

**Издатель**

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»  
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

**Studia Humanitatis Borealis**

<https://sthb.petrso.ru>

**№ 3(20). Ноябрь, 2021**

**Главный редактор**

А. В. Волков

**Редакционный совет**

К. К. Бегалинова  
В. Вамбхейм  
В. Н. Захаров  
Ю. Корпела  
К. Кроо  
С. А. Лебедев  
Б. В. Марков  
А. Л. Топорков  
Е. О. Труфанова  
Р. Ямагути

**Редакционная коллегия**

С. В. Волкова  
Е. Ю. Ежова  
Г. В. Жигунова  
А. Ф. Иванов  
Л. И. Кабанова  
Л. А. Клюкина  
Н. И. Мартишина  
Ю. А. Петровская  
Н. А. Пруель  
А. Ю. Тихонова  
Л. В. Шиповалова

**Службы поддержки**

А. Г. Марахтанов  
И. И. Куроптева

**ISSN 2311-3049**

**Адрес редакции**

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.  
E-mail: [studhbor@petrso.ru](mailto:studhbor@petrso.ru)  
<https://sthb.petrso.ru>

## Содержание № 3. 2021.

### ФИЛОСОФИЯ

ВОЛКОВ А. В.	<b>ПРИРОДА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОПЫТА: СОЮЗ ВОСПРИЯТИЯ, МЫШЛЕНИЯ, ТЕЛА И ЯЗЫКА</b>	4 - 14
ПЕТЕВ Н. И.	<b>КОНСТРУКЦИЯ И СПЕЦИФИКА ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА КАК ИНСТРУМЕНТА ДИАЛОГА И ВЛИЯНИЯ</b>	15 - 29
БРОНИКОВ И. В., ХМЫРОВА-ПРУЕЛЬ И. Б.	<b>ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ УТОПИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ</b>	30 - 35

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

РУСАНОВА Е. С.	<b>КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ ДЖАЗА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ТЕОДОРА АДОРНО</b>	36 - 41
ВАСИЛЬЕВА С. В.	<b>ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛЮТЕРА</b>	42 - 47

### СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА

СУВОРОВА И. М.	<b>ВЛИЯНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ НА САМООБРАЗОВАНИЕ ЖИТЕЛЕЙ КАЛЕВАЛЬСКОГО РАЙОНА В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ</b>	48 - 51
----------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

### Хроника научных мероприятий

ЛИТИНСКАЯ Е. П.	<b>О VI Международной научной конференции памяти профессора Т. Г. Мальчуковой «Россия и Греция: диалоги культур»</b>	52 - 54
-----------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

УДК 165.12.

## ПРИРОДА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОПЫТА: СОЮЗ ВОСПРИЯТИЯ, МЫШЛЕНИЯ, ТЕЛА И ЯЗЫКА

**ВОЛКОВ  
АЛЕКСЕЙ  
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры философии и культурологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт истории, политических и социальных наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
philos@petrsu.ru*

### Ключевые слова:

человек  
познание  
восприятие  
мышление  
тело  
язык

### Аннотация:

В статье анализируется природа познавательного опыта в контексте неклассической гносеологии. Критически осмысливается догматическое представление о познании как отражении. Привлекая данные из области нейробиологии, когнитивной науки и кросс-культурных исследований, автор приходит к следующим выводам: модульная организация перцептивных систем, телесная воплощенность накладывают ограничения на способ представления перцептивных данных, определяя к какому виду должно быть приведено стимульное многообразие, для того, чтобы оно могло быть воспринято и осмыслено. В то же время восприятие предполагает кооперацию с другими когнитивными способностями – вниманием, памятью, мышлением. В этой связи восприятие сенсорных стимулов зависит от имеющихся у субъекта наборов категорий, предвосхищающих схем, языковых каркасов. Все эти средства обеспечивают процедуры селекции, категоризации, в результате чего сенсорные данные получают предметные смыслы, а восприятие оказывается несводимым к пассивному «копированию» действительности.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

### Введение

Сегодня, как и много столетий назад, приобретение знания об окружающем мире является одной из главных задач человеческой жизнедеятельности. И это вполне обоснованно. Для своего существования и развития человеку всегда требовалось знание о законах функционирования и развития того мира, в котором он живет. Кроме того, наряду с необходимостью приобретения знания о мире, вот уже не одно столетие существует и другая необходимость, а именно: осмысление природы самого процесса познания.

Несмотря на то, что в рамках гносеологии, которая собственно и занята исследованием вопросов познания, накоплен определенный опыт осмысления механизмов, принципов и категорий познавательной деятельности, тем не менее, в последние десятилетия все чаще звучит мысль о том, что она обнаруживает некоторую ограниченность своего подхода к познанию и науке. По-прежнему распространенным является мнение о том, что познание представляет собой отражение внешнего,

окружающего мира, а между тем, как замечают авторы одной из недавних работ по гносеологической проблематике, «...само понятие “отражения” фиксирует скорее конечный результат, нежели операционную сторону познавательной деятельности» [5: 11]. Бесконтрольное, неоправданно расширительное употребление данного понятия порождает устойчивое впечатление, будто процесс познания осуществляется с позиции запредельной, внешней обозримости бытия, а сам носитель познания представляет собой безразмерную, лишённую бытийной плотности идеальную точку. Таким образом происходит отвлечение от антропологической размерности познания – и в этом заключается один из главных упреков, которые адресуются сегодня традиционной гносеологии со стороны современных философских направлений, таких как эволюционная и социальная эпистемология.

Преодоление сложившейся ограниченности гносеологического подхода видится сегодня в сочетании нормативного («каким должно быть познание») и описательного («как реально, в действительности разворачивается познавательный процесс») эпистемологических подходов (А. В. Кезин). Звучит мысль о необходимости выхода теории познания за рамки «чистого разума» и рассмотрении обусловленности познавательных установок всем многообразием внешних и внутренних факторов человеческой субъективности (В. С. Швырев). Высказываются также соображения о том, что конкретные данные из смежных с философией наук – социологии, психологии, лингвистики и т. д. должны рассматриваться не просто как более или менее интересные сведения, а как материал для эпистемологического исследования (В. Н. Порус). Следуя в русле вышеозначенных тенденций, мы постараемся тематизировать человеческое измерение познания и показать, что человек неизбежно смотрит на мир из того центра, который находится внутри него самого и всякая попытка полностью исключить человеческую перспективу из нашей картины мира ведёт к бессмыслице.

На наш взгляд, для того, чтобы понять подлинную природу познания и главное – эксплицировать его человеческое измерение, необходимо вывести из тени те средства и структуры, которые задействованы в процессе познания и прежде всего сосредоточиться на рассмотрении такой когнитивной способности, которая передаёт органическое единство, целостность познавательного опыта – способности восприятия. Полагаем, что выполнение этой задачи требует обращения к достаточно обширному теоретическому и эмпирическому материалу, накопленному сегодня в разных областях человеческого знания – философии, когнитивной психологии, лингвистики, теории искусственного интеллекта и т. д. Безусловно, что некоторые из тех фактов, к которым нам предстоит обратиться, широко известны и, тем не менее, для решения поставленной задачи апелляция к ним оправдана и необходима.

### **Основная часть**

В самом общем виде восприятие можно определить как способность живого существа (человека) генерировать непрерывную последовательность внутренних репрезентаций – перцептивных образов – в результате непосредственного сенсорного контакта с объектами и событиями внешнего мира (И. П. Меркулов). Видимо, первое, на что следует обратить внимание в данном определении – это активно-конструктивный и селективный характер восприятия.

В таком свойстве, как активность, можно убедиться уже на примере того, как протекает восприятие человеком предмета с помощью глаза. Эксперименты показывают, что зрительное восприятие предмета совершается при активной работе глаза. О значении движений в формировании зрительных восприятий говорит следующий факт. К главному яблоку с помощью присоски прикрепляется светящееся кольцо, которое неподвижно относительно глаза, ибо оно совершает синхронные движения вместе с глазным яблоком. Буквально через одну-три секунды человек перестаёт видеть светящееся колечко. Это значит, что неподвижный глаз, хотя и воспринимает внешние воздействия, тем не менее, не осуществляет функции зрения [3].

Активность восприятия отчетливо заявляет о себе и на психофизиологическом уровне. С тех пор как когнитивные процессы стали предметом специальных исследований, широкую известность получил факт, что сенсорная система преобразует воздействия стимулов, поступающих из внешней среды. Например, фиксированный в пространстве и времени оптический сигнал кодируется в разность электрических потенциалов, а затем перекодируется в ионный сдвиг, химические реакции, поляризацию мембран, электрический нервный импульс и т. д. Примечательно, что в ходе такого многократного перекодирования информация существенно изменяется. Достаточно обратить внимание на то, сколь отличаются изображения объектов на сетчатке от того, что мы видим вокруг себя. Сетчатый образ перевернут, двумерен, отличается от реального объекта по размеру; он существует в виде двух слегка отличных друг от друга вариантов и постоянно меняется с каждым движением глаз.

То обстоятельство, что мы видим не наши сетчатые образы, а реальную среду предметов и событий («видимый мир», а не «видимое поле» – в терминологии Дж. Гибсона), говорит о том, что человеческое восприятие не просто активно, но конструктивно.

Что касается свойства селективности восприятия, то оно становится особенно очевидным на фоне того разнообразия сенсорных, познавательных аппаратов, которые существуют в окружающем природном мире – рыбы с органами чувств для электромагнитных полей, птицы с ощущением магнетизма, пчелы, которые видят ультрафиолетовые лучи и т. д. Известно также, что физически видимый для человека свет – это только относительно небольшая часть широкого электромагнитного спектра, простирающегося от коротких волн и гамма-излучений до длинных радиоволн. Человеческие глаза восприимчивы только в диапазоне от 380 до 760 нм, а для восприятия цветов значение имеет область между 400 (фиолетовый) и 700 (красный) нм. Кроме того, следует уточнить, что активизация чувствительных рецепторов происходит только если интенсивность внешних стимулов выше определенного порога. Фактически, сенсорная система в первую очередь настроена на обнаружение изменения стимулов. Стационарные или не изменяющиеся объекты почти не привлекают нашего внимания, оказываются фоном или просто игнорируются. Учитывая, наконец, то поистине астрономическое количество сенсорной информации, которое возбуждает нашу нервную систему (на глаз за 0,1 с. падает около 1 млн единиц информации), последняя просто неизбежно сталкивается с необходимостью селекции информации. Здесь было бы уместно вспомнить то, что У. Найссер назвал «иконической памятью» – способность сенсорной системы на мгновение (250 мс.) удерживать информацию, чтобы отобрать для дальнейшей обработки наиболее существенную [6]. Такой отбор позволяет определенную часть информации игнорировать.

Наконец, отметим еще один факт, который наряду с положением о конструктивно-селективной природе человеческого восприятия, все чаще привлекает к себе внимание современных исследователей. В настоящее время накопились данные, позволяющие считать, что системы для ввода перцептивной информации имеют так называемую модульную природу. Последняя находит выражение в нескольких примечательных свойствах [14]:

- во-первых, системы для ввода перцептивной информации высоко специфичны и работают каждая с определенным типом стимулов. Как показывают многочисленные исследования, существуют отдельные механизмы для восприятия цвета, формы, трехмерных пространственных отношений и даже человеческого лица.

- во-вторых, деятельность вводных систем отличается автоматизмом выполнения и в этой связи принудительностью для субъекта восприятия. Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на простые факты. Если некто говорит на знакомом нам языке, то мы не можем воспринимать его речь просто как шум. Восприятие навязывает нам набор предложений. Так же, как если мы открываем глаза, то мы не можем видеть окружающий мир иначе, чем совокупность объектов в трехмерном пространстве.

- в-третьих, системы для ввода перцептивной информации – это быстрodeйствующие системы. Психологические эксперименты демонстрируют, что временной промежуток между предъявленным испытуемому словесным стимулом (предложением) и воспроизведением этого стимула – минимальный (250 мс.). Учитывая сколь серьезной и значительной должна быть требуемая для восприятия предложения переработка информации, данное обстоятельство выглядит весьма показательным.

- в-четвертых, системы для ввода перцептивной информации представляют собой относительно замкнутые, инкапсулированные системы. Речь идет о том, что процессы переработки информации, ведущие от сенсорной фильтрации к восприятию, практически не подвержены активному сознательному контролю. Предметом самоотчета становится лишь конечный результат этой переработки информации. К примеру, мы сознаем, что видим некий предмет, но не процессы, происходящие на уровне сетчатки, палочек, колбочек и т. д. Кроме того, под информационной инкапсулированностью подразумевается определенная закрытость, замкнутость восприятия от всей совокупности хранящегося в памяти субъекта знания и связанных с этим знанием процессов рассуждения, принятия решений, убеждений и т. д. Одним из очевидных примеров, свидетельствующих об информационной инкапсулированности вводных систем (и, как следствие, самого восприятия), могут служить перцептивные иллюзии. Так, человек, знакомый с иллюзией Мюллера-Лайера может прекрасно знать, что две горизонтальные линии равны по длине, и, тем не менее, это знание бессильно в устранении данной иллюзии. В момент восприятия нижняя линия упорно представляется более длинной, чем верхняя линия.

В целом сказанного уже достаточно для того, чтобы в первом приближении увидеть, что человек

как бы «оснащен», чтобы воспринимать мир определенным способом. Следуя популярной метафоре, можно сказать, что работа человеческого познавательного аппарата действительно напоминает функционирование компьютера. Подобно тому, как компьютер может обрабатывать информацию, представленную в определенной (числовой) форме, также и в человеческом познавательном аппарате существуют некоторые ограничения, правила (кодирования, преобразования и т. д.), которые определяют, к какому виду должна быть приведена информация, чтобы она могла быть воспринята и осмыслена.

Вместе с тем компьютерная метафора, получившая столь широкое распространение, начиная с 60-х годов XX столетия, требует одного уточнения. Дело в том, что многие из тех проблем, которые приходится решать субъекту в процессе восприятия окружающего мира, ясно показывают, что ни в коем случае не стоит преувеличивать информационную инкапсулированность вводных систем, а вместе с ней и абсолютизировать модель последовательной, пошаговой переработки информации, которая неявно предполагается компьютерной метафорой. Одной из таких проблем, в частности, является проблема сегментации. Как известно, окружающий мир состоит из многообразия подвижных объектов, которые часто перекрывают друг друга и поэтому видны наблюдателю лишь частично. Вопрос о том, какая часть принадлежит одному объекту, а какая другому – это важная задача, которую необходимо решать субъекту восприятия. Примечательно, что если бы решение данной задачи происходило в ситуации тотальной информационной инкапсулированности, то есть без подключения вводных систем к совокупности хранящегося в памяти субъекта знания (среди которого присутствуют и образы целостных объектов), то оно было бы чрезвычайно длительным и практически неэффективным [11: 50-51].

В пользу совместного и практически одновременного функционирования различных когнитивных структур и процессов говорят и нейрофизиологические данные. Механизм процесса зрительного восприятия может послужить в данном отношении прекрасной иллюстрацией. Известно, что сигналы от сетчатой оболочки глаза проецируются в зрительную кору головного мозга через так называемое латеральное коллатеральное ядро (ЛКЯ). В ЛКЯ, однако, сходятся многие волокна из других частей мозга (например, гипоталамуса, ретикулярного ядра таламуса и т. д.), и они влияют на все исходящие из ЛКЯ сигналы, которые направляются к зрительной коре головного мозга. Кроме того, одной из структур, влияющих на происходящее в ЛКЯ, является та самая зрительная зона, куда поступают импульсы из ЛКЯ. Иначе говоря, обе структуры взаимосвязаны и воздействуют друг на друга, а не просто соединены последовательно. Таким образом, эффект проецирования изображения на сетчатку отличается от односторонней передачи сигналов по телефонной линии. По образному выражению чилийских нейробиологов У. Матураны и Ф. Варелы, он напоминает еще один голос, добавляемый ко многим другим голосам во время бурного семейного спора, когда достигаемая согласованность действий не зависит от того, что именно говорит любой конкретный член семьи [4; 13].

Думается, что все вышесказанное уже наметило необходимость обращения к еще одной важной теме, связанной с целостностью познавательного опыта – теме кооперации восприятия с высшими когнитивными способностями и прежде всего с мышлением. Видимо, один из самых простых и в то же время действенных способов убедиться в существовании данной кооперации – обратить внимание на то, как человек отвечает на вопрос о том, что он видит перед собой. «Это апельсин», это стол» и т. д. – таков стандартный ответ воспринимающего. Тот факт, что воспринимающий отвечает на вопрос путем отнесения воспринимаемого к тому или иному классу вещей или событий, свидетельствует, что процесс восприятия – это процесс категоризации, осмысления воспринятого. Заметим, что отнесение предмета к категории предполагает выделение соответствующего признака у данного предмета. При этом вполне может иметь место такая ситуация, когда выделенный признак сообщает о принадлежности предмета не к одной, а, например, к двум категориям. Приведем в качестве примера размышления одного известного психолога: «Допустим, я смотрю на камин, находящийся напротив моего стола, и вижу лежащий на нем прямоугольный предмет. Если я продолжу свое исследование, мне придется принять несколько последовательных решений. Что это: пластиковая плитка, которую я заказал для одного прибора, или какая-то книга? Я вспоминаю, что пластик у меня внизу, в одной из лабораторий. Таким образом, этот предмет – книга, и я ищу дальнейших указаний, всматриваясь в ее темно-красный переплет» [2: 25-26]. Как видим, в процессе категоризации восприятие оказывается одновременно и процессом выдвижения гипотез, принятием интеллектуального решения, вне которого оно не существует.

Надо сказать, что взаимосвязь восприятия и мышления предполагает и более неожиданные следствия. Ряд экспериментальных данных, главным образом в области гештальт-психологии, позволяют предположить, что сама идея, согласно которой чувства как пассивные служители

интеллекта связаны с отдельными конкретными явлениями, а «высшие» способности разума – с царством обобщений, не всегда является удачной моделью, приближением к сложной реальности человеческого сознания. Дело в том, что на ранних этапах психического развития «конкретное» и «абстрактное» могут не выступать антонимами и не принадлежать к двум взаимоисключающим противоположностям. Верно, что конкретность – это свойство физических вещей, но многие из этих же самых вещей могут служить и абстракциями. Так, Р. Арнхейм приводит в качестве примера рисунок одной шестилетней девочки, которая при помощи червонных сердечек изображает руки, носы, кулоны, лиф платья – декольте и т. д. «Ребенок открыл шаблон, который соответствует его собственному чувству формы и в то же время отвечает внешнему виду многих вещей в этом мире. Чувство зрения действует путем образования визуальных понятий», – к такому выводу приходит немецкий психолог [1: 100].

В то же время следует заметить, что и мышление не происходит в отрыве от перцептивного опыта. Часто можно услышать, что одной из характерных черт мыслительной деятельности является абстрагирование. Экспериментальное изучение мышления показывает, однако, что мыслительные абстракции бывают двух видов – емкостные понятия и типы. Емкостное понятие – это сумма свойств, по которым можно узнать данный вид сущности. Тип – это структурная основа такого вида сущности. Специфику типа как «умственной образности» хорошо иллюстрирует реакция испытуемого в одном из экспериментов К. Коффки. Испытуемый, в ответ на предъявленный ему словесный стимул «юрист», ответил: «Вижу только портфель в руке!» Рассматривая этот пример, было бы одинаково неверным считать, что субъект оперирует обобщением, производным от множества индивидуальных предметов или неполным восприятием целого предмета. Скорее более справедливым будет мнение, что испытуемый выделяет главную, структурную характеристику предмета.

Тесная взаимосвязь восприятия с другими когнитивными способностями позволяет еще более отчетливо разглядеть его селективную, активно-конструктивную природу. Весьма показательной в данном отношении является кооперация восприятия с вниманием, с которым в свою очередь связан феномен «слепоты к изменению» – неспособность субъекта восприятия к обнаружению и/или опознанию зрительного изменения объекта в зрительной сцене при условии прерывания восприятия в момент этого изменения. В одном из полевых исследований экспериментатор под видом прохожего подходил к наивным испытуемым – реальным прохожим – и просил по карте показать дорогу к одному из объектов университетского городка. Через 15–20 секунд после начала разговора двое фиктивных рабочих пронесли между экспериментатором и испытуемым дверь. В этот момент экспериментатор менялся местами с одним из рабочих. Таким образом, когда дверь уносили, перед испытуемым стоял уже другой человек. В этой ситуации почти половина испытуемых не заметили подмены собеседника и продолжали свои объяснения. Как показывает этот и подобные ему примеры, слепота к изменению не есть слепота в буквальном смысле слова. О повреждении или утрате зрительной, воспринимающей способности речь в данном случае не идет. Слепым к изменению оказывается механизм внимания, который, как и любой другой механизм, имеет определенные возможности и ограничения, связанные с режимом своего функционирования. Процессы концентрации, выключения и переключения внимания не происходят мгновенно, но требуют определенного времени, и те изменения, которые не укладываются в некие временные рамки, как правило, не привлекают к себе внимания, не замечаются [18].

Активно-конструктивная направленность восприятия становится очевидной и на примере кооперации восприятия с памятью, особенно в ходе такого когнитивного процесса как распознавание образов. Давно было известно, что возникающие на основе сигналов окружающей среды перцептивные образы мгновенно сопоставляются с хранящимися в памяти субъекта мысленными репрезентациями, выступающими в роли эталонов, образцов. Если в процессе поиска в долговременной памяти обнаруживается образец, то происходит распознавание этого образа («узнавание») и надделение его смыслом, тождественным смыслу образца. Исследования в области когнитивной психологии и искусственного интеллекта 70-80-х годов XX века позволили сделать одно важное уточнение: распознавание перцептивных образов осуществляется путем их сравнения не с конкретными образцами, репрезентирующими единичные объекты или события, а с их схемами, фреймами [6; 10]. Последние представляют собой стереотипные описания неких объектов, ситуаций и т. д. Например, схема такого объекта как «стул» может включать в себя следующие элементы: спинка, ножки, сиденье. Характерно, что восприятие части тех характеристик, которые составляют схему или фрейм какого-либо предмета или события, активизирует схему или фрейм в целом, а не воспринимаемые непосредственно свойства восстанавливаются «по умолчанию». Так, если часть стула (схемой которого мы владеем) не видна, мы все равно «видим», воспринимаем его в целом и даже не замечаем фактическое отсутствие

частей стула в поле зрения. Данное обстоятельство объясняется тем, что схема или фрейм позволяют субъекту осуществлять в восприятии выход за пределы показаний анализаторов и включать в содержание перцепции то, что отсутствует в воздействии непосредственных раздражителей. В силу того, что в работе восприятия задействованы такие структуры, как схемы, фреймы, восприятие приобретает дополнительное свойство – оно становится способным предвосхищать когнитивную информацию. Речь идет о том, что существующая схема, сформировавшаяся на основе предыдущего опыта, как бы доопределяет воспринимаемое.

