» [16, с. 407]. Во-первых, мифы укореняются в национальном сознании посредством художественной и политической форм исторической мысли, более действенных и легче усваиваемых сравнительно с научной формой изложения. Во-вторых, поскольку мифотворчество воспринимается, прежде всего, через веру, которую опровергнуть рационально-логическому мышлению зачастую оказывается не под силу.

Историческая наука не может перенести людей в пространстве и времени, соединить два события в одно, а историческое мифотворчество, как и в целом художественное творчество, в том числе и исторические романы, – все это преодолевает. Такое различие происходит из-за различающегося целеполагания научно-исторического творчества и исторического мифотворчества. Историческая наука стремится к истине, которая проверяется и подтверждается на эмпирическом и теоретическом уровнях – от ссылок на источники, до логической непротиворечивости. В противовес историко-научному подходу всякое историческое мифотворчество связано с верой. Историческое мифотворчество тем более убедительно, чем сильнее и крепче вера в правдивость тех или иных событий, характеров и действий людей. Вместе в тем, наряду с художественным мастерством возрастает привлекательность мифов, усиливается их неповторимость

и уникальность [13, с. 119]. Таким образом, целью мифотворчества является стремление к правде, которая в отличие от истины субъективизирована и соответствует духовной действительности. В то же время стоит помнить, что миф (в том числе и исторический) отнюдь не означает ложь, он лишь дополняет существующую реальность, выступая когнитивным приложением к существующей или воображаемой реальности. Отличаясь нарративной объемностью, образной детализацией и художественной выразительностью миф вынуждает реципиента к эмоциональному переживанию [2, с. 18–19].

Отдельно отметим ретрансляторы исторических мифов. К числу наиболее действенных и эффективных, на наш взгляд, относятся – историческая публицистика, художественная и научно-популярная литература, кинематограф [10, с. 20]. В современных условиях мощнейшим рупором исторического мифотворчества выступают интернет-ресурсы, представленные всевозможными площадками – периодическими изданиями, социальными сетями, интерактивными энциклопедиями, тематическими форумами, чатами и пр. [9, с. 57–58] Особая роль отведена обучающей литературе (дидактической историографии), которая ретранслирует патриотические мифы в образовательный процесс [14].

Отчасти, в пространство исторического мифотворчества вовлечена и академическая наука. Прежде всего это касается национально знаковых, «народостроительных» мифов, в создании которых научной истиной жертвуют во имя политических и идеологических соображений. Значение имеет и пространство творческой реализации, ведь на страницах научно-популярных изданий или масс-медиа ученый-историк куда более свободен как с точки зрения профессиональной этики, так и в выражении своей идеологической позиции [18, с. 23–25]. Наличие этнополитических и этнорелигиозных конфликтов заметно ужесточает характер и содержание исторических споров, вытесняя из них, нацеленную на достижение истины дискуссионную составляющую [4, с. 83]. В результате, рациональное обсуждение исторической проблемы превращается в полемическое «поле битвы», полное мифов, взаимных упреков, сознательных или невольных заблуждений. Чужим/враждебным историческим мифам противопоставляются инверсионное мифо-действие («контр-мифы» – Колосков Е.А. или «миф против мифа» – Шнирельман В.А.), целью которых является не столько деконструкция и дениграция прежних заблуждений, сколько создание новых, социально комфортных и политически ангажированных мифов [3, с. 160; 18, с. 233]. Очевидно, что участие специалистов в подобных «битвах за прошлое», не только запускающих процесс бесконечного мифотворчества, но и самим своим присутствием его легитимирующих, недопустимо прежде всего с профессиональной точки зрения. Ученый-исследователь, в независимости от своих общественно-политических взглядов, должен стремиться к демифологизации прошлого, выступая идеологически нейтральным верификатором исторических знаний и умений.

Правдивость исторических мифов коренится и сопрягается с выявленными наукой тенденциями исторического развития. В этом отношении, невзирая на детали, обретает характер героической правды рассказ о подвиге 28-ми панфиловцев или Зои Космодемьянской. Мифо-герои – Иван Сусанин и Ермак Тимофеевич, Василиса Кожина и Александр Матросов давно переросли своих реальных, исторических прототипов, выступая важной частью патриотического воспитания и обучения прежде всего подрастающего поколения. Подобные героические мифы-

мариологи, благотворно воздействуют на формирование исторической памяти, т. к. возникают и сохраняются не столько по причине активной исторической политики и государственного заказа (хотя их присутствие в ряде случаев весьма заметно), но и во многом благодаря общественному запросу и существующему политическому консенсусу.

Укажем также и на негативные аспекты исторического мифотворчества. Очевидно, что конструирование мифов, искажающих и, в конечном счете, разрушающих национальное самосознание, связано с усилением не внутреннего позитивного опыта народа, а искажением внешнего опыта других наций. Отсутствие сколь-нибудь значимых достижений и/или недостаточное социокультурное развитие приводят политические элиты к созданию в исторической памяти компенсаторного образа врага. Важнейшим созидающим условием положительного и конструктивного мифотворчества является отсутствие серьезных общественных разногласий, приемлемость того или иного исторического деятеля и/или события для большей части социума. К примеру, отсутствие внутреннего общественно-политического согласия, в том числе во взглядах на прошлое, не позволяет украинскому обществу сформировать собственный культ мифо-героев, наличие которых является существенным условием успешной национально-государственной коммеморации.

### ***Заключение (Conclusions)***

Подводя итоги, укажем на важную роль исторического мифотворчества в процессе формирования национальной исторической памяти. В современный процесс формирования исторических мифов вовлечены разные социокультурные механизмы и институты – от масс-медиа и учебно-просветительской литературы, до государственных учреждений и общественных организаций. Исторические мифы нередко выступают значимым и позитивным элементом усиления общественно-политической солидарности, эффективным инструментом патриотического воспитания населения, и прежде всего подрастающего поколения. Однако в отдельных случаях, в условиях политического разлома и отсутствия общественного согласия, исторические мифы могут лишь усиливать социальную конфликтность и способствовать государственной разобщенности.

### **Литература**

1. Гордина Д.Е. Историко-патриотическое воспитание в годы Великой Отечественной войны // Вопросы истории. 2011. № 2. С. 58–71.
2. Коломыц Д.М. Миф как отражение свойств человеческого сознания // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 2. С. 17–20.
3. Колосков Е.А. Косовский миф в современной сербской и албанской историографии: этапы и основные тенденции // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 2016 № 2. С. 152–168.
4. Маковская Д.В. Исторический миф и этнический конфликт: теория, методология, технология конструирования // Научная мысль Кавказа. 2014. № 1. С. 78–85.
5. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В.

- Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. 592 с.
6. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. 353 с.
7. 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.
8. 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.
9. Николаев Н.Ю. Исторический нарратив Википедии как пространство российско-украинских «битв за прошлое» // Историческая экспертиза. № 3. 2019. С. 57–66.
10. Николаев Н.Ю. «Новое мифотворчество», или Проблемы конструирования исторической памяти на страницах современной украинской прессы // Историческая экспертиза. 2015. № 2(3). С. 20–41.
11. Паламарчук П.Г. Сорок сороков. Т. 1. Кремль и монастыри. М.: Книга и бизнес, 1992. 416 с.
12. Ростиславлева Н.В. Историческое знание в Германии XIX века: между философскими вызовами и историзмом? // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2017. № 2. С. 244–254.
13. Сложеникина Н.С. К проблеме художественной правды и истины в искусстве // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. № 9(59). С. 118–123.
14. Соловьев С.М. Идеологические мифы в современных учебниках истории // Отражение событий современной истории в общественном сознании и отечественной литературе (1985–2000): Материалы научно-практической конференции, 27–28 октября 2009 года. М.: Изд-во МГУ, 2009. С. 227–229.
15. Степнов А.О., Фоминых С.Ф. Национальные дискурсы советской исторической политики в эпоху Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. (на материалах сибирской прессы) // Русин. 2019. С. 241–259.
16. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М.: Книжный клуб 36,6, 2010. 480 с.
17. Шнирельман В.А. Арийский миф в России // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013. С. 315–324.
18. Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ «Академкнига», 2003. 591 с.
19. Шнирельман В.А. Постмодернизм и исторические мифы в современной России // Вестник Омского университета, 1998. № 1. С. 66–71.
20. Шнирельман В.А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт; Моск. Центр Карнеги. М.: Гендальф, 2000. С. 12–33.
21. Эйдельман Н. Я. Последний летописец. М.: Книга, 1983. 176 с.

22. Dann O. Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770–1990. München: Beck, 1994. 362 s.
23. Figes O. Natasha's dance: A cultural history of Russia. N.Y.: Metropolitan Books, 2002. XXIV, 728 p.

### References

1. Gordina D.E. Istoriko-patrioticheskoe vospitanie v gody Velikoï Otechestvennoï voïny [Historical and Patriotic Education During the Great Patriotic War] // Voprosy istorii. 2011. № 2. S. 58–71. (In Russian).
2. Kolomyts D.M. Mif kak otrazhenie svoïstv chelovecheskogo soznaniâ [Myth as a reflection of the properties of human consciousness] // Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. 2017. № 2. S. 17–20. (In Russian).
3. Koloskov E.A. Kosovskii mif v sovremennoï serbskoï i albanskoï istoriografii: ètapy i osnovnye tendentsii [The Kosovo Myth in Modern Serbian and Albanian Historiography: Stages and Main Trends] // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana 2016 № 2. С. 152–168. (In Russian).
4. Makovskaia D.V. Istoricheskiï mif i ètnicheskiï konflikt: teoriia, metodologiia, tekhnologiiia konstruirovaniâ [Historical myth and ethnic conflict: theory, methodology, design technology] // Nauchnaia mys' Kavkaza. 2014. № 1. S. 78–85. (In Russian).
5. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyi resurs]: Sbornik materialov I Mezhdunarodnoï nauchnoï mezhdistsiplinarnoi zaochnoi konferentsii (noiabr' 2017 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei O.A. Gabrieliâna, A.V. Stavitskogo, V.V. Khapaeva. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2018. 592 s. (In Russian).
6. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyi resurs]: Sbornik materialov II Mezhdunarodnoï nauchnoï mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iiun' 2018 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei O.A. Gabrieliâna, A.V. Stavitskogo, V.V. Khapaeva, S.V. Iurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. 353 s. (In Russian).
7. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyi resurs]: Sbornik materialov III Mezhdunarodnoï nauchnoï mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iiun' 2019 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei O. A. Gabrieliâna, A.V. Stavitskogo, V.V. Khapaeva, S. V. Iurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2019. 584 s. (In Russian).
8. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyi resurs]: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoï nauchnoï mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iiun' 2020 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. 658 s. (In Russian).
9. Nikolaev N.Īu. Istoricheskiï narrativ Vikipedii kak prostranstvo rossiïsko-ukrainskikh «bitv za proshloe» [Wikipedia's historical narrative as a space for Russian-Ukrainian «battles for the past»] // Istoricheskaiâ èkspertiza. № 3. 2019. S. 57–66. (In Russian).
10. Nikolaev N.Īu. «Novoe mifotvorchestvo», ili Problemy konstruirovaniâ istoricheskoi pamiâti na stranitsakh sovremennoï ukrainskoï pressy [«New Myth-Making», or Problems of Designing Historical Memory on the Pages of Modern Ukrainian Press] // Istoricheskaiâ èkspertiza. 2015. № 2(3). S. 20–41. (In Russian).
11. Palamarchuk P.G. Sorok sorokov [Countless]. T. 1. Kreml' i monastyri. M.: Kniga i biznes, 1992. 416 s. (In Russian).

12. Rostislavleva N.V. Istoricheskoe znanie v Germanii XIX veka: mezhdru filosofskimi vyzovami i istorizmom? [Historical Knowledge in 19th Century Germany: Between Philosophical Challenges and Historicism?] // Vestnik RGGU. Seriiã: Politologiiã. Istoriiã. Mezhdunarodnye otnosheniã. 2017. № 2. S. 244–254. (In Russian).
13. Slozhenikina N.S. K probleme khudozhestvennoï pravdy i istiny v iskusstve [On the Problem of Artistic Truth and Truth in Art] // Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 2006. № 9(59). S. 118–123. (In Russian).
14. Solov'ev S.M. Ideologicheskie mify v sovremennykh uchebnikakh istorii [Ideological myths in modern history textbooks] // Otrazhenie sobytiï sovremennoï istorii v obshchestvennom soznanii i otechestvennoï literature (1985–2000): Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, 27–28 oktiabria 2009 goda. M.: Izd-vo MGU, 2009. S. 227–229. (In Russian).
15. Stepnov A.O., Fominykh S.F. Natsional'nye diskursy sovetskoï istoricheskoi politiki v epokhu Velikoi Otechestvennoï voïny 1941-1945 gg. (na materialakh sibirskoi pressy) [National discourses of Soviet Historical Policy in the Era of the Great Patriotic War 1941-1945. (based on the materials of the Siberian press)] // Rusin. 2019. S. 241–259. (In Russian).
16. Ferro M. Kak rasskazyvaiut istoriiu detiam v raznykh stranakh mira [How to tell a story to children in different countries of the world]. M.: Knizhnyi klub 36,6, 2010. 480 s. (In Russian).
17. Shnirel'man V.A. Ariiskii mif v Rossii [The Aryan Myth in Russia] // Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve: sb. stateï / sost. A. Arkhipova. M.: RGGU, 2013. S. 315–324. (In Russian).
18. Shnirel'man V.A. Voïny pamiati: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e [Memory Wars: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia]. M.: IKTs «Akademkniga», 2003. 591 s. (In Russian).
19. Shnirel'man V.A. Postmodernizm i istoricheskie mify v sovremennoï Rossii [Postmodernism and Historical Myths in Modern Russia] // Vestnik Omskogo universiteta, 1998. № 1. S. 66–71. (In Russian).
20. Shnirel'man V.A. Tsennost' proshlogo: ètnotsentristskie istoricheskie mify, identichnost' i ètnopolitika [The Value of the Past: Ethnocentric Historical Myths, Identity and Ethnopolitics] // Real'nost' ètnicheskikh mifov / Pod red. A. Malashenko i M.B. Olkott; Mosk. Tsentr Karnegi. M.: Gendal'f, 2000. S. 12–33. (In Russian).
21. Èidel'man N.Îã. Poslednii letopiset [The Last Chronicler]. M.: Kniga, 1983. 176 s. (In Russian).
22. Dann O. Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770–1990. München: Beck, 1994. 362 s.
23. Figes O. Natasha's Dance: A Cultural History of Russia. N.Y.: Metropolitan Books, 2002. XXIV, 728 p.

**Сведения об авторах:**

***Николаев Николай Юрьевич***

доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Волжского политехнического института, кандидат исторических наук (г. Волжский, Россия).  
E-mail: nikcam@mail.ru

***Рамазанов Сергей Павлович***

ведущий научный сотрудник Волжского филиала Волгоградского государственного университета, доктор исторических наук, профессор (г. Волжский, Россия).  
E-mail: sp-ram@yandex.ru

**Bionotes:**

***Ramazanov Sergej Pavlovich***

Leading Researcher, Volzhsky Branch of the Volgograd State University, Doctor of Historical Sciences, Professor (Volzhsky, Russia).

***Nikolaev Nikolay Yur'evich***

Associate Professor Volzhsky Polytechnic Institute (Branch) of Volgograd State Technical University, Candidate of Sciences (History) (Volzhsky, Russia).

**Для цитирования:**

*Николаев Н.Ю., Рамазанов С.П.* Формирование национального самосознания и историческое мифотворчество // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 133–141.

**For citation:**

*Nikolaev N.Yu., Ramazanov S. P.* Formation of a National Self-awareness and Historical Myth-making // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 133–141.

