



Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Кафедра культурологии Национального университета
«Киево-Могилянская академия»

Пензенская государственная технологическая академия
Институт социальной и политической психологии НАПН Украины

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В КУЛЬТУРЕ И СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Материалы III международной научно-практической
конференции 5–6 марта 2013 года

Прага
2013

Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях : материалы III международной научно-практической конференции 5–6 марта 2013 года. – Прага : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2013 – 175 с.

Редакционная коллегия:

Волков Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенской государственной технологической академии.

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Кашпарова Ева, доктор философии, научный сотрудник Высшей школы экономики в Праге.

Ивановская Божена, магистр, докторант Института философии и социологии Польской академии наук.

Боровицкая Елена Николаевна, доцент кафедры культурологии Национального университета «Киево-Могилянская академия».

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения научных работников и преподавателей, посвященные сущности и значению символов и архетипов, их роли в общественном сознании, социально-политических процессах, управлении и рекламе. Рассматриваются символические и архетипические составляющие некоторых религиозных доктрин и практик, традиционной и современной культуры и искусства.

© Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ», 2013.

© Коллектив авторов, 2013

ISBN 978-80-87786-16-1

СОДЕРЖАНИЕ

I. СИМВОЛ И АРХЕТИП В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВЕ

Тупицин А. А. Архаичные представления о водной преграде после смерти у разных народов.....	6
Захарова А. Л. Мировое древо в ацтекской космологии	10
Ревко-Линардато П. С. Библейское койне и развитие раннехристианской философии.....	12
Масаев М. В. Почему Иоанн Богослов обозначил Антихриста символом 666? (философско-исторический аспект в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов)	16
Борисова Т. В. Культурно-онтологические измерения символа в философской культуре мышления	23
Sapík M. Symbol a archetyp v kultuře a sociálních vztazích	26
Васильева Г. М. Фаустовские структурные архетипы в философии Шпенглера.....	30
Боровицька О. М. Архетипи К. Г. Юнга і поняття «метанастановлення»: досвід нового методологічного прочитання.....	34
Масляева Г. Р. Образ странника как символ искусства XIX века	50
Шушлебина А. В. Семантическая парадигма образа березы в повести И. С. Шмелева «Лето Господне»	53
Глотова С. Г. Языческая и христианская символика в антропоцентричной модели мира А. Башлаёва. Лингвультурологический аспект.....	57
Коровина Ю. Д. Второе пришествие Христа в фильме «Край» 2010 г.	65
Дорошин Б. А. Антропокосмизм игрового киберпространства	69

II. СИМВОЛИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Некрут Т. В. Объективирование в архетипной символике «травмы рождения»	72
Усатенко О. Н. Архетип «пустоты» и его презентация	76
Маик М. С. Архетип камня в познании деструкций психики субъекта.....	80
Поляничко Е. Н. Проблема опосредованности опыта субъекта архетипическими символами	83
Волчегорская Е. Ю., Ногина О. А. Архетипический подход в музыкальном развитии детей раннего возраста	88
Барковская С. П. Символическое и архетипическое в процессе полилогического освоения русской духовно-музыкальной культуры.....	91
Донченко О. А. Інтерсуб'єктивність як субособистість дорослої людини	97
Рамендик Д. М., Абдулин Р. А. Виртуальная личность в интернете: психологические проблемы и порождение мемов с чертами архетипов.....	106
Фаблинова О. Н. Социальные интернет-сети: феномен маски.....	111
Пищик В. И. Архетипы – базовый компонент ментальности поколений.....	114
Банникова Е. В. Атрибуты успешности в купеческой среде дореформенной России.....	121
Урбан А. И. Мифологема советской женщины в белорусской прессе XX в.	126
Фуртаева Е. И. Женский архетип и его влияние на формирование самосознания современных молодых девушек	130
Пименова З. П. Архетипические образы в туристическом дискурсе	132

Собильская А. С.	
Феномен цвета в символическом восприятии этнокультурной картины мира.....	134
Чернецкий А. В., Чернецкая М. В.	
Особенности архетипов эго-состояний в коллективном бессознательном еврейского и цыганского народов.	136
Кажигалиева Г. А.	
Образы-архетипы и символы-архетипы в системе текстовых лингвокультурологических единиц.....	141
Кукарников Д. Г., Кукарникова Е. Д.	
От герменевтики текста к герменевтике смысла социального действия	146
Гаврин Д. А.	
Окультурное значение советской государственной символики	151
Дмитришина Г. М.	
Етнічні колірні символи в сучасній українській політичній рекламі	153
Прилукова Е. Г.	
Становление символической власти	157
Антипов М. А.	
Экран как средство мифологизации сознания.....	161
План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Болгарии, Белоруссии, Ирана, Казахстана, Польши, Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2013 году	165
Информация о журнале «Социосфера»	169
Издательские услуги НИЦ «Социосфера»	174

I. СИМВОЛ И АРХЕТИП В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВЕ

АРХАИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВОДНОЙ ПРЕГРАДЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ У РАЗНЫХ НАРОДОВ

А. А. Тупицин

Общественная приёмная депутата Государственной
Думы Федерального Собрания Российской Федерации
И. Д. Грачева, г. Усть-Кут, Иркутская область, Россия

Summary. As far as the problem of life beyond the grave in different religious traditions and philosophical schools is concerned, taking into account absolutely different cultural and ethnical peculiarities, it should be noted, that posthumous descriptions are alike. The symbol, denoting the River that blocks the way to the other world, occurs everywhere.

Key words: death; water; life beyond the grave.

Касаемо загробной жизни в самых различных религиозных традициях и философских школах, принимая во внимание абсолютно разные культурные, этнографические особенности антропогенеза, можно говорить о некоторой схожести посмертных описаний. Практически везде мы видим чёткую последовательную структуру происходящего за гранью загробного мира. В разных формах и вариациях она практически неизменна и включает в себя:

1. Сам момент смерти.
2. Осознание индивидуумом (душой) своей физической смерти (физического тела).
3. Появление каких-либо сущностей или субстанций, как проводников или стражей.
4. Преодоление какой-то преграды или препятствия на пути (вода, река, озеро, море).
5. Представление перед Богом или каким-либо Божественным судьёй с отчётом о прожитой земной жизни, и невозможностью ничего утаить от судьбы.
6. Раскаивание в грехах и надежда на милость.
7. Посмертное воздаяние после суда.

Посмертные воздаяния и способы этих воздаяний у всех практически разные, как и дальнейшая судьба души. Где-то она попадает на вечные муки в ад, в других традициях (религиях) она ждёт последнего суда для всех и только после этого попадает в ад или рай, а где-то после обязательной загробной процедуры перерождается в следующем теле. Причём не всегда в человеческом, а в зависимости от того, как человек прожил земную жизнь, следующее тело ему будет дано либо красивым и здоровым, либо наоборот. До наших дней дошли в неиз-

менном состоянии памятники древней письменной культуры, касающиеся описания посмертных скитаний души. Это египетская «Книга мёртвых», которая была наиболее крупным и наиболее распространённым среди многих религиозно-магических сборников. Религиозная традиция древних египтян относила время составления этого сборника к эпохе Древнего Царства. Это отчасти подтверждается тем, что отдельные главы «Книги мёртвых» встречаются уже среди «Текстов пирамид» времени V–VI династий.

Знак, напоминающий о реке, что преграждает путь в потустороннем мире, повсеместен. Не только территориально, но и во времени. Самый ранний он – в глиняных моделях лодок древнейших египетских погребений. Судя по форме челноков, они всегда использовались с какими-то культовыми или религиозными целями. В последующие тысячелетия на моделях, на рисунках лодок появляются мумии, сидящие под балдахином, или знак души, пересекающей на такой лодке некий водный предел. Иными словами, речь о рисунках или моделях лодок, изображающих «последнее странствие души умершего человека в загробном царстве». Сама множественность таких моделей, их разнообразие, та старательность, с которой нередко изготавливались они, свидетельствуют о том, сколь важным представлялось, чтобы душа совершила этот переход через некий рубеж в посмертном мире. Но даже деревянные, изготовленные особенно тщательно и сохранившиеся в захоронениях фараонов лодки и ладьи эти оставались лишь знаками и были явно не приспособлены, чтобы держаться на воде. Одному из таких символов, ритуальной ладье из пирамиды Хеопса, 4500 лет. Лодки египетских погребений, отстоящих от нас на семь тысяч лет, обозначают, очевидно, ту раннюю дату посмертного опыта, о которой мы можем судить. Вероятно, образ реки и переправы в загробном мире был привнесён кем-то, кто оказался по ту сторону черты, а затем вернулся или был возвращён к жизни. Воспоминания о посмертных его состояниях, воспринятые как свидетельство очевидца, вошли в систему символов той эпохи. Впоследствии опыт этот подтвердился, надо думать, в рамках других культур.

В том же значении, что и в Египте, он присутствовал в Вавилоне и на Американском континенте – в культуре мочика (первые века н. э.). В Китае саркофаг императора Цин-Шихуанди изготовлен в форме ладьи (III в. до н. э.). Об изображении корабля на эллинских надгробиях упоминал Флавий Филострат. Даже на Мадагаскаре в древности захоронения совершались в ладьях. Так же, в ладьях, хоронили славяне во времена Киевской Руси и позднее. В. Я. Пропп, говоря о русском фольклоре, замечает: «Все виды переправы указывают на единую область происхождения: они идут от представлений о пути умершего в иной мир, а некоторые довольно точно отражают и погребальные обряды». Присутствует этот образ и в славянских

погребальных обычаях, и в русских народных причитаниях – река, которую переходит душа в посмертном своём пути. Следуя той же схеме, скандинавы выкладывали каменную ладью на месте, где был похоронен кто-то. И сегодня лодка или модель лодки – обязательный атрибут погребальных обрядов в Индонезии, Океании, Малайзии и у аборигенов Австралии.

