

- К.: Вища школа, 1994.
3. Бондаренко Г. Хай ваша хата буде багата // Людина і світ. – 1994. – № 1. – С. 9-10.
 4. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – С. 88-125.
 5. Данилюк А. Українська хата // Дзвін. – 1991. – № 4. – С.129-136.
 6. Данилюк А.Г. Українська хата. – К.: Наук.думка, 1991.
 7. Данилюк А. Добра, щедра піч твоя // Дзвін. – 2002. – № 9. – С. 124-132.
 8. Історія української культури. – К.: Либідь, 1994.
 9. Лахман Т. У своїй хаті і правда, і воля // Берегиня. – 2000. – № 4 (27). – С. 71-72.
 10. Лехман Т. Будова хати та народні вірування // Дзвін. – 2000. – № 4. – С. 148-149.
 11. Міфи України. За кн.Георгія Булашева “Укр.. народ у своїх легендах, реліг. поглядах та віруваннях.” / Пер. Ю. Буряка. – К.: Довіра, 2003.
 12. Наумко В.І. Культура і побут населення України. – К.: Либідь, 1993.
 13. Україна: енциклопедія / Автор-упорядник В.М.Скляренко та ін. – Харків: Фоліо, 2003.
 14. Українська минушина, ілюстрований етнографічний довідник. – К.: Либідь, 1993. – С. 8-24.
 15. Українське народознавство: навчальний посібник / за ред. С.П.Павлюка, Г.Й. Гориня. – Львів: Фенікс, 1994. – С. 438-534.
 16. Українська родина: Родинний і громадський побут / Упорядник Лідія Орел. – К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 2000.
 17. Чайківський В.Т., Шевчук А.М. Роде наш красний. Народознавство в школі. Житомир: Редакційно-видавниче державне підприємство “Льонок”, 1993.
 18. Чепелик В. Материнська хата // Укр. культура. – 1992. – № 1. – С.9-10.
 19. Чепелик В. Садиба, хутір, село і пісня // Укр.. культура. – 1992. – № 5. – С. 3-5.

Ищенко Н.А.

К ВОПРОСУ О МИФОТВОРЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ ВОЕННОГО ДИСКУРСА

Военный дискурс обладает огромным мифотворческим потенциалом, так как война является сакральной историей для любой страны и относится к событиям, подчеркивающим этническую границу. Вместе с тем в отечественном и зарубежном литературоведении отсутствуют системные исследования мифотворческого потенциала военного дискурса, что зачастую приводит к идеологически обусловленным оценкам военного мифотворчества. Не умаляя значимость идеологии в формировании военных мифов, мы, тем не менее, считаем необходимым расширить представление о механизме их формирования и функционирования в национальной и мировой культуре.

«Коллективная память» охватывает лишь те события прошлого, которые имеют огромное ценностное значение для данного общества – они служат идеологической основой групповой идентичности и позволяют членам группы четко отличать себя от других. Иными словами, речь идет о ключевых, знаковых исторических событиях. Производя определенный отбор, миф делает акцент в особенности на те события или ситуации, которые подчеркивают, прежде всего, этническую границу, отличают одни народы от других, т. е. “нас” от “них”. Обычно это – конфликты, переселения, межкультурные контакты, политическая и культурная иерархии. Но более всего такой цели служит образ коллективной травмы (голод, эпидемия, поражение в войне, геноцид и пр.), который заставляет группу особенно остро ощущать свою уникальность и способствует ее солидарности. Это призвано породить у членов группы чувство своей особенности и нередко превосходства над другими группами [13, с. 121].

Компенсаторная функция мифа и заключается в том, что, оперируя таким архаическим понятием, как циклическое время, миф позволяет преодолевать “ужас истории”, объясняя, что нынешние невзгоды не вечны. Но для этого люди нуждаются в памяти – они должны не только помнить о славе предков, но и следовать морально-этическим нормам, доставшимся от предков. Все это и содержится в мифе. Миф позволяет идентифицировать себя с предками, и поэтому он нагружен символами причастности, идентичности. Опираясь на такие оппозиции, как раньше/позже, коренной житель/пришелец, отсталый/цивилизованный, покоренный/завоеватель и пр., миф вносит порядок в первозданный хаос. Тем самым миф не только задает социальные и культурные границы, но и создает определенную групповую соподчиненность.