УДК 1:101.1:316

DOI: 10.35103/SMSU.2022.74.62.027

## ФАУСТОВСКИЙ МИФ О СВОБОДЕ ДЕЛАНИЯ: СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ

**Ставицкий Андрей Владимирович**

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

### **Аннотация**

Статья посвящена рассмотрению мифов о Прометее и Фаусте, ставших в период возникновения и развития капитализма символическим образом дерзновенного преобразования природы и мотивирующей установкой для многих деятелей науки и искусства. Рассмотрены различные версии этих мифов, а также раскрыта роль, которую они сыграли в истории человечества. Поставлена и раскрыта проблема понимания свободы и связанной с ней ответственностью перед миром и историей в контексте развития человечества и его будущего.

**Ключевые слова:** миф, современный миф, фаустовский миф, прометеев человек, неклассическая мифология, общая теория мифа

## THE FAUSTIAN MYTH OF FREEDOM OF ACTION: HIDDEN MEANINGS AND CONSEQUENCES

**Stavitsky Andrey Vladimirovich**

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

### **Abstract**

The article is devoted to the myths about Prometheus and Faust, which became a symbolic image of daring transformation of nature and motivation for many scientists and artists during the period of emergence and development of capitalism. Different versions of these myths are considered, and the role they played in human history is revealed. The problem of understanding the freedom and responsibility to the world and history, connected with it, in the context of human development and its future is put and disclosed.

**Keywords:** myth, modern myth, Faustian myth, Prometheus Man, non-classical mythology, general theory of myth

### **Введение**

У каждого общества и любой эпохи есть свой ключевой миф, в котором как в зеркале отражается главный лейтмотив бытия, отвечающий на вопросы «Кто мы среди других? Откуда? Куда идём? Зачем живем? Чему служим?». Он может не всегда проявляться или даже игнорироваться обществом, но тем хуже для него, ибо если вы не занимаетесь мифом, это не значит, что он не занимается вами и ничто не может противостоять мифу, время которого пришло.

Именно таким ориентиром для Западной Европы Нового времени стали мифы о Прометее и Фаусте, воплощающие богоборческое дерзание и великое Делание, отражавшие порыв человечества к неведомому, создавая иллюзию, что природа не сможет скрыть от человека свои тайны и рано или поздно стараниями науки мир будет обжит и познан, чтобы служить ему.

В русской культуре эта позиция лучше всего отразилась в поговорке «схватить бога за бороду» и словах героя романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» Евгения Базарова: «природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник». Сейчас эта мысль выглядит уже не так однозначно, но одно-два столетия назад она окрыляла и вдохновляла людей на преобразование природы и общества, становясь девизом для пассионариев и обоснованием интереса к теме смысла свободы и воли.

### **Основная часть**

Наверное, тема свободы будет актуальной и фетишизированной для человека всегда, обретая свою значимость задолго до фразы гётевского Фауста: «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день идёт за них на бой» [4, с. 342]. Хотя именно в ней отражен тот смысл, которым свободу наделяют, полагая её важнее жизни. Ведь «жизнь имеет лишь тот смысл, которые мы сами сумеем ей дать», а «истина познаётся через жертву и мир через жертву преодолевается». Поэтому «мир вокруг нас плох настолько, насколько мы его не знаем», однако «каждый достигает своего предела непонимания», поскольку «как человек живет, так и знает». Но с помощью мифов мы можем «пролиться в мир, как ранее мир пролился в нас» [14, с. 53, 65, 49, 55, 56, 42], чтобы разбудить энергию, воплощенную в текстах и переписать письма времени под себя. Но изменимся ли при этом к лучшему мы сами?

Впрочем, ценность свободы предельно усиливается, когда от неё зависит судьба человека и человечества. И тогда из универсальной категории и ценности свобода превращается в мощнейший инструмент, использование которого ограничивает или усиливает необходимость, противопоставляя природу воспитанию (Nature vs Nurture), а волю – порядку, чтобы проявить своё историческое предназначение, напоминая, что главный грех жизни человека – непопадание в цель.

В связи с этим порой можно услышать, что свобода ограничена правом, ответственностью, законом, а воля не ограничена ничем, где первое свойственно носителям западной культуры, а второе – русским, как носителям особой, не проявленной для Запада культуры бытия [2]. И этот вариант можно принять, если уточнить, что:

- свобода бывает разной: как выбор или необходимость, для чего-то и во имя чего-то или от того, что не хочется соблюдать, что связано с желанием и не предполагает внутреннего усилия, творчества, проявления воли как свободы, преодолевающей саму себя;
- в рамках закона свобода есть право, а не состояние творческой души, которую лишь оттачивают ограничения, как огранка делает из алмаза бриллиант;
- для русского ограничителем свободы выступает не закон, который почти всегда можно обойти, но совесть, а воля, как и свобода, по своей природе многозначна и включает в себя не только право выбора, но и возможность преодолеть то, что мешает воле быть [8].

Поэтому, когда наступает Время Больших Перемен, неизбежен разговор о запросе на свободу, её цене и той мере, которой её стоит ограничить, чтобы канализировать восходящую энергию и не утратить видение исторического пути [1; 6]. Сумеет ли мы найти подсказки в символах былого, где отражены предельные вопросы бытия, расшифровав их по-новому? Ведь миф есть переживание. А «Бытие этого устойчиво переменного сцепления переживаний остается неопределенным» [22, с. 373]. Способны ли понять смысл прошлого и будущего, превратив их в мифы и

сделав оружием, мощнее которого культура не знает, чтобы найти точку опоры в себе самом [14, с. 66]?

Связано это с тем, что онтологическая неоднозначность мифа требует проявления во времени, когда он в максимальной степени реализует себя, проявляясь в мотивах и деятельности людей, чтобы затем, исчерпав себя как необходимость, стать прошлым, историей, потеряв живую силу воздействия через смысл. И тогда миф «умирает», засыпает, деформируется, чтобы стать литературой, но сохранить возможность возродиться в другом времени, если прозвучит зов.

Именно так когда-то в устремлённой к «светлому капиталистическому будущему» средневековой Европе оправдали дерзания Прометея и Фауста через их свободу воли, приняв за основу своего отношения к ним версии Эсхила («Прометей прикованный») и Гёте («Фауст»). В них Прометей вопреки воле богов одарил людей знаниями, а Фауст воплотил в себе дерзновенный дух познания, вырывающий у бога то, что тот приберёг для себя. Впрочем, лучше всего этот сюжет дерзания был воспет в мифе об Икаре, несчастном сыне Дедала, который воспользовался умением летать не для спасения с острова Крит, где он томился с отцом после создания лабиринта Минотавра, а для суицидного полёта к солнцу, «когда гордыня, помноженная на сомнение, швырнула его вниз» [20, с. 42]. И до сих пор лишь немногие понимают, что его поступок был не дерзновенен, а глуп. Но Фауст с Прометеем таковыми не кажутся. Согласно Шпенглеру, «все фаустовское желает безраздельного господства» [23, с. 370], а «земной шар приносится в жертву фаустовскому мышлению» [23, с. 970], что позволило назвать фаустовской всю западную культуру.

Чтобы добиться этого, Шпенглер попытался развить условное и крайне относительное разделение эллинской культуры по Ницше на аполлоническое и дионисийское начала, противопоставив «аполлонической душе» античной культуры «фаустовскую душу» культуры западной [23, с. 208]. И поначалу это казалось продуктивным. Ведь гётевский миф о Фаусте как способ понять и отразить природу цивилизации, её помыслы и смыслы на уровне онтологии сделал «труд» и «изобретение» для человечества важным и значимым, где «фаустовская страсть изменила облик поверхности Земли», чтобы «опьяненная душа» сумела «подняться над пространством и временем» [23, с. 968]. Хотя первоначально легенда о Фаусте была совсем иной.

В результате объединённые богоборческим порывом идеи «фаустовской» природы рвущегося в бесконечность «прометея человека» вдохновляли многих людей на великие свершения или оправдывали ужасные злодеяния и сопровождают человека как тень до сих пор, воплощаясь в планах создания киборга, постчеловека, искусственного интеллекта, экспериментах по изменению генома и поисках человеческого бессмертия. Однако их позитивный запал себя уже почти исчерпал, обернувшись негативными последствиями, побудив отдельных исследователей не только иначе оценить данные мифы, но и пересмотреть своё отношение к Природе в пользу храма, а не базаровской мастерской, где «человек в ней работник», сводящий отношение к ней к банальному вопросу: как изнасиловать природу без трагических последствий для себя? Особенно с учётом того, что Природа и есть жизнь в её самом универсальном проявлении и значении, высшая бытийная ценность нашего мира, а «ключевым словом всякой религии и вечным желанием всякого бодрствующего существа является "спасение"» [23, с. 722].

В свете этого, слова жившего в XII веке короля Кастилии и Толедо Альфонса VII: «Если бы Бог, создавая мир, спросил у меня совета, я бы подсказал ему, как устроить Вселенную попроще», выглядят очень наивно. Однако в индустриальную эпоху безраздельного господства логически освящённого позитивизма обращённая к советским «плодоводам» знаменитая фраза селекционера И.В. Мичурина: «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у неё – наша задача», – не только выглядела манифестом преобразующего мир человеческого делания, но и стала своеобразным символом потребительского отношения к природе как таковой. Теперь же, когда идеология и модель всеобщего потребления подвела человечество к угрозе уничтожения, чаще можно услышать другое: «Мы не можем ждать милостей от природы после того, что с ней сделали». Те, кто утверждает последнее, не устают напоминать, что для Вселенной мы – не более, чем бактерии для человека, возомнившие себя хозяевами мира лишь на том основании, что ни один другой вид бактерий не может с нами конкурировать. Однако, добившись этого, мы настолько истожили и загадили тело «своей» планеты, переделывая её под себя, что она уже не может нормально функционировать и нуждается в отдыхе. При этом важно учесть, что Земля не только может нас уничтожить физически, но и, возможно, уже не раз это делала. Чему свидетельством являются мифы о всемирном потопе, гибели Атлантиды, Содоме и Гоморре.

Известно, что в человеческом теле обитает около 8 миллионов микробных генов и по 10 бактериальных клеток в каждой клетке человека, большинство из которых не наносит человеку никакого вреда. Общее количество бактерий в результате таково, что их совокупный вес доходит до 2-3 кг. Казалось бы, много. Однако пока они пребывают в гармонии, человек об этом задумываться не будет. Но если один из видов бактерий возомнит себя хозяином человеческого тела, доминируя в теле и паразитируя на нём, скорее всего, это плохо закончится для всех.

Вот почему проблема неограниченного потребления человека перестала быть строго этической и теперь несёт угрозу всему человечеству, требуя качественно иного отношения и решения, к которому мы, несмотря ни на что, до сих пор не готовы. Хотя мир пришёл в движение, выдвигая новые идеи, которые станут факторами непреодолимой силы, лишь превратившись в мифы, напоминая, что «мы в ответе за будущее, но будущее не в ответе за нас» [14, с. 69], потому что с нами будет то, что мы есть.

Так будущее воплощается в настоящем, и мир требует от нас творить во благо, напоминая, что священные писания не важнее живого поиска [20, с. 47]. «Вселенная Божьего Слова» [20, с. 29] взывает к сотворчеству. Но «Божественное нельзя постичь мышлением» [20, с. 27], вынуждая «соединить истины разума и блага воли» [20, с. 29], породив свой новый миф, который даже ужас способен превратить в поэзию.

Известно, что «задача мифа не максимально достоверно отразить мир, как это делает наука, но осмыслить его в соответствии с имеющимися представлениями, опытом и ожиданиями людей, сделав человека с реальностью психологически совместимым» [9, с. 32]. Поэтому в каждой эпохе миф обнажает новый пласт боготворения, чтобы объяснить мир и роль человека в нем, а для этого вырабатывает свой особый миф об этом вечном поиске смыслов и их обретении. Поэтому если вы не нашли свой миф, это не значит, что миф не нашёл вас. Ведь «Бог не спит. Но не спит и Творение. И потому вечность, пребывающая в нас, найдёт выход» [15, с. 545].

Так, через Слово Хаос превращался в Космос, но этого не произойдёт, если мы не сможем полюбить жизнь больше смысла, являя в сотворчестве вечную силу недосказанности и напоминая, что только свободный призван в сотворцы, ибо идёт по Пути сердца, чтобы соотносить всё с Вечностью, так как пределов в творчестве нет: «Говорят, что жизнь постоянно вырывается за свои пределы. Пределы? А кто их определил? Сами люди? Определили потому что мыслят телом, а не душой. Не духом. Для настоящего видящего пределов нет. Не зная этого, люди ищут далеко те блага, источник которых в них самих. Но тот, кто понял это, знает, что Истина едина, но разные люди дают ей различные имена. Имена, разные по направлению пути, но идущие от одного сердца. Что могут значить «зло» и «добро» для того, кто решился познать абсолютное, если всякое изменение и контраст – суть видимости? Перешагнуть предел и понять, что добро и зло, свет и мрак – лишь элементы одного и того же единства в разных его проявлениях. Он видит, что Свет проистекает из Тьмы и ею кормится. А Тьма называется абсолютной Пустотой. Солнце в действительности не восходит и не заходит, но лишь вращается. День и ночь не сменяют друг друга, но предстают перед нами таковыми. А мы воспринимаем всё так, потому что рабы обусловленности, не понимая, что под Богом не существует двух путей, а у мудрецов всегда одно сердце» [15, с. 601].

Возможно, поэтому первоначально доктор Фауст воспринимался и описывался многочисленными авторами не в гётевской версии как жаждущий знаний преобразователь и исследователь, которого можно и должно простить, ибо он это делал для людей, но как возжелавший запретного маг, для чего ему понадобилось заключить сделку с дьяволом, ценой которой была его проклятая навеки душа. Таким образом, в Фаусте воплощалась новая версия адамова грехопадения, когда ради «запретного плода» и связанной с ней власти отдавалось самое ценное, что у человека есть – человеческая душа. Однако силой гения великого Гёте данный миф обрёл иное содержание, которое отразило в себе страстный порыв человечества.

Кстати, история Прометея, предложенная по версии Эсхила, в свете изложенного тоже нуждается в уточнении, а, быть может, даже серьезной коррекции. И для этого придётся окунуться в мифологию, чтобы напомнить, что по своему сюжету история «богоборчества» Прометея, который сначала благоразумно предал своих братьев титанов в борьбе их против более молодых «олимпийских» богов, а потом попытался использовать людей, чтобы свергнуть воцарившегося на Олимпе Зевса, подозрительно напоминает апокрифический миф тамплиеров об ангеле Сатанаиле, который решил передать божественные знания нижним мирам, дабы воспользоваться этим для повышения своего статуса. Но он сумел лишь сорвать первую печать Оккультного знания. Однако и этого оказалось достаточно, чтобы ведомые им нижние миры пошли войной против верхних и в битве с небесным воинством во главе с архистратигом ангелов Михаилом были низвергнуты обратно. По преданию сам Господь не принял участия в битве, но Сатанаил был лишён ангельского статуса, став во главе нижних миров.

Как видим, в свете этого, деяния Прометея выглядят уже несколько иначе, лишаясь привычного флера романтики, а провозгласивший Прометея в качестве идеала Запад рискует быть воспринятым как техносатанизм, где нацизм есть крайнее порождение либерализма. Однако к его мифологической истории стоит добавить ещё несколько дополнительных штрихов.

1) Согласно мифу, т.н. «промеев огонь», не являлся огнём в буквальном смысле, но был огнем божественного знания, который не принадлежал Прометею, т.к. он

его украл, и изначально не был предназначен для людей в силу их духовной неготовности их правильно воспринять и использовать.

2) Помимо даров божественного знания Прометей принёс в мир и беды человеческие, которые хранились в пифосе, получившем названия «ящика Пандоры». И, хотя сам Прометей не имел к их распространению прямого отношения, его действия этому весьма способствовали.