Души китайских праведников, только преодолев воды, могут достичь островов Блаженных. Загробную реку Сандзу упоминают буддисты Японии. Через воды загробной реки пролегает путь в страну мёртвых у даяков (Индонезия). Аборигены Австралии считают, что души умерших ждут «Бесконечные воды (река)». Так называется у них Млечный Путь. Река окружает мир ушедших и у ацтеков. Чтобы достичь его, нужно перейти её воды. О какой-то водной преграде, которую надлежит перейти душам на своём пути, повествует и более ранний источник – изображения на саркофагах этрусков.

Эту же реку находим мы и в шамаизме. Шаману, когда он отправляется в мир предков, тоже приходится переходить её, причём "дважды – на пути туда и возвращаясь. Глубокое переживание посмертного опыта – непременная составляющая обряда посвящения в шаманы. Будущий шаман удаляется в безлюдное место и в течение трёх (или семи) дней пребывает в состоянии символической смерти. Всё это время он не ест и не пьёт, «не подаёт признаков жизни», «лежит, бездыханный, лишённый речи, точно мёртвый». И у народов Севера, в разных его списках тоже можно ещё застать этот обычай. Вокруг этого же центрального момента – символической смерти и возвращения к жизни – по сей день строятся возрастные обряды – инициация в Азии, Африке и на Американском континенте. Как и у шаманов, это мнимое посмертное состояние может продолжаться в течение нескольких дней. При этом близкие должны горестно оплакивать «умершего», пока им не объявят, что такой-то, побывав в царстве смерти, вернулся к жизни.

Память о приобщении к посмертному опыту можно видеть и в некоторых христианских обрядах. Возможный отзвук её – в жесте складывания рук на груди, как у покойника, при принятии Святых Тайн. Видеть его можно и в обряде крещения. Символическое вхождение в водную купель – память вхождения в воды потустороннего мира. Смысл этой ритуальной смерти выражает максима одного из католических теологов: «Тот, кто умирает до того, как умрёт, не умрёт, умирая».

Как и другие переживания посмертного ряда, образ этот не ограничен каким-то одним ареалом, одной культурой. Иными словами, знак реки и переправы через неё – устойчивый элемент посмертных переживаний. И элемент этот присутствует в представлениях самых разных, далеких друг от друга культур. Со знаком реки и переправы связана загадка другого символа, также повторяющегося в раз-

ных культурах: знака ладьи в потустороннем мире. «Ладья мёртвых присутствует во всех цивилизациях». (Ж. Шевалье, А. Шербрант. Словарь символов). По словам немецкого исследователя, «едва ли можно найти крупную часть населения Земли, где не имелась бы вера в корабль душ». Таким образом, речь идёт о практике, которая проявляется на различных и довольно удалённых друг от друга уровнях духовного опыта. Сама всеобщность этого проявления наводит на мысль, что за этим стоит, возможно, такая же общность памяти.

В какой мере образы реки, переправы и другие отражают реальность, возможно, стоящую за ними? Структура человеческой психики состоит как бы из двух уровней: собственно сознания и того, что называют бессознательным. Или «ночного сознания», как обозначают его ещё. Это область внелогического восприятия реальности, интуитивного постижения тех зависимостей между явлениями, которые лежат вне причинно-следственных связей, вне рационального. Приобщение к таинству посмертного опыта происходило, судя по всему, в некоем ритуальном действе, в «проигрывании» последовательных состояний этого опыта. Судить об этом можно по ритуалам более поздних тайных обществ – розенкрейцеров, франкмасонов. Посвящаемый должен пережить как бы символическую смерть, чтобы после этого – уже в новом качестве – вернуться к жизни. Переживание посмертного опыта и сегодня составляет суть посвящения у друидов, мистической секты древних обитателей Британских островов, дожившей до наших дней. Неофита кладут в гроб, который помещают в лодку и пускают её в открытое море. Это уже не просто ритуал. Останется человек жив или погибнет – зависит от случайности, от того, насколько бурно в тот день море. Но если посвящаемый выходит из испытания живым, он выносит из него опыт реальной близости смерти. Как и в других религиозных и мистических традициях, приобщившись к этому опыту, прозелит возвращается к жизни уже в новом качестве, в качестве человека, заглянувшего по ту сторону черты.

Исследования доктора Р. Моуди, с его описанием и анализом нескольких случаев воспоминаний людей, переживших клиническую смерть и рассказавших об ощущениях внетелесного существования, с медицинской точки зрения косвенно подтверждают теорию о том, что наша жизнь не заканчивается физической смертью тела. Она продолжается после смерти в каком то другом качестве, но с обязательной самоидентификацией.

Автор самостоятельно провёл исследования в Усть-Кутской ЦРБ в 2010–2011 годах, и описал несколько случаев, когда пережившие клиническую смерть люди запомнили свои ощущения и согласились их озвучить. Два человека из трёх попали в туннель, все испытали неопишуемое чувство покоя, все видели своё тело, один разговаривал и видел своих близких, двое усилием воли вернулись в свои тела, а у од-

ного это произошло помимо его воли. После клинической смерти эти люди очень сильно поменялись внутренне, и у них пропал страх смерти. Один пациент, атеист, описал, как он находился в тёплом и сухом тёмном помещении, но он осознал, что уже умер, даже вопрос задал, только непонятно кому «Здесь есть кто-нибудь?». Очнулся от искусственного дыхания, и уже не таким убеждённым атеистом.

МИРОВОЕ ДРЕВО В АЦТЕКСКОЙ КОСМОЛОГИИ

А. Л. Захарова

Донецкий национальный университет, г. Донецк, Украина

Summary. The article deals with the symbol of the World Tree and its manifestations in the Aztec worldview. This symbol being complex and universal has different manifestations such as Tree, Flower, Sacrificial Bonfire. The sacred geometry of the Aztec cosmos has been considered in the present article.

Key words: World Tree; Axis Mundi; symbol; Aztec cosmology; universe; manifestation.

Символизм Мирового Древа обширен и многогранен, в различных культурных традициях он имеет свою специфику, сохраняя при этом фундаментальное значение – олицетворение Axis Mundi, Мировой Оси, что в наиболее широком контексте возвращает нас к символизму Центра Мира, началу начал, извечному источнику всего сущего.

Цель данной статьи – рассмотреть манифестации Мирового Древа в космологии древних ацтеков.

Многие исследователи, посвятившие свои штудии мифологической метафизике древних ритуалов и космологии, уделяли значительное внимание трактовке символизма Мирового Древа. Подчеркнём, что манифестации данного символа отличаются в различных культурных традициях.

Так, колоритное описание Мирового Древа в скандинавской мифологии мы встречаем в пророчествах Вёльвы в «Старшей Эдде». Древо Иггдрасиль – воплощение космоса и вечной жизни. В ветвях этого мифологического древа живёт орёл, который ежедневно ведёт борьбу со змеем, живущим в корнях, – снова символ извечной борьбы света и тьмы.

В индийской традиции мы наблюдаем образ космического Древа, но перевёрнутого, крона которого устремлена вниз, а корни – в небеса. «Упанишады» подчёркивают, что это – идеограмма мироздания.

Ацтекский космос, согласно мезоамериканским кодексам, представляет собой диск, омываемый бесконечными водами Мирового Океана. В центре – Мировое Древо, соединяющее три сферы: Небеса, Землю и Мир подземный. В ацтекской космологии

Небеса имеют 13 уровней, причём каждый из них имеет собственные названия. Подземный мир делится на 9 уровней, через которые проходят души умерших.

Диск, в свою очередь, разделён на 4 трапециевидных фигуры, что соответствует четырём направлениям окружающего пространства. Каждому направлению соответствует определённое божество, цвет, символ и стихия. Деревья, растущие в каждом из сегментов-трапеций, служат путями, по которым боги верхнего и нижнего миров передают свою энергию природе и людям. Можно подчеркнуть, что символизм Центра здесь обогащается символикой вечного обновления. Как дерево растёт, расцветает и периодически сбрасывает листву, так и жизненные ритмы соответствуют циклическому развитию.

Одним из фундаментальных понятий ацтекского миропонимания является двойственность. И это находит отражение в понимании строения космоса, который трактуется как некий дом, в центре которого – гигантское дерево, являющееся основополагающим полюсом. Два мира, верхний и нижний, как две стороны одной монеты. Земной мир – мир гор, растений и людей, мир плоти и процветания. Нижний мир – мир пещер, корней и костей, мир распада и гниения (Миктлан). Как отмечает исследователь К. А. Рид, «несмотря на их противоположную природу, эти миры были нераздельны. Подобно близнецам, они объединены общим бирюзовым огненным сердцем, расположенным в самом центре основания космического дерева» (перевод автора) [3, р. 9].