Вместе с тем, говоря о целостности познавательного опыта, следует заметить, что восприятие внешнего мира никогда не обходится без процесса самовосприятия субъекта. Последнее относится не к восприятию внутренних содержаний сознания, а к восприятию тела субъекта и его места по отношению к другим предметам и событиям. Знаменитые эксперименты с псевдоскопами и инвертоскопами – оптическими устройствами, позволяющими создавать у испытуемых на сетчатке обращенные, зеркальные и перевернутые «вверх ногами» изображения объекта, представляют практическую возможность убедиться в сказанном. Данные эксперименты, поставленные в начале XX века М. Стрэттоном, Дж. Петерсоном, а затем воспроизведенные и развитые отечественными исследователями (А. Н. Леонтьевым, В. В. Столиным, А. Д. Логвиненко и др.) продемонстрировали одну любопытную особенность, а именно: если по началу испытуемый смотрел на предмет и видел его, как и положено, перевернутым «вверх ногами», то после того, как испытуемый прикасался к предмету, тот сразу же «переворачивался», то есть виделся ему правильно ориентированным в пространстве. Эти и подобные им эксперименты дали основания полагать, что зрительная реальность держится не только на текущем визуальном восприятии, но и на общей смысловой картине человеческого сознания, центральное место в которой занимает образ человеческого тела. Сформированный в процессе жизнедеятельности, данный образ закрепляется в человеческом сознании в виде «схемы тела» и образует совокупность привычных ориентаций, ответственных за воспроизводство опыта и узнавание. Схема тела оказывается мощной организующей силой, которая в состоянии не только направлять, но и поправлять даже отчетливые, но противоречащие предшествующему опыту зрительные впечатления.

Сложно переоценить факт глубокой укорененности восприятия в телесной организации человека. Важная роль данного факта заключается в том, что он позволяет увидеть взаимосвязь перцептивных и моторных процессов. Действительно, жизнь в реальном мире требует от субъекта считаться с условиями динамичных, меняющихся ситуаций, с теми ограничениями, которые накладывает на человеческий когнитивный аппарат такой фактор, как время. В этой связи далеко не всегда оправданно и справедливо представление о том, что субъект восприятия и мышления сначала выстраивает внутреннюю детальную картину происходящего, а потом действует. Как показывают специальные наблюдения, субъект, оказываясь в ситуации с жесткими временными требованиями, часто ведет себя подобно человеку, играющему в Тетрис, то есть совершает реальные действия и движения параллельно восприятию некой ситуации, а не вслед за ней с опорой на мысленно проигранные варианты [16].

В настоящее время представление о глубинной связи между когнитивными процессами и моторной активностью субъекта прочно входит в интеллектуальный арсенал многих дисциплин, прямо или косвенно связанных с исследованием человеческого сознания и психики. Так, в рамках психологии детского развития было показано, что в возрастном промежутке от 0 до 2-х лет происходит нечто вроде коперниканской революции, состоящей в восприятии ребенком собственного тела как одного из объектов, существующего среди множества других объектов, а главное, осуществляется координация действий самого субъекта, который начинает осознавать себя источником собственной деятельности. Значимость этой достигаемой на сенсомоторном уровне координации действий заключается в том, что на ее основе в дальнейшем будут развиваться логико-математические структуры. В частности, арсенал математики (абстракции, категории и т. д.) образуется путем отвлечения не от самих объектов, а от действий, которые можно производить над ними, и главным образом, от наиболее общей координации самих этих действий [7].

В последнее время взаимосвязь когнитивных процессов с двигательной активностью субъекта все чаще обнаруживается в рамках исследования феномена мультимодального восприятия. В одном из таких исследований экспериментаторы использовали два специальных ящика, у которых отсутствовала боковая стенка, так что когда под них помещали некий объект, например, мячик, то часть этого объекта оставалась видна испытуемому. Дополнительная особенность экспериментальной ситуации заключалась и в том, что один из ящиков был прозрачным. Поначалу эксперименты показывали, что испытуемые – младенцы 9-ти месяцев – лучше справлялись с задачей найти игрушку, положенную под ящик, когда их вниманию предлагался обычный непроницаемый ящик. Дело в том, что попытки достать

объект непосредственно через прозрачную поверхность отнимали больше времени и неизбежно терпели неудачу. Ситуация, однако, в корне менялась, если до проведения эксперимента прозрачный ящик находился среди игрушек ребенка, и последний имел возможность его трогать, осязать. Благодаря игровому контакту с прозрачным ящиком, визуальное восприятие в процессе эксперимента уже не было «чисто» визуальным, оно как бы сообщалось с опытом ощупывания и поэтому помогало различать твердую прозрачную поверхность и отсутствие таковой [23].

Важные сведения о связи когнитивных и моторных процессов сообщают нейрофизиологические исследования. Относительно недавно (в 90-е годы XX столетия) в рамках нейрофизиологии было уточнено мнение о том, что вентральные зрительные корковые пути ответственны за порождение представления о структуре объекта, а дорзальные – за представление о пространственных отношениях объектов. Оказывается, назначение дорзальных зрительных путей заключается в том, чтобы содействовать обеспечению визуально контролируемых действий, например, вытягиванию руки, хватанию предмета. Важным аргументом в поддержку данной точки зрения стало открытие так называемых «зеркальных нейронов» – нейронов, которые одинаковым образом активизируются как при совершении определенного действия, так и при наблюдении за подобным действием со стороны. Проводившиеся эксперименты показали, что у испытуемых, которым транслировалось изображение человека, выполняющего ряд действий, отмечалась активность определенных кортикальных зон, как если бы испытуемые сами выполняли данные действия [9; 22].

Наконец, в рамках когнитивной лингвистики получили распространение понятия, которые позволяют говорить о телесной воплощенности человеческого познания. Современные исследования языка показывают, что в основе глубинных процессов семантизации лежат фундаментальные, придающие нашему опыту связность и получившие нейрофизиологическое закрепление, «кинестетические образные схемы». Одной из таких фундаментальных схем является схема «вместилище», которая формирует базовое разграничение между «внутренним» и «внешним», «в» и «из». Существует немало примеров того, что человек концептуализирует свое восприятие, деятельность в терминах схемы «вместилища». Так, некто может утверждать, что вещи «входят» в поле зрения, и это свидетельствует о том, что поле зрения понимается как вместилище. Родственные отношения между людьми также понимаются в терминах вместилищ. Говорят, например, о том, что можно «вступить» в брак, или «выйти» из него и т. д. Подобно другим кинестетическим схемам, схема «вместилище» показывает, сколь сильно наше видение и понимание вещей привязано к формам и ориентациям человеческого тела [15].

Таким образом, на сегодняшний день можно с уверенностью утверждать, что источником познания является не совокупность отдельных изолированных способностей, а тело как интегральное целое, некое подобие синергетической системы. Восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентует субъекту те качества внешнего мира, которые соотносимы с возможностями его деятельности в окружающем мире. В свете сказанного представляется не случайным появление и распространение в современной когнитивной науке такого терминологического оборота, как «воплощенная когниция» (*embodied cognition*). Данный термин призван подчеркнуть фундаментальную роль тела и его моторных установок в организации и обеспечении познавательных процессов [12; 17; 24].

И, наконец, еще одно обстоятельство, которое требуется учесть при рассмотрении когнитивной оснащенности человеческого сознания – это влияние языка на когнитивные процессы. Еще В. Фон Гумбольдт, а вслед за ним и представители герменевтики (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер), утверждали, что язык отражает мировидение народа. Сегодня в рамках когнитивной лингвистики, антропологии аккумулировано немало свидетельств, подтверждающих данный факт. Лингвистические особенности, связанные с обозначением предметов, субстанций, из которых состоят эти предметы, пространственно-временные, количественные аспекты реальности могут послужить примерами в данном отношении.

Так, например, некоторые языки различаются по присущим им грамматическим разделениям между предметами и субстанциями. Скажем, в европейских языках предметы («стул», «свеча») имеют как единственное, так и множественное число, в отличие от субстанций типа «воск», «песок» и т. д. Кроме того, предметы и субстанции в английском языке различаются в количественном аспекте. Выражение типа «одна, две, три свечи» вполне допустимы, а вот для того чтобы «считать песок» требуется ввести некую единицу измерения – «одна, две горсти песка». Некоторые языки не имеют подобных грамматических разделений между предметами и субстанциями. Так, в языке майя (юкатек) все существительные функционируют так, как если бы они относились к субстанциям, и поэтому для

выражения количественных аспектов требуют введения единиц измерения. Выражению «две свечи» в языке майя (юкатек) соответствовало бы нечто вроде «два бруска воска». Учитывая, что язык майя говорит о предметах так, как если бы они выступали субстанциями, вполне возможно, что восприятие мира представителями данного племени в большей степени обращено именно к субстанциям, из которых состоят предметы. Показательны в этой связи результаты следующего эксперимента. Носителям английского языка и представителям племени майя (юкатек) показывали предмет – пластмассовую расческу с ручкой. Потом демонстрировали еще два предмета – деревянную расческу с ручкой и пластмассовую, без ручки. Испытуемых просили выбрать, какой из двух последних предметов больше походит на первый. Примечательно, что носители английского языка сделали выбор в пользу деревянной расчески с ручкой, а носители языка майя в пользу пластмассовой без ручки. Данный пример, судя по всему, дает основания считать, что язык действительно формирует способы восприятия, осмысления окружающего мира [21].

Веским свидетельством в пользу последнего вывода могут послужить и некоторые особенности восприятия пространства и времени в культурах разных народов. Известно, например, что носители индоевропейских языков используют для фиксации пространственного положения объектов относительные термины (слева – справа; спереди – сзади), тогда как представители некоторых мексиканских (цельтали) и австралийских племен (гугу имитир) – абсолютные, аналогом которых являются направления «север – юг», «запад – восток». Ряд тестов на решение «пространственных задач» подтверждает влияние этих лингвистических особенностей на когнитивные процессы. Вот один из них. Испытуемые – датчане и представители мексиканского племени цельтали – сидели за столом, на котором прямо перед ними был помещен объект – стрелка, указывающая направо (на север). Затем участники эксперимента поменяли свое пространственное положение на 180 градусов и на другом столе их вниманию были предложены две стрелки, одна из которых указывала налево (на север), а другая направо (на юг). В итоге испытуемым было предложено определить, какая из двух стрелок подобна той, которую они видели в первый раз. Датчане, в соответствии с особенностями своего языка (и индоевропейских языков в целом), приняли «релятивистское решение», то есть выбрали стрелку, обращенную направо, тогда как цельтали, напротив, предпочли «абсолютное решение» – стрелку, указывающую налево [19; 20].

Лингвистические особенности оказывают влияние и на восприятие такой категории, как время. В индоевропейских языках, например, темпоральные отношения часто фиксируются в так называемых «горизонтальных терминах» («вперед – назад») – «лучшее время еще впереди», «трудные годы позади», «мы вышли за пределы регламента» и т. д. В мандаринском китайском языке подобные описания тоже встречаются, но более привычными являются так называемые «вертикальные термины» для фиксации времени. К событиям, которые по временной шкале располагаются раньше других, применяют термин «shang» или «верх», а к тем, которые идут позже других, термин «xia» или «низ». Подтверждением влияния указанных лингвистических особенностей на восприятие временных отношений выступает следующая ситуация. Американцам, знающим мандаринский китайский, и китайцам, знающим английский, демонстрировали на телеэкране изображение плавающей рыбы, при этом в одном случае движение осуществлялось горизонтально, а в другом – вертикально. Примечательно, что когда непосредственно за демонстрацией вертикально двигающейся рыбы следовал вопрос типа: «месяц март наступает раньше или позже апреля?», то представители мандаринского китайского быстрее давали правильный ответ. В случае с горизонтально двигающимся объектом, ситуация менялась [8].

### **Заключение**

Итак, что показывает обращение к проблеме восприятия в рамках обширного междисциплинарного материала? Думается, что, прежде всего, из тени выходит то обстоятельство, что на способ восприятия нами первичной информации о мире в значительной степени влияет изначальная организация сенсорной системы и мозга. В частности, модульная организация вводных систем, телесная воплощенность восприятия накладывают ограничения на способ представления перцептивных данных, определяя к какому виду должно быть приведено стимульное многообразие, для того, чтобы оно могло быть воспринято и осмыслено.

Далее, несмотря на определенную инкапсулированность систем для ввода перцептивных данных, восприятие предполагает кооперацию с другими когнитивными способностями – вниманием, памятью, мышлением. В этой связи восприятие сенсорных стимулов, формирование образа и его интерпретация – это, скорее, стороны единого развивающегося процесса, чем его стадии.

Наконец, восприятие, познание, предполагая соответствие сенсорных данных параметрам объекта, вместе с тем зависят от имеющихся у субъекта наборов категорий, предвосхищающих схем,

языковых каркасов. Все эти средства обеспечивают процедуры селекции, категоризации, в результате чего сенсорные данные получают предметные смыслы, а восприятие оказывается несводимым к пассивному «копированию» действительности.

Таким образом, человек не просто отражает, как в зеркале, некий нечеловеченный мир, но делает это при помощи человеческих процедур и операций, которые незримо присутствуют и в результатах такого отражения. В этой связи и результат отражения – физическая реальность – оказывается не просто идеальной копией внечеловеческого мира, а конструкцией, имеющей двуединую – объектно-субъектную, материально-идеальную природу.

Между тем, все вышесказанное выводит нас на следующий закономерный вопрос: каковы истоки и природа той «когнитивной оснастки», которую задействует сознание в процессах восприятия, осмысления? Мысль о том, что человек – это существо биосоциальное, и поэтому когнитивный инструментальный сознания складывается под влиянием как биологических, так и социокультурных факторов, заслуживает, на наш взгляд, серьезного внимания и требует содержательной экспликации.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арнхейм Р. Визуальное мышление // *Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления* / Отв. ред. Ю. Б. Гиппенрейтер. М., 1981. С. 100.
2. Брунер Дж. Психология познания. М., 1977. С. 25-26.
3. Восприятие и деятельность. М., 1967.
4. Матурана У. Р., Варела Ф. Х. *Древо познания*. М., 2002. С. 143-144.
5. Микешина Л. А., Опенков М. Ю. *Новые образы познания и реальности*. М., 1997.
6. Найссер У. *Познание и реальность*. М., 1981;
7. Пиаже Ж. *Генетическая эпистемология*. СПб., 2004.
8. Boroditsky L. Does language shape thought?: English and Mandarin speakers' conceptions of time // *Cognitive Psychology*. 2001. Vol. 43. P. 1-22.
9. Buccino G., Binkofski F., Fink G. R., Fadiga L., Fogassi L., Gallese V., Seitz R. J., Zilles K., Rizzolatti G., Freund H.-J. Action observation activates premotor and parietal areas in a somatotopic manner: An fMRI study // *European Journal of Neuroscience*. 2001. Vol. 2. N. 2. P. 400-404.
10. Casson R. Schemata in Cognitive Anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1983. Vol. 12. P. 429-462.
11. Churchland P. S., Ramachandran V. S., Sejnowski T. J. A Critique of Pure Vision // *Large-scale neuronal theories of the brain* / C. Koch, Joel L. Davis (eds.). The MIT Press, 1994, P. 50-51.
12. Clark A. *Being there: Putting brain, body, and world together again*. MA: MIT Press, 1997;
13. Damasio A. R. The brain binds entities and events by multiregional activation from convergence zones // *Neural Computation*. 1989. Vol. 1. P. 123-132.
14. Fodor J. *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, 1983.
15. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago, 1987
16. Kirsh D., Maglio P. On distinguishing epistemic from pragmatic action // *Cognitive Science*. 1994. Vol. 18. P. 513-549.
17. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, 1999.
18. Levin D. T., Simons D. J. Failure to detect changes to attended objects in motion pictures // *Psychonomic Bulletin and Review*. 1997. Vol. 4. P. 501-506.
19. Levinson S. C. Language and space // *Annual Review of Anthropology*. 1996. Vol. 25. P. 353-382; Levinson S. C., Kita S., Haun D., Rasch B. H. Returning the tables: Language affects spatial reasoning // *Cognition*. 2002. Vol. 84. P. 155-188;
20. Li P., Gleitman L. Turning the tables: Language and spatial reasoning // *Cognition*. 2002. Vol. 83. P. 265-294.
21. Lucy J., Gaskins S. Grammatical categories and the development of classification preferences: a comparative approach // *Language Acquisition and Conceptual Development* / M. Bowerman, S. Levinson (eds.). Cambridge University Press, 2001. P. 257-283.
22. Rizzolatti G., Fogassi L., Gallese V. Neurophysiological mechanisms underlying action understanding and imitation // *Nature Reviews Neuroscience*. 2001. Vol. 2. P. 661-670;

23. Smith L., Gasser M. The development of embodied cognition: Six lessons from babies // *Artificial Life*. 2005. Vol. 11. P. 13-29.

24. Varela F., Thompson E., Rosch E. *The Embodied mind*. MA: MIT Press, 1991;

#### REFERENCES

1. Arnheim R. *Visual Thinking* // *Hrestomatiya po obshchej psihologii. Psihologiya myshleniya / Otv. red. YU. B. Gippenrejtser*. Moscow, 1981. P. 97-108. (In Russ.)

2. Bruner J. *Psychology of Knowledge*. Moscow, 1977. 413 p. (In Russ.)

3. *Perception and action / Otv. red. A. V. Zaporozhets*. Moscow., 1967. 324 p. (In Russ.)

4. Maturana H. R., Varela F. J. *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Moscow, 2002. 452 p. (In Russ.)

5. Mikesheva L.A., Openkov M.U. *New images of knowledge and reality*. Moscow, 1997. 240 p. (In Russ.)

6. Neisser U. *Cognition and Reality*. Moscow, 1981. 232 p. (In Russ.)

7. Piaget J. *Genetic epistemology*. St. Petersburg, 2004. 160 p. (In Russ.)

8. Boroditsky L. Does language shape thought?: English and Mandarin speakers' conceptions of time // *Cognitive Psychology*. 2001. Vol. 43. P. 1-22.

9. Buccino G., Binkofski F., Fink G. R., Fadiga L., Fogassi L., Gallese V., Seitz R. J., Zilles K., Rizzolatti G., Freund H.-J. Action observation activates premotor and parietal areas in a somatotopic manner: An fMRI study // *European Journal of Neuroscience*. 2001. Vol. 2. N. 2. P. 400-404.

10. Casson R. Schemata in Cognitive Anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1983. Vol. 12. P. 429-462.

11. Churchland P. S., Ramachandran V. S., Sejnowski T. J. A Critique of Pure Vision // *Large-scale neuronal theories of the brain / C. Koch, Joel L. Davis (eds.)*. The MIT Press, 1994, P. 50-51.

12. Clark A. *Being there: Putting brain, body, and world together again*. MA: MIT Press, 1997;

13. Damasio A. R. The brain binds entities and events by multiregional activation from convergence zones // *Neural Computation*. 1989. Vol. 1. P. 123-132.

14. Fodor J. *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, 1983.

15. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago, 1987

16. Kirsh D., Maglio P. On distinguishing epistemic from pragmatic action // *Cognitive Science*. 1994. Vol. 18. P. 513-549.

17. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, 1999.

18. Levin D. T., Simons D. J. Failure to detect changes to attended objects in motion pictures // *Psychonomic Bulletin and Review*. 1997. Vol. 4. P. 501-506.

19. Levinson S. C. Language and space // *Annual Review of Anthropology*. 1996. Vol. 25. P. 353-382; Levinson S. C., Kita S., Haun D., Rasch B. H. Returning the tables: Language affects spatial reasoning // *Cognition*. 2002. Vol. 84. P. 155-188;

20. Li P., Gleitman L. Turning the tables: Language and spatial reasoning // *Cognition*. 2002. Vol. 83. P. 265-294.

21. Lucy J., Gaskins S. Grammatical categories and the development of classification preferences: a comparative approach // *Language Acquisition and Conceptual Development / M. Bowerman, S. Levinson (eds.)*. Cambridge University Press, 2001. P. 257-283.

22. Rizzolatti G., Fogassi L., Gallese V. Neurophysiological mechanisms underlying action understanding and imitation // *Nature Reviews Neuroscience*. 2001. Vol. 2. P. 661-670;

23. Smith L., Gasser M. The development of embodied cognition: Six lessons from babies // *Artificial Life*. 2005. Vol. 11. P. 13-29.

24. Varela F., Thompson E., Rosch E. *The Embodied mind*. MA: MIT Press, 1991;

## **NATURE OF COGNITIVE EXPERIENCE: UNITY OF PERCEPTION, THINKING, BODY AND LANGUAGE**

**VOLKOV**  
**Alexey**

*PhD in Philosophy,  
Head of Philosophy and Culture studies Department,  
Petrozavodsk State University, INSTITUTE OF HISTORY,  
POLITICAL AND SOCIAL SCIENCES,  
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petsu.ru*

**Keywords:**

human being  
cognition  
perception  
thinking  
body  
language

**Summary:**

The article analyzes the nature of cognitive experience in the context of non-classical epistemology and critically interprets the dogmatic concept of cognitive process as a special form of reality reflection. Borrowing his arguments from neurobiology, cognitive science and cross-cultural studies, the author makes the following conclusions: the modular architecture of perceptual systems and embodied cognition impose certain restrictions on the way of presenting perceptual data, determining what stimulus diversity should be reduced to in order for it to be perceived and comprehended. At the same time, perception involves cooperation with other cognitive abilities – attention, memory, and thinking. In this regard, the perception of sensory stimuli depends on the subject's set of categories, anticipatory schemes, and linguistic frameworks. All these means provide procedures for the selection and categorization of information. As a result, sensory data receive objective meanings, and perception turns out to be irreducible to the passive «copying» of reality.

УДК 7.046.1+130.2/111+165

## КОНСТРУКЦИЯ И СПЕЦИФИКА ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА КАК ИНСТРУМЕНТА ДИАЛОГА И ВЛИЯНИЯ

**ПЕТЕВ  
НИКОЛАЙ  
ИВАНОВИЧ**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и религиоведения,  
Владимирского государственного университета  
им. А. Г. и Н. Г. Столетовых (ВлГУ), Гуманитарный  
институт,  
Владимир, Российская Федерация,  
cyanideemo@mail.ru*

### **Ключевые слова:**

политический миф  
эстетизация  
полезность  
конформизм  
деструктивность  
буквальность  
свобода  
индивидуальность

### **Аннотация:**

Работа посвящена анализу политической мифологизации, в частности в рамках диалектического противостояния искусственных образов Мессии и Мирового демона. Цель работы: выявление конструктивных и функциональных особенностей политического мифа, имеющего конкретное телеологическое назначение. Важной задачей является выявление деструктивных тенденций, вызываемых спекулятивным влиянием политического мифа. В работе применен диалектический метод как инструмент рассмотрения внутренних противоречий феномена политического мифа. Данный метод применялся при анализе оппозиции двух искусственных образов (Мессия и Мировой демон). Использован метод анализа аутентичности (как соответствие позиционирования и содержания) политической мифологизации как некой спекулятивной системы. Данный метод в сочетании с первичной деконструкцией монолитного мифа необходим для последующего синтезирования полученных результатов. Метод моделирования позволил выявить характерные черты политического мифа. Также использовались элементы этического, религиоведческого и психологического подходов для фиксации прагматических и спекулятивных аспектов политического мифа. Результаты: 1) Эстетизация является важным компонентом политического мифа; 2) При внешней абстрактности образов политической мифологизации, они обладают прагматической буквальностью; 3) Выявлен паразитарный характер политической мифологизации; 4) Выявлена релятивность понятий свободы и индивидуальности в политическом мифе; 5) Установлен аспект конформизма и прагматизма политической мифологизации; 6) Политический миф создает условия для деструктивного поведения и отношения.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

**Введение**

Политический миф создает специфическое искусственное пространство, в котором он выполняет свои спекулятивные функции. В нем нет места реальным объективным феноменам, все они должны подвергнуться особой обработке мифологией, то есть искусственной мистификации. Внутри этого мифологического пространства все подчинено его спекулятивному содержанию. Но контроль этого мифологического пространства происходит не извне. Его инициирует, поддерживает и регламентирует тот, кто сам находится внутри этого мифа, в частности в области политической мифологизации. Аутентичность такого мифа не соответствует его внутреннему содержанию, в частности этиологическим и телеологическим основам, но благодаря мифу она становится достоверной для остальных, кто находится в пространстве искусственной мифологии.