3) С лёгкой руки великого Эсхила, принято считать, что Прометей пострадал за человечество, что неизбежно рождает аналогию со страстями Христовыми, в которых Прометей смотрится даже выгоднее Иисуса, поскольку он не умер на кресте, но на протяжении длительного времени был прикован к скале, чтобы ежедневно прилетающий орёл Зевса выклёвывал ему каждый раз заново отравленную печень. Невозможно даже вообразить его бесконечные страдания. Однако причина их была не в наказании за украденные божественные знания, как обычно считают. Дело в том, что Прометей знал одну тайну, которая помогла бы ему свергнуть Зевса. И Зевс её тоже хотел знать. В конечном итоге Прометей не выдержал пыток и поведал эту тайну богам. Согласно ей, среди прекрасных богинь была та, чей сын по пророчеству Мойр должен был превзойти своего отца. Так Зевс, которому очень нравилась морская богиня Фетида, избежал самой большой угрозы своей власти, выдав её за смертного – аргонавта Пелея, после чего родился Ахилл.

Вот так желание и свобода даже для всемогущего Зевса уступили место необходимости во имя сохранения божественного порядка, который, правда, по одной из версий, привёл к массовому уничтожению героев и полубогов в Троянской войне [11] «за великий миф – миф о самой совершенной форме» [10, с. 270]. Форме всех форм, воплощённой в женщине. Впрочем, не исключено, что это тоже миф в мифе, скрывающий животные мотивы людей доминировать и размножаться.

Кстати, чтобы понять, кто выиграл в Троянской войне, достаточно вспомнить, как возвращались после войны «победители»: очень немногие из них вернулись беспрепятственно домой, а остальные гибли в штормах, оказывались в изгнании, либо возвращались спустя много лет, нередко как воры. И этим странным обстоятельством философ-киник Дион Хрисостом когда-то посвятил целое исследование под названием «Троянская речь в защиту того, что Илион взят не был» [5]. Однако воплощённое в мифах слово становится для людей порой значимее реальности. Особенно, если она осталась в прошлом и теперь может быть только описана, вдохновляя или поучая народы [9]. Вот какова сила увлечшего людей слова. Не случайно Александр Македонский в походе возил с собой «Илиаду». Она вдохновляла его на те великие свершения, которые с ним связывают.

Опять же следует помнить, что всё, что делает человек, его мотивы, позывы, стремления, могут быть совершенно иначе осмыслены временем, нежели он бы хотел, выявляя более скрытые механизмы мифотворчества. И Фауст тому не исключение. Объяснение простое и проверенное: «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовётся», потому что у бытия свои мотивы и предпочтения, позволяющие явить миру совсем не те смыслы, какие вкладывали в них создатели, потому что у мифа, как и у книги, своя жизнь. Примером тому может служить неутомимый безумец и деятельный страдалец Дон Кихот Ламанчский, описанный в самой карикатурной форме образец исполнения высмеянных эпохой рыцарских

штампов, который каким-то совершенно странным образом породил миф благородного, жертвенного самоотречения ради великой цели. Так едкая критика прошлого гениальным Сервантесом ответным мифотворчеством читателей обернулась духовным прорывом в будущее, по которому о Дон Кихоте и судят, хотя он того вроде как и не заслужил.

Итак, как видим, мифы прошлого умудряются порой закрутить такую игру смыслов для настоящего, что могут в корне поменять представления о них, чтобы вызвать в обществе энергию, которой противостоять будет невозможно. Особенно, если речь идёт о живом мифе, т.е. таком, который пробуждает чувства, воплощает чаяния людей и «существует за пределами слов», будучи не ложью, а поэзией. Метафорой. Божественным словом. Тем, что «может быть узнано, но не может быть названо» [7, с. 222–223], отражая духовные возможности каждого из нас [7, с. 288]. В нём речь идёт об энергии смыслов, делающей мир судьбой и представляющей неотвратимость перемен, вызванных идеей вовремя прозвучавшего слова, которое лишь «одевается в одежды времени» [20, с. 41].

Мы знаем, к чему приводит взрыв атомной бомбы. А кто-то измерял реальную силу слова, идеи, мифа, когда они овладевают массами, которые под их воздействием приходят в движение, чтобы добиться ожидаемых перемен? Не зря один из канонических «Евангелий» начинается фразой «В начале было Слово». И приписанная Фаусту гётевская поправка «В начале было Дело!» [4, с. 82], здесь лишь опошляет изначальный смысл, если не «включает в себя и действие, и вечную устремленность» [10, с. 262], поскольку «знать – значит быть» [14, с. 54]. Ведь «если Слово прозвучало, оно проступит даже сквозь летящий пепел» [15, с. 602]. И кто сказал, что его возможности исчерпаны? То Слово, что сотворило новый мир, не может быть просто словом в его чисто лингвистическом понимании. Ведь «понимание требует слов. Но мир не может быть ограничен словами. Он испытывается бессловесно» [20, с. 44]. Поэтому до мифа бытие было безглагольным. Но через миф Творение «означилось из немоты как разумное и действительное», обеспечив «тождество Бытия и Мышления» [3, с. 9], где «Бытие предстает собственной персоной в бесконечности» [3, с. 24]. Поэтому не будем принижать и силу человеческого слова, мысли, сознания.

Известно, что слово, несущее идею, ставшую образом будущего и мифом для людей, наделяло их такой невероятной силой, что остановить его победное шествие в пространстве и времени не мог никто, пока эта сила действовала [17]. Именно это имел в виду Виктор Гюго, написав: «В мире нет ничего более могущественного, чем идея, время которой пришло». Чтобы понять это, достаточно вспомнить победоносную поступь идей Иисуса и Мухаммеда, против которых были бессильны мечи и пушки. Или силу коммунистических идей столетней давности, воплощённых в подвигах реальных и литературных героев советской поры, которая роднит их с великими героями мифов, воспевая и объясняя их жертвенность. А чего стоит поэтическая сила «Илиады», позволившая потом заявить, что её мифический автор – Гомер, выиграл своей поэмой троянскую и греко-персидские войны, не только приписав победу ахейцам, о чём уже было упомянуто, но и вдохновив разделённых полисами эллинов создать сначала общую культуру, а затем и цивилизацию? И где бы они были без своей мифологии? Той, что надолго закрепила в общественном сознании мнение, что миф – это сказания о богах и героях, и ничем иным он быть не может хотя бы для удобства понимания.

Сейчас такое отношение к мифу называют классическим. И оно настолько же соотносится с современным представлением о мифе ведущих мифологов [13, с. 35–77; 17, с. 36–81], насколько классическая физика Галилея и Ньютона соотносится с современной неклассической физикой Эйнштейна, Планка и Бора [16], вынуждая толковать миф максимально расширительно, руководствуясь принципом Р. Фейнмана, «всегда распространять идеи за рамки того, на чем они уже опробованы» [21, с. 239]. Особенно с учётом, что в таком расширительном виде, когда под мифом понимается отраженная в образно-символической форме сознанием реальность, он из проблемы становится механизмом решения жизненно важных для человека проблем, связанных со смыслом его существования. Ведь миф как пережитая и прочувствованная реальность отвечает за формирование поля ценностных смыслов [18]. Тех самых, опираясь на которые формируются, развиваются и мутируют в процессе своего исторического развития не только люди, но и народы, нации, государства, цивилизации [12].

В результате таких обобщений возникла перспектива изучения современной (неклассической) мифологии и формирования общей теории мифа, где он будет представлен не как существующий по инерции позорный для человека рудимент, но как базовая культурная универсалия, играющая в жизни человека и общества крайне важную роль.

Не случайно в одной из телепередач русский писатель Александр Проханов сказал: «Берегите миф. Он ценнее, чем Байкал», а двумя столетиями ранее английский историк Томас Карлейль спрашивал англичан, что важнее для Англии: Шекспир или Индия? И отдавал предпочтение Шекспиру, потому что в нем воплощена вся культура, а значит, и весь смысл бытия, ведь поэты «говорят нам о мифах, которые затрагивают проблемы, выходящие достаточно далеко за пределы того, что они понимают на сознательном уровне» [10, с. 273]. В том числе и о том, что «миф о Фаусте является целиком и полностью мифом о нас самих» [10, с. 298], а воплощённый в Прометее и Фаусте «западный крайний индивидуализм сам является частью всемирного зла» [10, с. 294], которое вопреки их желанию подошло к своему закономерному завершению.

К сожалению, у нас до сих пор не научились ни учитывать эту энергию, ни использовать её на пользу стране, полагаясь исключительно на разум, будто он способен отключиться от чувств. Но коль старая «прометеева» мифология требует пересмотра лежащих в основе её идей, уместны вопросы, что есть свобода и к чему она ведёт? как её использовать, контролировать, оценивать, чтобы исходная мотивация блага не привела к тотальному обрушению и итогам под лозунгом «хотели, как лучше, а получилось, как всегда» в духе знаменитой сентенции «благими намерениями вымощена дорога в ад»? Ведь «в высшем смысле равенство неотделимо от свободы, а справедливость – от высоты. Высоты понимания. Высоты мудрости. Высоты отношений» [20, с. 39]. Но как достичь их?

### **Заключение**

Спрашивается, насколько эти вопросы актуальны сейчас, когда в рамках прежнего миропорядка невозможно решить те проблемы, которые он породил? Особенно с учётом того, как трансформировалось понимание свободы, которое мы привычно связываем с термином «либерализм», пройдя длинный путь от идеологии свободы, именем которой создавалось всё лучшее в мире за последние три сотни лет, к идеологии и обоснованию глобального контроля. В таком виде либерализм выстраивается как программа тотального расчеловечивания, показывая, что мифы

не только воплощают великие прозрения человечества, но и болезни его духа. Как преодолеть его – основная задача эпохи Перемен, к которой пока не получается подступиться, хотя процесс уже идет, вынуждая пересматривать устаревшие мифы, а возможно, и отказываться от них. Однако понимание новой реальности и новый язык описания не возникнут сами собой без борьбы, но лишь в активном взаимодействии с неизвестностью, когда устаревшие знания и идеи будут либо отринуты, либо существенно пересмотрены, чтобы человечеству быть готовым к новым вызовам и испить чашу познания самого себя, возможную на этом этапе, до дна.

### Литература

1. Белогурова Т.А. Отражение общественных настроений в российской периодической печати 1914 – февраля 1917 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02; Гос. пед. ун-т им. И. Г. Петровского. Брянск, 2006.
2. Бердяев Н. Философия свободы. Москва: АСТ, 2009.
3. Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. Москва: Новости. 1991. 272 с.
4. Гёте И.В. Фауст. М.: Издательство детской литературы. 1956. 352 с.
5. Дион Хрисостом. Троянская речь в защиту того, что Илион взят не был / Пер. Н. Брагинской // Ораторы Греции. Москва: Художественная литература. 1985. С. 331–332.
6. Жердева Ю.А. Русский либерализм в 1917 году: по материалам периодической печати: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02; Самара: Самарский гос. экон. ун-т, 2005. 299 с.
7. Кэмпбелл Дж. Сила мифа. Санкт-Петербург: Питер, 2018. 304 с.
8. Кьеркегор С., Мэй Р. Очищение страхом или Экзистенция свободы. Москва: Литрес, 2022. 260 с.
9. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 578 с.
10. Мэй Р. Взывая к мифу. Санкт-Петербург: Питер, 2021. 336 с.
11. Олди Г.Л. Одиссей, сын Лаërта. Человек номоса. Москва: Эксмо, 2000. 416 с.
12. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины: Монография. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.
13. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 546 с.
14. Ставицкий А.В. Песня Мира. Опыт сакрального бытия. Севастополь: Рибэст, 2013. 75 с. ил.
15. Ставицкий А.В. Седьмая печать: Роман. Севастополь: Рибэст. 2013. 668 с.
16. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
17. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.
18. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэс, 2013 156 с.

19. Ставицкий А.В. Структура и функции мифа: тайны, открытия, заблуждения. Севастополь: Рибест, 2016. 136 с.
20. Ставицкий А.В. Aurea Catena Homeri. Возвращение к Началам. Севастополь: Рибэст, 2013. 83 с. ил.
21. Фейнман Р. Характер физических законов: [пер. с англ. Э. Наппельбаума, В. Гольшева]. Москва: АСТ, 2020. 256 с.
22. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
23. Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе / Пер. с нем. Москва: Альфа-КНИГА. 2017. 1085 с.

### References

1. Belogurova T. A. Otrazhenie obshchestvennykh nastroyeniĭ v rossiĭskoi periodicheskoĭ pechati 1914 – fevraliâ 1917 gg. [Reflection of Public Sentiments in the Russian Periodicals of 1914-February 1917]: dis. ... kand. ist. nauk: 07.00.02; Gos. ped. un-t im. I. G. Petrovskogo. Briansk, 2006.
2. Berdiaev N. Filosofiiâ svobody [Philosophy of Freedom]. Moskva: AST, 2009.
3. Gachev G. Russkaia Duma. Portrety russkikh myslitelei [Russian Duma. Portraits of Russian Thinkers]. Moskva: Novosti. 1991. 272 s.
4. Gëte I.V. Faust [Faust]. M.: Izdatel'stvo detskoĭ literatury. 1956. 352 s.
5. Dion Khrisostom. Troianskaia rech' v zashchitu togo, chto ilion vziat ne byl [Trojan Speech in Defence of the Fact that Elyon was not Taken] / Per. N. Braginskoĭ // Oratory Gretsii. Moskva: Khudozhestvennaia literatura. 1985. S. 331–332.
6. Zherdeva Iu.A. Russkii liberalizm v 1917 godu [Russian Liberalism in 1917: Based on Periodicals]: po materialam periodicheskoĭ pechati: dis. ... kand. ist. nauk: 07.00.02; Samara: Samarskii gos. ėkon. un-t, 2005. 299 s.
7. Cambell J. Sila mifa [The Power of Myth]. Sankt-Peterburg: Piter, 2018. 304 s.
8. Kierkegaard S., May R. Ochishchenie strakhom ili Ėkzistentsiia svobody [Cleansing by fear or the Existence of Freedom]. Moskva: Litres, 2022. 260 s.
9. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Ėlektronnyĭ resurs]: Sbornik materialov V Mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ mezhdistsiplinarnoi konferentsii (iun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiei A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. 578 s.
10. May R. Vzyvaia k mifu [Appealing to Myth]. Sankt-Peterburg: Piter, 2021. 336 s.
11. Oldi G.L. Odissei, syn Laerta. Chelovek nomosa [Odysseus, son of Laertes. A Man of Nomos]. Moskva: Ėksmo, 2000. 416 s.
12. Stavitskiy A.V. Natsional'no-istoricheskiĭ mif Ukrainy [The National-historical Myth of Ukraine]: Monografiia. Sevastopol': Ribest, 2015. 748 s.
13. Stavitskiy A.V. Ontologiiâ sovremennogo mifa [The Ontology of Modern Myth]. Sevastopol': Ribest, 2012. 546 s.
14. Stavitskiy A.V. Pesnia Mira. Opyt sakral'nogo bytiia [Song of Peace. The Experience of Being Sacred]. Sevastopol': Ribest, 2013. 75 s. il.
15. Stavitskiy A.V. Sed'maia pechat' [The Seventh Seal]: Roman. Sevastopol': Ribest. 2013. 668 s.
16. Stavitskiy A.V. Sovremennaia mifologika: opyt postizheniia Inogo [Modern Mythologic: the Experience of Comprehending the Other]. Sevastopol': Ribest, 2012. 192 s.