Одной из интересных модификаций символа Мирового Древа является жертвенный костёр. Так, в мифе о боге Нанатцине, который поворачивает себя в жертвенный костёр для оживления солнца, ритуал понимается как: 1) совершённый в начале времён; 2) осуществлённый в Центре Мира (при этом можно провести параллель с символом Мирового Древа как центральной Оси). Символизм центра в данном контексте проявляется таким образом, что всякий ритуал совершается в центре Мира и возвращает человека к началу времён, к началу Творения.

Интересно, что в различных древних кодексах центрообразующие символы космоса различны.

Так, в одном из древних манускриптов Центр Мира представлен как гигантский цветок с четырьмя лепестками (четыре направления света) и великолепным зелёным камнем внутри [1, р. 36].

В Бурбонском кодексе мировая вертикаль, *axis mundi* представлена в виде особого дерева Тамоанчан с четырьмя ветвями (опять же – концентрация четырёх сторон света) и, в свою очередь, является олицетворением четырёх космических деревьев, разных цветов каждого из них включает особую цветовую символику. Дерево Тамоанчан было сломлено, а обитавшие в нём боги были рассеяны по всему

космическому пространству. Дэвид Карраско отмечает, что древо Тамоанчан – это синтез четырёх космических деревьев [2, р. 21].

Анализируя строение Вселенной, представленное в кодексе Фейервари-Мейер, мы видим, что в центре расположен Бог Огня, Уитекутли, а по углам – ручки крови, питающие деревья, соответствующие сторонам света. Кровь у ацтеков понимается как субстанция жизни, воплощение изначальной космической энергии – *tonalli*. Человеческое тело – это живой космос, центр мира, средоточие всех космических сил. И тело Уитекутли в центре диска, как это изображено в кодексе, интерпретируется в контексте Мирового Древа.

Таким образом, мы можем подчеркнуть, что в ацтекской космологии Мировое Древо как манифестация Мировой Вертикали, *Axis Mundi* имеет разнообразные символические воплощения (Древо, Цветок, Тело, Жертвенный Костёр) и свидетельствует о многоуровневости и универсальности данного символа.

Библиографический список

1. Carrasco D., Sessions Sc. Daily life of the Aztecs. People of the Sun and Earth. – Greenwood, 1998.
2. Carrasco D. Uttered from the heart: guilty rhetoric among the Aztecs // History of Religions. – 1999. – № 1. – Vol. 39. – P. 1–31.
3. Read R. A. Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos. – Indiana University Press, 1998.

БИБЛЕЙСКОЕ КОЙНЕ И РАЗВИТИЕ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

П. С. Ревко-Линардато
Южный федеральный университет,
г. Таганрог, Ростовская область, Россия

Summary. Biblical Koine refers to the varieties of Koine Greek used in the Greek Bible and related texts. The author of the article analyzes the role of Biblical Koine in the early Christian philosophy.

Key words: Biblical Koine; Septuagint; Greek New Testament; early Christian philosophy.

С греческим языком непосредственно связана раннехристианская культурная традиция. В начале нашей эры яркий, выразительный и богатый греческий язык являлся, можно сказать, «языком международного общения», используя который, можно было добиться максимально широкого распространения идей новой религии. Поэтому греческий язык стал основополагающим языком христианских текстов. Все двадцать семь книг, составляющих новозаветный канон, в оригинале были созданы на койне, за исключением, возможно, Евангелия от Матфея, написанного, по преданию, на

еврейском (арамейском) языке. По свидетельству малоазийского епископа Папия Гиерапольского, «Матфей записал по-еврейски изречения Господни, а прочие переводили их, кто как умел» (Eus. HE. III. 39: 16). Но поскольку древнееврейский текст не сохранился, подлинником сегодня считается греческий текст.

Различные варианты койне, использовавшиеся в христианской Библии и связанных с ней текстах, обозначают терминами «библейское койне», «язык Нового Завета». По своему содержанию и специфическому смыслу определённых групп слов библейское койне является уникальным и специфическим явлением, но в целом можно говорить о том, что Новый Завет оказывается ближе к текстам, свободным в стилистическом отношении и не имеющим высоких литературных целей, – различного рода документам (юридические материалы, торговые договора и расписки), научно-практической прозе (труды по медицине, математике и т. д.), личным письмам и т. д. Главная цель таких текстов – доходчиво изложить материал на понятном большинству языке.

Еще в III–II веках до н. э. в Александрии, где в обширной еврейской общине разговорным языком стал греческий, был осуществлён перевод текстов Ветхого Завета. По преданию, над этим переводом трудилось семьдесят два иудейских богослова (толкователя), и потому он получил название «Септуагинта» (от лат. *septuaginta* – семьдесят). Иудаизм – религия Писания, в которой сложилось неразрывное единство духа и написанного слова. Не случайно, согласно легенде все переводчики работали независимо друг от друга, и когда их тексты сравнили, оказалось, что они совпадают слово в слово. Таким образом, Септуагинта явилась результатом божественного вдохновения, что обеспечило ей большой авторитет среди грекоязычных иудеев. Септуагинте свойственно обилие семитизмов, поскольку переводчики придерживались метода предельной верности еврейскому тексту. Но, благодаря этому переводу, было очень много сделано для того, чтобы приспособить греческий язык для выражения понятий иудейской религии. Почти все личные имена и географические наименования получили в Септуагинте иную форму в соответствии с нормами греческого языка. Некоторые лакуны, имеющиеся в еврейском тексте, восполнены греческими переводчиками по смыслу. В результате греческая лексика приобрела особый вид, выражая новый, специфический круг понятий, что обусловило своеобразие библейского койне.

Многие слова, в том числе выражающие философские, религиозные и этические понятия, не всегда можно точно перевести с семитских языков на греческий. Одна из причин – различное понимание устройства мироздания в древнегреческой мысли и в иудаизме. Специфическая структура языка опосредованным образом задаёт перспективу категориального расчленения. Типы связи субъекта и предиката отличаются в различных языках, а кате-

гории выявлялись (Аристотелем, И. Кантом) как типы связки в суждениях и отождествлялись с предложениями. В еврейском языке нет прямого аналога слова «есть», поэтому «весь строй еврейской мысли связан с реалиями, отличными от понятий бытия, сущности, объекта, предикации, доказательства и т. д.» [3, с. 124]. Как писал В. фон Гумбольдт, «слова одного языка являют больше чувственной образности, другого – больше духовности, третьего – больше рассудочного отражения понятий и т. п.» [2, с. 379]. С. С. Аверинцев считал, что перевод Септуагинты «...выполнен с ощущением особенностей греческого языка и сравнительно свободен от буквализма (особенно первые книги, т. е. Септуагинта в собственном смысле слова, в то время как перевод некоторых заключительных книг отличается большей робостью). В то же время он воссоздаёт особый строй семитической поэтики, более грубый, но и более экспрессивный по сравнению с языком жанров греческой литературы. Синтаксический параллелизм был достаточно известен и греческой риторике, но там он отличается большей дробностью, у него как бы короткое дыхание: библейская поэзия работает большими словесными массами, располагаемыми в свободной организации. В определённом отношении правила библейского стиля ближе нашему современному восприятию (подготовленному веками вчитывания в Библию!), чем правила греческой прозы» [1, с. 503].

Различные части Нового Завета отличаются между собой по языку и стилю. Например, Евангелие от Луки, Деяния Апостолов, Послание к Евреям тяготеют к литературному языку, в то время как Апокалипсис более близок к разговорному. Конечно, здесь необходимо учитывать, что исходный текст в различных рукописях мог подвергаться последующей редакции. Однако общность настроения и мысли обеспечила внутреннее единство новозаветных текстов, превратившееся позднее в идеологизированную систему догматико-теологических тезисов в формах греческой философии.

Раннехристианские грекоязычные мыслители использовали стилистические формы, общую структуру, отдельные элементы и мотивы, имеющие корни в Септуагинте. С. С. Аверинцев писал: «Творцам Септуагинты удалось создать органичный сплав греческого и семитического языкового строя, их стиль близок к разговорным оборотам и всё же неизменно удерживает сакральную приподнятость и «остранённость». Отныне дорога для творчества в библейском духе, но в формах греческого языка была открыта» [1, с. 501]. Подражая примеру Библии, первые христианские авторы склонялись к использованию простого стиля койне, относительно близкого к разговорному языку. После IV века, после того как христианство было признано государственной религией Римской империи, в христианской литературе стали использоваться

варианты койне, заметно подвергавшиеся влиянию аттицизма. Вероятно, одной из причин этого явилось то, что у христианства возникла потребность в языке теоретического философского знания, зафиксированного в трудах учёных классической эпохи. Благодаря деятельности отцов церкви христианская идеология стала оформляться на языке античной культуры.

И. Мейендорф, рассматривая особенности византийского богословия, тесно связанного с философией, писал: «Может создаться впечатление, что дух греческого христианства состоял именно в оптимистическом веровании в то, что человеческий язык в сущности способен выразить религиозную истину и что спасение зависит от точности выражения, использованного для передачи смысла Евангелия. Однако те же самые греческие христиане твёрдо исповедовали невозможность выразить на языке понятий всю полноту истины и неспособность человеческого разума постичь Сущность Божию. В Византии, следовательно, была налицо антиномия в самом подходе к богословию: Бог действительно открыл Себя во Христе Иисусе, и знание Его Истины существенно важно для спасения, но в то же время Бог выше человеческого рассудка и Его невозможно вполне выразить человеческими словами» [4, с. 9]. Поэтому характерной чертой византийской интеллектуальной жизни стали многочисленные дискуссии об адекватности или неадекватности слов, выражающих религиозные истины.