### **Буквальность и эстетизация политического мифа**

Как правило, мифологизация в политике – это пропаганда, направленная на определенные и конкретные цели, драпированные в некую экзистенциальную необходимость для всего мирового сообщества. В подобной системе нет места истинности и фактам, есть лишь яркие образы, иллюзии и т. д.

М. М. Бахтин указывал, что подобно чистой теории, эстетизм не имеет связи с объективной реальностью и является лишь иллюзией жизни [3: 21]. Политическая мифология – это особая эстетизированная система представлений и мировоззрений, имеющая гиперболизированную форму, в которой содержание понятий удаляется, уничтожается, иногда подменяется искусственно инициируемым.<sup>[i]</sup> Как ни парадоксально, но сама внешняя эстетическая форма является содержательным приматом. Политический миф предпочитает использовать нечто ярко эстетическое, выдающееся, иногда даже «ослепляющее». Как правило, подобные феномены и образы относятся к таким категориям как «отвратительное», «ужасное», «жестокое», «грубое» и т. д. Очень часто наблюдается смешение этического и эстетического для спекуляции и манипуляции теми, кто подпадает под влияние мифологем.

Например, политическая мифология часто пользуется неким «сконструированным» ужасом. Как правило, это видео и фотоматериалы, цель которых вызвать у людей определенную эмоциональную рефлексию. Однако главной целью является не сам страх. Р. Барт, рассматривая мифологию «фото-шоков», указывал, что ужасное в них уже все воспринято за нас, произошла рефлексия (т. е. за нас ужаснулись) и сделаны определенные выводы, от воспринимающего лишь требуется умственное согласие [2: 171]. Иными словами, эти образы уже «переработаны» и готовы для «употребления».<sup>[ii]</sup> Они очищены от возможной субъективности и позиционируются как некая легкоусвояемая универсальная объективность. Ярким примером такого образа является Мировой демон. Ведь он настолько буквален и сконструирован, что иногда даже не стоит указывать, кому именно принадлежит этот ярлык. Через мифологический образ просачивается то, что драпируется в нем. Такая буквальность, хоть и кажется абсурдной, но имеет свои определенные значимые функции.

Во-первых, оформленность «ужасающих сцен» избавляет нас от необходимости переживать в себе какое-либо возмущение, т. е. не вызывает дезорганизацию [2: 172]. Таким образом достигаются две важные цели: первая заключается в том, что индивид лишается возможности анализа и осмысления, и соответственно лишается и собственного умозаключения или вывода, которые могут быть не тождественны тому, что ему навязывает эстетический образ; вторая состоит в том, что дезорганизация индивида не выгодна манипулятору, так как ему необходимо, чтобы индивид, на которого оказывается воздействие, оказался способным выполнять те или иные действия, которые ему будут навязаны в рамках политической мифологемы.

Во-вторых, подобные эстетизированные образы направлены на то, чтобы постичь не сам страх, а его возмутительность [2: 173]. Как правило, это необходимо, чтобы вызвать в массах (мировом сообществе, обществе и т. д.) реверсивные аффекты, подобные тем, что возникают при проявлении страха или ужаса. Иными словами, предполагается стимулирование людей к слепому и необдуманному противостоянию тому, что позиционируется как источник того феномена, что вызвал возмущение.<sup>[iii]</sup>

В-третьих, адресность эстетизированных образов. Она присутствует в политическом мифе в двух аспектах. Первый – это тот, к кому обращен посыл того или иного образа. Он направлен на определенную группу индивидов, обладающих конкретными установками (нравственными, ментальными, психологическими и т. д.). Дело в том, что эстетизированный образ имеет свой определенный набор инструментов и рычагов влияния, благодаря которым и происходит внедрение той или иной спекулятивной идеи в сознание индивида, затрагивая самые актуальные его мотивы, желания и идеи. Следовательно, если эти инструменты и рычаги не соответствуют внутреннему содержанию

индивида, то и не будет желаемой эффекта. Второй – это тот, кто является объектом мифологизации, иными словами, политический миф указывает на кого-то или что-то совершенно конкретное.<sup>[iv]</sup> Примерами могут являться политические мифологемы Мирового демона (Оси зла, Мирового зла и т. д.) и Мессии (Мирового жандарма, Защитника и т. д.), так как за этими мифологическими образами стоят конкретные индивиды или субъекты: государства, общества, группы.

В-четвертых, непосредственный искусственно заложенный нарратив политического мифа необходим для пресечения чувства нуминозного (священного), которое может быть вызвано той или иной мифологемой. Особенно это актуально для образов, которые в своем влиянии используют страх как инструмент внедрения и контроля. Еще Р. Отто отмечал особый процесс трансформации демонического ужаса в священный трепет [12: 175]. Для политической мифологизации такой процесс является негативным для нее самой, так как он не только обезоруживает спекулятивные идеи и манипуляционные действия, основанные на феномене страха, но и способен нарушить внутреннюю архитектуру самой мифологии.

В-пятых, буквальность политической мифологемы – это алиби от ответственности и осознанности. М. М. Бахтин, рассматривая эмоционально-волевой тон, указывал, что благодаря ему даже самая абстрактная мысль обретает свою приобщенность к реальному бытию [3: 32], а также несет в себе нагрузку ответственности, так как осознанное движение сознания осуществляет превращение возможного в действительное [3: 35]. Конкретность, прямая обусловленность и буквальность иницируют двойное алиби: 1) со стороны иницирующего политический миф, так как сам миф и снимает с него всю ответственность, ведь все его действия как бы продиктованы мифом, а не являются собственным волеизъявлением; 2) со стороны тех, на кого миф воздействует – любое действие есть следствие «захвата» индивида (масс) мифологией, и, следовательно, так как отсутствует осознанность и личное проявление воли, исчезает и ответственность за совершенное действие. Таким образом, любое действие, даже самое деструктивное, может быть оправдано тем или иным компонентом политической мифологии. Подобное экзистенциальное алиби несет в себе также момент моральной девальвации, так как индивиды (группа, массы, общество) не только становятся лишь автоматами или механизмами, в которые инкарнируются те или иные спекулятивные и прагматические идеи, но и чем-то абсолютно рудиментарным, так как отсутствует фактор ответственности, ценностный анализ и нравственная оценка действий, которые либо атрофируются, деформируются, либо полностью устраняются.

#### **Жизненность, свобода и индивидуальность как релятивные ценности политической мифологизации**

Выше было упомянуто про специфику эстетизации политических мифов. Внешняя аутентичность этих мифов – красота, совершенство, яркость, движение, жизнь и т. д. То есть все то, что указывает на жизненность и объективную реальность в ее эскалационной форме, излишней интенсификации и чрезмерном интонировании. Однако в действительности под формой активности и жизненности политический миф скрывает косность и автоматизм. А. Бергсон отмечал, что автоматизм и косность являются симптомами отсутствия жизни, доверием постоянности приобретенных привычек, пассивным соблюдением равновесия воле в противовес необходимым в обществе напряженности и эластичности действий, развитию согласованного равновесия волеий и взаимному приспособлению к жизни в обществе [4: 19-20]. Э. Фромм указывал, что часто страсть к техническим приспособлениям вытесняет подлинный интерес к жизни, отчуждает индивидуумов от своих способностей, и, теряя интерес к живому, они механически с педантизмом автомата занимаются своим техническим делом [16: 445-446]. Более того, несмотря на многие негативные факторы, люди «продолжают поклоняться техническому “прогрессу” и готовы все живое положить на алтарь своему идолу» [16: 455]. Готовность заменить или уничтожить жизнь ради технического, обожествление автоматизма, стремление к механическим связям есть симптом некрофилических тенденций.<sup>[v]</sup> Таким образом, политическая мифология при всей своей «жизненности» – есть то, что отрицает жизнь, ведет к отчуждению, невозможности приспособления к диалогу между индивидами, к кризису сознания, дисперсии личности, а также к более радикальным негативным факторам (насилие, преступления, девиантное поведение и т. д.). Однако все эти тенденции скрыты, заретушированы буквальными яркими образами, устраняющими необходимость анализа и интерпретации и снимающими ответственность. Р. Барт отмечал, что театру на пользу все внешнее [2: 156], так и в политической мифологии, реальный объективный мир превращается в театр, где динамичность и жизненность в действительности косность и автоматизм, где последние обретают «жизненный» статус благодаря внешней эстетизации.

Политическая мифология паразитирует не только на жизненности (объективности), но и на

многих других понятиях и феноменах различных сфер человеческой экзистенции, в том числе духовной, нравственной, культурной и т. д. Одни из самых интересных феноменов, на которых происходит спекуляция политической мифологии, особенно любимая у либеральных партий, [vi] – это свобода и индивидуальность. Особенно популярен миф свободы и индивидуальности на Западе. Европейские державы часто указывают на то, что их степень и уровень свободы и индивидуальности находятся на очень высоком уровне не в пример многим соседям. [vii] Как правило, такие инсинуации не имеют конкретного содержания, и являются спекулятивным и показательным представлением. Р. Барт отмечал, что «индивидуализм» – лишь экспортный предмет роскоши» [2: 202]. Дело в том, что нигде так не сильна пропаганда и спекуляция мифом свободы и индивидуализма, как не на своей территории. [viii] Политический миф может воздействовать на массы, обещая абсолютную свободу и индивидуальность, однако тому, кто инициирует данную мифологию, это не выгодно, и он этого не допустит. Дело в том, что слишком тонкая грань существует между свободой и вседозволенностью, а для политического мифа, который есть определенная искусственная система, анархизм может принести столько же вреда, сколько и объективная реальность (истина).

Ф. Ницше указывал, что «стать “индивидуальным” – в этом добродетель безличных» [11: 91]. Э. Фромм, рассматривая западную культуру в ее стремлении воспитать индивида с собственным мышлением, пришел к выводу, что лишь единицы достигли этого, а «для большинства индивидуализм был не более чем фасадом, за которым скрывался тот факт, что человеку не удалось достичь индивидуального отождествления» [17: 95]. Западная культура гордится такими своими феноменами как индивидуализм, свобода, равенство [ix], толерантность [x] и т. д. Они навязывают их деформированные формы всем, кто является объектом политической мифологизации. Однако ни одно западное государство не допускает излишней свободы и индивидуализма для всех, ибо это чревато угрозой безопасности и благополучию, и особенно если они мешают реализации утилитарных и прагматических целей, что является недопустимым: красноречивые похвалы свободе и индивидуализму сменяются строгими обвинениями в предательстве и измене.

Иными словами, свобода и индивидуализм допускаются в рамках спекуляции политической мифологии до тех пор, пока они не нарушают внутренний порядок и планы того, кто этот миф инициирует. Заметим, что подобный миф имеет и реверсивное значение. Р. Барт указывал, что индивидуализм представляет собой особый буржуазный миф, благодаря которому тираническому строю классового господства прививается безвредная доза свободы [2: 202]. Иными словами, на спекулятивном примере тотально контролируемого общества (группы, государства и т. д.) утверждается собственный высокий уровень свободы (по сравнению с другими). Р. Барт указывал, что излюбленными мотивами для политической мистификации буржуазии являются темы разлада народа и режима, где все хорошее в народе является отблеском влияния более развитых обществ [xi], а собственная власть лишь навязывает отсталость и механическое однообразие [2: 200-201]. Таким образом формируются эфемерные, спекулятивные понятия благости и справедливости определенных положений (принципов, ценностей и т. д.), которые несравнимы с другими более «отсталыми». Это необходимо для создания иллюзорного представления о собственном превосходстве, или, по крайней мере, не столь ужасного, катастрофического и плачевного состояния внутри самого общества (группы, государства и т. д.). Подобное можно отметить в современном мировом сообществе, где постулируется свобода и равенство каждого, хотя объективно существует вассальное подчинение большинства тому, кто имеет политический статус Мессии. [xii]

### **Комфорт и полезность как инструмент политической мифологизации**

Несомненно, что ради комфорта и прагматических целей индивид способен терпеть практически все, иногда даже чрезмерное [xiii] насилие над собой и другими. Б. Спиноза отмечал, что меньшее зло есть добро [15: 277]. Д. Юм указывал, что иногда требуется выбрать меньшее зло, дабы не допустить большего [18: 120]. Политический миф способен, благодаря своему софистическому характеру, даже большее зло представить не только как меньшее из зол и лишений, но и даже как необходимое благо. Особенно часто это благо имеет или энтелехиальный характер, или драпируется в такие бессодержательные понятия как мировая необходимость, экзистенциальная необходимость, предназначение, судьба, рок и т. д. Хотя по своему содержанию они эфемерны и не предполагают последующую инкарнацию. С одной стороны, сложно винить человека в том, что он стремится создать для себя наиболее благоприятные условия жизнедеятельности, ведь в основе комфорта лежит идея безопасности [xiv], которая является мотивом многих как рациональных, так и иррациональных поступков индивида. С другой, при всем стремлении к безопасности и сохранению жизни можно

наблюдать и реверсивные тенденции. То, что направлено на ее сохранение может стать тенденцией, которая ее отрицает: ее прогресс, динамику, развитие, постоянные изменения и т. д. Подобное наблюдается и в парадигме вопроса о безопасности, так как в погоне за ней индивид может (как ввиду иррациональных, так иногда и ложно рациональных суждений) совершать действия совершенно противоположные ей самой.

Действительно, утилитаризм и прагматизм людей иницирует и поддерживает такие политические мифологемы как Мессия и Демон. Несмотря на то, что мировое сообщество представляет собой некую государственность (внешне позиционирующую демократичность, но в действительности находящуюся под руководством «монарха», т. е. доминирующей над остальными одной страны), тем не менее, внешнеполитические взаимоотношения носят скорее характер «естественного состояния человека». Т. Гоббс указывал, что в естественном состоянии мерилom права является польза [5: 31]. Таким образом, для мирового сообщества стран важным критерием парадигмы выбора Мессии является скорее полезность, и то, на какие действия он готов пойти, дабы степень полезности превышала приносимое им неудобство. Если полезность велика, то можно смириться с любыми злополучностями и усыпить голос морали [xv], ибо от Мессии требуется быть не добродетельным, а скорее способным переступить через моральные принципы, чтобы достигались прагматические цели. Образ Мирового демона, который представлен определенной страной – это своеобразная альтернатива имеющемуся «монарху», способный побороться с ним, имеющий достаточные ресурсы и возможности, но имеющий ряд недостатков в аспекте утилитаризма и прагматизма. Дело в том, что его уровень полезности, по тем или иным причинам, намного меньше, чем у того, кто носит статус Мессии. Это может быть по причине экономических, политических и нравственных, здоровых интересов, которые не перерастают в абсолютизм пользы любой ценой и любыми средствами. Само мировое сообщество часто прибегает к тому, чтобы принести одного из своих членов в жертву ради экономического обогащения и пользы, но для этого необходим тот, кто сможет воплотить это желание в реальность, тот, для кого есть только одна мораль – своя собственная, обеспечивающая выгоду и остальным. Мировой демон, априори вступая в соревнование с Мессией, ведь он является по сути энтелехиальной альтернативой, автоматически становится врагом всего мирового сообщества, ведь его наличие угрожает выбранному ими «монарху».

Отметим, что Мессия мирового сообщества не принимает не только прямого, но и косвенного неповиновения (отказ от категорического суждения, молчание, неопределенность и т. д.). Дело в том, что по причине своей радикальности, а также движимый чувством неуверенности, неполноценности [xvi] и возникшей фрустрации, «монарх» мирового сообщества детерминирует любой отход от того вектора поведения, которое им установлено, как прямое противостояние и угрозу. Б. Спиноза указывал, что человек колеблется в том случае, когда одно негативное явление подавляется другим, а индивид становится при этом неспособным выбрать тот феномен, который ему необходимо устранить [15: 204]. В подобных обстоятельствах возникает ситуация с вариативным выбором: члены мирового сообщества принимают или сторону Мессии или иную (противоположную или нейтральную). Последняя иницирует опасность того, что такие сомневающиеся могут принять сторону Мирового демона, то есть оппонента «монарха» мирового сообщества. [xvii]

Т. Гоббс отмечал, что государство не может поднять оружие против самого себя [5: 89], поэтому любой, кто, будучи гражданином, поднимает оружие против него, перестает быть его частью, становится врагом. Подобное можно заметить и в современном мировом сообществе. Когда кто-либо в мировом сообществе изъявляет несогласие или не поддерживает то или иное решение «монарха», к нему сразу же применяются определенного рода санкции. Таким образом, для обеспечения собственной безопасности и благополучия, любое государство выберет такую парадигму действий, которая принесет меньше ущерба – подчинение Мессии. Насильственное принуждение в различных формах – это главный инструмент мирового диалога, направленный на становление желаемого любой ценой. Однако само мировое сообщество драпирует подобное репрессивное отношение в форму мирового согласия, которое необходимо для достижения мира и гармонии, ведь истоком подобной мистификации является страх перед наказанием. Б. Паскаль отмечал, что «обращать умы и сердца силой и угрозами – значит наполнять их не верой, а ужасом» [13: 133]. Искусственно созданный политический миф о Мессии – это одновременно, с одной стороны, продукт спекуляции того, кто носит этот статус, а с другой – это своеобразная апология собственного бессилия и страха, а также утилитарной и прагматической телеологии. Акты насилия не имеют нравственной оценки, они индифферентны морали и являются с точки зрения нравственности мирового сообщества адиафорой.

Более того, Э. Фромм указывает, что людей удерживает от многих действий страх перед более сильным убийцей [17: 83]. Было бы заблуждением считать, что какое-либо государство, обладающее

авторитетом, разного рода ресурсами и возможностями отказалось бы от перспективы доминирования в сфере международных отношений с целью становления их доминантой собственного волеизъявления и заняло бы пассивную позицию даже при абсолютной самодостаточности. Каждая такая страна ограничена не только существованием равных себе по желанию и возможностям претендентов, но и более сильных оппонентов, чье наличие ограничивает их возможности реализации прагматических и утилитарных желаний. Д. Юм указывал, что «где повышена какая-нибудь одна сила, там, следовательно, понижена другая» [18: 127]. Таким образом, из чувства страха и опасности большинство покорится превосходящей их силе. Подобные члены сообщества имеют лишь минимальную активность, и, скорее, являются страдающими (то есть претерпевающими влияние), чем оказывающими влияние. В целом стоит отметить, что люди в большинстве своем соблюдают закон (подчиняются нормам и правилам, соблюдают договор и т. д.) не ради нравственной добродетели и не в виду ее самой. Многие лишь позиционируют себя законопослушными гражданами, так как боятся показать и реализовать то, что они в действительности хотят [xviii], дабы избежать наказания. [xix]

Б. Спиноза отмечал, что «согласие, кроме того, часто достигается и посредством страха, но в нем нет верности» [15: 290]. Мерилом верности является в данном случае выгода для подчиняющегося, которая является соразмерной и взаимозависимой от силы того, кому подчиняются, ведь именно благодаря ей возможно приобретение благ теми, кто готов подчиняться, даже ценой ущемления собственных интересов. Кроме того, важную роль играет в данном случае и политический миф. Б. Паскаль указывал, что народ поддерживает закон до тех пор, пока он основателен и справедлив [13: 184-185]. Политическая мифологема Мессии должна постоянно поддерживаться влиятельным меньшинством стран мирового сообщества, дабы не только ущемление других (кто получает статус изгоев и отступников, нарушителей и Мирового демона), но и собственное носило легитимный характер. Несмотря на то, что в основном массы являются пассивными, существует вероятность волнений, которые могут нарушить политико-идеологическую парадигму действий, а также инициировать дисперсию политического мифа, т. е. потерю его влияния, интенсивности проникновения, его узурпирующего характера.

#### **Условия принятия деструктивности политической мифологизации**

Существуют определенные условия, при которых даже самые деструктивные и антигуманные действия могут обрести свою легитимность. Во-первых, любая идея и инициатива, даже по своему внутреннему содержанию носящая тоталитарный, тиранический и узурпаторский характер, должна позиционироваться как нравственная, при этом иметь дефиницию категорического характера (морального долга, высшего предопределения и т. д.). В такой интерпретации она будет воспринята массами как верная и истинная, практически носящая статус догмы. Только драпируя насильственный акт, принуждение, дискриминацию и т. д. в форму морали можно избежать массового возмущения и несогласия, несмотря на то, что, по сути, эти действия будут носить прагматический и утилитарный (экономический, политический, стратегический и т. д.), но далекий от абсолютной системы ценностей человека характер. А. А. Гусейнов указывал, что «мораль рассматривается как первооснова, своего рода высшая апелляционная инстанция в человеческих делах» [6: 692]. Искусственная мифологизация путем ложной морализации анестезирует совесть, чувство справедливости, гуманность и формирует ложную причинно-следственную связь для разума (мистифицирует и деформирует логику), тем самым «усыпляет» его. Эти два «демона» – мораль и разум – являются опаснейшими врагами искусственной мифологизации, в том числе политической, однако ей постоянно необходимо к ним обращаться, деформируя содержание их понятий и явлений для укрепления своих позиций, как в индивидуальном, так и в массовом сознании. При этом утилитарный и насильственный акт принимает форму не какой-то совершенно абстрактной нравственной ценности, а именно той, что необходима и требуема массами (справедливость, долг и т. д.). Таким образом, внешняя форма соответствует требуемому массами (то есть реализации нравственных ценностей, таких как справедливость, гуманизм и т. д.), а вот ее содержание не несет в себе нравственного примата, а имеет лишь утилитарную и прагматическую доминанту. Из этого напрашивается вывод, что любой акт насилия и узурпирования искусственная политическая мифология может сделать легальным, спекулируя на понятиях нравственности. [xx] Данный эффект усиливается, если будет добавлен катализатор в форме вопроса общей безопасности, мирового порядка и т. д. В таком случае даже геноцид может иметь нравственное алиби и носить статус «морального блага».