Надо отметить, что события, ставшие национальными символами, постоянно оживляются в памяти нации: им посвящаются стихи и романы, они звучат в музыке, оживают в живописных полотнах и мемориалах, представляются в музеях, воспроизводятся во время массовых праздников и ритуалов. Это – та самая актуализация “первоначал”, о которой писал Элиаде в применении к архаическим культурам [14, с. 23-24]. Такому заключению в применении к современности вовсе не противоречит то, что здесь речь идет о последовательных событиях, четко локализованных во времени. Ведь, во-первых, это – такие события (революция, кровопролитная война), которые позволяют группе считать себя как бы заново рожденной. Во-вторых, время при этом воспринимается как свернутое, спрессованное, и все ключевые исторические события как бы относятся к его истокам. Таким образом, ключевые исторические события или особенности культуры – это не просто некие фоссилизированные данности; они являются важными символами, создающими основание для идентичности.

М. Могильнер в поиске «явного признака соприкосновения с областью мифологического» находит его в «удивительной красочности и насыщенности нашего представления о феномене, о котором нам известно,

в общем-то, не так уж и много. Исторический материал в этом смысле насквозь мифологичен. Два-три факта, несколько имен и дат – вот подчас все, что нам доподлинно известно о событии, которое живет в нашем воображении и рождает целый веер эмоций» [6, с. 5]. М. Элиаде даже приходит к заключению, что мифомышление «выжило и сохранилось прежде всего в историографии» [14, с. 117].

Несмотря на мифотворческий потенциал истории, она все же повествует не о мифическом, а об историческом прошлом. В то же время «миф излагает сакральную историю», – пишет М. Элиаде. Такой сакральной историей для любой страны является война, в которой многие поколения пытаются отыскать прецеденты современных событий. Модели повествований о войне бесконечно реактуализируются и, зачастую, относятся к разряду мифологических, тем более что в их основе лежат модели архетипические. По идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках. Здесь встречаются мифология спонтанная, идущая снизу, со всеми входящими в нее комплексами национального самоощущения (исключительности/ущемленности) и мифология «искусственная», конструируемая с идеологическими и политическими целями. Как правило, сообществом «подлинно человеческим», страдающим в результате агрессии, оказывается «свое национальное», тогда как противостоящие им злые силы представляют собой античеловеческое начало.

Мифотворческий потенциал военного дискурса во многом определяется тем, что именно в нем актуализируется бинарная оппозиция «свое/чужое» пространство – одно из характерных противопоставлений, свойственных первобытному сознанию. М. А. Новикова не без основания относит это противопоставление к «одним из самых древних» и даже называет «отчасти «дочеловеческим», «общебиологическим». «Вся живая природа, – утверждает М. А. Новикова, – расчерчена тысячами иногда невидимых, но устойчивых границ на «свои» – для каждого ее рода и вида – зоны. У человека же из факта природного это противопоставление своего/чужого пространства стало фактом культуры: мифа, ритуала, религии, фольклора, позже литературы» [7, с. 21].

Деление модели мира на «свое» и «чужое» пространство отражает результат освоения мира. Все освоенное – «свое», неосвоенное – «чужое». По мнению В. М. Пивоева, на первом этапе формирования ценностной картины мира в «комплексное представление о «чужом» входило все, что грозило опасностью, таило страх» [8, с. 29]. Все известное, проверенное опытным путем, должно восприниматься примитивным сознанием в качестве «своего», все находящееся за границами уже познанного мира является неизведанным, «чужим» и, следовательно, опасным.

Разделение мира на «свое» и «чужое» пространство для коллективного мифологического сознания является способом найти свое место в простейшей системе координат. Понятно, что со временем эта система усложнялась, но на пространственной шкале всегда оставалось два изначальных полюса. И даже когда человеческое сознание разделило пространство на четыре стороны света, «аксиологический смысл, – считает В. М. Пивоев, – при этом не был утрачен, юг и восток (откуда восходило солнце) обычно оценивались в положительном смысле, а север и запад – в отрицательном» [8, с. 78].