17. Stavitskiy A.V. Sovremennyĭ mif i ego osnovnye funktsii [Modern Myth and its Main Functions]. Sevastopol': Ribest, 2012. 238 s.
18. Stavitskiy A.V. Sovremennyĭ mif: ego priroda i prednaznachenie [Modern Myth: its Nature and Purpose]. Sevastopol': Ribest, 2013. 156 s.
19. Stavitskiy A.V. Struktura i funktsii mifa: taĭny, otkrytiia, zabluzhdeniia [The Structure and Function of Myth: Secrets, Discoveries, Delusions]. Sevastopol': Ribest, 2016. 136 s.
20. Stavitskiy A.V. Aurea Catena Homeri. Vozvrashchenie k Nachalam [Homer's Golden Chain. Return to the Beginnings]. Sevastopol': Ribest, 2013. 83 s. il.
21. Feynman R. Kharakter fizicheskikh zakonov [The Nature of Physical Laws]: [per. s angl. È. Nappel'bauma, V. Golysheva]. Moskva: AST, 2020. 256 s.
22. Heidegger M. Bytie i vremia [Being and Time] / Per. s nem. V.V. Bibikhina. 5-e izd. M.: Akademicheskii proekt, 2015. 460 s.
23. Spengler O. Zakat Zapadnogo mira: Ocherki morfologii mirovoĭ istorii [The Decline of the Western World: Essays on the Morphology of World History]. Polnoe izdanie v odnom tomu / Per. s nem. Moskva: Al'fa-KNIGA. 2017. 1085 s.

**Сведения об авторе:**

***Ставицкий Андрей Владимирович***

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

E-mail: stavis@rambler.ru

**Bionotes:**

***Stavitskiy Andrey Vladimirovich***

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

**Для цитирования:**

*Ставицкий А.В.* Фаустовский миф о свободе делания: скрытые смыслы и последствия // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 142–152.

**For citation:**

*Stavitskiy A.V.* The Faustian Myth of Freedom of Doing: Hidden Meanings and Implications // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 142–152.

УДК 398.5

DOI: 10.35103/SMSU.2022.60.32.028

## ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФА О ЧЕЛОВЕКЕ НА ПРОТЯЖЕНИИ РАЗВИТИЯ АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

**Осьмушина Анастасия Андреевна**

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева

### **Аннотация**

Актуальность статьи определяется вниманием к человеку этническому, к культуре разных народов и соответственно мифу о человеке разных народов в условиях насыщенного диалога культур. Цель настоящей работы – выявить содержание, особенности и трансформацию мифа о человеке в культуре США. Методология исследования включает в себя принцип редукции различий в сходствах, деиксисный подход в рамках аналитической философии, методы сопоставления, сравнения, классификации, анализа и синтеза, используемые при контент-анализе фольклора, отражающего психозволюционные характеристики этноса. Результаты исследования показали, что миф о человеке претерпел значительные трансформации на протяжении становления американского общества и культуры, современный мифический человек американца не объединяет мифы этносов, составляющих американское общество, но отражает уникальный образ человека в современном мире.

**Ключевые слова:** миф; человек; культура США; мифический человек коренных американцев; мифический человек афроамериканцев; мифический человек первопоселенцев; мифический человек европейских мигрантов; мифический человек современных американцев

## THE TRANSFORMATION OF THE HUMAN MYTH DURING THE AMERICAN CULTURE AND FOLKLORE

**Osmushina AnastasiaAndreevna**

National Research Ogarev Mordovia State University

### **Abstract**

The relevance of the article is determined by the attention to the ethnic person, to the culture of different ethnic groups, and, accordingly, the myth of the person of different ethnicities in the conditions of an intense dialogue of cultures. The purpose of this work is to identify the content, features, and transformation of the human myth in the culture of the United States. The research methodology includes the principle of reducing differences in similarities, the deixis approach within the framework of analytical philosophy, methods of comparison, classification, analysis, and synthesis used in the content analysis of folklore reflecting the psychoevolutionary characteristics of the ethnic group. The results of the study show that the human myth has undergone significant transformations during the formation of American society and culture, the modern American mythical human does not unite the myths of the ethnic groups that make up American society but reflects the unique human image in the modern world.

**Keywords:** myth; human; US culture; mythical human of Native Americans; mythical human of African Americans; mythical human of first settlers; mythical human of European migrants; mythical human of modern Americans

**Введение**

Homo sapiens и homo debilis, homo faber и homo destructor – каков он, homoamericanus, мифический человек в мультиэтничном американском обществе? Можно ли утверждать, что в американском обществе сложился единый миф о человеке, или этнорасовые мифологемы человека в рамках одного сообщества существенно отличаются? Эти вопросы не исследовались ранее, что определяет научную новизну нашей работы. Актуальность настоящего исследования формируется важностью понимания мифа о человеке и человечестве в разных сообществах ввиду того, что данный миф отражает и транслирует общественные нормы и ценности, определяет поведение людей, формирует идентичность и идентификацию.

Цель нашей работы – выявить характерные особенности, категориальное содержание мифа о человеке в американском фольклоре, смысловые отличия мифологизации человека и человечества в рамках разных рас и этнокультур, в совокупности составляющих американскую нацию, трансформацию мифа о человеке в результате столкновения, взаимодополнения, соединения разных этнических мифов в процессе формирования американского фольклора, в течение развития американской нации.

Таким образом, задачи настоящего исследования состоят в проведении контент-анализа фольклора крупнейших этнических групп, составляющих значительную часть американского общества: коренных американцев, афроамериканцев, первопоселенцев, многонациональных европейских и азиатских мигрантов и их потомков, и, наконец, современного американского фольклора.

В качестве материала для исследования выбраны фольклорные произведения названных выше этнорасовых групп, поскольку именно фольклор сохраняет и отображает мировосприятие, мышление и культурные универсалии этноса. Объектом нашего изучения стали более 1000 сказок, мифов и легенд [17; 20; 22; 24; 26; 27; 30; 35–37; 39] (сплошная выборка), предмет исследования – миф о человеке в представлении составляющих американское общество этнорасовых групп.

**Методы**

В основе методологии исследования лежит принцип редукции различий в сходствах, позволяющий выявить отличия в схожих по сюжету сказках, мифах и легендах, демонстрирующие особенности мировосприятия и мышления этноса. Для достижения цели и решения задач исследования применяются деиксисный подход в рамках аналитической философии, а также используются общенаучные методы сопоставления, сравнения, классификации, анализа и синтеза.

**Литературный обзор**

Изучение мифа как культурной универсалии имеет богатую историю и разные подходы [2; 6; 14; 25]. Рассматривая миф как культурную универсалию, матрицу культуры, как целостную характеристику сознания, миропонимания, мировосприятия этнического человека, не ограниченную фольклорными сказаниями, но представляющую собой всю реальность, чувственно воспринимаемую и образно-символически отражаемую, мы опираемся на работы А.Н. Веселовского, А.Ф. Лосева, А.В. Найдыш, А.В. Ставицкого, А.А. Гагаева [3; 4; 5; 7–11; 15; 16].

Занимаясь систематизацией, интерпретацией, анализом американского фольклора с позиций литературоведения, культурологии, антропологии, а также изучая миф,

исследователи, тем не менее, не затрагивали тему человека как мифа [18–20; 22–24; 28; 29; 33; 34; 38].

Имеющиеся на данный момент исследования человека мифического затрагивают лишь отдельные аспекты – создание человека в фольклоре североамериканских индейцев, индивидуализм в культуре США, миф о супермене, человек в рамках постмодернизма [1; 21; 31; 32], и ни одна работа не раскрывает содержание мифологемы человека на протяжении формирования американской культуры и общества.

### ***Результаты и обсуждение***

Сначала проанализируем миф о человеке коренных американцев.

1) Это человек – часть примордиальной Традиции, при утрате Традиции теряющий идентичность. Преемственная связь поколений, свобода и необходимость идентификации в этнос, свобода женщины в выборе мужа (рекурсия из идеала), необходимость бережного отношения к женщине, право женщины жить в достойных условиях и покинуть мужа в случае дурного обращения, рождение множества детей, бережное отношение к детям как к самому ценному, осуждение войн [24; 27; 28], сохранение естественной цикличности [20; 27] определяют этногенез американских индейцев. Трагедия коренных американцев – утрата идентичности и не комплиментарный этногенез. Эволюционная несправедливость находит отражение в образе белого человека как источника бед и соблазнов «... он даст вам ненастоящие имена. Он будет укрощать вас как собак, он сделает вас подобными себе. Он будет лгать вам... вы должны послать своих людей охранять бизонов, потому что белый человек попытается забрать их всех. Он принесет игральные кости, и болезни, и ненависть. Он будет требовать, чтобы вы забыли Великого Вакан Танку и поверили в его, другого, Великого Духа... Если вы поверите в этого нового Великого Духа, вы потеряете свой мир»<sup>1</sup> [28, с. 25–26]. Белый человек желает видеть мир как индеец, но смотрит и не видит (сказка «Жонглёр глазами») [24, с. 63], это одноногий получеловек (сказка «Заострённая нога» [24, с. 64]) как Паэлсмурт удмуртов, абаасы якут, одноноги хантов и манси [4]. Более того, желание подражать белому оценивается как угроза существованию этноса, который мог бы существовать вечно, передавая Традицию потомкам. Однако историческая трагедия коренных американцев – вымирание этноса, болезни и голод, несправедливое убийство людей в войнах, гибель детей – нашли отражение в фольклоре, в том числе в создании своеобразных близнецов героя, не вполне принадлежащих миру живых. Другая (психогенетическая) функция близнеца героя – формирование и управление коллективом.

2) Это человек – часть коллектива. Общее благо всегда оценивается важнее частного (будь то вода, бизоны, рыба – ресурсы должны принадлежать всем, и жизнь этноса оценивается выше желаний индивида). Так, в сказке «Женщина, которая упала с неба» [24, с. 14–17] дерево, дающее единственную пищу людям, оценивается важнее, чем здоровье одной женщины, в сказке «Ворон становится прожорливым» [24, с. 19–22] вождь изгоняет горячо любимого единственного сына, когда он начинает угрожать этносу голодом, в легенде онеида женщина жертвует собой для спасения племени [28, с. 108], а в сказке «Свадьба севера и юга» [24, с. 39] супругам пришлось расстаться, поскольку их совместная жизнь нарушила климат и угрожала людям вымиранием.

<sup>1</sup> Все переводы названий и цитат в статье выполнены автором.

3) Это человек – часть природы. Еще один важный мотив сказки «Свадьба севера и юга» – каждый человек наиболее приспособлен к жизни в том месте, где он родился. Человек создается из природных материалов, един с природой, подчеркивается единство всего сущего и равенство мужчины и женщины с гендерными различиями «Создание» [24, с. 24–30], легенды Зуни, Тева, Сиу [28]).

4) Добродетели мифического человека североамериканских индейцев – терпение, ум и смекалка.

5) Это человек созидающий, человек работающий, причем работающий не ради обогащения, но ради пропитания и продолжения жизни (подчеркивается необходимость убивать только такое количество животных, которое необходимо для пропитания). Важно наблюдать, учиться, развиваться (легенды ирокезов, охибва [28]), что заметно отличает его от мифического человека первопоселенцев.

Миф о человеке, человек в системе Космо-Психо-Логоса находит отражение в дейксисе фольклорных текстов.

Номинативный дейксис – наименование персонажей в соответствии с ведущей в данной ситуации социальной ролью / наиболее релевантными качествами: вождь, мать, дочь, койот, медведь, и т.п.

Индикативный дейксис – обращения ярко отражают отношения, например, повелительное наклонение или вежливая просьба, сослагательное наклонение или модальность.

Абсолютный дейксис – семья, эусоциальность, евтюмия.

Относительный дейксис – тождество субъекта и предиката, единство человека с природой, творца и творения.

Мифический человек фронта не является частью мира, в который пришел, но полагает себя его покорителем.

1) Это человек преодолевающий, побеждающий, агрессивный. Индивидуалист. В то же время он не убивает без причины и снисходителен к существу в беде, терпелив, хитер, осторожен и внимателен к природе, чтобы использовать каждую ее часть для выживания («Джонни Яблочное Семечко» [28, с. 126–130]). Одновременно с этим развитие промышленности оценивается негативно как причина ослабления человека, тогда как трудности выявляют лучшее в человеке.

2) Это человек сильный. Добродетели первопоселенцев – избыточная жизненная энергия («Джон Генри» [28, с. 181–184]), образование и смекалка, быстрота мышления и реакции, храбрость и щедрость («Билли Кид» [28, с. 145–150], «Джесси Джеймс» [28, с.150–153], Сэм Басс [20, с. 114–122]), удача и везение («Трюк со шкурой енота» и др. [28, с. 150–151]). Положительно ценятся креативность и творческая работа («Пол Баниан» [28, с. 135–137]).

3) Это человек социальный, веселый, имеющий друзей и умеющий общаться. Скучный человек, не умеющий выбрать тему беседы в зависимости от слушателей, не щедрый к друзьям и не владеющий оружием не выиграет выборы и не принесет благо государству. В то время как этнический человек может повысить свой социальный статус, став королем или женившись на королевской дочери, мифический человек первопоселенцев может привлечь избирателей, выиграть выборы и стать губернатором, сенатором или конгрессменом.

4) Общественный порядок важнее справедливости, поэтому здравый смысл важнее справедливого суда, если честный суд может вызвать общественные беспорядки («Судья Рой Бин» [28, с. 142]).

5) Тем не менее ценится честность торговая и политическая, не обязательны, но приветствуются помощь другим, образование («Авраам Линкольн – Честный Эйб» [28, с. 120–121]).

Номинативный дейксис – социальные роли: судья, губернатор, и т.п.

Индикативный дейксис – преувеличение, соперничество.

Абсолютный дейксис – отсутствие семьи и рождения детей, борьба с человеком и природой.

Относительный дейксис – антагонизм субъекта и предиката, формируя противоречие, не кооперацию, но конкуренцию среди равных.

Мифический человек европейских мигрантов XVIII–XIX вв. не является аналогом мифического человека европейских этносов, но образ его изменяется, трансформируется, адаптируется в соответствии с новыми условиями жизни, мировосприятием и мышлением людей.

1) Правительство выступает в роли одноногого человека, высокое и страшное, но калечное, искаженное, воплощает торжество Паэлсмурта – получеловека, отобравшего у человека власть над собственной жизнью (сказка «Маленький сын Правительства» [30, с. 158–159]), правительство как Паэлсмурт. Частная собственность на землю определяет отношения людей в социуме и отношение мифического человека к собственности («Куэведо отстаивает свою землю» [30, с. 130]). Утрата мифическим человеком счастья: когда бедному человеку предлагают три желания, он не выбирает ни семью, ни ум, ни деньги, но выпивку и еду («Три желания» [30, с. 48]).

2) Заметно изменяется отношение мифического человека к правителю: идеальный король не абсолютен в своем праве, власть достается умному вне зависимости от происхождения (сказки «Девушка с базиликом» [30, с. 86–88], «Хуан Бобо и загадки принцессы» [30, с. 89–93]).

3) Добродетелями являются избыточная жизненная энергия, хитрость, смекалка, благоразумие, честность, здравый смысл, взаимопомощь. Показательна сказка «Джонни-пирожок» [30, с. 59–62], сюжетный аналог русской сказки «Колобок». Замечательно то, что в американской сказке герой хвалится не смекалкой, не хитростью, но скоростью – избыточной жизненной энергией, чего нет в европейских источниках сюжета.

4) Дети по-прежнему наиболее уязвимы, и мифический человек США утверждает необходимость защищать и беречь их. Старые люди выступают как источник мудрости, игнорирование их советов грозит гибелью детям. Впервые появляется мотив образования для всех вне зависимости от пола, выбора профессии (сказка «Семь разбойников» [30, с. 151–153]).

5) Мифический человек США – христианин. Утверждаются такие ценности как христианское прощение, доброта, благочестие, забота о слабых, старых и детях, помощь беднякам (сказки «Кошачья шкура» [30, с. 50–55], «Цветок Оливара» [30, с. 97–99], «Дети и великанша» [30, с. 90–92], «Девушка без рук, груди и глаз» [30, с. 135–137]). Даже Золушка идет не на бал, но на мессу («Золотая звезда» [30, с. 106–108]).