Во-вторых, свести политические взаимоотношения к понятию «чистое/нечистое», которое часто встречается в религиозной парадигме и имеет не только нравственный, но и практический,

экзистенциальный аспект, связанный с объективным существованием. Например, М. Анго отмечал, что в рамках социальной иерархии Индии (варно-кастовая система) главенствует принцип доминирования «чистого» над «нечистым» [1: 82]. Иными словами, варна, которая считается более «чистой» с точки зрения религиозного вероучения, имеет приоритет над менее религиозно привилегированными группами. Такое положение регламентировалось мифологическими представлениями, которые являлись фундаментом построения общества. Более того, в архаических традициях отношение к «нечистому» имело более радикальный характер. Л. Леви-Брюль указывал, что термином «нечистый» или «оскверненный», отмечали тех, кто находится под дурным влиянием или под угрозой бед, и соседство с ним или сопричастие опасно [8: 175], так как «осквернение» делает человека слабым и неполноценным [8: 180]. Несомненно, что одним из первичных действий, которые применяли при подозрении в «порче», являлась изоляция, карантин того, кто подвергся этому воздействию. Подобная концепция существует и в современных политических отношениях, но в иных формах. Концепция «чистого/нечистого» полезна для политической мифологизации: необходимо интегрировать идею «нечистого» в сознание масс (или мирового большинства), дабы изолировать того, кто представляет опасность. [xxi] Как правило, кто или что, носящий статус Мирового демона, находится именно в данной категории, ибо его стараются исключить из всех процессов, диалогов, отношений в мире. Инициатором таких репрессий является Мессия, то есть тот, кто является тоталитарным «монархом» мирового сообщества. Кроме того, стоит отметить, что карантин – это не единственный способ борьбы с «нечистым». Существуют и более радикальные способы искоренения «нечистого», особенно если сам объект или предмет является источником «осквернения». В таком случае самым эффективным будет уничтожить опасность путем уничтожения того, от чего она исходит.

В-третьих, инициировать концепцию «иного», которая в последующем будет конструировать и регламентировать взаимоотношения. Отношение к иному практически всегда является субъективным и априори негативным с точки зрения установившейся системы взглядов, и в частности диктуемых политической искусственной мифологией. Дело в том, что иное, то есть несхожее с нами, всегда рассматривается нами как нечто, что потенциально несет угрозу нашему установившемуся порядку – как внешнему, так и внутреннему. Б. Спиноза отмечал, что чем больше что-либо соответствует нам, тем лучше, и наоборот, что-либо может восприниматься как зло, если нам не соответствует [15: 239-240]. Подобное высказывал и Д. Юм, указывая на то, что чем больше сходно, тем лучше [18: 65]. Таким образом, для человека характерно негативное или предвзятое мнение о чем-либо априори, если в нем он не обнаруживает внешних или внутренних сходств. Иными словами, те вещи или феномены, не иницирующие экзистенциальный отклик, то есть существующие как бы не для нас, первоначально рассматриваются как некие рудиментарные элементы бытия. Индивид старается сделать себя мериллом и эталоном сущего, и в этом отражается его эгоистический характер, который сегодня именуют антропоцентризмом, в который драпируются утилитарные, потребительские и прагматические тенденции.

Подобная ситуация наблюдается и в рамках политической мифологизации. Она воспринимает любой феномен, который не соответствует ее архитектонике, как опасность, так как возникает риск демифологизации и демистификации. Р. Барт отмечал, что когда что-то кажется странным, то на помощь приходит символизм «количественного равенства» (одно значит другое), а если это что-то значит, то оно становится не так опасно [2: 152-153]. Иными словами, происходит редукция к тому, что знакомо и создает чувство безопасности и комфорта. В таком случае, когда странное (необычное) становится равнозначным знакомому, тогда первое лишается своего антагонистического характера. [xxii] Ф. Ницше указывал, что у индивида есть привычка толкования, в частности толкования причин (за причину того или иного феномена выдается причина трактовки), и что «со всяким неизвестным соединены опасность, беспокойство, забота – и первое побуждение инстинкта состоит в том, чтобы уничтожить эти мучительные состояния» [11: 49]. Выше мы указали альтернативный способ пресечения опасности и сохранения безопасности, кроме абсолютного уничтожения того, что представляется иным. Однако с феноменом «совершенно иного» для политической мифологизации существует определенная опасность. Феномен страха (жуткого, ужасного, отвратительного), вызываемый ощущением иного, может иметь нуминозный, т. е. сакральный характер. Р. Отто указывал, что «чудовищное», то, что вызывает ощущение «не по себе» все же может обладать нуминозным характером [12: 75], так как «жуткое» – ступень к формированию чувства сакральности [12: 188]. При инициировании статуса «иного» политическая мифологизация стремится к тому, чтобы этот мифологический образ (форма), носящий негативный характер, находился в рамках феноменов обыденной или псевдорациональной сферы, для того, чтобы под действием таких ощущений как страх, жуть, отвращение не возникало

нуминозное чувство. Дело в том, что чувство «numen» вызывает в воспринимающем его чувство тварности, конечности и ограниченности в сравнении с тем, что воспринимается. Таким образом, возникает поклонение, мистическое восхищение, некое особое экстатическое состояние, которое характеризуется возвышением нуминозного объекта над воспринимающим. Однако в политической мифологии такое положение вещей не только пресекает возможность реализации прагматических и утилитарных целей, в частности узурпации влияния и контроля массового и индивидуального сознания, но и лишает возможности ликвидировать то, что получает метку «иногое» и является антагонистичным внутренней ее иерархии. Для политической мифологизации необходим постоянный контроль инициирования мифологемы «иногое», дабы отсечь любые тенденции (как внешние, так и внутренние) данного процесса, в результате которого может возникнуть чувство нуминозного. Ярким примером подобных манипуляций является образ Мирового демона, так как данный статус, несмотря на некий свой архаический и архетипический религиозный примат, который потенциально способен инициировать нуминозное, обезврежен от сакрального, рафинирован рациональностью, которая носит прагматический и утилитарный характер, но не имеющей объективного субстрата.

В-четвёртых, сформировать и интегрировать в сознание масс, а также членов мирового сообщества искусственную мифологему Зверя («животного»). Данная инвариация политической мифологемы «иногое» связана с тем, чтобы построить такую спекулятивную аксиологическую иерархию, в которой имплицитно присутствует возможность наделить кого-то или что-то статусом Зверя. Т. Гоббс указывал, что невозможно вступать в соглашение (договор) со зверями, невозможно передать им или получить от них какие-либо права, по причине их уровня развития (отсутствие речи[xxiii] и понимания[xxiv]) [5: 41]. Целью всех дипломатических и политических диалогов является договор (соглашение), который передает или дает право на какие-то определенные действия. Таким образом, благодаря спекуляции и политическим махинациям можно добиться девальвации человечности (гуманности) того или иного члена мирового сообщества, тем самым понижая его статус до такой степени, что к нему могут быть применены иные меры, более радикальные и деструктивные, чем к тому, кто равен или выше. Т. Гоббс отмечал, что человек имеет право подчинять (покорять) животных, если они полезны, благодаря своему уму, и преследовать и убивать тех, которые являются для него зловредными (подобное характерно и для людей в естественном состоянии «войны всех против всех» во имя собственного блага) [5: 126-127]. Таким образом те, кто носят статус Зверя, благодаря спекулятивной пропаганде искусственной мифологии автоматически оказываются в состоянии «войны всех против всех», и соответственно к ним легитимно применить любые меры. Иницирующий такую мифологему стремится или покорить Зверя, то есть приручить для того, чтобы получить желаемое (блага, ресурсы, власть и т. д.)[xxv], либо имеет право убить, так как Зверь представляет опасность для него и всех, кто связан с ним союзом, а поэтому во имя всеобщего блага он может это сделать.[xxvi] Таким образом, можно получить не только одобрение любых деспотических и тиранических действий, но и инициировать ликвидацию того, кто представляет угрозу (прямую или потенциальную) для мирового сообщества, а точнее для того, кто стоит во главе его (Мессии).

Итак, радикальная бинарность (чистое/нечистое, свое/иное, человек/зверь) необходима для формирования особой мифологемы противостояния человека и монстра (чудовища, демона и т. д.), которая имеет две основные цели. Монстр не способен убить монстра, подобно как зверь не нападает на зверя – такова спекулятивная и мотивационная идея искусственной мифологизации политики. Лишь только человек может победить монстра, ибо только он обладает внутренними духовными, волевыми и нравственными качествами для этого, как символ победы добра и блага над злом и пороком. Первая цель мифологемы – это отсылка к архаическому (архетипическому) концепту борьбы с чудовищем, образ которого имеет отражение в религиозно-мифологической традиции многих религий.[xxvii] Это отсылка к бессознательному, религиозно-мифологическому компоненту индивида, одновременно как призыв к действию, так и попытка укрепить положение мифологемы, то есть придать ей легитимность как некой самоочевидной догматической архаике. Вторая цель – эта имплицитная идея радикального антропоцентризма как формы манипуляции. В данном случае повышается уровень значимости индивида и его действий. Однако существуют два важных фактора. Во-первых, индивидуальность в данном случае лишь эфемерное понятие, некая прививка от индивидуальности, дабы инициировать активность по заданному вектору. Во-вторых, большое значение играет само понятие человека (индивида, личности), а точнее его внутреннее содержание. Политическая мифологизация не утверждает становление человека как личности, это человек политический[xxviii], то есть продукт ее формирования, развертывания и проявления, полностью соответствующий ее целям и задачам, ее иерархии ценностей, а также обладающий ее «моралью». В данном случае человек лишь инструмент

проявления политической мифологии. Борьба с чудовищем позиционируется и репрезентуется в сознании масс, а также в общей договоренности членов мирового сообщества, скорее не как продукт и следствие искусственной политической мифологии, хотя в действительности это и есть доминанта, а как некий высший провиденциализм, моральная необходимость, категорическое долженствование, предназначение и т. д., то есть как нечто облеченное в некий сакральный онтологический детерминизм, фатум, продиктованный понятием гуманизма и человечности, несмотря на искаженное и пустое содержание этих понятий.

### **Заключение**

Подводя итоги, стоит отметить, что, несмотря на то, что политическая мифологизация обладает непостоянной архитектурой и достаточно хрупким устройством, тем не менее, благодаря своим утилитарным и прагматическим качествам она является эффективным инструментом мирового диалога и манипуляции, так как ее синтетический характер создает одновременно феномен (мифологему), обращенный как к индивидуальному или коллективному (религиозному) бессознательному, так и к объективной реальности. Однако в отличие от традиционной мифологии, которая старалась объяснить мир и создавала альтернативную сакральную реальность, политическая мифологизация создает особое информационно-экзистенциальное пространство, которым старается подменить объективную реальность. Политическая мифологизация обладает множеством инструментов для того, чтобы добиться вышеуказанного, в частности как на уровне бессознательного, так и в области рациональных и логических спекуляций и софизмов.

### **Примечания**

[i] Зачастую такое искусственное содержание может не только не соответствовать самому понятию, но и иметь антагонистический характер.

[ii] В этом можно усмотреть всё тот же утилитарный и спекулятивный мотив – эта необходимо для того, чтобы исключить осмысление образов индивидом, иначе существует опасность того, что реакция его будет не такая, какая необходима тому, кто подобные «ужасающие» образы инициирует.

[iii] Страх инициирует в индивидууме чувство самосохранения, а также экзистенциальное самоопределение. Бытийная аутентичность индивида невозможна без рационального осмысления, но для политической мифологизации это не только является не нужным, но и скорее всего носит для неё разрушительный характер. Поэтому, она использует буквальность и ясность, дабы исключить данный процесс из восприятия индивида в аспекте восприятия им эстетических образов.

[iv] Либо конкретное, как феномен объективного мира, либо как нечто корректное (допустимое), что искусственно создано и спекулятивно названо как что-то существующее объективно, хотя, по сути своей оно может быть эфемерным, продуктом иллюзии и спекуляции.

[v] Многие политические мифы являются ярчайшими примерами данной тенденции, так как всё живое, связанное с объективной реальностью приносится мифологией в жертву для формирования искусственного пространства мифа. Этот миф паразитирует на жизни, без неё он не имеет своей экзистенции (без событий, личностей и т.д.). Несмотря на такую зависимость, тем не менее, политическая мифологизация использует реальные события, персоналии, фигуры как строительный материал для создания автономной области экзистенции, в которой находятся те, кто попал под её влияние.

[vi] Отметим, что многие представители либерального движения делают акцент именно на теме

индивидуализма и свободы, указывая на существующий дефицит этих компонентов в обществе. Ницше Ф. отмечал, что либеральные учреждения перестают быть таковыми, как только они достигают своих целей, они сводят всё под один уровень, делая людей мелкими, трусливыми, что в них торжествует стадное начало [11: 100]. Кроме того, стоит отметить, что само содержание понятий свободы и индивидуализма являются абстрактными и эфемерными, ибо, как правило, в них избегается конкретизация необходимых изменений, которые смогут улучшить человека – сделать его свободным и индивидуальным. Интересно, что идеология свободы и индивидуализма похожа на миф у «левых» Барта Р.: он скучный по своей сущности, создается по заказу, на короткий срок, небогат на выдумку, не изобретателен, косно-буквален, лишен разнообразия, напоминает монотонную молитву [2: 311]. Через идеологию свободы и индивидуализма просачивается спекулятивный лозунг, не имеющий ничего общего с этими понятиями, а скорее указывающий на чисто политические мотивы произносящего его (например, желание власти).

[vii] Ярким примером такого сравнения является статья Барта Р. «Круиз на “Батории”», то есть столкновение экспортного индивидуализма в лице французских туристов и «угнетаемого» народа СССР [2: 199-202].

[viii] Даже если эти люди рождены на определенной территории, это не значит, что это их родное место. Они могут считать, что их родина – это некое иное место, а где они находятся в данный момент – это лишь место временного пребывания, место работы. Часто подобное наблюдается у людей, которые получают образование в других странах, живут там годами, а затем говорят о том, что знают проблемы своего народа и могут помочь. Как можно знать и чувствовать народ, если ты не с народом, если ты не из него, и тем более, если тебя воспитала иная культура. Особенно если она воспитала в тебе понимание, что «твой» народ не твой.

[ix] Тема равенства также является очень частым мотивом спекуляции политического мифа, так и многих либеральных идеологий. Ницше Ф. отмечал, что идея равенства, подобно яду, отравила многие умы, влекла множество жертв и крови, проповедовала справедливость, но в этой идее равенства ознаменовывался её конец [11: 112-113]. Действительно, концепция равенства окружила себя неким ореолом величия, славы и благородства. Однако сложно утверждать полное равенство каждого индивида: оно возможно в возможности (потенциально, энтелехиально), но в объективном мире каждый индивид имеет разные способности (физические, психологические, материальные и т.д., различна и их степень), а также положение (т.е. окружение, которое может способствовать развитию или наоборот задерживать развитие имеющихся у него способностей). В объективной реальности существует множество факторов, которые не допускают возможности абсолютного равенства (например, социальная система, экономическая и т.д.), в том числе порой, и сам человек не всегда желает равенства, ведь оно предполагает и равнозначную ответственность, которая так тяготит человека.

[x] Стоит отметить, что часто предполагают тождественность между понятиями толерантности и терпимости, хотя это в корне неверно. Терпимость предполагает то, что человек принимает что-то чужеродное для него, если оно находится в допустимых пределах и не влияет на его безопасность, нормальное функционирование, обеспеченность достойной жизни и т.д. Однако, как только это выходит за допустимые границы, индивид принимает меры, дабы устранить тот негативный фактор, который на него действует. То есть терпимость не предполагает пассивного страдания и принятия. В то время, как толерантность предполагает абсолютное принятие любого феномена, независимо от того какие тенденции для индивида он несут. Она не предполагает рамок или границ, пересечение которых автоматически инициирует санкции. Индивиду свойственно выбирать, а не иррационально «употреблять» всё без разбора, ведь это противоречит разуму и природе в целом. Терпимость подобна яду, в малых дозах она способна исцелять духовно и нравственно индивида (способствуя его эволюции как личности), но в больших – способна «убить», разложить, привести к деэволюции.

[xi] В частности, это необходимо для того, чтобы те, на кого направлен реверсивный миф,

поверили, что даже при всём негативном их положении, они не только находятся в лучшем положении, но и сами они – пример всего хорошего, что восприняло «дикое» общество, которое им ставят в пример, как более отсталое.

[xii] Гоббс Т. отмечал, что отеческое и естественное государство деспотично [5: 86]. Оно образуется не путём соглашения, а путём насильственной экспансии и колонизации, иными словами, образуется в результате насильственных действий. Многие мировые сообщества при всём своём внешнем позиционировании договорного характера объединения, объединены в одну группу лишь в результате подобных насильственных действий (санкции, экономические угрозы, опасность экспансии и т.д.).

[xiii] Паскаль Б. отмечал, что наши чувства не воспринимают ничего чрезмерного [13: 49]. Более того, такая «анестезия» может быть усилена по причине доминирующих аффектов (наслаждения, гордыни и т.д.), а также в результате самообмана, то есть выстраивается такая парадигма разума, в которой будет наличествовать ошибка суждения, спекулятивные выводы, способные затмить и исказить адекватную цепь анализа и последующего логического вывода.

[xiv] Макиавелли Н. указывал, что там, где главенствуют благоприятные условия, отсутствует опасность [9: 135].

[xv] Мировое сообщество готово терпеть любые наказания, преступления против человечности, геноцид и т.д. Дело в том, что современная политика стоит на позиции легизма, то есть политика не может быть нравственной, добродетелям нет в ней места, а санкции более эффективны в управлении, чем иные методики диалога и взаимоотношений.

[xvi] Гваттари Ф., рассматривая аспект контроля и тотальности власти, указывал, что «именно бессилие делает власть столь опасной» [7: 152].

[xvii] Эпикур отмечал, что тот, кто внушает ужас, страшит, тот сам не может быть свободным от страха [10: 235]. Страх, иногда не обоснованный, заставляет предпринимать агрессивные, деструктивные и репрессивные действия, имеющие в высшей степени характер тирании, деспотии, тоталитаризма, когда страх апеллирует к воображению, которое рисует самые эсхатологические и фатальные картины событий. В современном мире тот, кто носит статус Мессии (Монарха, Спасителя, Мирового полицейского) подвержен постоянному страху потери своего статуса, усугубляемому чувством фрустрации и собственной неполноценности. По этой причине насилие является его главным инструментом в международном мировом диалоге.

[xviii] В данном случае стоит сделать ремарку: желание в подобной ситуации не является обязательно и безусловно в перспективе инкарнированным. Существует различие между тем, что есть в возможности и в действительности: в возможности, в теоретическом поле, желание может иметь обоснованность и потенциал реализации, однако имеет ли тот, кто изъявляет его возможности воплотить, совершенно другой вопрос. В данном случае речь идёт не только об объективных факторах (обстоятельства, временно-пространственный аспект и т.д.), но и о внутреннем содержании того, кто желает, иными словами имеет ли он такие способности, внутренние ресурсы, аксиологическую иерархию и т.д. для воплощения желаемого.

[xix] Такое позиционирование индивида напоминает архетип Персона (Маска) К. Юнга. В мировом сообществе большинство членов этого союза используют все возможные средства, дабы соответствовать заданной парадигме Мессии, стараясь как можно «глубже» спрятать свою Тень, которая, тем не менее, имеет локальные и пульсирующие проявления в народе.

[xx] Иными словами, деформируя их, используя софистический и схоластический принципы, а также подменяя внутреннее содержание необходимыми для реализации целей компонентами.

[xxi] Эта идея уже не носит религиозный характер. Она продукт искусственной мифологизации. Несмотря на то, что при обращении к концепции «чистого/нечистого» присутствует призыв к определённым архаическим представлениям, но в действительности – это является лишь инструментом манипуляции.

[xxii] Несомненно, что в данном случае можно говорить не только о редукции, но и о дисперсии и подмене внутреннего содержания того или иного феномена, которые ведут к полному его уничтожению (значения, содержания) при сохранении внешней формы. Такое «обезоруживание» всего неантропоморфного ярко наблюдается в современном мире, когда индивид делает себя эталоном бытия, как в аспектах онтологических (экзистенциальных), так и гносеологических, иногда доходя до гиперболических форм самовосхваления, забывая об объективной оценке своих возможностей и способностей.

[xxiii] В рамках политической мифологизации «отсутствие речи» можно понимать в переносном смысле: то есть как волеизъявление, выражающееся в политической позиции, высказываемой в рамках мирового диалога, которая противоречит стремлениям и желаниям того, кто интегрировал в мировые отношения данную искусственную мифологию. Люди как бы «говорят на разных языках», то есть имеют различные цели, причины и стремления.

[xxiv] «Отсутствие понимания» также можно рассматривать как некую метафору, которую можно применить к «Зверю» мирового сообщества. Под этим можно понимать несогласие с требованиями «Мессии», отказ от подчинения тираническим и деструктивным для себя тенденциям, сепаративный настрой диалога, защита своих интересов и т.д. Одним словом, это всё то, что с точки зрения иницирующего политическую мифологизацию является иррациональным и алогичным, а в действительности лишь противоречащим его телеологическим и этиологическим приматам. Это некое не желание понять всё великолепие деспотического и категорического подчинения искусственной системе, которая может нести в себе негативные и деструктивные тенденции.

[xxv] Подобный мотив можно встретить в традиционной мифологии. Ярким примером является персонаж Энкиду в шумеро-аккадском источнике «Эпос о Гильгамеше». Согласно тексту этого эпоса Энкиду проходит определённый процесс социализации (в результате обмана и манипуляции), в результате чего он теряет свои первичные качества (единство с природой), и одновременно становится существом социальным, героем, победителем чудовищ и т.д., то есть он начинает соответствовать тем требованиям, что предъявляет социум. Подобное происходит и в рамках современной политической мифологизации, указывая на необходимость социализировать «Зверя», дабы он стал частью цивилизации. Но по сути, это лишь значит подчиниться общим тенденциям, которые могут привести к негативным тенденциям и потере самости.

[xxvi] Соловьёв В. С. указывал, что человек к тому, что ниже его может испытывать лишь чувство стыда (например, к животным и животному), не имеющего объяснения с внешне-утилитарной точки зрения, которое есть не что иное, как отделение себя от того, чего стыдится, то есть индивид указывает на свою сверхживотную независимую природу [14: 36]. Однако в политической мифологизации иницирование чувства стыда имеет именно прикладной и утилитарный характер, направленный на подчинение стыдящегося, но не связанный с моральными аспектами. Кроме того, отношение к тому «что ниже тебя», не предполагает его ценностную девальвацию. Соловьёв В.С. отмечал, что одно из нормальных отношений, вытекающих из чувств стыда, жалости и благоговения есть «солидарность с живыми существами» [14: 37, 135]. Таким образом, в данном случае отсутствует указание на тираническое и узурпаторское отношение к тому «что ниже тебя», но политическая

мифология стремится к инициации именно такой парадигме действий и отношения.

[xxvii] Как правило, в мифологиях различных народов такая тенденция представлена в эпических повествованиях о героях и богатырях. Яркими примерами могут служить: Геракл, который сражался с различными чудовищами; Гильгамеш и Энкиду в шумеро-аккадской мифологии; сын хеттского бога Тару (Сару, Тешубу), пожертвовавший своей жизнью для победы над драконом Иллуанка; хеттский герой Хупасии и сын бога Тархунта также сражающиеся с драконом Иллуанка; славянские богатыри; зороастрийские богатыри Кэрсаспа и Траэтоана сражающиеся со змеем (драконом) Дахакой и т.д. Такие примеры указывают на антропологический поворот в мифологии, т.е. на то, что именно человек обладает качествами и силами уничтожить зло, несмотря на то, что такие герои, как правило, были инструментами по реализации планов богов той или иной религии.