Но справедливо и то, что мифологическое сознание издревле воспринимало как опасность все, находящееся за границами «обжитого», освоенного пространства. Эта особенность перекочевала, по наблюдению Е.М. Мелетинского, из мифов в архаический эпос, где «обычно выступает некая, достаточно мифологическая, дуальная система враждующих племен – своего, человеческого, и чужого, демонского...» [4, с. 270; 5, с. 664–665]. Эта особенность сохранилась и до наших дней. Своя территория воспринимается мифомышлением в качестве зоны порядка, чужая – зоны хаоса. В разные эпохи эта модель меняет лишь свое конкретное наполнение: «Мифическая борьба за космос против хаоса преобразуется в защиту родственной группы племен, государства, своей «веры», от «захватчиков», «насильников», «язычников» [4, с. 276]. Правда, при подобной интерпретации роли мифологического наследия в современном мире существует опасность всякое проявление национализма возвести в ранг мифологического канона, обладающего архаическими корнями и имеющего подсознательную, естественную природу.

В. А. Марков совершенно точно замечает, что «пространство мифа этноцентрично» [3, с. 3]. Действительно, центром пространства любого мифа является территория, освоенная общиной, ставшая местом ее обитания и пользования. Всякий субъект общины ориентируется в мире, опираясь на эту схему. «Это иррациональный способ, – пишет Пивоев, – духовного, воображаемого самоопределения и самоутверждения социальной общности (группы) в ходе освоения мира. Он обеспечивает консолидацию общности и оптимальный жизненный тонус за счет возвышения «своего» над «чужим», формирование чувства превосходства и уверенности в своих силах, в праве на «высшую ценность» [8, с. 99].

Помимо оппозиции «свое/чужое пространство» сохранилась в современном сознании еще одна черта мифомышления. Из сказанного выше вытекает значимость в военном дискурсе бинарной оппозиции «свой/чужой» (или «друг/враг»). По мнению многих современных исследователей, образ Чужого всегда является конструктом [2; 10; 15]. Он определяется не только реальными качествами соперничающей стороны, но и собственными функциями, которые О. В. Рябов формулирует следующим образом: «во-первых, поддерживать идентичность социального субъекта, отделяя Чужих от Своих; во-вторых, доказать собственное превосходство (военное, нравственное, наконец, эстетическое) и тем самым способствовать победе над Врагом; в-третьих, упрочить внутренний порядок и провести символические границы в собственном социуме». Отмеченные функции этого образа обуславливают редукцию и референцию составляющих его черт. Враг должен порождать чувство опасности, вызывать убежденность в моральной правоте Своих и неправоте Чужих. Для того чтобы вызвать обязательный гнев, отвращение и безжалостность к этому образу, предполагается использование такого пропагандистского приема, как дегуманизация Врага. Наконец, Враг

должен быть изображен достаточно слабым и комичным, чтобы Своих не покидала уверенность в том, что победа неизбежна [15; 17; 18].

В. С. Малахов видит конструктивность образа Чужого в его непосредственной зависимости от того, для кого он чужой. Нельзя быть чужим, им можно лишь представляться – причем в обоих значениях этого слова, т. е. и в качестве объекта представлений других, и в качестве субъекта самопредставления. Чужое не только лицезреют, его показывают, демонстрируют. Оно создается не только усилиями тех, кто усматривает в Другом Чужого, но и теми, кто выступает объектом такого смотрения. Феномен Чужого, тем самым, возникает как эффект взаимных отражений. Так, «поверхностный» и «легкомысленный» француз, будучи не чем иным, как проекцией англичан и немцев, начинает в определенный момент активно представляться таковым. «Педантичный» и «пунктуальный» немец, являясь поначалу результатом чужих проекций, возвращает другим этот образ уже в качестве самопроекции (в которой, правда, «педантизм» перетолкован в «основательность»). «Русский медведь», пусть и превращенный из неуклюжего зверя в простоватого силача, начинает функционировать как заместитель «русского» [2, с. 14].

Исторические изменения в жизни общества актуализируют бесконечное повторение прасобытий, регенерируют время. В этом контексте каждая война повторяет «архетипическую битву предков или богов, страдание невинного – страсти бога вегетации, всякая смерть – смерть первого человека...» [11, с. 621].

К архетипическому сюжету восходит и мифологема нашествия и его угрозы. По логике мифомышления, носитель мифа должен постоянно соотносить угрозу со стороны конкретного врага с ситуацией-образцом из эпохи «начального» времени. Так это происходит и в XIX в., как происходило в первобытную эпоху. С той разницей, что в современном мифологическом сознании модель правремени наполнилась своим, новым конкретным содержанием.