В определённой степени богословские споры раннехристианской эпохи были вызваны тонкостями греческого языка. На греческом языке понятия материального и духовного различались очень чётко. Иудеи не знали греческой антиномии: бессмертная душа и тленное тело. Ветхий Завет не проводил чёткого противопоставления души и тела. Человек представлялся как единое телесно-душевное целое. Древнееврейское слово «басар», означающее живое тварное существо вообще, единство души и тела, в Септуагинте переводилось чаще всего тремя греческими словами: «σάρξ» (плоть), «κρέας» (мясо), «σῶμα» (тело). В Евангелии от Иоанна используется слово «σάρξ». Однако необходимо помнить, что Иоанн владел греческим как выученным языком и мыслил в категориях иудейской традиции. Поэтому он мог вложить в это слово смысл, который напрямую ему не соответствовал. В результате произошло наложение христианского вероучения на схему античной антропологии с её противоположением духа и тела, идеи и материи.

Не случайно раннехристианские богословские споры велись в основном на греческом языке, в свете исходных предпосылок, заложенных философскими школами. Термины тринитарных и христологических споров были греческими, причём в ряде случаев это были термины, использовавшиеся ранее в языческой греческой фило-

софской традиции. Так, термин «ипостась» (греч. ὑπόστασις), обозначающий существование, реальность в противоположность иллюзии, широко применялся в философии Аристотеля и Плотина.

В раннехристианских богословских спорах были заложены проблемы антропологии. Поэтому в ходе разработки тринитарной и христологической тематики происходило введение в язык греческой антропологии богословских терминов, благодаря чему философскому учению о человеке придавалась большая значимость и глубина. Разработанное отцами церкви понятие ипостаси было перенесено в антропологию, что привело к возникновению в византийской, а затем в западноевропейской культуре понятия человеческой личности.

Библиографический список

1. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. Т. 1. – М., 1983.
2. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М., 1984.
3. Дворкин И. «Существование» в призмах двух языков // Таргум. – Вып. 1. – М., 1990.
4. Мейендорф И. Византийское богословие. – М., 2001.

ПОЧЕМУ ИОАНН БОГОСЛОВ ОБОЗНАЧИЛ АНТИХРИСТА СИМВОЛОМ 666? (ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ ЭПОХ, ЦИВИЛИЗАЦИЙ И НАРОДОВ)

М. В. Масаев

**Крымский университет культуры, искусств и туризма,
г. Симферополь, Автономная республика Крым, Украина**

Summary. The author not only answers the question raised in the headline, but proves that apocalyptic symbol 666 is not only the symbol of the antichrist, but also the more ancient symbol of the riches.

Key words: antichrist; riches; image; symbol.

О том, что «звериное число» является символом антихриста, знают все. «И он поступает так, чтобы всем, малым и великим, и богатым и нищим, и свободным и рабам, дали клеймо на руку их правую или на лоб их, и чтобы никто не мог ни купить, ни продать, кроме того, кто имеет клеймо: или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Имеющий ум, да сочтет число зверя; ибо оно число человеческое. И число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр. 13: 16–18) [9, с. 748–749].

Утверждаясь как христианская конфессия, протестантизм в борьбе с католичеством нашёл интересное обвинение против Римского папы, назвав его антихристом. К этому обвинению протестанты пришли, подставив цифровые значения букв одного из титулов папы – *vicarius filii dei* – викарий (наместник) Сына Божьего. Протестанты подсчитали, что сумма цифровых значений букв этого титула составляет 666.

V – 5
I – 1
C – 100
A – 0
R – 0
I – 1
U – 5
S – 0
F – 0
I – 1
L – 50
I – 1
I – 1
D – 500
E – 0
I – 1

666 [1, с. 234].

Эквивалент титула *vicarius filii dei* в языках, где существуют такие буквенно-числовые соответствия (греческий и иврит), также составляет 666 [1, с. 235].

В латыни берётся прямой текст, а в греческом и иврите – его транслитерация [1, с. 235].

На греческом языке (транслитерация)

L – 30
A – 1
T – 300
E – 5
I – 10
N – 50
O – 70
S – 200

666 [1, с. 234].

На иврите (транслитерация)

R – 200

O – 6

M – 40

I – 10

I – 10

(TH) – 400

666 [1, с. 234].

Когда же Римский папа стал антихристом? Ответ на этот вопрос можно найти, установив время принятия титула *vicarius filii dei*. Титул этот папа установил в 1870 г., когда возникла угроза потери папой Папской области.

В 1870 г. в результате поражения во франко-прусской войне был свергнут французский император Наполеон III, гарантировавший неприкосновенность Папской области, на которую открыто претендовала Италия. Папа решил заручиться гарантиями сверхъестественных сил и присвоил себе титул *vicarius filii dei*, надеясь, что итальянцы, как истинные католики, не осмелятся обидеть самого заместителя Сына Божия. Но самочинно принятый кощунственный титул не сохранил за папой Папскую область (итальянская армия оккупировала Рим и всю Папскую область и присоединила их к Италии), а бросил на Римского папу тень «звериного числа» антихриста.

В последнее время страх перед «звериным числом» 666 растёт в связи с развитием компьютерных технологий и возможностью внедрения систем тотального компьютерного контроля. Психологическая особенность символа 666 заключается в конкретной наглядности этого символа и связанной с этим впечатляющей значимостью для неискущённого сознания.

Повышенная заострённость внимания на этом апокалиптическом числе стимулируется ещё и тем, что, хотя оно, с точки зрения технологии и вообще математической основы компьютерной техники, не является обязательным в компьютерных системах исчисления, тем не менее его присутствие в этих системах, как считают многие, стало повсеместным.

«Очевидно, как отмечает профессор Московской духовной академии Алексей Ильич Осипов, что внедряющие данный знак верят в его магическую силу и пытаются привить свою веру в этого идола всем, и прежде всего христианам» [2, с. 400].

Попытки профессора А. И. Осипова развеять страх перед числом 666 («Лишь принятие этой цифры как знака веры в антихриста сделает её губительной для христианина. Пока же такой веры нет, эта цифра не может погубить его, ибо сама по себе не имеет никакого

религиозного значения» [2, с. 404]) не могут снять беспокойства православных. Тем более что сам профессор А. И. Осипов не исключает возможность того, что «антихрист сделает эту цифру своей «печатью» (в противоположность Кресту Христову), знаком признания его как спасителя человечества» [2, с. 404].

Очевидная деградация морального состояния человечества и особенно властных структур, стремительно развивающаяся тенденция ко всё большей концентрации политической, информационной, научно-технической, экономической и военной мощи в очень узком кругу мировых «суперменов», свободных от моральных и других высших человеческих чувств и побуждений, усиливают апокалиптические настроения и ожидания.

Отсюда – **актуальность** затрагиваемой в работе темы.

Новизна же исследования состоит в том, что вопросом «почему Иоанн Богослов обозначил антихриста символом 666?» не задавался практически никто.

Объект исследования – парадигмальные образы и символы эпох, цивилизаций и народов. Этот объект широко представлен в наших книгах [3; 4] и многочисленных научных статьях.

Предмет исследования – апокалиптический символ 666.

Мог ли Иоанн Богослов предвидеть возникновение у маловерных боязни незаметного отречения от Христа в результате внешнего обмана (из-за зашифрованных в штрих-коде шестёрок), мог ли он предвидеть грехопадение епископа римского, присвоившего себе кощунственный титул, закодированный числом 666? Мог. Но более вероятно предположить, что Иоанн Богослов заглядывал не на две тысячи лет вперёд, а имел в виду прошедшую и известную ему историю.

Попробуем найти ответ на поставленный в заголовке вопрос в исторических книгах Ветхого Завета.

В Третьей книге Царств (3 Цар. 10: 14) мы читаем: «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых» [5, с. 330]. Во Второй книге Паралипоменон (2 Пар. 9: 13) видим то же самое: «весу в золоте, которое приходило к Соломону в один год, было шестьсот шестьдесят шесть талантов золота» [5, с. 412]. Много это или мало? По одним данным, один талант равнялся 49 кг 110 г. По другим данным, один талант равнялся 3000 сиклей, один сикль равнялся 3,77 золотникам. То есть 60–61 г. 3000 сиклей равнялись одному таланту, то есть в целом – 181, 83 кг. Даже если возьмём минимальную цифру по Библейскому энциклопедическому словарю, изданному в 1985 г. в Торонто (Канада), вес золота в 666 талантов составит 32 тонны 707, 26 килограмм. Вес немалый. Чем не символ богатства?

Как относился к богатству Иисус Христос? Резко отрицательно. Иисус обличает богатых и богатство. Как отмечает американский

профессор богословия из Орегонского университета, автор книги «Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох» [6; 8, с. 676–681], «для современных христиан, которые наслаждаются изобилием и стремятся к нему, эти слова становятся самыми трудными изо всего, о чём говорят Евангелия» [5, с. 13].