[xxviii] Иными словами, это индивидуальность, сформированная по принципам, тенденциям развития и требованиям политической мифологии. Такой индивид уже имеет категорически заданные установки и вектор мышления и действий. Для него всё детерминировано и чужды такие понятия как индивидуальность, гуманность, свобода выбора и т.д. в их истинном значении, так как все эти составляющие искусственно сформированы и интегрированы в него, а не являются продуктом его собственного волеизъявления. Для формирования такой «личности» искусственная мифология, в частности политическая, использует различные идеологические рычаги, СМИ, а также спекуляцию деформированными концептами культуры, науки, искусства и т.д.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анго М. Классическая Индия. М.: Вече, 2007. 400 с.
2. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014. 351 с.
3. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7-ми т. Т. 1. / под. ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. М.: Русские словари, 2003. 957 с.
4. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992. 127 с.
5. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М.: АСТ, 2001. 304 с.
6. Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. 840 с.
7. Дьяков А. В. Феликс Гваттари, философ трансверсальности. СПб.: изд-во «Владимир Даль», 2012. 592 с.
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Академический проект, 2015. 428 с.
9. Макиавелли Н. Государь. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. СПб.: Азбука, 2013. 272 с.
10. Материалисты древней Греции / под ред. М.А. Дынника. М.: Политическая литература, 1955. 239 с.
11. Ницше Ф. Падение кумиров: Избранное. СПб.: Лениздат, 2014. 224 с.
12. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. 272 с.
13. Паскаль Б. Мысли. М.: Астрель, 2009. 253 с.
14. Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Алгоритм, 2012. 656 с.
15. Спиноза Б. Этика. М.: АСТ, 2001. – 336 с.
16. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2016. 624 с.
17. Фромм Э. Синдром распада // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М.: Алгоритм, 2009. С. 82-97
18. Юм Д. Диалоги о Естественной Религии. М.: Профит Стайл, 2007. 192 с.

#### REFERENCES

1. Ango M. *Classical India*. Moscow, 2007. 400 p. (In Russ.)
2. Bart R. *Mythology*. Moscow, 2014. 351 p. (In Russ.)
3. Bahtin M.M. *Collected works in 7 volumes, vol. 1.* / ed. by S. G. Bocharov, N. I. Nikolaev. M.: Russian dictionaries, 2003. 957 p. (In Russ.)
4. Bergson A. *Smekh*. Moscow, 1992. 127 p. (In Russ.)
5. Gobbs T. *Philosophical foundations of the doctrine of the citizen*. Moscow, 2001. 304 p. (In Russ.)
6. Gusejnov A. A. *Philosophy-thought and deed: articles, reports, lectures, interviews*. Saint-Petersburg, 2012. 840 p. (In Russ.)
7. D'yakov A.V. *Felix Guattari, the philosopher of transversality*. Saint-Petersburg, 2012. 592 p. (In Russ.)
8. Levi-Bryul' L. *The supernatural in primitive thinking*. Moscow, 2015. 428 p. (In Russ.)
9. Makiavelli N. *The Sovereign. A discourse on the first decade of Titus Livius*. Saint-Petersburg, 2013. 272 p. (In Russ.)
10. *The Materialists of ancient Greece* / edited by M. A. Dynnik. Moscow, 1955. 239 p. (In Russ.)
11. Nicshe F. *The fall of idols: Favorites*. Saint-Petersburg, 2014. 224 p. (In Russ.)
12. Otto R. *Sacred. On the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational*. St Saint-Petersburg, 2008. 272 p. (In Russ.)
13. Paskal' B. *Thoughts*. Moscow, 2009. 253 p. (In Russ.)
14. Solov'yov V. S. *Justification of good*. Moscow, 2012. 656 p. (In Russ.)
15. Spinoza B. *Ethics*. Moscow, 2001. 336 p. (In Russ.)
16. Fromm E. *Anatomy of human destructiveness*. Moscow, 2016. 624 p. (In Russ.)
17. Fromm E. *Disintegration syndrome / / Crisis of consciousness: a collection of works on the «philosophy of crisis»*. Moscow, 2009. pp. 82-97 (In Russ.)
18. YUm D. *Dialogues about Natural Religion*. Moscow, 2007. 192 p. (In Russ.)

# CONSTRUCTION AND SPECIFICITY OF POLITICAL MYTH AS AN INSTRUMENT OF DIALOGUE AND INFLUENCE

**PETEV**  
**Nikolay**

*Candidate of Philosophical Sciences,  
associate professor of the department of Philosophy and  
religious studies,  
Vladimir state University, Humanities Institute,  
Vladimir, Russian Federation, cyanideemo@mail.ru*

**Keywords:**

political myth  
aestheticization  
utility  
conformism  
destructiveness  
literality  
freedom  
individuality

**Summary:**

This work analyzes political mythologization, in particular within the framework of the dialectical confrontation between the artificial images of the “Messiah” and the “World Demon”. The purpose of the work is to identify the constructive and functional features of a political myth with a specific teleological purpose. Among others, an important task is to identify the destructive trends caused by the speculative influence of a political myth. The research methodology includes the dialectical method used as a tool for investigating the internal contradictions of the political myth phenomenon. This method was also used to analyze the opposition of two artificial images (the “Messiah” and the “World Demon”). The analysis of authenticity (as the correspondence between positioning and content) of political mythologization as a kind of speculative system was used to identify its specifics of functioning and impact on the objects that are the main targets. This method in combination with the primary deconstruction of a monolithic myth is necessary for the subsequent synthesis of the obtained results. The modeling method allowed us to form the characteristic features of a political myth. Some elements of ethical and psychological approaches, as well as the approaches of religious studies were also used to fix the pragmatic and speculative aspects of a political myth. The following results were obtained: 1) aestheticization is an important component of a political myth; 2) for all their seeming abstractness, the images of political mythologization have pragmatic literality; 3) the parasitical nature of political mythologization was revealed; 4) the relativity of the concepts of freedom and individuality in a political myth was shown; 5) the aspect of conformism and pragmatism of political mythologization was established; 6) political myths create conditions for destructive behavior and attitudes.

УДК 130.2

## ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ УТОПИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

**БРОНИКОВ  
ИГНАТ  
ВИТАЛЬЕВИЧ**

*Бакалавр 4 курса, кафедра социальной философии,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
Институт философии,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация,  
st068944@student.spbu.ru*

**ХМЫРОВА-ПРУЕЛЬ  
ИРИНА  
БОРИСОВНА**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры культурологии, эстетики и  
философии культуры,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
Институт философии,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация,  
hmy-p@list.ru*

**Ключевые слова:**

социальная философия  
философия сознания  
утопия  
утопизм  
утопическое сознания  
общественный идеал  
идеология

**Аннотация:**

Безусловно, утопия является неотъемлемой частью человеческой культуры, невозможно представить себе человека, который бы не мечтал о райских берегах. Однако насколько утопия распространена, настолько же она и туманна. Возможно, чтобы пролить свет на тайну сущности утопии, необходимо обратиться к утопическому сознанию. А именно подвергнуть анализу само утопическое сознание, его характер и особенности, надеясь в итоге получить однозначное понимание того, что собой представляет утопическое сознание, и где лежит его исток, и тем самым подобраться к самой утопии. Попытка такого анализа и будет совершена в представляемой ниже статье.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

Что такое утопическое сознание вопрос не менее трудный, чем вопрос дефиниции утопии и утопизма, Ю. Д. Смирнова пишет: «Смешение понятий “утопия”, “утопизм”, “утопическое” встречается очень часто, в результате чего размывается каждое из них, нивелируется граница, их разделяющая» [10, 141-148], что совершенно верно. Ввиду этого и возникает необходимость анализа каждого термина в отдельности, а уже после этого – создание общей понятийной схемы. В данной работе мы обратимся к «утопическому сознанию», так как данный элемент представляется автору ключом к осознанию «оставшихся». В то же время нельзя просто откеститься от смежных понятий, и читатель может задать уместный вопрос, как можно определять утопическое сознание без определения понятия утопии. Однако ответом на это критическое замечание служит встречный вопрос – как можно определить утопию, не определив утопическое сознание? Дабы избежать этого парадокса, условимся и номинально назовем утопию инфиницией. Также стоит отметить, что термины утопическое мышление и сознание будут употребляться синонимично в данной статье.

На этом предварительные вопросы закрыты, перейдем, наконец, к задаче данной работы, а именно к исследованию утопического сознания. Начнем с того, что утопия, как потенциальный социальный конструкт, не достижима, она представляет собой симулякр, то есть знак, не имеющий реального референта. Безусловная нереализуемость утопии является не просто ее признаком, но

сущностным свойством. Тот же, кого мы называем утопистом и наделяем утопическим сознанием, вступает в борьбу с сущностью утопии, причем борьбу заведомо ложную, ведь невозможно изменить бытие какой-либо вещи. Именно потому так горька судьба всех утопистов, так как само их сознание содержало в себе противоречие, они пытались построить то, чего быть не может, то, что отказывается от реальности физической. Они пытались совершить опредмечивание, овеществление идеального. Рассмотрим, что это за противоречие, и к чему оно приводит.

Итак, утопия для утопического сознания теряет себя, как саму себя, но при этом в своей сущности остается собой, то есть знаком, референт которого не присутствует в реальности, а является возможным. Почему же она теряет себя для утопического сознания? Это происходит в силу того, что утопист принимает утопию за нечто осуществимое. То есть это уже *не-утопия*, и он начинает пытаться реализовать эту *не-утопию*, но для него – утопию, ведь он не осознает обмана самого себя, хотя, по сути, для ясного сознания понятно, что это ситуация парадоксальна, потому как утопист пытается из знака создать референт, что невозможно. Поэтому остается лишь заключить: утопия для утописта есть *не-утопия*, хотя он и понимает ее как утопию. Тем самым создается парадоксальная ситуация, в которой оказывается сам утопист – отныне для него не референт рождает знак, а знак должен произвести реальный референт. Тут и кроется противоречие, самообман сознания, заключающийся в невидимой подмене содержания понятия утопии. То есть, по сути, начинается игра по новым правилам. Но утопист играет по новым правилам, не осознавая подмены содержания и думая, что воздействует на изначальное понятие утопии, и условия игры остались те же, и потому использует он тоже имя «утопия». В его сознании он по-прежнему утопист, создающий утопию, хотя в действительности – утопист, создающий *не-утопию*. Термин «*не-утопия*», является, конечно, искусственно созданным, дабы отражать суть ошибки утописта, и обозначает он понятие, созданное утопистом при изменении содержания понятия утопии. Этот утопист будто бы художник, который вначале написал картину морского побережья, а уже после в реальном физическом мире возникает точно такой же морской берег. Но такое видение дел ломает привычный ход бытия, мысль не просто образует физический мир, а становится его основанием.

Переложим вышенаписанные рассуждения и попытаемся вновь прояснить свою основную идею: утопист – это особое состояние сознания, которое возникает именно при соприкосновении человека с утопией и дальнейшем ее понимании и превращении в уже *не-утопию*. Первая интенция – это интенция утопии. Именно она, как идея, заключенная и возникшая неважно, где и откуда, обращается к человеку. Воздействует на него, и уже при этом воздействии, возникает бессознательная ошибка, при которой объект воздействия, то есть *еще-не-утопист*, подменяет свой же субъект, то есть утопию. И он не в силах выдержать правды ее бытия, не в силах примириться с сущностью утопии, и тем самым становится субъектом, но уже над *не-утопией*, хотя сам он думает, что над утопией. Этот окончательный субъект над *не-утопией* и будет уже *утопистом*. Такая невозможность примирения, вероятно, связана с желанием «оживить» идею, то есть явить миру «вещь как таковую». Например, оживить справедливость в физическом смысле.

Следует еще раз прояснить, что такое *не-утопия*. Итак, *утопия* – это мыслимое построение идеального устройства общества или мира, такое построение не зависит от временных или пространственных условий, и реализация его невозможна. Важно еще раз подчеркнуть, что речь идет не только об идеальном социуме, но универсуме. В теории можно вполне представить себе утопию без человека, если автору представляется такое состояние общества, как не существование, условием для идеала этого же общества.

*Не-утопия* есть результат самообмана *еще-не-утописта* при его становлении в *уже-утописта*. Это некий конструкт, появляющийся вместо утопии при попытке «оживить» последнюю, принести ее в реальный мир. То есть *не-утопия* – это проект идеального общества, но уже способный к реализации, а такую способность он получает, так как утопист, сам того не осознавая, начинает заменять в утопии те вещи, которые мешают реализации. Следовательно, если в утопии была совершенная справедливость, совершенное благо, то в *не-утопии* мы получаем относительную справедливость и относительное благо и т. д. В то же время сам для себя утопист все же оставляет за *не-утопией* постулат идеальности, иначе самообман бы не сработал. Окончательно такая *не-утопия* вырождается в идеологическую систему, теряя при этом постулат идеальности, а утопист – в политического лидера, однако даже при таких метаморфозах еще возможно увидеть материнский след утопии. Перед нами, можно сказать, предстает диалектическая триада: *утопия* и *не-утопия*, вступая в противоречие в сознании утописта, рождают идеологию.

В этом и состоит трагедия утописта, а именно его главное стремление направлено на замену

реального идеальным, но любая идеальная сущность трансцендентна реальной. Тем самым для утописта ничто, как идеальный утопический мир, берет верх над бытием реальности, абсолютное время берет верх над реальным временем, абсолютная свобода пространства берет верх над реальной границей пространства. Это трагедия и есть то противоречие, тот парадокс, в силу невозможности разрешить который, утопист и идет на бессознательный обман, подмену понятий. Этот парадокс есть неспособность одновременно разделить и соединить реальное и идеальное, бытие и ничто.

Утопическое сознание тем самым по своей сути является сознанием деконструктивным, уничтожающим, но через это уничтожение оно стремится установить гармонию. Можно пойти дальше и прояснить это так: как мы знаем, для утописта все инструментально, и если воспринимать философию, искусство, науку, любовь и т. д. как инструменты к достижению лучшей жизни, к некоторому улучшению нашего с вами существования, то получается, в этой *не-утопии* необходимости в них не будет, ведь самая лучшая жизнь уже перед нами: «Это значит, что в утопии не будет не только работы и политики, но любви, дружбы, искусства, морали, науки, философии, потому что все это в той или иной степени инструментально...» [14, 82]. Хотя, конечно, они могут остаться в форме игры. Но, все же следуя такой логике, можно прийти к тому, что останется пустота, потому как даже создатель *не-утопии* – инструмент по отношению к ней, и в итоге не останется ничего кроме *не-утопии*, будет только она и ничто, это как раз соответствует той идее, что возможна не-утопия и без человека. Однако такие размышления справедливы и относительно утопии, однако они выглядят не угрожающими, ведь как уже было сказано, сущность утопии как раз и состоит в ее неосуществимости.

Продолжая тему утопии и ее скульптора, с большой долей вероятности можно утверждать, что не все утопии созданы утопистами, как многие считают. Исходя из того, что утопист – это в первую очередь человек, совершивший вышеописанную ошибку сознания, и не обязательно сам написавший утопию. Если же он ее написал, то парадокс в том, что для него она сразу же теряет себя как саму себя, переходя из утопии в *не-утопию*, и далее в *идеологию*. Имеется в виду, что не все утопии созданы людьми с искаженным сознанием. Есть утопии в смысле Т. Мора [7], в которых сам автор вполне ясно осознавал невозможность осуществления своего проекта, но есть и по типу утопии Э. Кабэ [4], где автор, наоборот, желал реализации с самого первого слова. Утопическое сознание сразу несет в себе саморазгружающее противоречие, выражающееся в одновременном тождестве и раздельности реального и идеального. Для такого человека, для любого настоящего утописта, утопия – это реальное будущее, но люди, не объятые туманом идеала, видят истинное лицо этого мнимого совершенства и находятся в гармонии с сущностью утопии.

На этом с утопическим сознанием покончено, оно разрушает само себя из-за внутреннего противоречия. Продолжим тему преобразования утопии в *не-утопию* и, в конце концов, в *идеологию*. Хотя Карл Манхейм [6], возможно, убедил многих в том, что идеология противостоит утопии, мы ни в коем случае не разделяем такое видение дел. *Идеология* – это зрелая стадия утопического сознания, это преобразованная *не-утопия*. Процесс представляется таковым: утопист в своей невозможности согласиться с сущностью утопии превращает ее в *не-утопию*, «способную» к реализации. В этот момент Абсолют утопии исчезает и остается Относительность *не-утопии*. Последняя оставляющая за собой постулат идеальности. Утопист продолжает изменять содержание *не-утопии* до тех пор, пока последняя не выродится в *идеологию*, теряя при этом постулат идеальности, присущий двум изначальным стадиям. В конце концов утопист сам становится *не-утопистом*. Это вырождение происходит, так как утопист пытается снять свое внутреннее противоречие. Вот так утопист вновь пытается обмануть себя. Но в этот момент мы уже не можем назвать его утопистом в чистом виде, он политический лидер, проводник, солдат, кто угодно, стоящий на страже своей утопической идеологии. Было сказано, что они уже *не-утописты* в чистом виде, потому что утопист никогда не пожертвует идеальностью своего мира, он не отказывается от нее ни относительно утопии, ни *не-утопии*. Но сам он понимает, что для того, чтобы воплотить идеальное в реальность, следует снять последний барьер, препону идеальности, следовательно, необходимость снятия идеальности неизбежна, следовательно, идеология неизбежна, как результат диалектического развития утопии. Повторим его: утопия – первый шаг, *не-утопия* – второй шаг, противоречивость каждого из понятий и противоречивость между ними вызывает третий шаг, снимающий первые два понятия – этот шаг есть *идеология*. То же самое происходит и с индивидом: первый шаг – утопист, то есть создавший *не-утопию*, второй – *не-утопист*, то есть снявший идеальность, третий – снятие двух понятий и рождение политического лидера. Отметим, что «настоящий» утопист, образуя *не-утопию* вследствие сознательного обмана самого себя, с необходимостью теряет совершенство, однако живет в самообмане, до сих пор считая свой проект «лучшим из миров», то есть постулат идеальности, как уже было сказано, сохраняется в *не-утопии*. Здесь нас опять встречает

противоречие: настоящий утопист – лишь для себя настоящий, но, в сущности, он теряет это гордое имя сразу же после своего рождения.

Поговорим теперь об утопических элементах сознания. Они присутствуют у всех людей и проявляются в надеждах, мечтах, фантазиях. И это отнюдь не детище какого-либо века, это истинная природа человека, как пишет Е. Черткова, «ни общественный идеал, ни образ желаемого общества – эти атрибуты утопии – невозможно вообще устранить, не разрушив природу человека» [17, 81]. Homo sapiens вечно будет искать лучший мир, потому изначально несет в себе утопические элементы, но сдерживает их другими установками: здравым смыслом, принципами, долгом. Такие элементы проявляются в любой деятельности – в написании картины, в музыке, также и в литературе, и именно отсюда исходят все жанровые проблемы утопии. Например, трудность различения фантастики и утопии, как литературного творения, однако это стоит осветить в отдельной статье. Но может случиться так, что человек ослабляет контроль, и как только эти элементы побеждают, они складываются в единое утопическое сознание, и тогда уже не миновать беды, появляется идея реализации утопии, и происходит переход из созидания в деконструкцию, и вышеописанная ошибка сознания, и все ее следствия. Масштаб разрушений, которые может принести утопическое сознание, невообразим, хотя, конечно, пользу оно тоже может принести, но пользу очищающую, однако созидать такое сознание не умеет, как бы оно не старалось убедить нас на протяжении всей истории. Именно поэтому так опасны утопические идеи, и нам необходимо понять это, необходимо сдерживать напор утопического в сознании, как индивидуальном, так и общественном, но при этом не вступить в борьбу с природой человека, и не отказываться от утопических элементов, ведь утопический импульс – это еще и творческий импульс, и не стоит забывать:

Нет счастливых народов

И острова нет, на котором уже никогда не прольется кровь человека.

Но есть правда создания чего-то нового, лучшего,

Хотя все лучшее рождается в муках – как и люди [18, 146].

По итогам исследования можно заключить, что характер утопического сознания заключается в его принципиальной противоречивости, имеющей свой исток в отказе утописта принимать сущность утопии. Исходя из этого, удалось выяснить, что утопистом можно называть человека, совершившего бессознательную ошибку, обманувшего свое же собственное понимание. В итоге это привело нас к одному из главных выводов статьи, а именно к тому, что не утопист рождает утопию, а утопия рождает утописта, ведь именно ее сила выступает первым актом. В связи с этим был выявлен диалектический характер развития утописта и утопии, который подробно описан в статье. Диалектика утопии, кратко выраженная в *тезисе – утопия, антитезисе – не-утопия* и окончательном *синтезе – идеология*, вынуждает авторов заочно вступить в спор с К. Манхеймом [6]. Кроме того, была отмечена важность утопических элементов в созидательной деятельности, при сдерживающих противовесах в сознании человека, в то же время, когда индивид дает волю утопическим элементам, они складываются в единое утопическое сознание. Это в итоге приводит к смене созидательной деятельности на деконструктивную. Результаты исследования заставляют задуматься и над опасностью утопического сознания, и, наоборот, над благом, которое оно несет в себе, и, как следствие, необходимости дальнейшего исследования этого феномена.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII века / В.П. Волгин - М.: изд-во АН СССР. 1975. - 155с.
2. Грав Ж. Будущее общество. Серия Размышления об Анархизме/ Ж. Грав - М.: Издательство Либроком 2009. - 222с.
3. Галибина-Лебедева Е.С. Орден иезуитов в Латинской Америке XVII-XIX веков: на примере Эквадора/ Е.С. Галибина-Лебедева - М.: Наука. 2014. -335 с. – ISBN 978-5-02-039049-2
4. Кабе Э. Путешествие в Икарию: философский и социальный роман./ Э. Кабе // серия «Предшественники научного социализма» под ред. В. П. Волгина. Пер.с фр. под ред. Э. Л. Гуревича. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1948. — 518 с.
5. Кампанелла Т. Город Солнца/ Т.Кампанелла Пер // с лат.и комм. Ф.А. Петровского. Ред. Е. Осенева. — М.: «Художественная литература». 1954- 507с.
6. Манхейм К.. Идеология и утопия. Избранное. Диагноз нашего времени. / К.Манхейм М.: Юристъ.

1994 - 704 с.