Для того, чтобы художественное произведение приобрело «вневременной, пророческий и надличностный характер мифа» [9, с. 113], для создания полноценного, живого – именно живого – мифа необходимы, по крайней мере, три обстоятельства. Первое: общество должно нуждаться в данном мифе. Второе: его автор должен почувствовать и «создать наиболее семантически богатые, энергетические и имеющие силу примера образы действительности [12, с. 5]. Третье: история должна предоставить такой материал, который будет рождать целую бурю эмоций и жить долго в воображении народа. Причем совсем не обязательно обладать полной информацией о том или ином историческом событии: два-три факта - и универсальные модели, подспудно присутствующие в коллективном сознании, реализованы. Однако происходящее лишь тогда обретает смысл, то есть становится таким историческим событием, когда оно обладает этической ценностью. Поэтому этическая функция мифа заключается в определении поступков и позиций личности в пределах утверждаемой им иерархии ценностей, в соотносении отдельной человеческой судьбы с ценностным центром. «Этическая ценность действия и эстетическая ценность созданного», по Г. Броху, определяют сущность нового мифа [9, с. 113].

Когда-то в древности основным механизмом закрепления информации в памяти поколений был фольклор. В XX веке – и отчасти уже в XIX – таким инструментом стала массовая культура в соединении со средствами массовой информации и системой образования. Именно поэтому власть, прямо или опосредованно контролирующая все три сферы, получила преимущественные возможности управлять не только текущим состоянием общественного сознания, но и его опорными точками, каковыми, в частности, являются героические символы. Новые возможности вмешательства сверху в глубинные структуры общественного сознания, в том числе в ценностные ориентации, породили ситуацию, когда символы могут быть очень быстро заново созданы, а также трансформированы и разрушены. По крайней мере, у власти может возникнуть соблазн предпринять массированное воздействие на психологию общества, атаковать основные его устои, что неизбежно затрагивает ценности, являющиеся безусловным фундаментом исторической памяти народа. История нашей страны демонстрирует нам немало таких примеров.

«Мифотворческая ситуация», которая в разное время складывалась в каждой стране, как правило, совпадала с моментом «социальных потрясений, ломки постулатов и парадигм», когда «интерес к мифу резко обостряется, а точнее, заявляет о себе феномен ремифологизации» [3, с. 3]. Военное время особенно обостряет «потребность в иллюзиях, высокий уровень общественной доверчивости, недостаток общей культуры и достоверной информации, эмоциональное напряжение, коллективность переживания и взаимозаражение» [8, с. 98]. Необходимостью становится и «завышенная самооценка общиной своего ценностного потенциала» [8, с. 101]. Тем самым история начинает выполнять двойную функцию: является чисто научным способом видения мира и в то же время играет роль мифологии. Появляется то, что в социальной и политической психологии получило название «архетип политического бессознательного» [1, с. 21-70].

Художественные произведения, созданные в этом дискурсе, при выполнении ряда условий, с высокой степенью вероятности могут инициировать появление в культуре той или иной страны национальных «неомифов». Условия эти сводятся к следующему: наличие «мифогенной» ситуации, которую, по сути, продуцирует любая война, и которая характеризуется недостатком информации, потребностью в иллюзиях, эмоциональным напряжением и коллективностью переживания; историческое событие, вызвавшее бурю эмоций и переживаний, зачастую трагическое, с элементом загадки и не поддающееся логическому объяснению; талант автора, почувствовавшего этическую ценность события для нации и соединившего ее с эстетической ценностью своего произведения; соответствие идеологической позиции автора как субъекта идеологии и политике властных структур его страны в конкретный исторический период; детерминированность мифологизации явлений национальной литературы особенностями национальной ментальности.