Протестантские проповедники успокоились тем, что объявили богатство «божьим благословением». Но были ли у них на это хоть какие-нибудь основания? Никаких. Обратимся к тексту Библии, которую так любят цитировать протестантские проповедники, в отличие от католиков и православных, которые широко и часто цитировать Библию опасаются. Католический епископ из романа Стендаля «Красное и чёрное» даже называет увлечение Люсьена Сореля Библией «протестантской ересью». Откроем Евангелие от Луки, главу 6 и прочитаем стихи от 20 до 23: «Горе вам, богатые!» – восклицает Иисус, возвещая «блаженство бедных» [5, с. 1091]. Так же отрицательно относился Иисус и к погоне за богатством. В главе 12, стихе 15 Евангелия от Луки мы видим: «Смотрите, храните себя от всякого любостяжания, потому что и при изобилии жизнь человека не зависит от его имущества» [5, с. 1104]. Чего только стоят притчи «О безумии богатого» [5, с. 1104–1105] – богатство идёт рука об руку вовсе не с мудростью, но с безумием – «О богаче и нищем Лазаре» [5, с. 1111] – «не может Богу служить и мамоне» (богатству) [5, с. 1033, 1111].

В известной истории, которую приводят все синоптические (три близкие по содержанию) Евангелия, богатый человек спрашивает у Иисуса: «Что мне сделать, чтобы наследовать жизнь вечную?» Матфей называет его юношей, а Лука – начальником. У Марка говорится просто о богаче. Вот ответ Христа: «Всё, что имеешь, продай и отдай нищим, будешь иметь сокровище на небе; и приходи, следуй за Мною» [5, с. 1036–1037, 1068–1069, 1114].

Богач глубоко шокирован. Так вот что значит следовать за Иисусом! Он на это не способен. «Легче верблюду пройти сквозь игольное отверстие, чем богатому войти в Царство Божие», – отреагировал Христос на то, что богатый ушёл в печали [5, с. 1037, 1069, 1114].

Сам Иисус, очевидно, не владеет никаким имуществом. От всех своих богатств отказался мытарь (сборщик налогов) Левий, который, пойдя за Христом, стал апостолом и евангелистом Матфеем.

Попробуем взглянуть нетрадиционно, но вполне адекватно на «притчу о талантах» («притчу о минах»). И талант, и мина – это крупные денежные единицы, а совсем не то, что мы понимаем под этими словами сейчас (талант – выдающиеся способности, одарённость, мина – вид боеприпаса, применяемого для устройства наземных и морских взрывных заграждений). Притча о талантах (о минах) остаётся для многих непонятной по той причине, что в богаче или знатном человеке видят Бога. Но может ли так действовать Бог? Награждает ли он тех, кто с помощью денег по-

лучает новые деньги? Может ли он хвалить двух первых рабов за прибыль, полученную без труда и бранить третьего раба за то, что тот не пустил деньги в оборот? Разве не нарушает этот хозяин запрет Бога на ростовщичество? Ветхозаветные иудеи очень хорошо знали этот запрет. Забыли о нём лишь современные «верующие во Христа» западные финансисты и ни во что не верующие российские, украинские и прочие постсоветские олигархи (мусульманские же банки до сих пор выдают кредиты без процентов – за кредиты они требуют определённые услуги, процентов же не берут, так как это запретил Бог).

Может ли Бог отнимать у того, у кого мало, всё его малое имущество и отдавать тому, у кого его и так много? Очевидно, нет. И хозяин в данной притче не может представлять Бога. И притча эта – обвинение богатому, «человеку жестокому», который «жнет, где не сеял, и собирает, где не рассыпал» [5, с. 1046].

Вот решение о парадоксе, завершающем притчу, «ибо каждому имеющему будет дано, и у него будет изобилие, а у неимеющего будет взято и то, что он имеет» [5, с. 1046, 1115]. Это картина несправедливого отношения к труженику как в древнем мире, так и в постперестроечном постсоветском пространстве.

Интересно нетрадиционное видение другого парадокса Евангелия в притче «О неверном управителе», который расточал имение богатого человека. «И похвалил господин управителя неверного» [5, с. 1110]. За что?

Профессор Московской духовной академии А. И. Осипов в одной из своих показанных по телевидению лекций ответил, за что. За то, что принадлежавшее Богу, а не богатому человеку имение «неверный управитель» раздавал людям. Слова «приобретайте себе друзей богатством неправедным» означают не осуждение исполняющего волю бога «неверного управителя» – он достоин похвалы и получил её, а осуждение неправедно узурпировавших имение Божие богачей. А воля Божия в том, чтобы «прихваченное» неправедными богачами Божье имение было роздано людям [5, с. 1110].

При этом в осуждении богатых Христос, по выражению архиепископа Аверкия (Таушева), прибегал «к очень сильным и решительным мерам физического воздействия» [цит. по: 7, с. 175]. Так, Христос дважды – в самом начале своего общественного служения и вторично – в самом конце его, незадолго до своих крестных страданий, совершил изгнание торгующих из храма: «Сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, и овец и волов, и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул», сказав при этом: «Дома Отца Моего не делайте домом торговли» [5, с. 1129]. После своего торжественного входа в Иерусалим Христос снова, войдя в храм, «выгнал всех продающих и покупающих, опрокинул столы меновщиков», говоря им: «Написано: Дом Мой Домом молитвы наречется, а вы

сделали его вертепом разбойников» [5, с. 1039, 1071, 1116]. Образ действий меновщиков, имевших обыкновение грабить людей, устанавливая несправедливые обменные курсы, это и есть образ действия современных банкиров.

Изгоняя в понедельник (сразу после вербного воскресенья) торгующих из храма, Иисус, по замечанию М. Борга, «произнёс обвинительный приговор всем имущим и богатым» [6, с. 289]. При этом, «назвав Храм «вертепом разбойников», Иисус имел в виду не деятельность торговцев жертвенными животными и менял. Скорее, он назвал разбойниками властителей, группировавшихся вокруг Храма, которые сотрудничали с имперскими высокопоставленными разбойниками. Они превратили храм в убежище для тех, кто занимается разбоем и насилием» [6, с. 289].

На следующий день, во вторник, Иисус в присутствии толпы и представителей власти рассказывает «Притчу о злых виноградарях» [5, с. 1071–1072], повторяя через семь столетий пророка Исайю [5, с. 684]. «Злые виноградары» и у Исайи, и у Христа – богатые и власть имущие. «Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле» [5, с. 684] – восклицает пророк Исайя. Лука же прямо указывает на то, что власти приняли притчу на свой счёт, ибо представители власти намеревались схватить Иисуса, «... ибо поняли, что о них сказал он притчу», «но побоялись народа» и не смогли его арестовать [5, с. 1116–1117].

М. Борг убеждён, что слова Иисуса, как и предсказания о судьбе Иерусалима и Храма, не следует понимать как слова о суде Божьем над иудаизмом или «неправильным» храмовым культом, как это утверждают христианские богословы. «Он говорит о суде над властителями, защищая народ, над которым они господствуют» [6, с. 289].

Суд этот описал апостол и евангелист Иоанн Богослов в Апокалипсисе (Откровении).

Число 666, «звериное число», код антихриста – это не что иное, как символ мамоны, символ богатства и власти, символ тех, «кто жнёт, где не сеял, и собирает, где не рассыпал», кто «прибавляет дом к дому, присоединяет поле к полю, так что другим не остается места».

Вывод. Иоанн Богослов обозначил антихриста символом 666 не случайно. Это число было символом богатства, украденного «злыми виноградарями» у народа. Оно стало символом тех тёмных сил, которые и были порождены актом приватизации «злыми виноградарями» виноградника Господа Бога Саваофа, преступлением, за которое Бог спросит по всей строгости.

Библиографический список

1. Грачева Т. В. Память русской души. – Рязань : Зерна, 2011. – 384 с.

2. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие. – М. : Даниловский благовестник, 2010. – 432 с.
3. Масаев М. В. Философия истории : учеб.-метод. пособие / Мин-во образ. и науки Украины ; Мин-во образ. и науки Автономн. респ. Крым ; Республ. высш. учеб. заведение «Крымский гуманитарный ун-т». – Симферополь : Доля, 2008. – 304 с.
4. Масаев М. В. Curriculum vitae парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций : моногр. – Симферополь : Доля, 2011. – 512 с.
5. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Российское библейское общество, 2000. – 1376 с.
6. Борг М. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох / пер. с англ. М. И. Завалова. – М. : Эксмо, 2009. – 400 с.
7. Грачева Т. В. Святая Русь против Хазарии. Алгоритмы геополитики и стратегии тайных войн мировой закулисы. – Рязань : Зерна-Слово, 2010. – 304 с.
8. Масаев М. В. Нетрадиционное толкование традиционных библейских символов, или бунтарь Иисус. Снятие покрова тайны с жизни и учения, или уместно ли считать Иисуса Христа религиозным революционером (философско-исторический аспект в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов). Рецензия на монографию: Борг М. Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох / пер с англ. М. И. Завалова. – М. : ЭКСМО, 2009. – 400 с. // Гілея : науковий вісник. – 2012. – Вип. 57. – С. 676–681.
9. New Testament and Psalms. – Wheaton (USA) : Slavic Gospel Press, 1990. – 1008 p.

КУЛЬТУРНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СИМВОЛА В ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ МЫШЛЕНИЯ

Т. В. Борисова

**Днепропетровская национальная металлургическая
академия Украины, г. Днепропетровск, Украина**

Summary. In the article a question opens up about the cultural-ontological measuring of symbolic nature of culture and man. The problem of methodological comprehension of «character» rises in the Christian culture of thought. Intercommunication is set symbolic with the questions of eskhatology, aksiology, gnosiology.