7. Мор Т.. Утопия./ Т.Мор М.: Ладомир, Наука. 1998- 464 с.
8. Платон. Государство./ Платон // Пер. с древнегреческого А.Н. Егунова — М.: Академический проект. 2015-398 с.
9. Свентоховский А. История утопий: От Античности до конца XIX века./ А. Свентоховский // 2-е изд. СПб.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2012-448 с.
10. Смирнова Ю.Д.. Утопия, утопизм, утопическое сознание-основные смыслы.// Ю.Д.Смирнова // Ученые записки казанского университета. 2011- Том 153, кн. 1 -141-148с.
11. Соловьев В. С. Мнимая критика. Ответ Б. Н. Чичерину / В. С. Соловьев // Вопросы философии и психологии. - М., 1897. - Год VIII, кн. 4 (39). - 645-694.с.
12. Сомин Н.В. 2003 Государство Иезуитов в Парагвае  
URL:[http://chrisoc.narod.ru/iesu.htm#\\_ftnref19](http://chrisoc.narod.ru/iesu.htm#_ftnref19) (Дата обращения 13.07.20)
13. Фогт А.. Социальный утопии.// А.Фогт М.: Либерком. 2016-186 с.
14. Чаликова В. «Утопия рождается из утопии» / В. Чаликова Лондон, Overseas Publications Interchange Ltd. 1992-219 с.
15. Чаликова В. «Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / В. Чаликова М.: Прогресс. 1991-405 с
16. Черткова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеал./ Е.Д. Черткова // Идеал, утопия и критическая рефлексия // Под ред. В.А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 1996. - 32 с.
17. Черткова Е.Л. 1993. Утопия как тип сознания./ Е.Л. Черткова// Общественные науки и современность. 1993-№ 3 71-81.с.
18. Шацкий Е.. Утопия и Традиция / Е. Шацкий М.:Прогресс 1990-455 с.
19. Bloch E. The Principle of Hope / E.Bloch // Translated by Plaice N.,Plaice S.,Knight P. Cambridge.: The MIT Press 1996 -P. 617

#### REFERENCES

1. Bloch E. 1996 The Principle of Hope. / E. Bloch //Translated by Plaice N.,Plaice S.,Knight P. Cambridge.: The MIT Press 1996 -P. 617
2. Volgin V. P. Essays on the history of socialist ideas from antiquity to the end of the 18th century. Moscow: USSR Academy of Sciences. 1975. P.155 (In Russ.)
3. Grav Z. Future society. Series Reflections on Anarchism. Moscow.: Librokom 2009. P.222 (In Russ.)
4. Galibina-Lebedeva E.S. The Jesuit Order in Latin America in the 17th – 19th Centuries: The Case of Ecuador. Moscow.: Science. 2014 . P.335 – ISBN 978-5-02-039049-2 (In Russ.)
5. Kabe E. Journey to Ikaria: A Philosophical and Social Novel./ seriya «Predshestvenniki nauchnogo sotsializma» // ed. by V. P. Volgina. // tran. ed. by E. L. Gurevicha/. Mocsow.: USSR Academy of Sciences/1948 P.518 (In Russ.)
6. Campanella T. City of Sun. // tran. ed. by. F.A. Petrovskogo Moscow.: Khudozhestvennaya literatura. 1954- P.507(In Russ.)
7. Mankheym K Ideologie und Utopie. Selected Works. Diagnosis of our time. K.Mankheym Moscow.: Yurist. 1994 – P.704 (In Russ.)
8. Mor T.. Utopia. Moscow.: Ladomir. 1998. P.464 (In Russ.)
9. Platon. Republic. // tran.ed. by A.N. Egunova Moscow.: Akademicheskii proekt. 2015 P.398(In Russ.)
10. Sventokhovskiy A. A History of Utopia: From Antiquity to the 19th Century. No 2 Saint-Petersburg.: Librokom.2012-P.448
11. Smirnova Yu.D.. Utopia, Utopianism, Utopian Consciousness-Basic Meanings. Uchenye zapiski kazanskogo universiteta. 2011- No. 153, B. 1 P.141-148
12. Solov'ev V. S. Speech at the «round table» «Is Marxism Dead? ». Questions of Philosophy. 1990 No.10 P. 31(In Russ.)
13. Somin N.V. Jesuit State in Paraguay. 2003(In Russ.)  
URL:[http://chri-soc.narod.ru/iesu.htm#\\_ftnref19](http://chri-soc.narod.ru/iesu.htm#_ftnref19) (accessed 13.07.20)
14. Fogt A.. Social utopias Moscow.: Liberkom. P. 186 (In Russ.)
15. Chalikova V. Utopia is born from utopia. London, Overseas Publications Interchange Ltd. P.219 (In

Russ.)

16. Chalikova V. « Utopia and Utopian Thinking: An Anthology of Foreign Literature Moscow.: Progress. 1991 P.405 (In Russ.)

17. Chertkova E.L. Specificity of utopian consciousness and the problem of the ideal. Ideal, utopiya i kriticheskaya refleksiya. // ed. by V.A. Lektorskii. Moscow.: ROS-SPEN 1996 P.32 (In Russ.)

18. Chertkova E.L. . . Utopia as a type of consciousness. Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 1993-No. 3 P.71-81(In Russ.)

19. Shatskiy E.. Utopia and Tradition. Moscow.:Progress P.455 (In Russ.)

## INCONSISTENCY OF UTOPIAN CONSCIOUSNESS

**BRONIKOV**  
**Ignat**

*Bachelor, Department of Social Philosophy,  
Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy,  
Saint-Petersburg, Russian Federation,  
st068944@student.spbu.ru*

**KHMYROVA-PRUEL**  
**Irina**

*Candidate of Philosophy,  
Associate professor of the Department of Cultural  
Studies, Aesthetics and Philosophy of Culture,  
Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy,  
Saint-Petersburg, Russian Federation, hmy-p@list.ru*

**Keywords:**

social philosophy  
philosophy of consciousness  
utopia  
utopianism  
utopian consciousness  
social ideal  
ideology

**Summary:**

Utopia is undoubtedly an integral part of human culture, since it is impossible to imagine a person who would not dream of paradise shores. But as widespread as utopia is, it is also obscure. Perhaps in order to shed light on the mystery of the essence of utopia, it is necessary to turn to utopian consciousness. Namely we need to analyze utopian consciousness itself, as well as its character and features, hoping to eventually get an unambiguous understanding of what utopian consciousness is and where it originates from, thereby getting closer to utopia itself. The article presents an attempt at such an analysis.

УДК 130.2:78.036.9

## КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ ДЖАЗА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ТЕОДОРА АДОРНО

**РУСАНОВА  
ЕКАТЕРИНА  
СЕРГЕЕВНА**

*преподаватель кафедры музыкального искусства  
эстрады факультета музыкального искусства,  
Луганская государственная академия культуры  
и искусств имени М. Матусовского,  
Луганск, Луганская Народная Республика,  
23011986k@gmail.com*

**Ключевые слова:**

Культура  
музыка  
джаз  
культурный смысл джаза

**Аннотация:**

В статье рассматриваются закономерности развития одного из важных музыкальных направлений XX–XXI веков в аспекте социально-культурных и социально-философских характеристик. Анализ ведется с учетом российских и западных (европейских и американских) тенденций и оценок. В статье учитывается методология позиции Т. Адорно, его политические и музыковедческие позиции. Уделяется внимание механизмам развития духовной культуры в постиндустриальном обществе. Обосновывается гипотеза и развивается мысль о большом потенциале джаза как продуктивной формы развития и совершенствования культуры. Музыкальные тренды середины XX века продемонстрировали кардинальные трансформации джаза и рок-музыки под влиянием коммерциализации, требовавшей упрощения образного строя и языка, активного использования технических достижений и медиации музыкального пространства. Трансформация музыки и музыкального пространства способствовали перестройке бытия и сознания социума, которые в свою очередь повлияли на изменение музыкальной эстетики, сделали ее консьюмеристской.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

*Введение.* Осмысление джаза как социокультурного феномена имеет многогранное значение. Оно характеризуется двусторонней направленностью – влиянием джаза на различные стороны жизни и влиянием социокультурных, политических процессов на трансформации джаза. Эти процессы нашли осмысление в творчестве Т. Адорно. Поэтому в настоящей работе мы используем теоретико-методологический потенциал Т. Адорно как музыканта и теоретика, и социолога культуры и музыки.

*Проблема, гипотеза.* Главный вопрос, который станет предметом осмысления, следующий: каким образом джаз оказался устойчивой культурной формой, способной в то же время к разнообразным трансформациям и изменениям.

Объектом исследования является джаз как социокультурный феномен в его американской и советской формах существования. Предметом исследования служит смысловой статус джазовой музыки в культуре и социуме. Цель исследования заключается в определении экзистенциально-смыслового статуса джаза в европейской культуре, в джазовой музыке XX–XXI веков, его стилистические и

эстетические закономерности. Культурологически осознать концепции Т. Адорно и

М. Хоркхаймера для последующего теоретического уяснения феномена джаза, рока и массовой музыки в современном социокультурном контексте.

*Степень исследованности.* Джаз традиционно пристально изучается американскими, а также европейскими и отечественными исследователями. Современные исследования, как правило, междисциплинальны и осуществляются на пересечении философии, психологии, музыковедения, культурологии, искусствоведения и др. Проблемы джазоведения в целом разрабатывались

И. Берендтом, К. Уайтхедом, в эстетическом аспекте – это работы В. Сырова, А. Цукера, В. Храмова. Исследования советского периода по общим вопросам музыки представлены Р. Грубером, А. Сохором, за рубежом –

Т. Адорно, Дж. Берроусом, Д. Бюлером, С. Дамбергом, Д. Дженеманном, Д. Клоссоном, Р. Леннингом, А. Пензиным, М. Пэддисоном, А. Михайловым, Б. Робинсоном, Е. Семеновым, Р. Уиткиным, М. Хаас, А. Хасаншиным, П. Хоэндалем. Культурологический подход нашел отражение в трудах Б. Борисова, В. Кузнецова, Е. Кузнецова, Э. Рыбакова, Е. Уварова. Непосредственным материалом изучения стали вокальные и инструментальные произведения западных и отечественных авторов и исполнителей джаза и популярной музыки. Среди современных отечественных исследователей можно отметить диссертации Ф. М. Шака [12; 13], К. А. Ушакова [9], А. Э. Полищук [8], П. К. Корнева [5], которые в своих работах проанализировали социокультурный статус джаза, его эволюцию и творческий потенциал, особенность джазовых субкультур. Если среди американских исследователей большую роль играет этнический, расовый контекст, то в отечественном джазоведении доминируют аспекты творчества, традиции и инновации, импровизационный аспект. В своей статье мы стремимся определиться с сущностным аспектом, который именуется нами как культурный смысл джаза. Дело в том, что если специфика джаза как феномена культуры рассмотрена [13], то культурный смысл джаза остался не изученным.

*Источники и методология.* Авторские обобщения строятся на панорамном обзоре американской и отечественной джазовой музыки XX века, с учетом как «черного» (Дж. Кубик, С. Флойд), так и «белого» направления (В. Н. Сыров), с учетом синтетических тенденций глобального характера в мировой музыке (мировой фьюжн, джаз-рок, нью-эйдж). Учитывается влияние социокультурного контекста на ментальность и экзистенциальные переживания и самоопределения музыканта (М. Дэвис, Д. Колтрейн, У. Марсалис). В центре авторского внимания джазмены – Теренс Бланшард, Джон Зорн, Миша Менгельберг, Уоллес Рони и др. Обращается внимание на синтетические тенденции джаза и новых течений западной музыки – New Age, Ambient, New Acoustic Music.

Поскольку джаз по своей природе является поликультурным образованием, то вполне естественным будет междисциплинарный подход, включающий в себя такие отрасли знания как философия, музыковедение, эстетика, семиотика и культурология. В персоналиях это представлено Ж. Бодрийяром, Т. Адорно, Ф. Шаком,

А. Полищук, В. Храмовым [10], А. М. Цукером, Лоуренс В. Левином [7].

Теоретические основы статьи и ее критические основания относятся во многом к социально-философским основаниям и дискурсу Франкфуртской школы социальных наук и ее дискурсивным и политическим практикам (Адорно, Хоркхаймер), тем аксиологическим аспектам, которые получили там развитие: оценка музыкальной культуры в целом, ориентация на классическую традицию, учет исторической стилистики, социально-критическая оценка творчества и стилей в музыкальной культуре.

*Результаты исследования.* В работе представлен анализ философской рефлексии Т. Адорно относительно феномена джаза в его американской интерпретации. Ведущими детерминантами джазовой трансформации в 1960-е годы стали ее коммерциализация, массовизация и адаптация к коммерческим форматам, интеграция с рок-музыкой (джаз-рок), этническими формами (фьюжн), поп-музыкой (смус-джаз). Однако трансформировались не только музыкальные формы, но и способы их рефлексивной аналитики. Это касается трактовки музыки как сложной социокультурной мыслеформы, сильная социальная нота и междисциплинарность. Отправные музыковедческие оценки джаза Т. Адорно были отрицательными, как у носителя левых политических взглядов. Он приобщился к ним во время обучения у А. Берга и А. Шенберга и негативно оценивал мелкобуржуазную американизированную культуру, которая ярче всего реализовывала себя в джазе, боксе, бульварной литературе. Кроме того, Т. Адорно выступил за чистоту европейского музыкального образования (в 1920-е годы) против внедрения джаза М. Зайбером и Б. Зеклесом. Негативизм Адорно был достаточно

настойчивым и постоянным. Он касался не только коммерциализированные форм (свинг, хот-джаз), но и бибопа, третьего течения, модальной импровизации, фри-джаза. В своих работах «Farewell to Jazz» [14: 496-505], «On Jazz» он оценивал джаз как мимолетное буржуазное поветрие. В работе «Социология музыки» [1: 35] он представил импровизацию как мнимое творчество. Развитие звукозаписывающего рынка (в 1960-е годы) обострило противоборство в оценке джаза как подлинного искусства или как упадка.

В 1970–2000 годы важной частью концептуального аппарата западных искусствоведов: Б. Бухло [3], П. Бюргер [2] П. Гилен [4] стала междисциплинарная теория индустриальной культуры [15; 16]. Это течение идейной и практической эстетики оказало значимое влияние на музыкальную эстетику и джазовое искусство в целом. Это прежде всего касается рефлексии музыкальных критиков (1960–90-е годы), обращающихся к материалу фьюжн. Использование методики анализа в стиле Т. Адорно стимулировало к использованию социологизаторского подхода. Однако социологизаторский детерминизм также имел свои разновидности:

- аналитика с точки зрения рыночной детерминации джазового искусства,
- социокультурный детерминизм,
- аналитика политически левых.

В 1960-е годы на джазовое творчество стал оказывать активное влияние музыкальный бизнес. С одной стороны, на смену устоявшимся джазовым лейблам пришли новые стили, связанные симбиотически с популярной музыкой. Механизмы рынка и индустрии культуры способствовали модернизации джазовой импровизации, дальнейшему решению проблемы взаимосочетаемости индивидуальных стилей. При возрастании роли джазового маркетинга художественная и эстетическая целесообразность потеряли главное значение, а на первый план вышла узнаваемость исполнителя, его рыночная стоимость – способность привлечь наиболее массовую аудиторию. Это стимулировало появление в 90-е годы XX века «якорных» исполнителей – Д. Кролла, Н. Коула, – чье продвижение базировалось на маркетинговых приемах. Особое значение эти приемы коммерциализации успеха получили в XXI веке и связаны с использованием приемов цифровизации. Рыночный тренд, связанный с коммерциализацией джаза в 1970–80-х годах, способствовал развитию и интеграции джаза с популярной музыкой и распространению стиля мягкий джаз (Smooth Jazz). Развитие мягкого джаза стало во многом результатом коммерческой неэффективности интеллектуальных направлений – би-бопа, постбопа и фри-джаза. Акторами, продвинувшими мягкий стиль, стали лейбл «СТИ Records», продюссер К. Тейлора, гитарист У. Монтгомери. Проникновение подобной музыки в эфир электронных СМИ (в 1980-е годы) способствовало ее массовому закреплению.

Евроцентрическая иерархия культур, сложившаяся на рубеже веков, очернила новую американскую музыку, известную как джаз. В отличие от гармоничной, сложной, исключительной Культуры, джаз осуждался как диссонирующий, нецивилизованный, чрезмерно доступный и подрывающий разум и порядок. Хотя до окончания Второй мировой войны это отношение не изменилось, джазовые музыканты, убежденные, что их искусство является неотъемлемой частью американской культуры, помогли революционизировать наши представления о культуре и превзойти привычные культурные категории и границы. Развитие культурной индустрии как культурной практики эпохи постиндустриализма и обусловленное новой формой капитализма – информационным, досуговым капитализмом и усугубленное неолиберализмом, в настоящее время становится частью истории.

Произошедшие в XX веке визуальный и цифровой повороты в технологиях и культуре создали новую массовую и доступную систему тиражирования и распространения музыкальных продуктов и, попутно, продвигающую неконформистские вкусы и воззрения. Демократизация доступа к музыкальному контенту происходила также через развитие цифровых сетей, стримминг музыкального контента. Доступная, демократичная форма сменила консервативную модель распространения физических носителей и способствовала переходу на не имеющий лимита доступ к оцифрованным ценностям культуры.

Цифровой поворот благоприятствовал оздоровлению джазовой музыки, он снял искусственные барьеры музыкального потребления, например, с малотиражности, и таким образом преодолел многие рыночные барьеры музыкального рынка. У современных исполнителей благодаря цифровизации появились новые инструменты и каналы доступа к слушателю: они обусловлены возможностями записать новое, насыщенное необычной импровизационной лексикой произведение, а достичь потребителей через другие, сетевые каналы. Этот шаг стал не только технической новацией, но и рубежным сдвигом на пути жанрово-стилевого развития современного джазового искусства и популярной музыки.

*Заключение и выводы.* Таким образом, бурное развитие электронных медиа способствовало полноценному утверждению массовой музыки, ее тотальному господству за счет мгновенно и массово тиражируемых глобальной аудиторией шлягеров. Одновременно изменилась социальная природа потребления музыкальных текстов, оно стало не просто глобально-массовым, но и демократическим. Естественно, что появились и новые издержки культуры потребления: оно стало манипулятивным и искусственно разнообразным и навязываемым.

Разрушение пирамидальной, жестко иерархической системы организации искусства было одновременно преодолением оценочной дихотомии «высокое»/«низкое». Одновременно с новой системой ценностей и оценок открылся путь новым музыкальным практикам и стилям, которые радикально отличались от модернистской системы ценностей XX века. Постепенно успехи джаза, проделавшего значимую эволюцию и сформировавшего самобытные стилистические течения (бибоп, фри-джаз, прогрессив, третье течение, постбоп), привели к противоречию с областью массового вкуса. Рок-музыканты, вошедшие в анклав шоу-бизнеса, сформировали различные формы стилевых направлений – арт и прогрессивный рок, имевшие достаточно элитарный характер. Искусство, культура развиваются, увеличивая количество и многообразие направлений. Наконец, под влиянием музыкального бизнеса в 1960-е годы джаз и рок-музыкальные направления дифференцировались, и в итоге в них родились разнообразные стилевые ответвления – хэви-метал, эйсид-джаз, смус-джаз.

60-ые годы XX века завершились также прогрессивным скачком – появился стиль фьюжн. Творческий скачок в музыке этого периода, с одной стороны, ознаменовал утверждение нового общего стиля в культуре – постмодернизма (супермодернизма). Вместе с утверждением в культуре эклектики как нормы искусство подверглось консьюмеризации – коммерциализации как американской, так и европейской импровизационной музыки. Это стало закономерным итогом эстетики 1970-х, когда переменчивая мода стала закономерностью и привела к победе эстетики эклектицизма. Элементы музыкальной культуры джаза, рок-музыки и других видов и направлений искусства претерпевают еще большее омассовление под влиянием тривиализации языка искусства, в ходе интеграции социокультурных процессов с новыми технологиями, полным вращением искусства в медиапроцесс и медиаонтологизацией бытийного пространства социума. Ведущим интегратором этих тенденций была, конечно, консьюмеризация искусства.

Итак, осуществляя краткий анализ культурного смысла джаза в XX веке, мы опирались на опыт разных исследователей, но преимущественно на опыт Франкфуртской школы социального и культурного анализа музыкального процесса Т. Адорно. Анализ столь широкого пласта музыкального процесса как джаз и рок позволяют увидеть многие важные процессы трансформации как культуры, так и социума, происходящие под влиянием творческого процесса в искусстве. Удастся более глубоко осознать процесс постмодернизации как взаимосвязи ряда разнородных импульсов – коммерциализации, медиации, рождения новых музыкальных форм и течений, изменения вкусов и ценностей (тривиализация, эклектизация), развития музыкальной науки и педагогики.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно, Т. В. Избранное. Социология музыки. Университетская книга, 2014. – С. 35.
2. Бюргер, П. Теория авангарда. VAC-press, 2014. – 196 с.
3. Бухло, Б. Неоавангард и культурная индустрия. Статьи о европейском и американском искусстве 1955–1975 годов. VAC-press, 2016. 715 с.
4. Гилен, П. Бормотание художественного множества. Глобальное искусство, политика и постфордизм. VAC-press, 2015. – 287 с.
5. Корнев, П. К. Джаз в культурном пространстве XX века / Автореферат кандидатской диссертации. 24.00.02, кандидат культурологии. Санкт-Петербург, 2009. – 22 с.
6. Левайн М. Теория джаза / Пер. Н. В. Юговой. – М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2014. – 331 с.
7. Лоуренс В. Левин. Джаз и американская культура // Журнал американского фольклора. Vol. 102. №. 403, январь-март 1989, стр. 6-22.
8. Полищук, А.Э. Третье течение и прогрессив в эволюции джаза / Автореферат кандидатской диссертации. 17.00.02 – Музыкальное искусство. Ростов-на -Дону, 2019. – 29 с.
9. Ушаков, К. А. Особенности эволюции джаза и его влияние на процесс инноваций в российской музыкальной культуре. Автореферат кандидатской диссертации. 24.00.02 - Культурология. Кемерово,

2000.

10. Храмов, В. Б. Интерпретация музыки. Саарбрюккен, 2017.
11. Чугунов Ю. Гармония в джазе: Учебное пособие. – М.: Современная музыка, 2003. – 176 с.
12. Шак, Ф. М. Джаз и массовая музыка в социокультурных процессах второй половины XX – начала XXI в. Автореферат докторской диссертации. 17.00.02 – Музыкальное искусство. Ростов-на -Дону, 2018. – 49 с.
13. Шак, Ф. М. Джаз как социокультурный феномен. Автореферат кандидатской диссертации. 17.00.02 – Музыкальное искусство. Ростов-на -Дону, 2008. 21 с.
14. Adorno, T. W. Essays on music, University of California, 2002. – P. 496-501.
15. Radano, R.M. Antony Braxton`s Cultural Critique. The University of Chicago Press, 1993. – 315 p.
16. Watson, B. Derek Bailey and the Story of Free Improvisation. Verso, 2014. – 459 p.