Источники и литература

1. Донченко О., Романенко Ю. Архетипы социального життя и политика. – К.: Либидь, 2001.
2. Малахов В.С. «Война культур», или интеллектуалы на границах // Октябрь. – 1997. - № 7.
3. Марков В.А. Запад – Восток: Пространство-время как социокультурный феномен (опыт сравнительного анализа) // Пространство и время в литературе и искусстве. – Даугавпилс: ДПИ, 1990. – С. 3-7.
4. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.
5. Мелетинский Е.М. Эпос и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: НИ БРЭ, 2000. – Т. 2.
6. Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. – М.: Нов. лит. обозрение, 1999.
7. Новикова М.А., Шама И.Н. Символика в художественном тексте. Символика пространства (на материале «Вечеров на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя и их английских переводов). – Запорожье: СП «Верже», 1996.
8. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск: Карелия, 1991.
9. Пичугина Т.Е. Некоторые особенности интерпретации мифа в эссеистике Г. Броха // Від бароко до постмодернізму. Збірник наукових праць. – Дніпропетровськ: ДДУ, 1999. – С. 111-117.
10. Рябов О. Нация и гендер в визуальных репрезентациях военной пропаганды. 2003 <http://www.ivanovo.ac.ru/alumni/olegria/Nation2.htm>
11. Цикличность // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. 2. – С. 620 – 621.
12. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995.
13. Шнирельман В. А. Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика // Теоретические проблемы исторических исследований. – Вып. 2. – М.: МГУ, 1999. – С. 118-147.
14. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, 1995.
15. Aho J.A. This thing of darkness: a sociology of the enemy. – Seattle: Univ. of Washington Press, 1994.
16. Harle V. The enemy with a thousand faces: The tradition of the Other in Western political thought and history. – Westport, Conn.: Praeger, 2000.
17. Hirsch E.D. Back to History // Criticism in University / Ed. by G. Graff and R. Gibbons. – Evaston, 1985. – P. 1976.
18. Keen S. Faces of the enemy: reflections of the hostile imagination. – San Francisco: Harper and Row, 1986.

Ишин А.В.

ДУХОВНЫЙ ИДЕАЛ В ТВОРЧЕСТВЕ Феофана Грека

Творчество Феофана Грека (1330-е – ок. 1415) является одной из наиболее значительных вех мирового изобразительного искусства – и по степени проявления художественного мастерства, и по идейной выразительности образов. Один из величайших мастеров иконописи и монументальной фресковой живописи, он оставил глубокий след в отечественной и мировой культуре, в значительной мере заложив основы классической русской иконописной школы.

О Феофане, прибывшем на Русь из Византии и потому прозванном Греком, замечательный древнерусский писатель Елифаний Премудрый, автор «Житий» Сергия Радонежского и Стефана Пермского, отзывался как о «преславном мудреце» и «отменном живописце»¹. Расцвет творчества этого иконописца пришелся на драматическую, судьбоносную для средневекового русского государства эпоху, когда Русь вела ожесточенную борьбу за независимость с ханами Золотой Орды. Возрождалась православная духовность, медленно и трудно преодолевалось тяжелое наследие внутренних нестроений и междоусобиц. Это была эпоха Сергия Радонежского и Дмитрия Донского... Как никогда остро ощущалась потребность в пробуждении духовных сил народа, в его единении на основе высоких духовно-нравственных ценностей и идеалов.

Роспись в 1378 г. одного из главных новгородских храмов – церкви Спаса Преображения на Ильине улице – стала первой работой Феофана Грека на Руси.

Фрески с монументальными изображениями Единого Бога – Троицы, Христа-Судии, Серафимов, ветхозаветных и новозаветных праведников, православных подвижников – пустынноика Макария Египетского (Великого), столпников: Давида, Даниила, Симеона Дивногорца, Симеона Столпника, Алипия, а также других святых являются вполне самодостаточными с точки зрения художественной ценности творениями. Вместе с тем, они образуют единый, целостный и гармоничный композиционный ансамбль. Исполненные духовного порыва, драматизма и экспрессии, могучие образы Феофана глубоко индивидуальны. Они лишены внешней умиротворенности, но при этом исполнены суровой простоты и подлинного величия духа. Лики подвижников несут на себе печать титанической духовной борьбы, постижения сокровенных тайн бытия, соприкосновения «мирам иным».

Несомненно, что созданные Феофаном образы основаны на глубоком знании художником обширной агиографической литературы.

Так, в частности, согласно жизнеописаниям святого Симеона Столпника (Старшего) (IV-V вв.), этот подвижник поставил столб, который был твердо укреплен и имел на вершине площадку для стояния и сидения. На этой площадке Симеон совершал непрестанные молитвы, произносил проповеди и вел беседы. Его подвиги казались современникам невероятными. Он клал около 2000 поклонов, а в праздники стоял на