Key words: character; sign; appearance; personality; value; God.

Следует признать наличие существенной разницы в философском понимании понятий «символ» и «знак». Символичность как способ понимания мира в историко-философской культуре мышления не утрачивает своей актуальности ни в качестве метода, ни в качестве онтологической и аксиологической проблематики. В любом случае принципиальное их различие упрощается в том моменте, когда речь идёт об иррационализме как основном фоне всевозможных вариантов их философской перцепции. Само собою, что иррационализм не выступает тотальным отрицанием рационального и логич-

ного в освоении мира и развитии культуры. Речь идёт о своеобразных полифонических изменениях в расстановке акцентов. Природа культуры несёт на себе печать символического и знакового: начиная от точных наук со своим схематичным языком и заканчивая массивом гуманитарного знания, искусства и эстетики.

Символизм религиозного мировоззрения первохристианской эпохи связан, прежде всего, с проблемой тайны вероисповедания, таинствами крещения и причастия. Подобная таинственность в толковании догматов и таинств выступала необходимой на то время мерою предосторожности и защиты от неверных (оглашенных). Это позволяет объяснить некоторую недосказанность и кроткую сознательную сдержанность в рукописных творениях Иоанна Златоустого, Кирилла Александрийского, Григория Богослова и многих других. Так, первохристиане стали прибегать к способу условного выражения, иносказательности своих мыслей, аллегорическим приёмам как способу защиты веры. Краткость изложения мысли в словах-символах, в знаках-символах, символах-образах вместе с тем не должна была искажать истинной сущности толкуемых догматов и «не обкрадывать» их по смыслу на предмет глубины и важности. Условность языка отображала таинственное и мистическое.

Сама же европейская философия зародилась из греческой мифологии и отсюда взяла для себя одну из первых проблем – проблему символического осмысления мира по сложной схеме его генезиса. Само стремление систематизировать мифологию привело к появлению теогонии, а стремление её рационализировать способствовало возникновению космогонии. Мыслители древности умели пользоваться символами, потому мистика часто переходила у них и в символику.

Потому эта тема интересна многим мыслителям, в особенности А. Белому, Э. Кассиреру, А. Лосеву, А. Шмеману, С. Аверинцеву и другим. Таким образом, можно очертить горизонт данной проблемы в виде перечня наиболее интересных нам вопросов в рамках этой темы:

- «символическое» как категория культурной деятельности человека;
- антиномические соотношения между «символом», «знаком», «образом», «феноменом» и «явлением» культуры;
- эсхатологическая природа символа;
- проблема «формирования» или «преодоления» символического пространства культуры;
- символизм как методологический приём философского измерения мира.

В контексте этой проблематики задачи же самой методологии заключаются в использовании методов таким образом, чтобы объекты символического созерцания мира были описаны не через указание на их особенности, разнообразные отношения и их взаимосвязи с иными объектами-символами, а прежде всего через

установление факта наличия такого разнообразия. С гносеологических позиций анализа справедливости ради следует также провести разграничение между процессом определения символа и самим учением о символе. Поскольку понятие ещё не тождественно самому обозначающему его символу.

Стоит отметить, что, будучи сбалансированными на уровне философских понятий, христианские символы (ценности), к примеру такие, как вера, надежда, любовь, всё же представляют собою не равные основания для их оценки. И эта тенденция присуща всем символам-ценностям христианской культуры мышления. Несомненно и то, что их общим живым источником выступает духовный опыт человека (личности).

Ключевым моментом рассмотрения этого вопроса является необходимость своевременного продуманного смещения акцентов в анализе самих символов на момент их «влияния», которое они оказывают на личность и культуру общества в целом.

Можно смело утверждать, что символ – это наш способ прикоснуться к тайному, быть сопричастным миру культуры, религии, искусства. Через созерцание религиозных и иных культурных символов человек обретает духовный синтез, преодолевает страх и трагизм конечности своего земного бытия. Сегодня много говорят о наступающем тотальном рационализме во всех сферах культурологического вопрошания о человеке. Потому с утратой метафизического измерения и наше историко-философское сознание постепенно теряет бесконечное разнообразие символических и образных форм саморефлексии. В философском рассмотрении человека на первый план выступает субъект познавательной и политико-экономической деятельности, а человек как образ Бога остаётся за рамками должного внимания. Можно в наше время поднимать вопрос о методологических аспектах экзистенциальной природы внутреннего мира человека, поднимать вопрос о нормативной и демонстративной методологии современных философских дебатов. Но всё это должно выступать вторичным по отношению к онтогносеологическому взгляду на проблему человека и культуры.

Чтобы понять любую историческую эпоху с её культурой, необходимо, прежде всего, выявить не только субъекта мыслительного процесса, но и арсенал его этических, эстетических, религиозных, культурологических символов. Личность, пользуясь символической природой культурного пространства, способна занять дистанцию и по отношению к собственному «Я».

Историко-философская рефлексия символов презентует нам инвариантность знания о них по отношению к той или иной социально-мировоззренческой или субъективно-индивидуальной «перспективе». В свою очередь, с онтологических позиций необходимо заострить внимание на том, что мир, безусловно, символичесен, а по-

тому и символом может быть познаваем. Однако в таком случае символ выступает не только способом восприятия и постижения реальности, но и средством участия в бытии, в его онтологических основах, в дальнейшем онтологическом конструировании (обновлении) мира и себя. Именно поэтому символическое толкование христианских таинств и догматов – это не разрыв с реальностью или демонстрация иной онтологии, как полагают невежды, а её воплощение в нашей действительности земного бытия.

Библиографический список

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Уваров А. С. Христианская символика. Символика древне-христианского периода. – М., 1908. – 221 с.

SYMBOL A ARCHETYP V KULTUŘE A SOCIÁLNÍCH VZTAZÍCH

M. Sapík

**Academia Rerum Civilium – Vysoká škola politických
a společenských věd, Kolin, Česká republika**

Summary. The article deals with symbol and archetype in culture and social relations. Myth is narration without author and time connection. Sociology and anthropology talk about symbol, myth and archetype, too. Man and Word, nature and causality, myth and reality. Literature and Man, system of writing and tradition.

Key words: culture; myth; society; sociology; symbol; archetype.

Naše společnost je založena na systému, který se vytvářel po stránce sociální několik století. Zásadní proměny lidské společnosti mají svůj nezastupitelný původ v období tzv. mezníků vývoje lidské společnosti – v antice a v osvícenství. V těchto poměrně odlišných etapách lidského vývoje došlo k zásadním proměnám v chápání symboliky a archetypů ve vztahu k éthosu a kultuře. Počátky lidského myšlení mají svůj nezastupitelný původ v mytologii archaického člověka. To, co se vytváří v myšlení archaického člověka je pro dnešní smysluplné pojetí skutečnosti zcela nepochopitelné a navíc nesrozumitelné.

Mýtus sehrál velmi zásadní význam v nefilosofickém myšlení. I když dnes mluvíme o mýtu jako o naraci, která je jakýmsi předstupněm racionalizace logu a později jasným myšlenkovým procesem, který vede k problematičnosti lidského myšlení, můžeme rovněž konstatovat, že v mýtech se odráží realita člověka a společnosti archaického období. Mýtus plnil ve své době funkci sociální, rétorickou, přenášel se pomocí slovesnosti a měl možnost rozvíjet dějovou stránku vyprávění (výkladu).

Dnes můžeme proto mluvit o obsahové stránce jednotlivých narácí, které se nám dochovaly v různých podobách a rozsahu.

To nám zprostředkovaně může zjednodušit dělení mýtů do několika základních skupin, které mají povahu značně diferencovanou vzhledem ke své jazykové části. F. Bowie uvádí, že: „Výraz mýtus má mnoho významů jak v běžném jazyce, tak v odborných kruzích. V běžném jazyce se tohoto výrazu často používá pro běžný, ale mylně zastávaný názor a přesvědčení. ... Pro klasického filologa označuje mýtus příběhy o řeckých a římských bozích, Keltech nebo o jiných starobyklých kulturách. ... V sociologii a kulturologii a také v antropologii se termínu mýtus užívá i pro ahistorické příběhy používané k potvrzení mocenských vztahů, aby se společenské vztahy jevíly jako přirozené a neexistující. ... Folkloristé rozkládají mýtus na jeho konstitutivní prvky či motivy, které se čísují a indexují, a sledují, jak jsou uspořádány a nově uspořádávány [1, s. 271].“

Mýtus má mnoho významů i proto, že jeho zapsaná podoba se dostává do roviny pohádek, balad, pověstí, bajek a dalších literárních žánrů. Tím se ovšem mění i povaha samotného mýtu, který přechází do fáze logu, myšlení, reality. Mýtus v době, kdy vznikal, byl pro tamní společnost a jedince vším tím, čím je pro nás naše současnost a každodennost. Ani současná moderní, ba dokonce postmoderní společnost přechovává určité mýty, žije v nich, nechce se jich vzdát za žádnou cenu. Filologicky je velmi důležitá skutečnost, že mýty jsou předávané příběhy o bozích, hrdinech, vzniku a zániku světa a původu lidstva, posvátných předmětech atd. To, že mýty vyjadřují mocenské vztahy, není třeba zvlášť vysvětlovat a tyto zůstávají v základu hrdinských mýtů, kde se ukazují zanikající staré nebo vznikající nové společenské vztahy v tehdejší preliterární společnosti. Jiný význam mýtu mu přiřazuje folkloristika a to s významem přesného indexování.