#### REFERENCES

1. Adorno, T. V. Favorites. The sociology of music. University Book, 2014. – 35 p.
2. Burger P. The theory of the avant-garde. VAC-press, 2014. – 196 p.
3. Booze B. Neoavangard and the cultural industry. Articles about European and American art of 1955-1975. VAC-press, 2016. – 715 p.
4. Gilen P. Muttering of the artistic set. Global art, politics and post-formalism. VAC-press, 2015. – 287 p.
5. Kornev P. K. Jazz in the cultural space of the twentieth century / Abstract of the candidate's dissertation. 24.00.02, Candidate of Cultural Studies. St. Petersburg, 2009. – 22 p.
6. Levine M. The theory of jazz / Per. N. V. Yugovoy. – М.; Izhevsk: Institute of Computer Research, 2014. – 331 p.
7. Lawrence V. Levin. Jazz and American culture / / Journal of American Folklore. Vol. 102. No. 403, January-March 1989, pp. 6-22.
8. Polishchuk A. E. The third current and progressive in the evolution of jazz / Abstract of the candidate's dissertation. 17.00.02-Musical art. Rostov-on-Don, 2019. – 29 p.
9. Ushakov K. A. Features of the evolution of jazz and its influence on the process of innovation in Russian musical culture. Abstract of the candidate's dissertation. 24.00.02-Cultural studies. Kemerovo, 2000.
10. Khramov V. B. Interpretation of music. Saarbrücken, 2017.
11. Chugunov Yu. Harmony in jazz: A textbook. – М.: Modern music, 2003. – 176 p.
12. Shak F. M. Jazz and mass music in the socio-cultural processes of the second half of the XX-beginning of the XXI century. Abstract of the doctoral dissertation. 17.00.02-Musical art. Rostov-on-Don, 2018. – 49 p.
13. Shak F. M. Jazz as a socio-cultural phenomenon. Abstract of the candidate's dissertation. 17.00.02-Musical art. Rostov-on-Don, 2008. 21 p.;
14. Adorno, T. W. Essays on music, University of California, 2002. – P. 496-501.
15. Radano, R. M. Antony Braxton's Cultural Critique. The University of Chicago Press, 1993. – 315 p.
16. Watson, B. Derek Bailey and the Story of Free Improvisation. Verso, 2014. – 459 p.

## **CULTURAL MEANING OF JAZZ (THROUGH THEODOR ADORNO'S CONCEPTION)**

**RUSANOVA  
Ekaterina**

*Lecturer of the Department of Variety Music,  
Luhansk State Academy of Culture  
and Arts named after M. Matusovsky,  
Lugansk, Lugansk People's Republic,  
23011986k@gmail.com*

**Keywords:**

culture  
music  
jazz  
cultural meaning of jazz

**Summary:**

The article examines the patterns of development of one of the important musical trends in the XX and the XXI centuries in terms of its socio-cultural and socio-philosophical characteristics. The analysis takes into account Russian and Western (European and American) trends and assessments. The article captures the methodology of Theodor Adorno's position, his political and musicological views. Attention is paid to the mechanisms of development of spiritual culture in a post-industrial society. The author substantiates the hypothesis and elaborates the idea of the great potential of jazz as a productive form of development and improvement of culture. The musical trends of the mid-twentieth century demonstrated radical transformations of jazz and rock music under the influence of commercialization, which demanded the simplification of the figurative system and language, active use of technical achievements, and mediation of musical space. The transformation of music and musical space contributed to the restructuring of society's existence and consciousness, which in turn influenced the change of musical aesthetics and consumerized it.

УДК 141.4

## ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛЮТЕРА

**ВАСИЛЬЕВА  
СВЕТЛАНА  
ВЛАДИМИРОВНА**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный  
университет, Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
milorada07@mail.ru*

### **Ключевые слова:**

Реформация  
вера  
свобода  
римская католическая церковь  
выбор  
проблема воли и разума  
автономная ответственность  
личности

### **Аннотация:**

В данной статье автор рассматривает основные реформаторские идеи Мартина Лютера, которые впоследствии оказали влияние на формирование базовых гуманитарных ценностей в Европе и мире. Главные из них – свобода, справедливость, автономность и ответственность, а также ценностные основы личностной идентификации, с чем тесно связаны воля и выбор. Они выковывались в процессе формирования Лютером принципов новой веры, на которых возникла протестантская церковь и в своей новой этике растворила затем все сферы жизни верующих, создавая новую европейскую рациональность. Лютер явился личностью, которая воплощает в себе очень значимую эпоху в развитии Европы: он не просто на личном примере показал, что значит истинная вера в Бога, а задал новое направление развития социума на базе новых принципов протестантской церкви. Автор анализирует социальные и геополитические условия, в которых жил и творил великий реформатор Лютер, и в которых выковывалась теология протестантизма.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

### **Введение**

Когда Лютер бросил вызов Римской католической церкви, обвинив ее в утрате христианских ценностных основ, он и не подозревал, какой резонанс это вызовет в социальной, религиозной, политической, интеллектуальной жизни Европы. Последствия этих событий, известных под именем Реформации, затронули едва ли не все сферы человеческой жизни и отразились на формировании общеевропейских ценностей. Для того, чтобы на историческую сцену вышел такой реформатор, как Лютер, должны были созреть экономические, социальные, политические, наконец, этические условия. Его голос был сразу услышан, а его призывы возымели такой бурный отклик именно потому, что ситуация в Европе ярко демонстрировала кризис во многих областях жизни. Геополитические амбиции кайзера и правящей верхушки князей и герцогов все явственнее вступали в противоречие с растущими аппетитами папы и его клира. В то же самое время простой народ продолжал томиться под многовековым гнетом этих двух господ – светской и церковной власти.

В то же время, чтобы понять, почему Лютер получил такой мощный отклик на свои идеи, недостаточно сказать о пошатнувшемся авторитете католической церкви – она и раньше получала

критику в свой адрес, и эта волна неуклонно нарастала еще задолго до Лютера. Ситуация так стремительно радикализировалась как раз потому, что Лютер демонстрировал личностное преобразование, собственное перерождение в вере, что вознесло его в глазах верующих поистине на пьедестал пророка – именно поэтому за ним пошли огромные массы людей, от простых крестьян до университетских профессоров и герцогов [2: 87]. Вокруг Лютера формировались и группировались разные течения и направления мысли, как созвучные его реформаторским идеям, так и отличные от них. С его именем тесно переплелись имена выдающихся гуманистов той эпохи, как сподвижников, так и оппонентов Лютера: Эразм Роттердамский, Филипп Меланхтон, Георг Буркхардт (Спалатин), Андреас Карлштадт, виднейшие правители Священной Римской Империи и среди них Фридрих III Мудрый, курфюрст Саксонии, который по праву носил свое высокое имя. Имена королей, пап, герцогов и вообще людей той эпохи, вершивших историю Европы, навечно соединены теперь с именем Лютера.

Массовое религиозное сознание на протяжении всей истории демонстрировало непримиримость, доходящую до фанатизма, в вопросах веры и защиты своей конфессиональности. В противовес подобным утопистам Лютер никогда не ставил перед собой задачи упразднения церкви или протеста против государства как такового. Более того, он постоянно разделял эти две области: он считал, что светским властям следует безоговорочно подчиняться, так как свою власть они получили от Бога. Однако, что касается религии, то здесь Лютер первым выдвинул идею отделения церкви от государства, настаивая на том, что верующий сам вправе определиться в выборе церкви, веры и всего того, что относится к его духовной жизни – она неподвластна никому, кроме Бога. И это основано на глубочайшем родстве христианской религии и природного устройства души человека [6: 103].

#### **Церковь и общество**

На протяжении всей истории Римской церкви она демонстрировала ультратрадиционалистские законы, защищая твердыню власти всеми способами, – если надо, и насилем. Делом антихриста Лютер считал неразрывное слияние церковной и светской власти в лице папы и кайзера в единый конгломерат, безжалостно давящий всех несогласных [1: 117]. Против этой дьявольской машины он прежде всего выступал, составляя свои тезисы. Но затем в ходе событий Крестьянской войны он ясно осознал, что на противоположном конце борьбы появилось такое же дьявольское заблуждение в лице Томаса Мюнцера (кроме Мюнцера были и другие фанатики: Карлштадт, цвиккауские пророки и др.) Свобода стала толковаться как вседозволенность, и это привело к неслыханному насилию и кровопролитию по всей Германии.

Те последствия, которые были вызваны Крестьянской войной под предводительством Т. Мюнцера [1: 329], ужасали Лютера и вызывали в нем протест и негодование. Фанатик и утопист Мюнцер – а такие фигуры часто возникают в смутные времена – был далек от реальности и, вовлекая в свое безумие все больше сторонников, обрекал их на кровь и убийство.

Между этими двумя полюсами и оказался Лютер – со своей верой в то, что истина и свобода неразделимы: они черпают силы и вдохновение друг в друге, а там, где они разделены, «является дьявол и начинается кровавая баня» [1: 329]. Более того, способы достижения истины, то есть движения к ней, являются неотъемлемой частью самой этой истины. Отсюда вывод: нельзя добиваться правды пытками и истязаниями. В то суровое время, когда «истина обитала на острие меча» [1: 455], когда любые конфликты решались огнем и мечом, путь был для Лютера только один – не убивать ради истины, а наоборот, быть готовым пойти за нее на смерть – как Христос.

#### **Путь к вере: радикальные сомнения**

Исследователи делят жизненный путь Лютера на три периода. Первый охватывает становление личности Лютера: он связан с осознанием им своего человеческого несовершенства и попыткой обобщить этот опыт для всех верующих, включая папу. Второй период – вызов церкви и активная борьба с сильными мира сего на поприще веры в Бога как единственного призвания и «пресуществления» человека на этой земле. И, наконец, завершающий период, когда взгляды Лютера становятся заметно жестче и радикальнее при осознании им того, что пламя Реформации уже не остановить – оно должно было выжечь до основания прогнившее тело Римской католической церкви, а на его место встанет затем его новая доктрина об оправдании только верою (*sola fide*). Интересно, что первоначально Лютер писал в конце октября 1517 года свои 95 тезисов, посвященные вопросу продажи индульгенций, для общественного диспута и, как он сам говорил, «попал во всю эту суматоху чисто случайно, не по своей воле или намерению» [3: 20]. Однако история распорядилась иначе.

Безвестный августинский монах, которым он был, серьезный и мрачный юноша, до крайности благочестивый и всем сердцем преданный Богу, ищущий лишь у него ответов, Лютер под конец жизни превратился в шумного, задиристого, закаленного в боях «вояку», стоящего на страже того дела,

которому он отдал всего себя. Этот вызов времени, который он совершил, состоял в осознании греховности Римской церкви, предавшей идеалы Церкви Христовой, поправшей все, что принесла нам «благая весть» в виде Евангелия. После осознания этого краха и позора Лютер заново начал искать для себя смысл веры. На вопрос «Как жить в осознании бездонной пропасти между совершенным Богом и погрязшим в грехах человеком, между жизнью и смертью?» Лютер – в результате долгих и мучительных размышлений – ясно осознал простой ответ: все дело в вере, в простой и безграничной вере в Бога – стоит осознать этот призыв Бога к верующему, и все становится на свои места. Он, наконец, понял, что «стучится в открытую дверь»: ведь все уже есть, а мы еще ищем что-то и пытаемся добавить, прирастить что-то, якобы необходимое для «истинной» веры. Вера в Бога – это и есть ключ ко всему: и к жизни, и к смерти. Верь безоговорочно – и тебе не о чем волноваться: при условии истинной веры тебе остается только принять решение Бога на твой счет.

С юных лет Лютер испытывал странные припадки, связанные с резкой переменой настроения – он называл эти состояния «Anfechtungen» (нем. искушение, соблазн). О каких соблазнах идет речь? Еще будучи молодым монахом и ревностно исполняя свой долг в монастыре, он постоянно испытывал сомнения по поводу того, спасется ли его душа на избранном пути: случись ему умереть вот в этот момент, вознесет ли Господь его в своих объятьях, или его антипод вонзит в него свои когти и потащит в ад? Лютер отдавал себе отчет, что это и есть сомнения в вере, а значит, вера его недостаточно крепка. Что делать? Чтобы понять эти мучительные сомнения молодого Лютера, нам необходимо освободиться от некоторых анахронических предрассудков по поводу средневековой церкви и подумать о том, что в образе Бога верующие видели не только заботливого отца и утешителя, но и не менее грозного судью. Понятными в этом свете становятся радикальные сомнения молодого монаха, граничащие иногда с отчаянием: что предстоит верующему человеку по ту сторону бытия? Где та основа, встав на которую, я могу быть уверен в спасении своей бессмертной души? Вот это и есть соблазн – разрешить самому это мучительное сомнение, найти свой путь приближения к той устойчивой основе, которая спасет от дьявола. Этот «соблазн» мучал Лютера долгие годы и неотступно следовал за ним фактически на протяжении всей его жизни – а периоды сомнений в пылу борьбы случались с ним часто.

В 1505 году Лютер вступает в монашеский орден августинцев-эремитов, получает сан священника, а в 1512 году обращается к теологии – изучению Старого и Нового Завета и начинает карьеру профессора в Виттенбергском университете, длившуюся до самой его смерти в 1546 году. Ему предстояла тяжелая и продолжительная борьба на избранном пути, и путь этот был предопределен его тотальным сомнением в вопросе личностной веры. В своем известном письме 1545 года он сравнивал себя с апостолом Павлом в Послании к римлянам. Лютер подвергает сомнению свое «философическое» понимание справедливости Божьей, почерпнутое из лекций докторов-теологов, а именно – формальное ее понимание, согласно которому Господь в праведности своей наказывает неправедных грешников. Лютер признается, что не может полюбить такого Бога, потому что не находит в душе примирения с мыслью: как возможно, что на фоне своей безупречной монашеской жизни он все еще является грешником с нечистой совестью? [1: 88]

В Эрфурте, изучая философию, Лютер впервые познакомился с гуманизмом – модным тогда среди профессоров и студентов интеллектуальным движением. Самым известным из них был Георг Буркхардт (позднее взявший себе латинизированное имя родной деревни Спалатин и прославивший это имя на весь мир). В это время среди европейских умов схоластика обрела свое прочное место, и Лютеру посчастливилось соприкоснуться с такими учеными-схоластами, как Дунс Скотт, Уильям Оккам, Фома Аквинский. Все эти умы объединял дух стремления к истине в таких областях науки и веры, которые открылись перед ними в тех непростых геополитических условиях.

Исторические события того времени – и, прежде всего, падение Константинополя в 1453 году – способствовали тому, что византийские ученые, бежавшие в Европу из своей поращенной страны, привнесли в нее греческий и латинский «дух», что способствовало возрождению гуманизма под новым девизом «ad fontes» – «назад к первоисточникам». Это открыло огромные перспективы не только в области науки, но и в религиозной сфере: обращаясь к первоначалам, можно было обсуждать любые спорные вопросы, опровергать устоявшиеся веками мнения и строить новые гипотезы. Приверженцы Палатинской академии, «Дворцовой школы», учрежденной еще Карлом Великим, стремились «поставить любое знание на службу новой, великой цели – познанию Бога» [7: 105]. Как видно из этого, для выхода на сцену Лютера в качестве реформатора, созрели уже и исторические, и геополитические, и интеллектуальные предпосылки.

Разумеется, главным объектом научных обсуждений и споров стала Библия, за долгий период

схоластики отгороженная не только от широких масс, но и от монахов многочисленными перетолкованиями Святых Отцов церкви и ставшая вследствие этого фактически недоступной [1: 36]. Вплоть до XVI века единственной официальной версией Библии в Германии оставалась Вульгата (всеобщая, «народная» Библия) – латинский перевод Библии IV века, приписываемый в основном Иерониму Стридонскому. Если продолжать историю Библии, то необходимо упомянуть в этой связи роль Эразма Роттердамского, который восстановил текст греческого Нового Завета в писаниях первых христиан, то есть в его первоначальной форме – без всяких прикрас. Именно с греческим текстом Эразма сверялся позднее Лютер, когда переводил Новый Завет на немецкий язык – будучи заточен в крепости Вартбург по приказу герцога ради спасения дела Реформации.

В конечном итоге, можно сказать, что Лютер повлиял и на объединение Германии, хотя это случилось несколько столетий спустя. Идея «народа» и «народности» зародилась не в последнюю очередь благодаря открытому выступлению Лютера за право германского народа молиться на родном языке, читать на нем же Библию, слушать проповедь в церкви и обращаться в церковные институты.

Непосредственно с этим связана и идея плюрализма – сначала в сфере религии, а затем и на уровне государства во всех сферах управления, как религиозных, так и светских, она обрела свое воплощение в схеме государственной организации как в Европе, так и за океаном. Но этого не случилось бы, если бы Лютер не начал борьбу за свободу выбора для каждого индивида в делах веры и церкви.

Одна из главных проблем Средневековья – проблема воли и разума – возникла задолго до Лютера. Августин, так же как апостол Павел, сокрушался о вечном противоречии человеческой природы: человек «знает» добро, осознает его существование разумом, но волей своей выбирает зло. Как это объяснить и принять? Сам Августин называл это «болезнью души» и писал в своей «Исповеди»: «Я одобрял одно, а следовал другому...» [4]. Действительно, человеку дан разум, с помощью которого он осознает все вокруг себя, в том числе и различает добро и зло. Однако реальность такова, что, осознавая пользу и значимость добра, человек продолжает из века в век выбирать зло, а добро он только «ищет», «стремится» к нему, избегая зла. В этой борьбе, собственно, и реализуется человеческая жизнь, и осуществляются лучшие ее интенции. А поскольку человек слаб и не в состоянии по своей воле следовать добру, то здесь и возникает надобность в Боге – только с его помощью мы способны преодолеть свои греховные влечения.

«Вера подобна пустой руке ребенка, открытой к принятию подарка» [5: 233]. Однако если Иисус намерен дать нам этот дар – возвестить Евангелие о всепрощающем Отце – это отнюдь не означает автоматического достижения верующим человеком Царства Божия. Бог отнюдь не принуждает человека к жизни вечной: человек имеет право выбора, он может сказать «нет», утратив тем самым возможность спасения – выбор за ним. Но это отнюдь «не превращает благовест в весть угрожающую... Напротив! Когда не желают сознавать и признавать, что будущее человека существенно зависит от его собственной воли и его собственного решения, то это – свидетельство недооценки человеческой жизни, непризнание ее великой ценности, отличной от жизни безвольного растения и моллюска» [5: 217]. Человек как разумное существо способен на самоопределение – для этого у него есть разум и воля. Источник зла – не Бог, а человек, идущий на поводу у своей «злой» воли. Таким образом, личный выбор человека в вере – это его основной выбор, который влияет затем на всю его жизнь.

А что же разум? Какую роль он призван играть в человеческой жизни? И здесь Лютер верен своему прагматизму: обладая разумом, человек может и должен использовать его в повседневной жизни, а именно в работе, в том деле, к которому он призван – будь то крестьянский труд, какое-либо ремесло или любой вид занятий. Немецкое слово *Beruf*, обозначающее в современном языке понятие «профессия», впервые было употреблено Лютером при переводе Библии на немецкий язык в смысле «призвания к делу, которому ты служишь»: здесь кроется глубочайший этический смысл труда в земном существовании протестанта.

Лютер никогда не мнил себя борцом: даже в те тяжелые времена, которые последовали за первыми событиями Реформации – крестьянские бунты в Германии, а затем война, погромы и разграбление церквей и монастырей – времена, которые вызвали к жизни очень резкие по своему духу, если не сказать жестокие, призывы Лютера к властям по поводу усмирения непокорных крестьян – даже тогда Лютер, уже, кажется, закаленный десятилетиями борьбы, признавался, что это дается ему с великим трудом. Он никогда не был склонен к драке как таковой, к войне и схватке в физическом, материальном смысле. Вооружившись идеей Бога, он непоколебимо шел вперед, полагаясь лишь на одно свое верное оружие – веру в Христа как спасителя человечества, искупившего все наши грехи

свою смертью. Позднее он сформулировал этот важнейший принцип новой церкви – *sola fide*, ставший краеугольным камнем протестантской теологии: «Бог спасает и награждает человека только за веру» [6: 78] – не за добрые дела, как учат католики, и не за страдание, как учат православные.

Даже сформулировав позднее основной принцип своей новой церкви, – *sola fide* – Лютер не успокоился, скорее, наоборот: он заглянул дальше в бесконечное пространство сомнений по поводу обретения райских кущ или вечных мук. Проблема Божьей милости (благодати) – это был еще один вопрос, который не давал Лютеру покоя. *Sola gratia* – второй принцип протестантской веры зиждется на традиционном средневековом понимании Божьей милости. Однако Лютер как будто переворачивает этот принцип в протестантском толковании. Католическая церковь изначально задала традиционное понимание Божьей благодати как некоего животворящего бальзама, который вливается в душу верующего, когда он обращается к Богу. Исходя же из первого принципа протестантской веры *sola fide*, Лютер по-другому понимает и учение об оправдании благодатью. Она ничего общего не имеет ни с нашей душой, ни с нашими чувствами или ощущениями. Это нечто, находящееся в ведении Бога и никак не поддающееся нашему контролю; она не может быть в нас – она в Боге, потому что он объявил нам свою радикальную и безусловную милость. И сделал он это, простив нам наши грехи – искупив их своей смертью на кресте. Вот как толкует благодать протестантская религиозная этика, опираясь на размышления Лютера в этом вопросе [6: 89].

Лютер явился той фигурой, без которой не состоялась бы целая эпоха: встав на защиту прав немецкого народа в его свободном выборе на пути к Богу, требуя возможности самоопределения человека в вере, он вывел германский народ, а за ним и всю Европу, на арену борьбы за общечеловеческие ценности. Личность Лютера заслуживает такого пристального внимания потому, что воплощает в себе громадную по значению и весьма продолжительную по времени историческую эпоху в развитии Европы.

### Заключение

Важнейшая идея, сформировавшая ценности европейского человека, и распространившаяся затем по всему миру, – идея индивидуальности, автономности личности. Это те качества, которые делают возможным личный выбор, но и требуют затем личной ответственности человека за свои деяния – не только перед Богом, но и перед самим собой – до всяких законов, нормативных актов, правил и уложений церковных или государственных институтов. Эта идея непосредственно вытекает из средневековой проблемы соотношения разума и воли. Наличие веры в душе человека еще не дает гарантии спасения. Человек – существо рациональное, но, кроме того, наделенное чувствами и волей. Он «обречен» на вечные сомнения и искания.

Великий перелом пережил Лютер – от преданнейшего слуги церкви до несгибаемого вождя Реформации. И это далось ему нелегко, борьба была слишком жесткой, чтобы такой человек, как он, мог отступить. Многие исследователи Лютера сходятся во мнении, что этот человек был рожден в Средние века, а умер в Новое время – настолько велик опыт его жизни. Поэт Конрад Фердинанд Мейер очень точно сконцентрировал в своем кратком высказывании суть жизни Лютера, посвященной без остатка вере в Бога и борьбе за эту чистую веру: «Дух его – поле битвы двух эпох. Я не удивляюсь, что он видит демонов» [8: 15].

### Список литературы

1. Эрик Метаксас. Мартин Лютер. Человек, который заново открыл Бога и изменил мир. Москва, 2019. 480 с. ISBN 978-5-04-097814-4.
2. Der Grosse Bildatlas zur Deutschen Geschichte. Von Karl dem Grossen bis zur Wiedervereinigung // Die Reformation in Deutschland. S.85-95. Bertelsmann Lexicon Verlag. München, 1991. 296 S.
3. Роберт Колб. Мартин Лютер: пророк, учитель и героическая личность. Образ реформатора 1520-1620. <http://www.LHF.ru>
4. Розин В.М. — Анализ вопросов в «Исповеди» св. Августина на основе метода реконструкции сферы и коммуникации вопрошания // Культура и искусство. – 2018. – № 8. – С. 31 - 39. DOI: 10.7256/2454-0625.2018.8.26579 URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=26579](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=26579)
5. Ианнуарий Ивлиев. Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. М., Изд-во ББИ, 2020. 424 с. ISBN 978-5-89647-360-2
6. Антон Тихомиров. Истина протеста. Дух евангелически-лютеранской теологии.