Номинативный дейксис – наименование персонажей в соответствии с ведущей в данной ситуации социальной ролью: великан, принцесса, принц, отец, мачеха.

Индикативный дейксис – отношения подчинения, уважения, неподчинения, неуважения.

Абсолютный дейксис – система иерархии, выполнение заданий.

Относительный дейксис – социализация, воспитание, занятие своего места в общественной иерархии.

Мифический человек афроамериканцев представляет собой совершенно другой образ, отличный от вышеперечисленных, как отличались и условия жизни, эволюционные и психогенетические особенности, определяющие мировосприятие, мышление и Космо-Психо-Логос этнических групп.

1) Жизнь афроамериканца в эпоху рабства в США – ад на земле. Личная и экономическая несвобода, неравенство вынуждают продать душу, чтобы обрести ремесло и свободу, лгать и воровать у хозяина, чтобы не умереть от голода (сказки «Шестнадцать и дьявол» [20, с. 721–722], «Джек-Фонарщик» [20, с. 722–724], «Скрипка Валаама Фостера» [20, с. 727–731] и др., сказки «Старый хозяин, Джон и мул» [17, с. 420–422], «Джон крадет свинью и овцу» [17, с. 430], «Дитя в колыбели» [17, с. 431], «Утки забрали хлопок» [17, с. 437]). Хитрость и смекалка имеют важнейшее значение (цикл сказок о Братце Кролике [17; 20; 28]).

2) Единое происхождение всех наций, изначальное равенство было извращено и нарушено хитростью тех, кто стал белыми (сказка «Начало вещей» [17, с. 497]). Отдельно выделим аналоги известных сказок: европейской «Вершки и корешки» – «Джон делится урожаем со старым хозяином» [17, с. 438–440] и латиноамериканской «Чемпион» [17, с. 434–436], в которых в роли силы, отнимающей урожай, выступает хозяин, и приз чемпиона получает он же. Тем не менее, мифический человек афроамериканца великодушен, весел и смекалист, нередко выручает своего «старого мастера», шутит и оказывается умнее него (сказка «Единственный мяч» [17, с. 433] и др.).

3) Тяжелые жизненные условия формируют также и коллективность: «Не важно, насколько ты умен, ты должен оставаться хорошим человеком, иначе твой ум будет доставлять тебе неприятности. Быть умным удобно, и, возможно, ты можешь перехитрить одно существо за раз, и тебе сойдет это с рук, но попытки перехитрить все общество сразу не удаются» [17, с. 497], сказки «Поющие гуси» [20, с. 680], «Джон и черная змея» [17, с. 441]. Воровство в своей среде, лень, убийство запрещены, пьянство и азартные игры осуждаются («Вайли и волосатый человек» [20, с. 682–687]).

4) Частая гибель детей и необходимость бережного отношения к ним ради сохранения этноса формируют такие добродетели как послушание, трудолюбие, вежливость по отношению к старшим, которые выступают как источник мудрости (сказки «Орел и его дети» [17, с. 488], «Говорящие яйца» [20, с. 676–678], «Поющие кости» [20, с. 678–679], «Волк с мешком» [20, с. 681–682], «Маленький Джон» [20, с. 687]).

5) Необходимо выделить такие характеристики мифического человека афроамериканца как храбрость, здравомыслие и верное целеполагание, помогающие ему выживать в условиях несвободы и небезопасности.

Номинативный дейксис – наименование персонажей в соответствии с ведущей в данной ситуации социальной ролью / наиболее релевантными качествами: хозяин, Джон (имя собственное как нарицательное, утрата идентичности, личная несвобода), ребенок, волк, братец кролик, братец лис.

Индикативный дейксис – несоответствие дейксиса, выражающего намерение, оценку, модальность, и поступков, так демонстрируется истина и ложь.

Абсолютный дейксис – система собственности, отсутствие солидарности.

Относительный дейксис – антагонизм субъекта и предиката, формируя противоречие, не кооперацию, но конкуренцию в частной собственности, власть у субъекта, несвобода и необходимость у предиката.

И, наконец, рассмотрим миф о человеке современного американца.

1) Опасность исходит уже не от других видов (великаны и т.п.), не от природных сил (Солнце, Гром), но от человека вследствие торжества Паэлсмурта, алчности или деградации психики. В мифе о человеке соединяются человек созидающий и человек разрушающий, человек и человекоубийца.

2) Наибольшей опасности подвергаются дети, как и в мифе предшественников.

3) Формируются такие добродетели как соблюдение общественных норм, послушание детей родителям, забота родителей о детях, добросовестное выполнение обязанностей.

4) Человек социален, но ему не присуща коллективность примитивных народов.

5) Человек мифический полностью утрачивает связь с Природой, Космосом, Традицией.

Номинативный дейксис – наименование персонажей в соответствии с ведущей в данной ситуации социальной ролью: подростки, девушка, парень, друзья, убийца, полицейский, демонстрируется справедливость / несправедливость.

Индикативный дейксис – соединение и противоречие между жизнью и смертью, созиданием и разрушением, опасным и безопасным.

Абсолютный дейксис – опасность, социализация, следование и не следование нормам и правилам.

Относительный дейксис – человек как убийца и жертва, спаситель и палач.

Таким образом, мы видим совершенно различные образы человека в представлении крупнейших этносоциальных групп на протяжении формирования американского общества и культуры. Некоторые черты являются общими, некоторые уникальны. Полученное знание является новым и дополняет существующие исследования мифа США.

### **Заключение**

На протяжении формирования культуры США происходит именно трансформация мифа о человеке. Не происходит слияния или гомогенизации мифов этносоциальных групп, составляющих американское общество. Наибольшее сходство у современного мифического человека США наблюдается с мифическим человеком США XVIII–XIX вв., но эти мифы не тождественны. Трансформация мифа происходит не вследствие соединения образов человека разных этносоциальных групп, в современном фольклоре представлены сюжеты, заимствованные из фольклора коренных американцев, афроамериканцев, но мифический человек сформировался в соответствии с развитием общества в целом, экономического, политического, эволюционного, и культурного.

Полученные результаты исследования отличаются научной новизной и могут и должны использоваться в культурологических, литературоведческих, философских и антропологических исследованиях культуры и фольклора США.

### **Литература**

1. Арпентьева М.Р. «Человек мифический» и тенденции развития человечества // 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. 19–24. URL: [https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-\\_Mif-2019.pdf](https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-_Mif-2019.pdf) (дата обращения: 02.03.2021).
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Москва: Индрик, 1994. Т. 1. 800 с.
3. Веселовский А.Н. Статьи о сказке. 1868-1890. Москва–Ленинград: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 6. 368 с.
4. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Философия мифологии и сказок о Палэсмурте: компаративистский подход // 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. 123–126. URL: [https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-\\_Mif-2019.pdf](https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-_Mif-2019.pdf) (дата обращения: 02.03.2021).
5. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 480 с.
6. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976. 407 с.
7. Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. Москва: Изд. Альфа-М, 2014. 288 с.
8. Найдыш В.М. Мифология. Москва: Кнорус, 2010. 432 с.
9. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. №5. С. 26–34.
10. Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание // Вопросы философии. 1994. №2. С. 48–53.
11. Найдыш В.М. Происхождение архетипов коллективного бессознательного // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: философия. 2004–2005. №1 (10–11). С. 27–47.
12. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. Москва: Изд. Гардарики, 2002. 554 с.
13. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI вв. Москва: Изд. Альфа–М, 2004. 544 с.
14. Потенбня А.А. Слово и миф. Москва: Правда, 1989. 624 с.
15. 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. 79–86. URL: [https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-\\_Mif-2019.pdf](https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/12/Sbornik-_Mif-2019.pdf) (дата обращения: 02.03.2021).
16. 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. URL: <https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2020/10/Sbornik-MIF2020.pdf> (дата обращения: 03.03.2021).

17. A treasury of Afro-American folklore: the oral literature, traditions, recollections, legends, tales, songs, religious beliefs, customs, sayings, and humor of peoples of African descent in the Americas, 1996. Compiler Courlander. H. Smithmark Publishers, NY, USA. 618 p. URL: <https://archive.org/details/treasuryofafroam00cour/page/296/mode/1up> (дата обращения: 19.02.2020).
18. Ballard C. Inquiry into Native American Literature and Mythology // *WicazoSa Review*. 1993. Vol. 9, no. 2, pp. 10–24. URL: [www.jstor.org/stable/1409180](http://www.jstor.org/stable/1409180) (дата обращения: 03.03.2021). DOI: 10.2307/1409180.
19. Boas F. Mythology and Folk-Tales of the North American Indians // *The Journal of American Folklore*, 1914. Vol. 27, no. 106, pp. 374–410. URL: [www.jstor.org/stable/534740](http://www.jstor.org/stable/534740) (дата обращения: 04.03.2021). DOI: 10.2307/534740.
20. Botkin A.B. A Treasury of American Folklore: Stories, Ballads, and Traditions of the People. Crown Publishers, 1944. 932 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.29419> (дата обращения: 03.03.2021)
21. Bronner, S.J., ed. *Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male // Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, University Press of Colorado, Logan; Utah, 2007, pp. 325–351. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctt4cgrzn.22](http://www.jstor.org/stable/j.ctt4cgrzn.22) (дата обращения: 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctt4cgrzn.22.
22. Dorson R., ed. *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 328 p. URL: <https://archive.org/details/americanfolklore00dors/page/n9/mode/2up?q=Tales+of+American+Folklore> (дата обращения: 03.03.2021).
23. Duernberger A. *Exploring the Southern Appalachian Grassy Balds: A Hiking Guide*. University of South Carolina Press, 2017. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctv6wggcj](http://www.jstor.org/stable/j.ctv6wggcj) (дата обращения: 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctv6wggcj.
24. Folk tales of the North American Indians. Selected and annotated by Stith Thompson. North JG Press, USA, 1995. 386 p. URL: <https://archive.org/details/folktalesofnorth0000unse/page/n12/mode/1up> (дата обращения: 04.03.2021).
25. Grimm J., Grimm W. *Kinder- und Hausmaerchen*. Realschulbuchhandlung Berlin, 1815. 392 p. URL: <https://archive.org/details/GrimmKinderUndHausmaerchen2-1815/page/n22/mode/1up> (дата обращения: 04.03.2021).
26. Harding N. *Urban legends*. Chichester: Pocket Essentials Collection, 2006. 159 p. URL: <https://archive.org/details/urbanlegends0000hard/page/18/mode/2up> (дата обращения: 20.02.2021).
27. *Indian tales of North America: an anthology for the adult reader*. (1961). Ed. Coffin T.P., Philadelphia: American Folklore Society, USA. 190 p. URL: <https://archive.org/details/indiantalesofnor13coff/page/n1/mode/2up> (дата обращения: 17.02.2020).
28. Leeming D. A., Page J. *Myths, legends and folktales of America: an anthology*. Oxford University Press, NY, USA, 1999. 221 p. URL: <https://archive.org/stream/mythslegendsfolk00davi> (дата обращения: 25.02.2021).

29. Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth // The Journal of American Folklore, 1955. Vol. 68, no. 270, P. 428-44. URL: [www.jstor.org/stable/536768](http://www.jstor.org/stable/536768) (дата обращения: 26.02.2021). DOI: 10.2307/536768.
30. McCarthy W.B., ed. Cinderella in America: a book of folk and fairy tales. University Press of Mississippi/Jackson, 2007. 514 p. URL: <https://archive.org/details/WilliamBernardMcCarthyCinderellaInAmerica/page/n3/mode/1up?q=juan+bobo> (дата обращения: 07.03.2021).
31. Paul H. Expressive Individualism and the Myth of the Self-Made Man // The Myths That Made America: An Introduction to American Studies. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. Pp. 367-420. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxsdq.11> (дата обращения: 04.03.2021).
32. Peretti D. Superman in Myth and Folklore. Jackson: University Press of Mississippi, 2017. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctv5jxmx9](http://www.jstor.org/stable/j.ctv5jxmx9) (дата обращения: 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctv5jxmx9.
33. Ramsey J. The Bible in Western Indian Mythology // The Journal of American Folklore. 1977. Vol. 90, no. 358, pp. 442-454. URL: [www.jstor.org/stable/539610](http://www.jstor.org/stable/539610) (дата обращения: 04.03.2021). DOI: 10.2307/539610.
34. Rooth A.B. The Creation Myths of the North American Indians // Anthropos, 1957. Vol. 52, no. 3/4, P. 497-508. URL: [www.jstor.org/stable/40454080](http://www.jstor.org/stable/40454080) (дата обращения: 04.03.2021).
35. San Souci R.D. A terrifying taste of short & shivery: thirty creepy tales. New York: Delacorte Press, 1998. 161 p. URL: [https://archive.org/details/isbn\\_9780385326353/page/2/mode/2up](https://archive.org/details/isbn_9780385326353/page/2/mode/2up) (дата обращения: 22.02.2021).
36. San Souci R.D. Even more short & shivery: thirty spine-tingling tales. New York: Dell Yearling/Random House, 2003. 163 p. URL: <https://archive.org/details/evenmoreshortshi00robe/page/n5/mode/1up?q=still+more+short+and+shivery> (дата обращения: 21.02.2021).
37. San Souci R.D. More short & shivery: thirty terrifying tales. New York, N.Y.: Dell Yearling Books, 2002. 165 p. URL: <https://archive.org/details/moreshortshivery00robe/page/n1/mode/2up?q=Don%27t+Look+Back%3A+Thirteen+Terrifying+Tales+of+Urban+Folklore> (дата обращения: 20.02.2021).
38. Toelken B. The Dynamics of Folklore. 2nd Edition. Logan: Utah State University Press, 1996. 395 p. URL: <https://archive.org/details/dynamicsoffolklo0000toel/page/394/mode/2up> (дата обращения: 03.03.2021).
39. Young R., Young J.D. The Scary story reader: forty-one of the scariest stories for sleepovers, campfires, car & bus trips-even for dates! Little Rock, Ark.: August House, 1994. 174 p. URL: <https://archive.org/details/scarystoryreader00rich/page/174/mode/1up> (дата обращения: 20.02.2021).

## References

1. Arpentyeva M.R. «СНеловек мифический» i tendencii razvitiya chelovechestva [«The Mythical Man» and Human Development Trends] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]: Collection of materials of the 3<sup>rd</sup> International scientific interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol). Ed. O.A. Gabrielyan, A.V.

- Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2019. P. 19–24. [In Russian].
2. Afanasyev A.N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu [Poetical Views of the Slavs on Nature]. Moscow, Indrik, 1994. Vol. 1. 800 p. (In Russian).
  3. Veselovskii A.N. Stati o skazke. 1868–1890. [Articles on the Tale. 1868-1890]. Moscow, Leningrad, Publishing House AN SSSR, 1938. Vol. 6. 368 p. (In Russian).
  4. Gagaev A.A., Gagaev P.A. Philosophy of Mythology and Tales about Paelsmurt: a Comparative Approach. Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]: Collection of materials of the 3<sup>rd</sup> International scientific interdisciplinary conference (June 2019, Sevastopol). Ed. O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2019. P. 123–126. (In Russian).
  5. Losev A.F. Znak. Simvol. Mif. Trudy` po yazy`koznaniyu [Sign. Symbol. Myth. Works on linguistics]. Moscow, Publishing House of Moscow University, 1982. 480 p. (In Russian).
  6. Meletinskii E.M. Poetika mifa [Poetics of Myth]. Moscow: Nauka, 1976. 407 p. (In Russian).
  7. Naidysh V.M. Vlast tajny. Ocherki po filosofii mifologii [Power of Mystery. Essays of Philosophy of Mythology]. Moscow: Alfa–M, 2014. 288 p. (In Russian).
  8. Naidysh V.M. Mifologiya [Mythology]. Moscow, Knorus, 2010. 432 p. [In Russian].
  9. Naidysh V.M. Mythmaking in the Activities of Consciousness // Voprosy` filosofii [Studies in philosophy], 2017. № 5. P. 26–34. (In Russian).
  10. Naidysh V.M. Mythmaking and folklore consciousness // Voprosy` filosofii [Studies in Philosophy], 1994. № 2. P. 48–53. (In Russian).
  11. Naidysh V.M. The origin of archetypes of collective unconscious // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby` narodov. Seriya: filosofiya [RUDN Journal of Philosophy], 2004–2005. №1 (10–11). P. 27–47. (In Russian).
  12. Naidysh V.M. Filosofiya mifologii. Ot antichnosti do e`poxi romantizma [The Philosophy of Mythology. From Antiquity to the Era of Romanticism]. Moscow, Gardariki, 2002. 554 p. (In Russian).
  13. Naidysh V.M. Filosofiya mifologii. XIX – nachalo XXI vv. [Philosophy of Mythology. XIX – beginning of XXI Centuries]. Moscow, Alfa-M, 2004. 544 p. (In Russian).
  14. Potebnya A.A. Slovo i mif [Word and Myth]. Moscow, Pravda, 1989. 624 p. [In Russian].
  15. Stavitskiy A.V. Myth and Time: Epistemological Aspect. Mif v istorii, politike, kulture [Myth in History, Politics, Culture]: Collection of Materials of the 3<sup>rd</sup> International scientific interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol). Ed. O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2019. P. 79–86. [In Russian].
  16. Stavitskiy A.V. Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universal. Mif v istorii, politike, kulture [Myth in History, Politics, Culture]: Collection of materials of the 4<sup>th</sup> International scientific interdisciplinary conference (June 2020, Sevastopol). Ed. A. V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2020. P. 86–92. [In Russian].
  17. A Treasury of Afro-American Folklore: the Oral Literature, Traditions, Recollections, Legends, Tales, Songs, Religious Beliefs, Customs, Sayings, and Humor of Peoples of African Descent in the Americas, 1996. Compiler Courlander. H. Smithmark Publishers,

- NY, USA. 618 p. URL: <https://archive.org/details/treasuryofafroam00cour/page/296/mode/1up> (accessed: 19.02.2020).
18. Ballard C. Inquiry into Native American Literature and Mythology // *WicazoSa Review*. 1993. Vol. 9, no. 2, P. 10–24. URL: [www.jstor.org/stable/1409180](http://www.jstor.org/stable/1409180) (accessed: 03.03.2021). DOI: 10.2307/1409180.
19. Boas F. Mythology and Folk-Tales of the North American Indians // *The Journal of American Folklore*, 1914. Vol. 27, no. 106, P. 374–410. URL: [www.jstor.org/stable/534740](http://www.jstor.org/stable/534740) (accessed: 04.03.2021). DOI: 10.2307/534740.
20. Botkin A.B. *A Treasury of American Folklore: Stories, Ballads, and Traditions of the People*. Crown Publishers, 1944. 932 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.29419> (accessed: 03.03.2021).
21. Bronner, S.J., ed. *Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male // Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, University Press of Colorado, Logan; Utah, 2007, pp. 325–351. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctt4cgrzn.22](http://www.jstor.org/stable/j.ctt4cgrzn.22) (accessed: 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctt4cgrzn.22.
22. Dorson R., ed. *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 328 p. URL: <https://archive.org/details/americanfolklore00dors/page/n9/mode/2up?q=Tales+of+American+Folklore> (accessed: 03.03.2021).
23. Duernberger A. *Exploring the Southern Appalachian Grassy Balds: A Hiking Guide*. University of South Carolina Press, 2017. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctv6wggcj](http://www.jstor.org/stable/j.ctv6wggcj) (accessed 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctv6wggcj.
24. Folk tales of the North American Indians. Selected and annotated by Stith Thompson. North JG Press, USA, 1995. 386 p. URL: <https://archive.org/details/folktalesofnorth0000unse/page/n12/mode/1up> (accessed: 04.03.2021).
25. Grimm J., Grimm W. *Kinder- und Hausmaerchen*. Realschulbuchhandlung Berlin, 1815. 392 p. URL: <https://archive.org/details/GrimmKinderUndHausmaerchen2-1815/page/n22/mode/1up> (accessed: 04.03.2021).
26. Harding N. *Urban legends*. Chichester: Pocket Essentials Collection, 2006. 159 p. URL: <https://archive.org/details/urbanlegends0000hard/page/18/mode/2up> (accessed: 20.02.2021).
27. *Indian tales of North America: an anthology for the adult reader*. (1961). Ed. Coffin, T.P. Philadelphia: American Folklore Society, USA. 190 p. URL: <https://archive.org/details/indiantalesofnor13coff/page/n1/mode/2up> (accessed: 17.02.2020).
28. Leeming D.A., Page J. *Myths, legends and folktales of America: an anthology*. Oxford University Press, NY, USA, 1999. 221 p. URL: <https://archive.org/stream/mythslegendsfolk00davi> (accessed: 25.02.2021).
29. Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth // *The Journal of American Folklore*, 1955. Vol. 68, no. 270, pp. 428–44. URL: [www.jstor.org/stable/536768](http://www.jstor.org/stable/536768) (accessed: 26.02.2021). DOI: 10.2307/536768.
30. McCarthy W.B., ed. *Cinderella in America: a book of folk and fairy tales*. University Press of Mississippi/Jackson, 2007. 514 p. URL: <https://archive.org/details/WilliamBernardMcCarthyCinderellaInAmerica/page/n3/mode/1up?q=juan+bobo> (accessed: 07.03.2021).

31. Paul H. Expressive Individualism and the Myth of the Self-Made Man // *The Myths That Made America: An Introduction to American Studies*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. Pp. 367-420. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxsdq.11> (accessed: 04.03.2021).
32. Peretti D. *Superman in Myth and Folklore*. Jackson: University Press of Mississippi, 2017. URL: [www.jstor.org/stable/j.ctv5jxmx9](http://www.jstor.org/stable/j.ctv5jxmx9) (accessed: 04.03.2021). DOI: 10.2307/j.ctv5jxmx9.
33. Ramsey J. The Bible in Western Indian Mythology // *The Journal of American Folklore*. 1977. Vol. 90, no. 358, pp. 442-454. URL: [www.jstor.org/stable/539610](http://www.jstor.org/stable/539610) (accessed: 04.03.2021). DOI: 10.2307/539610.
34. Rooth A.B. The Creation Myths of the North American Indians // *Anthropos*, 1957. Vol. 52, no. 3/4, P. 497-508. URL: [www.jstor.org/stable/40454080](http://www.jstor.org/stable/40454080) (accessed 04.03.2021).
35. San Souci R. D. *A terrifying taste of short & shivery: thirty creepy tales*. New York: Delacorte Press, 1998. 161 p. URL: [https://archive.org/details/isbn\\_9780385326353/page/2/mode/2up](https://archive.org/details/isbn_9780385326353/page/2/mode/2up) (accessed: 22.02.2021).
36. San Souci R.D. *Even more short & shivery: thirty spine-tingling tales*. New York: Dell Yearling/Random House, 2003. 163 p. URL: <https://archive.org/details/evenmoreshortshi00robe/page/n5/mode/1up?q=still+more+short+and+shivery> (accessed: 21.02.2021).
37. San Souci R.D. *More short & shivery: thirty terrifying tales*. New York, N.Y.: Dell Yearling Books, 2002. 165 p. URL: <https://archive.org/details/moreshortshivery00robe/page/n1/mode/2up?q=Don%27t+Look+Back%3A+Thirteen+Terrifying+Tales+of+Urban+Folklore> (accessed: 20.02.2021).
38. Toelken B. *The Dynamics of Folklore*. 2nd Edition. Logan: Utah State University Press, 1996. 395 p. URL: <https://archive.org/details/dynamicsoffolklo0000toel/page/394/mode/2up> (accessed: 3.03.2021).
39. Young R., Young J.D. *The Scary story reader: forty-one of the scariest stories for sleepovers, campfires, car & bus trips-even for dates!* Little Rock, Ark.: August House, 1994. 174 p. URL: <https://archive.org/details/scarystoryreader00rich/page/174/mode/1up> (accessed: 20.02.2021).

**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.* Трансформация мифа о человеке на протяжении развития // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 153–166.

**For citation:**

*Osmushina A.A.* The Transformation of the Human Myth during the American Culture and Folklore Development // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 153–166.

## РОССИЯ БЕРНАРДА ШОУ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТОВ С МИФОМ О РОССИИ

**Королева Светлана Борисовна**

Нижегородский государственный лингвистический университет  
имени Н.А. Добролюбова (г. Нижний Новгород, Россия)

### **Аннотация**

Целью исследования является выделение ключевых особенностей изображения русского мира в пьесах Бернарда Шоу «Аннаянска» и «Великая Екатерина» и описание индивидуально-авторского взаимодействия с британским мифом о России в них. Основным методом, используемым в статье, – метод имагопоэтики, предполагающий внимание не только к стереотипным представлениям о «чужом» национальном мире, но и к способам взаимодействия автора с этими представлениями в художественной ткани текста. К основным результатам исследования относятся выводы о том, что в «русских пьесах» Бернарда Шоу взаимодействие с британским мифом о России проявляется по-разному: в пьесе «Аннаянска» оно во многом определяется социалистическими убеждениями автора и использует, в основном, смысловой пласт британского мифа о России, который сложился на рубеже XIX–XX веков вокруг представлений о русском революционном движении. Другая «русская пьеса» Шоу – «Великая Екатерина» – играет со стереотипными представлениями о русском национальном характере. Гротескной игрой со стереотипами британский драматург переворачивает взгляды читателя на «свое» и «чужое» и высвечивает идею принципиальной несводимости любого национального мира к представлениям о нем. И в той, и в другой пьесе одной из важнейших характеристик русского мира становится наделенность жизненной силой, что сближает русское с британским в пространстве этих художественных текстов.

**Ключевые слова:** Бернард Шоу, «русские пьесы», социально-политические взгляды, британский миф о России, имагопоэтика

## RUSSIA OF BERNARD SHAW: INTERACTION OF SHAW'S RUSSIAN IMAGES WITH THE BRITISH MYTH OF RUSSIA

**Koroleva Svetlana Borisovna**

Linguistics University of Nizhny Novgorod  
(Nizhny Novgorod, Russia)

### **Abstract**

The research is aimed at describing most significant peculiarities of the Russian world as depicted in Bernard Shaw's plays *Annajanska* and *Great Catherine*, as well as at defining their individual aesthetic correlation with the British myth of Russia. The major methodology chosen for the purpose is imagopoetics – a branch of imagology based on analyzing not only certain stereotypes and 'discourses' concerning some national world, but researching particular ways of an author's interrelation with them. It is argued in the article that two 'Russian plays' by

Bernard Shaw are characterized by different types of interrelation with the British myth of Russia. In *Annajanska* the author uses the 'political' discourse of the myth and the nihilistic plot of mass literature exploring the Russian theme – two products of British responses to Russian culture formed in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Nevertheless, he replaces their negative elements with his own positive attitude to socialism and the Russian revolution. In his *Great Catherine* Shaw grotesquely plays with British stereotypes concerning Russian national character and, thus, ironizes at them and pushes forward the idea that any national world is larger and less distinct than any views of it. In spite of these differences, there is one driving idea about Russia significant for both the plays: that Russian world is as endowed with the 'life force' as the British one, and that it brings them close together.

**Key words:** Bernard Shaw, 'Russian plays', social and political views, British myth of Russia, imagopoetics

### **Введение**

Глубокий интерес Бернарда Шоу к России и русской культуре широко известен. Ему как одному из организаторов и активных членов «Фабианского общества» [4, с. 5–18] были близки многие идеи, выдвинутые русскими революционерами [10]. В 1884 г. на митинге в Гайд-парке Шоу познакомился со С.Степняком-Кравчинским, чуть позже – с князем П.Кропоткиным; отношения с ними стали значимой частью его жизни [6]. На одном из заседаний Общества в 1891 г. он произнес пламенную речь под названием «Неосуществимость анархизма» (*The Impossibilities of Anarchism*). В 1895 г. она была издана Фабианским обществом как «трактат» за номером 45. В ее состав входят части под названием «Коммунистический анархизм» (*Communist Anarchism*) и «Дух анархизма» (*The Anarchist Spirit*), в которых Шоу подробно разбирает основные идеи Петра Кропоткина и Михаила Бакунина, соответственно, и отчасти критикует их. Он, в частности, говорит о своем согласии с Бакуниным в том, что невозможно оправдать существующие государства [12, р. 24]. Выводом к заключающей всю речь части «Дух анархизма» звучат, однако, слова о необходимости их эволюционного преобразования [12, р. 27].

Революции в России в феврале и октябре 1917 г. и построение на месте разрушенной Российской империи Советского Союза внушили Шоу большие надежды на обновление всего общественно-политического строя Европы. В 1932 г. он начинает писать книгу под названием «Рационализация России» (*The Rationalization of Russia*), в которой восторженно рассуждает о русских анархистах и революционерах и, конечно, о капитализме и социализме. Князя Кропоткина он описывает как «благородного» (noble), «подобного Христу» (Christ-like) «русского революционера» (a Russian revolutionist), «ученого» (a man of science), одного из тех, кто «создал целое поколение «социалистов-ученых», включая английских фабианцев» [13, р. 70]. К последним относит он и себя, тем самым указывая на свое прямое «сыновничество» по отношению к Кропоткину, Бакунину, Степняку-Кравчинскому, Троцкому [13, р. 59]. Важнейшим результатом их деятельности и порожденных ими выступлений «социалистов-ученых» он признает то, что «капитализм стал представляться не оправданной научной системой <...>, но маскарадом героев частного предпринимательства» [13, р. 116].

21 июля 1931 г. в возрасте 70 лет Шоу приехал в Москву. Об этой поездке он писал и говорил неоднократно. Примечательно открытое письмо, подписанное Б. Шоу «и еще двадцатью» членами Фабианского общества, обращенное к редакции газеты «Манчестер Гардиан» (*The Manchester Guardian*) и напечатанное в этой газете

2 марта 1933 г. Письмо, озаглавленное «Социальные условия в России (опыт недавнего посещения)» (*Social Conditions in Russia (Recent Visitor's Tribute)*). В письме Б. Шоу с негодованием обрушивается на британскую прессу, пытающуюся «дискредитировать» СССР и муссирующую темы «рабства» и ужасающей нищеты советского народа. Напротив, он противопоставляет «надежду», которую видит в «энтузиазме» рабочего класса и очевидных признаках улучшения общих социальных условий в СССР (улучшение системы здравоохранения и образования, установление норм экономической независимости для женщин, развитие индустрии), «провалу» капиталистического общества и свободного рынка на Западе (основные признаки которого видятся Шоу в высоком уровне безработицы и в социальной несправедливости). При этом отмечая, что британская пресса пытается эксплуатировать стереотипы, сложившиеся в связи с внутренней и внешней политикой России еще в XIX в., Б. Шоу сам невольно использует их, когда говорит о «границах», которые ставит «свободе и самоуважению» советских крестьян «природа и ужасное наследие тирании и некомпетентности прошлых правителей» [14].

### **Методы**

Однозначно положительная оценка политических процессов, происходящих в современной ему России, в публицистических выступлениях Б. Шоу контрастно высвечивает сложность художественного образа России в его «русских» пьесах. Представляется важным в связи с этим говорить о влиянии британского мифа о России на русские образы в творчестве Шоу. Формировавшийся в течение многих столетий, множественно транслированный через самые разные каналы (литературные, публицистические, научно-популярные, живописные), объединивший в XIX в. стереотипные представления об агрессивном российском государстве-монстре с представлением о русском страдающем народе-жертве и спроецировавший их на устоявшиеся еще в XVII в. образы русских холодных, богатых ресурсами территорий и варварских псевдохристианских нравов, британский миф о России дал драматургии Шоу множественные смысловые импульсы, которые так или иначе были переработаны и пресуществлены в его «русских» пьесах.