Problém nastává i se samotnou definicí slova mýtus. Segal píše, že můžeme dělit „... jednotlivé přístupy k mýtu na otázky původu, funkce a předmětu, přičemž formuluje obecnou definici založenou na předpokladu, že mýtus je v prvé řadě příběh. Může nastat v minulosti, přítomnosti a budoucnosti a jeho hlavní aktéři musí být osoby – božské, lidské nebo zvířecí – nikoli abstraktní síly jako například Platónovo pojetí Dobra. Tyto osoby mohou být buď objekty, nebo činiteli dějů [1, s. 272; 3, s. 3–6].“ V této souvislosti mluvíme o obsahové stránce mytických příběhů a jejich vyprávění. Autoři zde mají na mysli určitou racionalitu, které mýty přinášejí v podobě, která je v zásadě důležitá pro jejich zprostředkování. Mýtus chápaný jako příběh má své opodstatnění z hlediska jeho etymologie a dobové interpretace.

Základní vymezení aktérů příběhu, tedy osob, zvířat nebo bohů vychází z kontextu celkového vyprávění, kde je kladen důraz na vlastnosti, výjimky v chování a jednání nebo hrdinské souvislosti. Tato symbolika se stala námětem různých literárních žánrů a děl s mytologickou tematikou. Už malým dětem čteme pradávne příběhy hrdinů, postav,

bohů, které máme zachycené v podobě pohádek, pověstí, bájí, balad a dalších literárních útvarů. Můžeme rovněž uvažovat o tom, zda jednající postavy jsou objekty příběhu nebo rovnými činiteli dějů, které mají v některých případech strhující ráz. Mnohé z příběhů sehrály zásadní zlom v prostředí sociálních vztahů společnosti a v různých dobách. Proto se i dnes můžeme bavit o symbolické úrovni některých příběhů, které nám přinesly a přináší ponaučení, moudrost, vzor a naději.

Některé symboly se přenesly i do našeho způsobu života v podobě uznávaných tradic, rituálů a lidových zvyklostí. I naše postmoderní společnost nese prvky tradičních zvyků a jejich dodržování. Ani dnes jsme se zcela nezbavili tradičních obřadů a dodržování např. církevních obřadů. Výrazným způsobem posílil vliv archetypů a archetypálního jednání v současné společnosti. Výrazem archetypů jako ustáleného vzoru jednání můžeme vidět v tradiční kultuře a během vytváření nových sociálních vztahů v klasické a postmoderní společnosti. Je možné spatřit odlišnost mezi archetypálním v kultuře a v sociálních vztazích. Archetyp v prostoru kultury představuje fenomén, který je považován za projev dosažené úrovně socializace ve společnosti.

V prostředí sociálních vztahů je archetypální výsledkem konkrétních postojů a návyků jednotlivce, který je součástí většího celku a má vlastní vizi o kvalitě a uspořádání sociálního kontingentu. Pokud budeme chápat kulturu jako specifickou oblast způsobu lidského bytí, je důležité doplnit fakt, že podoba našeho lidského bytí má vždy vlastní rozvrh ke způsobu bytí celku. „Kodifikované kulturní vědění se uskláděovalo v textech a dokumentech nejrůznějších druhů. To umožnilo zprostředkovanou interakci napříč rozsáhlými mezerami v čase a prostoru a vedlo ke zbudování institucionálních podpěr státní nadvlády. Kultury imperiálních systémů zahrnovaly složité náboženské myšlenky a instituce – jejich náboženské příkazy hrály ústřední roli v legitimizaci státní moci.

V nejvyspělejších imperiálních systémech se jednalo o racionalizovaná světová náboženství jako křesťanství, buddhismus, konfucianství a islám, v nichž Weber spatřuje semeniště systematického racionálního myšlení [2, s. 134].“ Kulturní dědictví jednotlivých národů je nám známo na základě písemných pramenů a písma vůbec. Kultura měla a má své historické souvislosti, které jsou adekvátní době a vývoji společnosti. Kultura si často osobovala právo na diktaturu pod vlivem mocenského řízení společnosti a odrazila se v několika vlnách i v prostředí velkých společenských proměn, kde sehrála právě klíčovou úlohu.

Kultura je bezesporu spojena s přírodou, člověkem, dějinami a náboženstvím. „Všechny předmoderní společnosti se utvářejí kolem vlastní „tradiční“ kultury. Signifikace a legitimizace vytvářejí instituce, které vyživuje obyčej, náboženství a tradiční autorita. Lidé se společenskému očekávání poddávají bezmyšlenkovitě, z valné části bez jakéhokoli racionálního uvážení, jednoduše na základě vlastního citového závazku vůči tradičním způsobům jednání a jim odpovídajícím obyčejům.

Naproti tomu moderní společnosti jsou vystavěny kolem soustavné racionalizace společenského života, jež zavádí reflexivní kulturu. Společensko-kulturní žitý svět ztrácí svůj tradiční charakter a čím dál více podporuje racionální, reflexivní jednání. Racionální formy myšlení přetvářející společenské instituce v radikálně nové formy modernity tradiční zpochybňují a podkopávají [2, s. 134]“. Význam tradiční kultury je patrný vždy v lokální úrovni.

O významu lokálních kultur, jejich formování, proměnách a důsledcích bylo napsáno v odborné literatuře už mnoho. Příkladem může být dílo Studium dějin anglického sociálního filosofa a teoretika kultury A. J. Toynbeeho. Je zcela pochopitelné, že legitimizace kultury má své opodstatnění již při vzniku primitivního kulturního prostředí. V důsledku uchování kulturních vzorců explicitně vznikají instituce, které se ujímají institucionálního zakotvení kultury ve společnosti. Každá kultura má své vlastní místo původu a sociální opodstatnění. Je zcela pochopitelné, že přírodní, psychologický a antropologický fenomén mají zásadní vliv na konstrukci každé kultury. „Giddens rozpoznává odpovídající sklon směrem ke globalizaci symbolických řádů a systémů zprostředkované komunikace, jež zahrnují základní prvky v žitém světě. Nyní panuje, tvrdí Giddens, celosvětové sdílení vědění a kulturních reprezentací [2, s. 140].“ Klasikem postmoderního vývoje kultury a společnosti je bezesporu A. Giddens. Jeho hlavním přínosem jsou texty k problematice globalizace a postmoderní společnosti.

„Giddens vystopoval důsledky tohoto rizikového růstu a kultury rizika pro utváření vlastní identity v rámci společensko-kulturního žitého světa pozdně moderní doby. V každodenním životě se podle něj lidé snaží vystavět samozřejmý svět, pocit stability a řádu, který jim umožňuje pokračovat v každodenní činnosti pomocí „uzávorkování“ vlastních nejistot a úzkostí. V moderních společnostech se již lidé nemohou spoléhat na předem určené příkazy a praktiky a jejich jednání se musí neustále podřizovat revizi ve světle nových informací a vědění. Individuální volba se stává nutností a klíčovým prvkem v jejím výkonu je racionální vědecké vědění [2, s. 141].“ Klíčovým projevem postmoderního chápání reality a každodennosti je individualita, která je zcela novým fenoménem oproti předcházejícímu modernímu (klasickému) období. Je to ryze individualita člověka v prostředí nových technologií, nového rozměru vývoje světového společenství. Výrazným prostředníkem v tomto procesu je užití nových progresivních technologií, které umožňují dříve neobvyklé způsoby přenosu informací a zároveň možnost, bezprostřední komunikace mezi lidmi z různých koutů zeměkoule. Pomalu ale jistě se vytrácí kouzlo archetypálního a symbolického jednání v prostředí sociálních vztahů a upevňuje se pozice postmoderního vnímání reality a místa člověka ve světě.

Závěr:

Význam a podstata symbolů, archetypů se v průběhu vývoje lidské společnosti výrazně měnila. Symbolika je zakotvená nejdříve v jazykovém

prostředí a dále i ve způsobu jednání celé společnosti. Společnost ve svém vývoji postupně upouští od archetypálního jednání a přijímá nové podoby, které lépe odpovídají skutečnosti a podmínkám, v nichž se úroveň společnosti nachází. Je nasnadě mluvit o vzájemném vztahu mezi mýtem a archetypem, mezi symbolem a mýtem. Pojmy zůstávají, mění se jejich smysl podání a význam užití pro konkrétní dobu a sociální souvislosti. Do vývoje a studia těchto uvedených pojmů výrazným způsobem přispěly antropologie, sociologie, filosofie a etnografie. Bez jejich pomoci by nebylo možné vidět plnohodnotný význam a rozsah problémů spojených se symboly, archetypy, mýty a sítí sociálního jednání.

Seznam použité literatury

1. Bowie, F.: Antropologie náboženství. Praha, Portál 2008.
2. Edwards, T. (ed.): Kulturální teorie. Klasické a současné přístupy. Praha, Portál 2010.
3. Podrobněji Segal, R.: Myth: A Very Short Introduction. Oxford, Oxford University Press, 2004, s. 3-6.

ФАУСТОВСКИЕ СТРУКТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ В ФИЛОСОФИИ ШПЕНГЛЕРА

Г. М. Васильева

Новосибирский государственный университет экономики
и управления, г. Новосибирск, Россия

Summary. The article analyzes the system of ethno-cultural archetypes in Schpengler's philosophy. From his point of view, Goethe's works eminently personify morphological affinity. The philosopher uses the Goethe's concept «praphenomenon» as a prototype of organic formation.