Библейски-богословский институт Св.апостола Андрея. Москва, 2009. 151 с.

7. Васильева С.В. Трансформация категории исповеди от раннего христианства до эпохи Реформации // Вестник Сев.(Арктич.) федер.ун-та. Серия «Гуманитарные и социальные науки. 2019. №5. С.102-113.

8. Душин О.Э. Мартин Лютер и средневековая схоластика: pro et contra. Серия «Социально-гуманитарные науки» 3/2016. С. 15-24.<https://www.google.ru/url?>

#### REFERENCES

1. Jerik Metaksas. Martin Ljuter. Chelovek, kotoryj zanovo otkryl Boga i izmenil mir. Moskva, 2019. 480 s. ISBN 978-5-04-097814-4.

2. Der Grosse Bildatlas zur Deutschen Geschichte. Von Karl dem Grossen bis zur Wiedervereinigung // Die Reformation in Deutschland. S.85-95. Bertelsmann Lexicon Verlag. München, 1991. 296 S.

3. Robert Kolb. Martin Ljuter: prorok, uchitel' i geroicheseskaja lichnost'. Obraz reformatora 1520-1620. <http://www.LHF.ru>

4. Rozin V.M. — Analiz voprosov v «Ispovedi» sv. Avgustina na osnove metoda rekonstrukcii sfery i kommunikacii voprosanija // Kul'tura i iskusstvo. — 2018. — № 8. — S. 31 - 39. DOI: 10.7256/2454-0625.2018.8.26579 URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=26579](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=26579)

5. Iannuarij Ivliev. Evangelie ot Marka. Bogoslovsko-jekzegeticheskiy kommentarij. M., IZd-vo BBI, 2020. 424 s. ISBN 978-5-89647-360-2

6. Anton Tihomirov. Istina protesta. Duh evangelicheskij-ljuteranskoj teologii. Biblejski-bogoslovskij institut Sv.apostola Andreja. Moskva, 2009. 151 s.

7. Vasil'eva S.V. Transformacija kategorii ispovedi ot rannego hristianstva do jepohi Reformacii // Vestnik Sev.(Arktich.) feder.un-ta. Serija «Gumanitarnye i social'nye nauki. 2019. №5. S.102-113.

8. Dushin O.Je. Martin Ljuter i srednevekovaja sholastika: pro et sontra. Serija «Social'no-gumanitarnye nauki» 3/2016. S. 15-24.<https://www.google.ru/url?>

## THE GOSPEL OF LUTHER

**VASILEVA  
Svetlana**

*Candidate of Philosophical Sciences,  
Assistant professor of the chair of Germanic philology and  
scandinavistic studies,  
Petrozavodsk State University, Institute of philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, milorada07@mail.ru*

**Keywords:**

Reformation  
faith  
freedom  
Roman Catholic Church  
choice  
problem of will and reason  
autonomous personal responsibility

**Summary:**

The article deals with the main Reformation ideas of Martin Luther that later influenced the building and formation of the fundamental humanitarian values in Europe and further on in the whole world. The main of them are freedom, justice, autonomy, fairness and responsibility, as well as the value foundations of personal identification, which are closely connected with the problem of free will and choice. They were forged in the process of shaping principles of a new faith by Martin Luther, whereon the new Protestant Church was built with its new ethic dissolving all life spheres of its adepts and building a new type of European rationality. Luther is considered a personality that embodies a significant era in the development of Europe: he did not only demonstrate with his own example what the real faith meant, he set a new direction for the development of society based on the new principles of the Protestant Church. The author of the article analyzes social and geopolitical circumstances under which Luther the Great Reformer lived and formed a new Protestant theology.

УДК 7.046.1

## ВЛИЯНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ НА САМООБРАЗОВАНИЕ ЖИТЕЛЕЙ КАЛЕВАЛЬСКОГО РАЙОНА В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

**СУВОРОВА  
ИРИНА  
МИХАЙЛОВНА**

*доктор культурологии,  
профессор кафедры философии и культурологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт истории, политических и социальных наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
suvormih@list.ru*

**Ключевые слова:**

самообразование  
человеческий капитал  
социокультурная ситуация  
пандемия  
исторический фактор

**Аннотация:**

в статье рассматривается проблема изменения уровня самообразованности населения под влиянием пандемических ограничений в условиях современной социокультурной ситуации. Изучение проблемы осуществляется на основе данных, полученных в ходе комплексной научной экспедиции Гуманитарного инновационного парка Петрозаводского государственного университета в Калевальский национальный район в июне 2021 года по проекту «Способы сохранения человеческого капитала как актуальная проблема Республики Карелия». В качестве методологии использованы глубинные интервью, беседы и анкетирование по теме самообразования и саморазвития. Анализ современной социокультурной ситуации реализован с учетом факторов внутреннего порядка (социальная динамика, экономическая модель развития, изменения в политическом режиме, государственном устройстве), исторических факторов (национальные особенности культуры, в контексте которых проходило становление нынешних поколений). Анализ уровня самообразования жителей Калевальского района в количественном и качественном измерении показал значительную разницу по сравнению с другими районами Карелии и выявил ряд причин, по которым произошли изменения. В результате исследования был определен важнейший социокультурный фактор, повлиявший на повышение уровня самообразования калевальцев в период пандемии, а также сформулированы выводы о значимости самообразования как источника сохранения и развития человеческого капитала.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

Актуальность темы самообразования жителей Калевальского национального района Карелии связана с острой проблемой сохранения человеческого капитала на территории республики. Ведь, по данным Карелиястат [4], сокращение численности населения в Карелии происходит из года в год, в том числе в Калевальском районе. Особенную остроту демографическая проблема обрела в период

разразившейся пандемии, которая оказала непосредственное влияние на социокультурную ситуацию в районе. Поэтому исследование реальных способов сохранения человеческого капитала, в том числе потенциала самообразования местных жителей, является перспективным вариантом решения проблемы, которая имеет междисциплинарный характер.

Целью статьи является исследование уровня самообразования жителей Калевальского национального района и выявление степени влияния пандемии на обнаруженный уровень по качественным и количественным характеристикам.

Исследование проводилось в два этапа. Эмпирический этап исследования осуществлялся во время комплексной научной экспедиции Гуманитарного инновационного парка Петрозаводского государственного университета в Калевальский район в июне 2021 года. В работе экспедиции применялась комплексная методология социологии, истории, культурологии, аксиологии, психологии, экономики, менеджмента и включала использование опросников, разного рода интервью, анкет, собеседований, фокус-групп по тематическим кейсам. Второй этап камеральной работы включал обработку полученных результатов анкетирования, интервьюирования, опроса и собеседования с респондентами. Тематика комплексного исследования соответствовала теме проекта Гуманитарного парка «Способы сохранения человеческого капитала как актуальная проблема Республики Карелия». Междисциплинарный подход, предпринятый учеными ПетрГУ, позволил шире и конкретнее выявить специфику сложившейся в пандемию социокультурной ситуации в Калевальском национальном районе.

Анализ реальной социокультурной ситуации в Калевальском районе на уровне факторов внутреннего порядка (социальная динамика, экономическая модель развития, изменения в политическом режиме, государственном устройстве), исторических факторов (национальные особенности культуры, в контексте которых проходило становление нынешних поколений) и фактора влияния глобальных процессов способен прояснить факторы, определяющие запрос на самообразовательную деятельность жителей района. Предметное рассмотрение таких факторов внутреннего порядка, как государственное устройство и политический режим, однозначно приводит к выводу об их идентичности по сравнению с другими районами Карелии. Формальным отличием можно считать особый национальный статус района, в котором исторически складывался карельский этнос со своим собственно карельским наречием и национальными традициями. Помимо этого, в 2020 году Калевальский район, в дополнение к имеющемуся, получил статус района Арктической зоны РФ, что предполагает ряд экономических преференций (льготное налогообложение, выделение «арктического гектара»).

Экономическая сфера района в основном представлена лесозаготовительными и лесоперерабатывающими предприятиями малого бизнеса, туристической инфраструктурой и объектами торговли. По данным Администрации Калевальского района, средняя заработная плата за 2020 год составила 47 234 рубля, что ниже уровня других арктических районах Карелии (Лоухского и Кемского, где развита электроэнергетика и горнодобывающая промышленность).

Обособленность Калевальского района обусловлена и географическим фактором: удаленность от карельской столицы (550 км) и других районных центров, а также отсутствие качественных дорог не позволяют местным жителям пользоваться специальными высокотехнологичными медицинскими и социальными услугами, что, в свою очередь, содействует оттоку населения.

По мнению сотрудников Администрации Калевальского района, особенно актуальна проблема естественной убыли населения и трудовой миграции: за последние 22 года численность населения сократилась на 5 371 человека (что составляет 54 % от количества населения 1989 года), а за последние 7 лет – на 1 036 человек, с 7 525 до 6 489 жителей [4]. Таким образом, за всю историю XX и XXI века произошло существенное (более чем в два раза) сокращение численности населения Калевальского района, что характеризует демографическую ситуацию как депрессивную, что было нетипично для данной местности в исторической ретроспективе.

Исторически в период раннего Средневековья первыми жителями современного Калевальского района были саамы, или лопари, о которых Ю. Корпела сообщает: «У местных сообществ не было комплексной социальной и административной организации, потому что их хозяйственный уклад и социальная повседневность в этом не нуждалась. Хозяйство основывалось на годовом цикле периодических переселений семейных объединений. Взаимоотношения регулировались традицией и социально-бытовыми нормами. Связи между группами ограничивались неформальными встречами и не слишком регулярными торговыми отношениями. Для формирования племенных структур и идентичностей, равно как для складывания надрегионального сознания, этого было явно недостаточно» [2: 35]. Позднее эту территорию начали заселять собственно карелы: «Во второй половине XVI столетия

в окрестности озера Лексозера буквально устремился поток переселенцев из Приладожья; в их числе были родовитые карельские семьи, потомки местной средневековой знати – своеземцы, и все еще не попавшие в частнофеодальную зависимость крестьяне-аллодисты – чернокунцы; что эти карелы-переселенцы и принесли в окрестности Лексозера, Кимасозера и Куйтозера древнюю рунопевческую традицию и, живя здесь в последующие столетия, сумели ее сохранить, передавая детям и внукам, и что по иронии истории древние руны оказались записанными спустя столетия здесь, на диком – относительно Приладожья – севере, в той именно стороне, с которой некогда народ, их создатель, олицетворял чужой, а, следовательно, враждебный мир Похъелы» [7: 305-306]. В XIX веке именно здесь Элиас Леннрот записал большинство карельских рун для «Калевалы», что прославило Калевальскую землю и многих местных рунопевцев. Хотя в XIX веке, как писал Й. В. Ювелиус в «Воспоминаниях о древностях Северной Русской Карелии» в альманахе Финской ассоциации древностей в 1889 году, «язык карелов отличался от финского довольно сильно и по лексическому составу, и по произношению, т. к. очень чувствовалось влияние русского языка» [8]. В XX веке русскоязычное население стало превалировать над карельским в силу изменения демографической ситуации и государственной политики советского руководства (с 1940 по 1987 год карельский язык использовался только как язык бытового общения). Статус национального района Калевальский получил в 1992 году, когда активно началась популяризация сохранения этнической самобытности карелов и карельского языка. Однако уникальность ситуации заключается в том, что Республика Карелия – это единственный субъект Российской Федерации, где язык титульного народа не признан вторым государственным после русского. Дискуссия по наделению карельского языка статусом второго государственного безрезультатно длится уже третье десятилетие [3: 52-59], что негативно сказывается на возможности популяризации и использования языка. Сами жители Калевальского района, принявшие участие в исследовании, в большинстве своем (74 %) заявили о необходимости изучения, сохранения и распространения своего родного языка. Этому содействует уже созданная на территории социокультурная инфраструктура в виде 12 социокультурных и 1 этнокультурного центра, 164 объектов культурного наследия [5], 46 из которых имеют статус памятников федерального значения. Следует отметить, что в большинстве школ Калевальского района преподается карельский язык с начальных классов, и в целом школы играют огромную роль в сохранении материального и нематериального наследия карельского народа. На территории национального района до 2006 года было организовано карелоязычное языковое гнездо, а до января 2020 года велось радиовещание на карельском языке.

Именно в 2020 году на территории Калевалы должен был состояться праздник в честь образования Республики Карелия, однако пандемия изменила эти планы, как и в целом общественную активность населения. Как отмечали респонденты в интервью, с введением антиковидных ограничений культурная жизнь поселка Калевала и района в целом стала играть меньшую роль в личной жизни жителей. Непосредственное общение в области культуры (праздники, кружки, клубы, языковые курсы) стало ограниченным или вовсе прекратилось, а часть из них (языковые курсы) – стала функционировать в онлайн-формате. Логично было бы предположить, что в этой ситуации значительно может измениться уровень самообразования местных жителей по сравнению с другими районами Карелии.

Для верификации данной гипотезы в ходе исследования было проведено анкетирование по методике, разработанной кафедрой психологии личности Санкт-Петербургского государственного университета. «Анкета включает 3 вопроса, направленные на уточнение биографических факторов: возраст, место рождения, наличие высшего и дополнительных образований. 17 вопросов были направлены на получение информации по самообразовательной активности участников исследования. Из них 9 вопросов было сформулировано с учетом их фокусирования на процессе саморазвития, 8 вопросов – на процессе самообразования. Начисленные по пунктам анкеты баллы суммировались и подсчитывался общий балл. Чем он был выше, тем предполагалась большая включенность участников исследования в самообразовательную и саморазвивающую деятельность. Далее результаты анкетирования подвергались статистической обработке, на основе которой была разработана урвневая градация оценок.

*Высокий уровень* самообразовательной активности – от 17 до 23 баллов, свидетельствовал о том, что субъект ведет активную самообразовательную деятельность и в значительной степени включен в процесс саморазвития.

*Средний уровень* самообразовательной деятельности – от 11 до 16 баллов, свидетельствовал о том, что включенность субъекта в процесс саморазвития и самообразования находится на среднем уровне, необходимом для осуществления процесса.

*Низкий уровень* самообразовательной деятельности – ниже 10 баллов, свидетельствует о низкой

степени включенности в процесс саморазвития» [1].

В анкетировании приняли участие 32 респондента (по правилам социологической выборки на 20 000 жителей – 100 анкет) от 18 до 57 лет, трудящиеся в разных сферах, из них 72 % – женского пола, 28 % – мужского. Результаты анкетирования представлены в сводной таблице 1.

*Таблица 1*

### **Уровень самообразования жителей Карелии по районам**

# INFLUENCE OF SOCIOCULTURAL SITUATION ON SELF-EDUCATION OF RESIDENTS OF KALEVALA REGION DURING THE PANDEMIC

**SUVOROVA**  
**Irina**

*Doctor of Culturology,  
Professor of of the Department of Philosophy and  
Cultural Studies,  
Petrozavodsk State University, INSTITUTE OF HISTORY,  
POLITICAL AND SOCIAL SCIENCES,  
Petrozavodsk, Russian Federation, [suvormih@list.ru](mailto:suvormih@list.ru)*

**Keywords:**

self-education  
human capital  
sociocultural situation  
pandemic  
historical factor

**Summary:**

The article discusses the problem of changing the level of self-education of the population under the influence of pandemic restrictions in the current sociocultural situation. The problem is studied on the basis of data obtained during a comprehensive scientific expedition of the Humanitarian Innovation Park of Petrozavodsk State University to the Kalevala National Region in June of 2021 as part of the project “Ways to Preserve Human Capital as an Urgent Problem of the Republic of Karelia”. The methodology comprises in-depth interviews, talks and questionnaires on the topic of self-education and self-development. The analysis of the modern sociocultural situation takes into account internal factors (social dynamics, economic model of development, and changes in the political regime and state structure), historical factors (specific national features of culture in the context of which the formation of current generations took place). The quantitative and qualitative analysis of the self-education level of the residents of the Kalevala Region showed a significant difference compared to other regions of Karelia and revealed a number of reasons for the changes. The study resulted in identifying the most important socio-cultural factor that influenced the increase in the self-education level of the Kalevala Region residents during the pandemic, as well as in drawing conclusions on the importance of self-education as a source of preservation and development of human capital.

## **О VI Международной научной конференции памяти профессора Т. Г. Мальчуковой «Россия и Греция: диалоги культур»**

**ЛИТИНСКАЯ  
ЕВГЕНИЯ  
ПЕТРОВНА**

*Кандидат филологических наук,  
доцент кафедры классической филологии, русской  
литературы и журналистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
litgenia@yandex.ru*

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 12 декабря 2021 года

Опубликована: 12 декабря 2021 года

На базе Гуманитарного инновационного парка ПетрГУ 8–9 октября 2021 года прошла VI Международная конференция памяти профессора Т. Г. Мальчуковой «Россия и Греция: диалоги культур». Организатор мероприятия – кафедра классической филологии, русской литературы и журналистики Института филологии ПетрГУ.

На открытии конференции, посвященной тысячелетнему взаимодействию культур России и Греции, выступили с приветственными словами О. Г. Абрамова, директор Института филологии ПетрГУ, О. Д. Александропулу, председатель Отделения русской филологии и славяноведения Афинского государственного университета им. И. Каподистрии, Н. Евсеенко, помощник по вопросам культуры Генерального консула Греции в Санкт-Петербурге, М. Е. Мазманова, представитель греческой диаспоры Петрозаводска.

О. Г. Абрамова отметила ценность проводимого в непростых условиях научного мероприятия, подчеркнув важность международного сотрудничества.

О. Д. Александропулу выразила особые надежды на расширение научного диалога России и греческого мира, в частности межвузовское сотрудничество, которое успешно развивается с кафедрой классической филологии, русской литературы и журналистики ПетрГУ. О. Д. Александропулу упомянула о бесценном вкладе в развитие связей двух вузов Т. С. Борисовой и Е. П. Литинской.

От лица Генерального консула Греции С. Вулгариса с началом конференции поздравила Н. Евсеенко, высоко оценив деятельность профессора Татьяны Георгиевны Мальчуковой, «уникального человека, имя которой приравнивается к греческим студиям города Петрозаводска». Н. Евсеенко указала на актуальность темы проводимого мероприятия: «Мы наблюдаем такой большой и неподдельный интерес к отношениям между Грецией и Россией, отношениям, которые уходят вглубь веков, имея столь много точек соприкосновения». Как известно, 2019 год был объявлен Перекрестным годом литератур России и Греции, а 2021 – Перекрестный год истории двух стран.

М. Е. Мазманова заверила в поддержке совместных проектов греческой диаспоры Петрозаводска и неозллинистов ПетрГУ.

Для Греции 2021 год юбилейный – 200-летие начала борьбы за независимость. В 2021 году отмечается 200 лет со дня рождения Ф. М. Достоевского. Проведение конференции совпало со значимыми для двух стран событиями, которые отразились и на тематике выступлений ученых из Петрозаводска, Москвы, Афин, Саратова, Симферополя, представивших доклады по истории, литературе, культуре, переводоведению: «Татьяна Георгиевна Мальчукова, ученый, педагог, филолог» (В. Н. Захаров, Петрозаводский государственный университет), «Русская святость и ее рецепция в

греческой культуре: на материале службы Киевским-Печерским святым Мелетия Сирига и ее церковнославянского перевода» (Т. С. Борисова, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Детали к биографии Апостола Цигараса» (А. О. Ястребов, Институт российской истории РАН), «Проза Цицерона в “Риторике” М. В. Ломоносова: традиция и новаторство» (Е. В. Антонен, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), «Достоевский и греческий язык: к постановке вопроса» (А. А. Скоропадская, Петрозаводский государственный университет), «Античность и современность в военной прозе А. Платонова» (И. А. Спиридонова, Петрозаводский государственный университет), «Непереводимое: Опыт перевода греческой поэзии на русский язык» (Е. А. Сартори, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Образ грека в повести А. Суржко “Продленная осень”» (Е. И. Маркова, Союз писателей России), «Как алфавитный оракул превращал преддверия гробниц в святилища» (Е. И. Приходько, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), «Древнегреческая трагедия и современный литературный процесс» (Я. Л. Забудская, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), «Толмач греческого языка Николай Костюрский» (Т. А. Опарина, Институт российской истории РАН), «Интерпретация образа Одиссея в греческой литературе XX века» (Л. С. Банах, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского), «Об учебно-предметном указателе для филологов-классиков» (М. Н. Славянская, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), «Латинская лексика с семантикой безумия: к разграничению синонимов» (Н. И. Данилина, Саратовский государственный медицинский университет им. В. И. Разумовского), «ГРЕЦИЯ и ЭЛЛАДА: синтагматика топонимов в русской поэзии» (Н. В. Патроева, Петрозаводский государственный университет), «Греческие памятники старых бахчисарайских кладбищ» (Ю. Т. Лейбенсон, А. В. Лейбенсон, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского), «Страшная сила красоты в представлении Петрарки» (Л. М. Лукьянова, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского), «Античный дискурс в творчестве М. М. Пришвина» (А. В. Дехтяренко, Петрозаводский государственный университет), «“Каплун”, “мерин”, “охраняющий ложе” и “получеловек”: краткий обзор синонимов слова “евнух” в античной литературе» (Д. С. Бедрик, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского), «К проблеме интерпретации лексем *libum*, *placenta*, *crustulum* у Горация» (И. Р. Гимадеев, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова), «Речевой акт вежливой просьбы в русском и новогреческом языках: сопоставительный и дидактический аспекты» (Т. В. Сорокина, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Концепты греха и страдания в новогреческих переводах рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека»» (Е. Гавра, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Идеологические транспозиции в греческих переводах “Записок из подполья” Ф. М. Достоевского» (Э. Антониу, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Переводы повести “Вечный муж” Ф. М. Достоевского на новогреческий язык: к вопросу о типологии хищного, смиренного и подпольного характеров» (Е. В. Алафузова, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Репрезентация художественного портрета Сони Мармеладовой в четырех греческих переводах романа Ф. М. Достоевского “Преступление и наказание”» (С. А. Волченко, Афинский государственный университет им. И. Каподистрии), «Об изучении наследия Ф. М. Достоевского в ПетрГУ» (И. С. Андрианова, Петрозаводский государственный университет), «“Прекрасно-доброе” в “Пушкинской речи” Ф. М. Достоевского» (Е. П. Литинская, Петрозаводский государственный университет).

В рамках конференции состоялась презентация коллективной монографии «Достоевский и античность», посвященной Учителю и Наставнику Татьяне Георгиевне Мальчуковой. Авторами исследования выступили и ученые из Петрозаводска: А. Ю. Нилова, А. А. Скоропадская, Е. Л. Смирнова, Е. С. Куйкина, Е. К. Агапитова, И. О. Манина, Е. П. Литинская.

## **About the VI International Scientific Conference in memory of Professor T. G. Malchukova &quot;Russia and Greece: Dialogues of Cultures&quot;**

**LITINSKAIA  
Evgeniia**

*Candidate of Philological Sciences,  
Associate Professor of the Department of Classic  
Philology, Russian Literature and Journalism,  
Petrozavodsk State University,  
Petrozavodsk, Russian Federation, litgenia@yandex.ru*