Имагологическая проблематика определяет выбор в качестве основного метода исследования имагопоэтику – российское направление имагологии, рассматривающее художественный образ другой страны как сложное эстетическое явление и такой способ осмысления Другого, который связывает национальное «свое» с «чужим» в поле художественного мира произведения [7]. Другим опорным методом исследования является сравнительно-историческое литературоведение, сфокусированное на проблеме взаимодействия литературных (особенно разнонациональных) фактов и учитывающее при определении специфики литературного явления биографический, культурно-исторический и собственно литературно-эстетический контексты.

### **Литературный обзор**

О месте русской литературы и культуры в творческой мастерской английского драматурга написана глубокая книга А.Г. Образцовой «Бернард Шоу и русская художественная культура на рубеже XIX и XX веков» [3]. В ней, в частности, подмечено, что Толстой для Шоу был не только гением, но и художником, близким ему своим мирозерцанием; гигантом, срывающим, как Карл Маркс, маски с лживой устроенности европейской социальной действительности [3, с. 8–9].

Понятая через пьесы Чехова бездушность, бессмысленность существования современного «среднего» человека стала темой его известной пьесы «Дом, где разбиваются сердца». Близким своей революционной, социалистической направленностью было для Бернарда Шоу и творчество Максима Горького. Он знал его книги и английские постановки его пьес, следил за его судьбой по сообщениям английских газет. В 1907 г., во время приезда Горького в Лондон в составе делегатов РСДРП, писатели познакомились. С 1915 г. Шоу ведет с Горьким переписку [3, с. 151–163].

Отдельные отечественные и зарубежные исследования посвящены отношению Шоу к русским политическим эмигрантам и к социальным преобразованиям в Советской России [2; 5; 10]. Из этого ряда следует выделить монографию Ольги Соболевой и Ангуса Ренна, в которой подробно проанализированы все работы Бернарда Шоу, посвященные России [18]. При этом вопрос, который поднимается в этой работе, – о взаимодействии «русских» пьес Шоу с британским мифом о России, – в мировом литературоведении является неисследованным.

### **Результаты и обсуждение**

Впервые в творчестве Бернарда Шоу русская образность затрагивается в ранней комедии «Оружие и человек» (*Arms and the Man*, впервые поставлена в 1894 г. и впервые опубликована в 1898 г.). Образ России представлен здесь русскими офицерами и упоминаниями о русских офицерах и генералах в составе болгарской армии. Любовная комедия временем и местом действия соотносится с битвой при Сливнице – ключевым сражением между болгарской и сербской армиями за целостность Болгарии. В комедии «русское» представлено исключительно отсылками к поддержке Россией болгарских военных действий, то есть к военной мощи Российской империи и к ее политическому влиянию в Европе. Так, по едкому замечанию одного из главных героев пьесы Сергиуса Саранова, он, выигрывая сражение, оказался неправ перед лицом проигравших (на стороне болгарской же армии) «уважаемых русских генералов» ('worthy Russian generals'): его успехи «расстроили их планы и ранили их самолюбие» ('That upset their plans, and wounded their self-esteem') [15, с. 40–41]. Это самое раннее обращение к русской теме в творчестве Шоу соответствовало «общим местам» в изображении русского мира в XIX веке [1, с. 92–162].

Более поздняя его комедия «Аннаянска» (*Annajanska, the Bolshevik Empress: A Revolutionary Romancelet*, 1918) [16] принципиально расходится с этой традицией: пьеса Шоу дает картину русской революции как необходимого и, несомненно, благотворного события, имеющего огромное значение для всего мира. Это общая положительная окраска современного политического образа связана, несомненно, с социалистическими убеждениями драматурга. Вместе с тем, внимание к социально-политическому аспекту русской жизни продолжает общую линию развития британского мифа о России, сложившуюся в XIX веке и продолженную в веке XX.

Комедия Шоу «Аннаянска» рассказывает о революции в России, которая подразумевается под вымышленным названием Беотиа, о противоречивых ее проявлениях, о хаосе в правительстве, о внутренней потерянности бывшего дворянства и неизбежности слома прежнего несправедливого режима. Отсылки именно к русскому миру происходят через слова «большевизм», «большевик» и «большевистский» (*Bolshevism, Bolshevik, Bolshevik*) [16, p. 290–291]. Комедия представляет собой почти полностью диалог между дочерью бывшего монарха,

сбежавшей из-под ареста, и бывшим приближенным императорской семьи, а теперь военачальником революционной армии Страмффестом.

Страмффест, привыкший всю свою жизнь исполнять приказы, предстает продуктом старого автократического режима, старого социально-политического мира, поделенного на властителей и рабов. Он оказывается беспомощным в ситуации разрушения сложившегося несправедливого общественного порядка. Напротив, дочь бывшего монарха представляет собой решительное молодое поколение, готовое вести разрушенный мир в новое царство надежды и социальной справедливости. Она прямо говорит, что готова стать «большевицкой императрицей», только бы «сделать мир менее похожим на тюрьму и более на цирк» [16, р. 290].

Между словами «императрица» и «большевицкий» при этом возникает некоторое напряжение: если большевизм подразумевает социализм, коммунизм и власть народа, то «имперскость» – власть одного человека. Представляется, однако, что в этом внутренне противоречивом сочетании выразилось представление Шоу (и британцев, в целом) о представителях русской интеллигенции и отчасти аристократии как носителях либеральных и революционных идей в России (здесь уместно вспомнить имена М. Бакунина и П. Кропоткина, ставшие для британской интеллектуальной элиты воистину символами политической борьбы за социальную справедливость не только в России, но и в Европе).

Комедия дает образу России единственное преимущественное измерение – политическое, косвенно затрагивая темы рабского поведения и мышления народа, классового разделения общества, терпевшего столь долго тиранический режим и всяческие лишения и унижения, а также историческую перспективу развития страны в свободное, справедливое социалистическое государство. Она непосредственно отсылает не к абстрактному знанию о произошедшей русской революции, но к столь хорошо известному британцам феномену русской интеллигенции и молодого либерального дворянства, борющегося с государством, которое породило их. Она, несомненно, соотносится не только с собственно авторскими взглядами на Россию и русское революционное движение, но и с британским мифом о России – в том его слое, в котором к концу XIX в. сложилось устойчивое представление о русском народе как народе-жертве, покорно страдающем от чудовищно несправедливого социально-политического режима. Более того, она отчасти воплощает и стереотипный для массовой британской литературы рубежа XIX–XX веков «нигилистический сюжет» о борьбе русских революционеров с российским государством [9, р. 44–45].

В то же время, собственно авторской интерпретацией этого сюжета можно считать и собственно восприятие и изображение большевицкой революции как события огромного политического значения для Европы, и общее оптимистическое настроение, связанное с этим изображением. Кроме того, в пьесе звучат философски многозначные слова, отсылающие к размышлениям Шоу о Жизненной Силе как основе человека и общества: императорская семья, утратившая ее, никогда не сможет снова занять трон не только потому, что революция перевернула общественный порядок в стране, но и потому, что подсознательно «ищет собственного разрушения» [16, р. 287].

Особая трактовка русского дается в комедии Бернарда Шоу «Великая Екатерина» (*Great Catherine (Whom Glory Still Adores)*, 1913) [17]. Здесь Шоу гиперболически воссоздает и тем самым высмеивает стереотипные представления британцев о

русских и себе как нации. В то же время, для автора важна и политическая тематика, связанная с образом двуличной либеральности и деспотичности императрицы: в авторском «Извинении» (*The Author's Apology for Great Catherine*) Б. Шоу прямо сопоставляет Екатерину с «либеральным» британским правительством, обнаруживая и в «чужом», и в «своем» одинаково чуждое ему сосуществование либеральной «вывески» и деспотического стиля правления [17, p. 145].

Главный персонаж пьесы – британский капитан Эдстейстон – прибывает ко двору Екатерины Великой, чтобы представить ей свой рассказ о войне за независимость Америки (как рассказ очевидца и участника военных действий со стороны Англии). Сначала он пытается добиться аудиенции императрицы у князя Потемкина, затем, будучи принесенным князем прямо в спальню Екатерины, случайно оказывается в ее постели. Выбравшись из нее, а затем и из дворца, он сбегает к своей невесте, пытаясь спрятаться от сексуальных домогательств императрицы, но снова оказывается во дворце, когда по ее приказу его связанным бросают к ее ногам. От гнева и страсти Екатерины Эдстейстона, в конце концов, спасает его прямолинейная и бесстрашная невеста, а также его собственные недалекость, смелость, принципиальность и самоуверенность.

Политическая тема, схваченная в пьесе в личных проявлениях частной жизни, имеет выраженные отсылки к Байрону и через него к политическому слою британского мифа о России. Б. Шоу выносит в эпиграф фразу из поэмы Байрона «Дон Жуан» (“In Catherine’s reign, whom Glory still adores”) и включает в само «Извинение» «оправдание» байроновского изображения Екатерины через призму ее сексуальной «ненасытности» тем, что именно это завораживает [17, p. 146]. За «заороженностью» «темпераментом» снова прочитывается концепция Жизненной Силы, столь характерная для зрелого Шоу.

Понимание Жизненной Силы как основной ценности человека и нации объясняет и весь преувеличенно и многоаспектно русский колорит пьесы: Россия, как и Екатерина, предстает неудержимо притягательной своей через край бьющей жизненностью, одарившей русских людей чувствительностью, эмоциональностью и набожностью, физической силой и быстротой ума, тонкой искушенностью и наблюдательностью; как бы вынесшей за ненужностью моральность, добропорядочность, прямоту и спокойствие за рамки культурных и человеческих ценностей и тем самым утвердившим свою противоположность британскому миру. В комедии дается прямое сопоставление «своего» британского и «чужого» русского, их внутреннее взаимоосвещение в резко-контрастном столкновении. Пьеса открывается гиперболическим описанием Зимнего дворца и кабинета Потемкина, содержащим одновременно и явные отсылки к окрашенным эстетикой барокко описаниям России в британских «Путешествиях» XVI в. [1, с. 54–80], и бурлескную ироничность: «Непомерная роскошь, грязь и беспорядок. Потемкин, человек гигантского роста и мощного телосложения, с одним глазом, который притом заметно косит, сидит с краю стола, где разбросаны бумаги, и стоят остатки завтрака, скопившиеся за три или четыре дня. Перед Потемкиным столько кофе и коньяка, что их хватило бы на десятерых» [8].

Мифологические черты русского, которые вошли в миф о России еще в XVI веке – такие как сила, пьянство, склонность к беспорядку, расточительность, хитрость, нравственная нечистота, дикий нрав – соединены в образе Потемкина (Patiomkin) с чертами русского характера, имеющими отношение к духовно-мистическому слою

мифа и доведены до предела. За описанием его апартаментов следует описание его самого: «жестокий варвар, деспот и выскочка нестерпимого и опасного толка», «самый одаренный человек в России» и «отъявленный негодяй», чьи любовные письма признаны «одними из лучших, известных в истории».

На намеренную бурлескную гротескность образов указывает и сам автор в том же «Извинении»: он называет пьесу «бравадой» ('bravura piece') и предупреждает, что его русские герои могут показаться «чересчур москвитями» ('more Muscovite than any Russian'), а его британские персонажи – «чересчур островитянами» ('more insular than any Briton') [17, p. 147].

В образе Екатерины, Потемкина, придворных и прислуги столь же гротескно проявлены стереотипные мифологизированные черты тираничности власти и рабства русского народа: так, Потемкин называет своих слуг «свиньями», по привычке гоняет их пинками, спускает с лестницы генерала. Проявления двух традиционных слоев русского мифа дополняются в пьесе (в очень урезанном и потому жалком, сатирическом виде) проявлением нового слоя мифа, связанного с верой в «душевность» и мистическую духовность русского человека.

В пьесе русские выказывают друг другу сочувствие, расположение и любовь с помощью уменьшительно-ласкательного «little» (в переводе – «батюшка», «матушка»); слуги и солдаты истово крестятся и часто поминают Господа в непреднамеренно комичных выражениях (как, например, Сержант, который, упомянув «господина Вольтера», желает ему гореть «в вечном пламени по безграничной божьей благодати!»); Потемкин кричит о сердце и совести русского человека.

С этими чертами «чужого» резко-гиперболично контрастируют такие британские добродетели капитана Эдстейстона как сдержанная прямолинейность «комильфо», независимость духа, уверенность в себе и своей добродетельности, готовность действовать и бороться за себя и свои интересы, уверенность в своих преимуществах как свободного английского гражданина перед другими нациями. Подчеркнуто порядочно, сдержанно и достойно выглядит он уже при первом появлении: «Возвращается сержант и вводит в комнату красивого, крепко сложенного английского офицера в драгунской форме. Судя по всему, он вполне доволен собой и не забывает о своем общественном положении. Англичанин <...> спокойно ждет от этого государственного мужа положенных в таких случаях любезностей» [8].

Пьеса Б. Шоу во взаимоосвещении релятивирует ценности британского и русского мира, обнаруживает их принципиальное несовпадение и, в то же время, их неочевидную истинную «подкладку», скрытую за мнениями и стереотипами. При этом за личиной душевности, простоты и дикого свинства в Потемкине приоткрывается искусственная наблюдательность, пронизательность, интеллект и тонкий расчет; за набожностью его слуг – привычка и отказ от строгой нравственности; за джентельменскими принципами Эдстейстона – самообман, нежелание смотреть «фактам в лицо» («Джентльмен никогда не смотрит фактам в лицо»); за его силой и уверенностью в себе – неумение прогнозировать ситуацию, излишнее простодушие и самонадеянность.

Притворяясь пьяным, Потемкин испытывает британца аморальностью своего поведения, затем игрой интеллекта и, наконец, прямолинейным рассматриванием прозы жизни. Успокоив капитана видимостью своей физической слабости, видимой слабостью своего пьянства, бессовестности и тщеславного много- и

острословия, Потемкин неожиданно «обыгрывает» противника, беря его на руки, чтобы отнести к Екатерине, и тем самым осуществляет, по видимости, заранее продуманный план. Так соотношение силы и слабости неожиданно кардинально изменяется в пьесе, и читателю и самому Эдстейстону становится до нелепости очевидным, что «британское», погруженное в русский хронотоп, оборачивается чем-то смехотворно слабым, неадекватным и даже фальшивым.

Однако это соотношение меняется снова и снова: Эдстейстон покидает дворец в тот самый миг, когда императрица, положившая на него глаз, посылает за ним, и Потемкин и его племянница Варенька, промахнувшись в своих расчетах, оказываются в дураках. Затем связанный Эдстейстон, лежащий в ногах Екатерины, снова оказывается в положении проигравшего; и снова ситуация изменяется, когда невеста капитана прорывается к русской императрице и прямолинейно, не считаясь ни с чем, вызволяет его из «плена».

Глухость к законам русского мира, проявленная британским капитаном и его невестой, инаковость их сознания и поведения одновременно втягивают их в непростые столкновения с русским миром и помогают им выбраться из трудных ситуаций. Испытанный Россией, британец со всех ног бежит в Британию, чтобы обрести там твердую опору понятных принципов и простых правил поведения.

### **Заключение**

«Русские пьесы» Бернарда Шоу «Аннаянска» и «Великая Екатерина» являются продуктами не только авторского художественного творчества, но и индивидуального взаимодействия с британским мифом о России. В пьесе «Аннаянска» это взаимодействие касается того смыслового пласта британского мифа о России, который сложился (в среде социалистически настроенной британской интеллектуальной элиты, а также отчасти в массовой британской литературе) на рубеже XIX - XX веков вокруг представлений о русском революционном движении. Его авторская, творческая интерпретация связана с социалистически-эволюционными убеждениями Шоу как политического деятеля, с одной стороны, и с его философией Жизненной Силы, с другой.

Другая «русская пьеса» Шоу – «Великая Екатерина» – играет со стереотипными представлениями о русском национальном характере, сформировавшимися в разные культурно-исторические периоды взаимодействия британского мира с русским: в XVI–XVII, в XVIII–XIX веках и, наконец, в начале XX века [1]. Гротескной игрой с разными слоями британского мифа о России гениальный британский драматург не только создает карнавалльно-смеховую атмосферу переворачивания устойчивых представлений читателя о «своем» и «чужом», но и высвечивает идею принципиальной несводимости любого национального мира к представлениям о нем и столь же принципиального сходства русского и британского в явственно выраженной в их национальном характере Жизненной Силе.

### **Литература**

1. Королева С.Б. Миф о России в британской культуре. М.: Флинта, 2021. 384 с.
2. Малай В.В. Советская конституция 1936 года глазами Бернарда Шоу // Новая и новейшая история. 2017. № 4. С. 193–198.

3. Образцова А.Г. Бернард Шоу и русская художественная культура на рубеже XIX и XX веков. М.: Наука, 1992. 240 с.
4. Образцова А.Г. Неистовый ирландец // Шоу Б. Избранные пьесы. М.: Просвещение, 1986. 254 с. С. 5–18.
5. Скальная Ю.А. «Рационализация России», или Сказ о том, как Бернард Шоу умом Россию понять пытался // Новые российские гуманитарные исследования. 2019. № 14. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/2045/>. (дата обращения: 07.02.2021).
6. Слэттер Д. Искандер со товарищи. Русские революционеры и британские радикалы // Родина. 2003. № 5–6. С. 81–84.
7. Трыков В.П. Статус имагологии в современной гуманитаристике // *Educatio. Филологические науки*. Vol. 4. № 5. С. 117–120.
8. Шоу Б. Великая Екатерина / пер. Г. Островской // Шоу Б. Полное собрание пьес: в 6 т. Л.: Искусство, 1980. Т. 4. С. 305–351.
9. Cross A.G. *The Russian Theme in English Literature. From the Sixteenth Century to 1980. An Introductory Survey and a Bibliography*. Oxford: Oxford University Press, 1985. 278 p.
10. Hobsbawm E.J. *Bernard Shaw's Socialism // Science and Society*. 1947. Vol. 11, No 4. P. 305–326.
11. Nickson R. *Shaw and Anarchism: Among the Leftists // The Independent Shavian*. 1988. No 26, 1/2. P. 3–13.
12. Shaw B. *The Impossibilities of Anarchism*. L.: Fabian Society, 1895. 27 p.
13. Shaw B. *The Rationalization of Russia / ed. with an introduction by Harry M. Geduld*. Bloomington: Indiana University Press, 1964. 134 p.
14. Shaw B. *Social Conditions in Russia. Recent Visitor's Tribute // Manchester Guardian*. 1933. March 2. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.garethjones.org/soviet\\_articles/bernard\\_shaw.htm](http://www.garethjones.org/soviet_articles/bernard_shaw.htm) (дата обращения: 07.02.2021).
15. Shaw B. *Arms and the Man / Б. Шоу. Шоколадный солдатик*. М., Л.: Государственное учебно-педагогическое изд-во, 1936. 144 с.
16. Shaw B. *Annajanska, the Bolshevik Empress // Shaw B. Heartbreak House*. L.: Constable and Co, Ltd. 1949 (4th edn, repr.). 291 p. P. 273–291.
17. Shaw B. *Great Catherine (Whom Glory Still Adores) // Shaw B. Heartbreak House*. L.: Constable and Co, Ltd. P. 1949 (4th edn, repr.). P. 143–190.
18. Sobolev O., Wrenn A. *The Only Hope Of the World: George Bernard Shaw and Russia*. Bern: Peter Lang, 2012. 231 p.

### References

1. Koroleva S.B. *Mif o Rossii v britanskoj kul'ture [Myth of Russia in British Culture]*. Moscow: Flinta, 2021. 384 p. (In Russian).
2. Malay V.V. *Sovetskaya konstituciya 1936 goda glazami Bernarda Shou [The Soviet Constitution of 1936 Through the Eyes of Bernard Shaw] // Novaya i noveishaya istoriya [New and Newest History]*. 2017. № 4. P. 193–198. (In Russian).
3. Obratsova A.G. *Bernard Shou i russkaya hudozhestvennaya kul'tura na rubezhe XIX i XX vekov. [Bernard Shaw and Russian Aesthetic Culture on the Verge of the 20th Century]*. Moscow: Nauka, 1992. 240 p. (In Russian).

4. Obraztsova A.G. Neistovyi irlandets [Violent Irishman] // Shou B. Izbrannye p'yesy. [Selected Plays]. Moscow: Prosveshchenie, 1986. 254 p. P. 5–18. (In Russian).
5. Skal'naya Yu.A. «Ratsionalizatsiya Rossii», ili Skaz o tom, kak Bernard Shou umom Rossiyu ponyat' pytals'a [*The Rationalization of Russia, or: A Tale of How Bernard Shaw Tried to Understand Russia With His Brains*] // Novyie rossiyskie gumanitarnye issledovaniya. [New Russian Humanitarian Research]. 2019. № 14. [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/2045/> (In Russian).
6. Sletter D. Iskander so tovarishchi. Russkie revolyucionery i britanskije radikaly [Iskander With His Friends. Russian Revolutionaries and British Radicals] // Rodina. [Motherland]. 2003. № 5–6. P. 81–84. (In Russian).
7. Trykov V.P. Status imagologii v sovremennoi gumanitaristike [The Status of Imagology in Contemporary Humanitarian Disciplines] // Educatio. Filologicheskie nauki. [Education. Philological Research]. Vol. 4. № 5. P. 117–120. (In Russian).
8. Shou B. Velikaya Ekaterina [Great Catherine] / per. G. Ostrovskoi // Shou B. Polnoye sobranie p'yes: in 6 vols. [Shaw B. Complete Collected Plays: in 6 vols.]. Leningrad: Iskusstvo, 1980. Vol. 4. P. 305–351. (In Russian).
9. Cross A.G. The Russian Theme in English Literature. From the Sixteenth Century to 1980. An Introductory Survey and a Bibliography. Oxford: Oxford University Press, 1985. 278 p.
10. Hobsbawm E.J. Bernard Shaw's Socialism // Science and Society. 1947. Vol. 11, No 4. P. 305–326.
11. Nickson R. Shaw and Anarchism: Among the Leftists // The Independent Shavian. 1988. No 26, 1/2. P. 3–13.
12. Shaw B. The Impossibilities of Anarchism. L.: Fabian Society, 1895. 27 p.
13. Shaw B. The Rationalization of Russia / ed. with an introduction by Harry M. Geduld. Bloomington: Indiana University Press, 1964. 134 p.
14. Shaw B. Social Conditions in Russia. Recent Visitor's Tribute // Manchester Guardian. 1933. March 2. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.garethjones.org/soviet\\_articles/bernard\\_shaw.htm](http://www.garethjones.org/soviet_articles/bernard_shaw.htm)
15. Shaw B. Arms and the Man / Б. Шоу. Шоколадный солдатик. М., Л.: Государственное учебно-педагогическое изд-во, 1936. 144 с.
16. Shaw B. Annajanska, the Bolshevik Empress // Shaw B. Heartbreak House. L.: Constable and Co, Ltd. 1949 (4th edn, repr.). 291 p. P. 273 – 291.
17. Shaw B. Great Catherine (Whom Glory Still Adores) // Shaw B. Heartbreak House. L.: Constable and Co, Ltd. P. 1949 (4th edn, repr.). P. 143–190.
18. Sobolev O., Wrenn A. The Only Hope Of the World: George Bernard Shaw and Russia. Bern: Peter Lang, 2012. 231 p.

**Сведения об авторе:**

***Королева Светлана Борисовна***

начальник МНИЛ «Фундаментальные и прикладные исследования аспектов культурной идентификации» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

E-mail: klimova1@hotmail.com

**Bionotes:**

***Koroleva Svetlana Borisovna***

Head of the International Research Laboratory of Basic and Applied Aspects of Cultural Identification, Dobrolyubov Nizhny Novgorod Linguistic State University, Doctor of Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

**Для цитирования:**

*Королева С.Б.* Россия Бернарда Шоу: взаимодействие художественных текстов с мифом о России // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 167–177.

**For citation:**

*Koroleva S. B.* Russia of Bernard Shaw: Interaction of Shaw's Russian Images with the British Myth of Russia // Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series, no. 2, 2022. С. 167–177.

## АВТОРЫ / AUTHORS



### ***Артамонов Денис Сергеевич***

докторант кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).

### ***Artamonov Denis Sergeevich***

Doctoral student of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Candidate of Historical Sciences (Saratov, Russia).



### ***Барышников Павел Николаевич***

профессор кафедры исторических социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Пятигорск, Россия).

### ***Baryshnikov Pavel Nikolaevich,***

Professor, Department of Historical Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University Doctor of Philosophy, Assistant Professor (Pyatigorsk, Russia).



### ***Глазунов Андрей Анатольевич***

магистрант по специальности «Религиоведение» ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.Ельцина», г. Екатеринбург Россия).

### ***Glazunov Andrey Anatolyevich***

Master's Student of the Specialty «Religious Studies», Boris Yeltsin Ural Federal Universit (Yekaterinburg, 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 Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor (Saint-Petersburg, Russia).



### ***Иванова Евгения Владимировна***

профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», доктор философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия)

### ***Ivanova Evgeniya Vladimirovna***

Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Boris Yeltsin Ural Federal Universit, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Yekaterinburg, Russia)



***Корнилова Елена Николаевна***

профессор кафедры зарубежной печати и литературы факультета журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, доктор филологических наук, профессор (г. Москва, Россия).

***Kornilova Elena Nikolaevna***

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



***Королева Светлана Борисовна***

начальник МНИЛ «Фундаментальные и прикладные исследования аспектов культурной идентификации» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

***Koroleva Svetlana Borisovna***

Head of the International Research Laboratory of Basic and Applied Aspects of Cultural Identification, Dobrolyubov Nizhny Novgorod Linguistic State University, Doctor of Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).



***Мартишина Наталья Ивановна***

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

***Martishina Natalia Ivanovna***

Head of the Department of Philosophy and Culture Studies, Siberian State University of Railway Engineering, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).



***Матвеева Инга Юрьевна***

доцент кафедры литературы и искусства, Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

***Matveeva Inga Yurievna***

Associate Professor, Department of Literature and Art, Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philological Sciences (Sankt-Petersburg, Russia).



***Никитина Елена Сергеевна***

Ведущий научный сотрудник отдела психолингвистики Института языкознания РАН, кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия)

***Nikitina Elena Sergeevna***

Leading Researcher, Department of Psycholinguistics, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Candidate of Philology, Associate Professor (Moscow, Russia).

***Николаев Николай Юрьевич***



доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Волжского политехнического института, кандидат исторических наук (г. Волжский, Россия).

***Nikolaev Nikolay Yur'evich***

Associate Professor, Department of Socio-Humanitarian Disciplines, Volzhsky Polytechnic Institute (Branch) of Volgograd State Technical University, Candidate of History (Volzhsky, 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).



***Ramazanov Sergey Pavlovich***

ведущий научный сотрудник Волжского филиала Волгоградского государственного университета, доктор исторических наук, профессор (г. Волжский, Россия).

***Ramazanov Sergej Pavlovich***

Leading Researcher, Volzhsky Branch of the Volgograd State University, Doctor of History, Professor (Volzhsky, Russia).



***Sadovoy Alexandre Nickolaevich***

главный научный сотрудник, заведующий лабораторией этносоциальных исследований, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», доктор исторических наук, профессор (г. Сочи, Россия).

***Sadovoy Alexandre Nickolaevich***

Chief Researcher, Head of the Laboratory of Ethnosocial Research, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor (Sochi, Russia).



***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).

***Tikhonova Sofya Vladimirovna***

профессор кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, доктор философских наук,



доцент (г. Саратов, Россия)

***Tikhonova Sofya Vladimirovna***

Professor, Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Saratov, Russia).



***Ясакова Галина Владимировна***

магистрант, заведующий кабинетом кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов, Россия)

***Yasakova Galina Vladimirovna***

Master's Student, Head of the Office of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University (Saratov, 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 желательно описана методология, которая применялась автором для достижения результатов.

В **Результатах и обсуждении** раскрывается основная часть статьи, общие положения и новизна исследования, которые проявляются в идеях, к которым пришёл автор в результате исследования, а также показано сравнение и интерпретация результатов исследования с аналогичными исследованиями и определяется место полученных результатов в структуре научного знания.

**Заключение** (Выводы) должны быть сжатым описанием основной части статьи, включая изложение основного смысла выводов относительно поставленной цели, научную ценность исследования и возможные сферы применения.

В списке **Литературы** предлагается поместить около 15-20 работ. Сначала отечественные, затем – иностранные. Из них предпочтение отдается изданиям, рецензируемым в Scopus и WoS. Для них обязательно включать DOI. В том числе 2-3 работы, опубликованные за последние 3-5 лет.

**Подчеркиваем, 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, **кегель 13**, интервал одинарный. Поля со всех сторон 2 см. Абзац: 1,25 см.

**Элементы оформления статьи:** УДК, DOI: (слева без отступов), пустая строка, ЗАГЛОВОК (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](http://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 «Человек мифический: антропология, психология,  
когнитивные исследования»**

**№ 2, 2022. 188 с.**

**MYTHOLOGOS.**

**"The Mythical Man: Anthropology, Psychology,  
Cognitive Studies" series.**

**no 2, 2022. 188 p.**

На обложке журнала использована работа Альфонса Мухи «Лето» (фрагмент),  
серия «Времена года»

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:**

**А.В. Ставицкий**

**Технический редактор:**

**А.В. Юдина**

**Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.**

**НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ**

**Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории  
кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе**

**Подписано к публикации 20.06.2022 г.**

**Формат 70 x 108 1/8**

**Объем 28 п.л., уч. изд. л. 26,8.**

**Распространяется через сеть Интернет**

# КНИГИ БРАТЬЕВ ГАГАЕВЫХ



## Андрей Александрович Гагаев (1952–2021)

д-р филос. наук, проф. Мордовского гос. ун-та  
Автор более 200 публикаций, в том числе десяти монографий и шести учебных пособий по проблемам теории познания, истории и теории культуры



## Павел Александрович Гагаев

д-р педагог. наук, профессор Пензенского гос. ун-та  
Автор более 200 печатных работ, в том числе восьми монографий и трёх учебных пособий по проблемам истории и философии отечественного образования, теории текста как культурно-исторического феномена.  
Почётный работник высшего образования РФ

Блог П.А. Гагаева: <https://gagaevpavel.wordpress.com/>

## Как купить наши книги

Покупайте книги издательства «А-проджект» в интернет-магазине Лабиринт [www.labirint.ru](http://www.labirint.ru) или по издательской цене в группе издательства [VK.com/aprkniga](https://vk.com/aprkniga).  
Информация о наличии и вопросы по работе: [aprkniga@gmail.com](mailto:aprkniga@gmail.com)

## 20-летний опыт работы с научной и учебной литературой

- Издательская подготовка результатов научной деятельности (статьи, монографии, сборники трудов, учебные пособия)
- Разработка полиграфического дизайна научных журналов, книг
- Доставка по всему миру, хранение



A PUBLISHING

Общество с ограниченной ответственностью «А-проджект»  
whatsapp | telegram: +7 (925) 1-777-090 e-mail: [aprkniga@gmail.com](mailto:aprkniga@gmail.com) [www.a-pr.org](http://www.a-pr.org)