Key words: archetype; morphological affinity; formation; dynamic; distance; duration.

Шпенглер отмечает, что философией книги «Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», 1918) он обязан творчеству Гёте. Мир Гёте является, прежде всего, организмом и существом. Исследования поэта представляют собой морфологию в высшем смысле («daß sie vielmehr Morphologie im höchsten Sinne sind») [7, s. 129]. Философ изучает проявления морфологического сродства («das Studium der morphologischen Verwandtschaft») [7, s. 8]. Завершение фаустовской мудрости предстанет как разрешение целостного знания в огромной системе родства. Я. М. Букшпан называет Шпенглера «великим символистом» [2, с. 79]. Философ постигает душу каждой отдельной культуры с перводушевностью (Urseelentum) [2, с. 75]. Морфология мировой истории необходимым образом становится у него универсальной символикой. Размышляя над миром,

«понимаемым как история, Шпенглер опирается на Гёте» [2, с. 74]. Напротив, по убеждению А. М. Деборина, в своей философско-исторической концепции Шпенглер остаётся учеником Н. Я. Данилевского. Морфологический принцип – предмет гордости Шпенглера – был развит в теории его учителя [3, с. XXIX]. Тот, в свою очередь, заимствовал идею у немецкого историка Г. Риккерта, автора сочинения «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung» (Leipzig, 1857) [3, с. XXIV].

Образ становится формой этнокультурной рефлексии. Шпенглер создаёт полиптих из символических картин. Он исследует семантический статус структурных архетипов: «фаустовская душа», «фаустовское человечество», «фаустовская нация», «фаустовский инстинкт», «фаустовская память». Философ стремится не просто восстановить их ценностную значимость, но «реанимировать» нуминозное воздействие на человека. Предметом осмысления (переосмысления) являются глубинные архетипические слои реальности. Семантический архетип выступает как инвариант. Он сохраняется при всех трансформациях поэтической формулы и, в свою очередь, определяется совокупностью этих трансформаций. Философ ориентируется на язык в его культурно разработанных традиционных формах.

Шпенглер трактует понятие «архетип» не в юнгианском смысле, но, скорее, в духе Платона, средневековых схоластов или биологов – создателей теории номогенеза (эволюционной диатропики). Сторонники данной теории применяли в качестве синонимов термины «архетип», «идеальный тип». Например: «...систематической группе любого ранга свойствен некий идеальный тип, а конкретные организмы, в силу их изменчивости, отклоняются от типа. Такой тип сопоставляется с платоновской идеей» [4, с. 107]. Учёные-биологи выявляли действие имманентных законов развития формы. Изучение «законов гармонии» требует определить всеобщие, типологические основы.

Различные морфологические архетипы обнимают собой пространство хаоса-порядка (они взаимнообратимы). Для ретрансляции данной мифологии философ охватывает все виды художественной деятельности. Он, по сути, отважился описать морфологии культурных языков исторического человека («eine Morphologie der Kultursprache») [7, s. 741]. По убеждению философа, именно сила фаустовского существования («die Gewalt des faustischen Daseins») оформила круг внутренних опытов так, как их не могли обрести другой человек и другое время [7, s. 612]. Шпенглер ссылается на очерк Гёте «Эпохи духа» («Geistesepochen», 1817). Гёте дал глубокую характеристику четырёх этапов культуры: предвремя, раннее время, позднее время и цивилизация (Vorzeit, Frühzeit, Spätzeit, Zivilisation). Философ использует понятие Гёте «прафеномен» как чистое созерцание идеи. Для Гёте «прафеномен» стал прообразом идеи органи-

ческого становления: она воплощена в чистом виде. Культура есть прафеномен всей прошедшей и будущей мировой истории. Фаустовское зрение («das faustische Auge») всецело охватывает картину миростановления [7, s. 139]. К фаустовской культуре – с её в высшей степени активным жизненным чувством – приближаются китайская и египетская культуры [7, s. 403]. Они воплощают заботу о будущем и прошлом – душевный эквивалент дали.

Шпенглер выделяет исторические группы больших искусств: аполлоновская, магическая, фаустовская. Фаустовский вид искусств образуется вокруг идеала чистой пространственной бесконечности («um das Ideal reiner räumlicher Unendlichkeit») [7, s. 361]. Пространство и есть подлинная действительность. Таковы портрет Рембрандта, музыка Бетховена, инструментовка которой теряется в безграничности. Фаустовскими искусствами в высшем смысле («faustisch in höchsten Sinne») философ называет полифонную музыку, масляную живопись и офорт. Они имеют значение прафеноменов. У них есть душа, физиогномия, история. Шпенглер выстраивает ряд имён великих музыкантов и великих живописцев: от Орландо ди Лассо и Палестрины до Вагнера, от Тициана до Лейбля, Мане и Маре.

Фаустовский язык форм выражения раскрывает становление («vor allem auch ein Werden»). Как замечает Шпенглер, именно поэтому к числу достижений западного искусства принадлежат портреты детские и семейные. В идее материнства постигается бесконечное становление («In der Idee des Muttertums ist das unendliche Werden begriffen») [4, s. 341]. В религиозном искусстве Запада возвышенной задачей становится изображение кормящей матери. Её образ появляется в германском мифе в образах Фригг и Хольды, затем в поэзии миннезингеров. Шпенглер сравнивает Офелию и Гретхен с изображениями Девы Марии в раннем готическом искусстве. Мадонна Рафаэля вводит в жизнь сонм нерождённых младенцев. Облачка превращаются в детские головки и окружают вознесённую фигуру. Mater Dolorosa воплощает фаустовский тип. Мирообразующую роль женского начала Шпенглер видит в мистической заключительной сцене трагедии Гёте [7, s. 359]. Личное интимное пространство превращается в тело и душу материнства. Х. Ортега-и-Гассет называл подобный приём «инфрареализмом»: жизненные детали наделяются высоким значением, иерархический порядок вещей перевёрнут [5, с. 122].

Шпенглер выделяет типы эзотерической культуры, принадлежащие к фаустовскому человечеству («im Umkreise faustischen Menschentums») [7, s. 420–421]. Среди них «непонятый художник», «осмеянный изобретатель», мыслитель, «который будет понят через столетия». В основе этих судеб лежит пафос дистанции. В нём таятся призвание к бесконечному и воля к власти. Для фаустовского человека решающее значение имеет различие «между

глубоким и плоским» («*Unterschied von tief und flach*»). В культуре и в науке общедоступными, плоскими являются изменчивые понятия. Полярность знатока и дилетанта имеет значение символа. Там, где начинает утихать напряжение дистанции, исчезает фаустовское жизненное чувство. Шпенглер пишет о глубине эзотерики фаустовской души. Её потребностью является динамический центр, идеальное средоточие в бесконечности. Собор изнутри открывается от портала к главному алтарю. Точка схождения линий является в картинах центром Вселенной, перспективой. В энергии направления проявляется воля к власти. Одинокая душа, фаустовское «я» становится властителем в пространстве мира и в пространстве картины. Искусство, не способное вместить в себя фаустовское содержание, не имеет души, жизненной истории и перспектив в развитии стиля.

На взгляд Шпенглера, три имени определили три зрелых столетия фаустовского искусства («*die drei reifen Jahrhunderte faustischer Kunst*») [7, s. 361]. Микеланджело старался оживить умерший мир форм. Леонардо предчувствовал новый мир. Гёте чувствовал, что этого нового мира уже не будет. Фаустовское искусство умирает, когда осуществляет свои внутренние возможности, исполняет назначение в биографии культуры. Фаустовский стиль представляет собой нечто целое, от эпохи романтизма до рококо и ампира. Стиль, как и культура, является прафеноменом в строгом гётевском смысле слова. Он всецело выражает мгновенные свойства становления человека, его переживания. Стиль не имеет отношения к материальным границам искусств. Это судьба, атмосфера духовности. Шпенглер выделяет фазу западного искусства: от 1500 до 1800 г. – от поздней готики до упадка рококо и конца фаустовского стиля («*und damit dem Ende des großen faustischen Stils überhaupt*») [7, s. 292].

Один и тот же смысл Шпенглер передаёт параллельно несколькими средствами. Истоки подобной конвергенции лежат в античной риторике. Аристотель советовал оратору часто повторять суждения, «чтобы быть удобопонятным» [1, с. 164]. Это сознательный стилистический приём. Он обеспечивает устойчивость сообщения во времени. С его помощью автор осуществляет контроль над декодированием своего текста.

Библиографический список

1. Античные риторики / собр. текстов, статьи, коммент. и общая ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1978. – 352 с.
2. Букшпан Я. М. Непреодоленный рационализм // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М. : Книгоиздательство «Берег», 1922. – С. 73–95.

3. Деборин А. М. Гибель Европы или торжество империализма? (Доклад, прочитанный 22 января с. г. в Ц. Н. Т. К.) // Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность / пер. с нем. Н. Ф. Гарелина. – М. –Пг.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. – С. XI–XXXI.
4. Из научного наследия С. В. Мейена. К истории создания основ эволюционной диатропики // Эволюция флор в палеозое : сб. науч. тр. / отв. ред. И. А. Игнатьев ; Тр. ГИН РАН ; вып. 556. – М. : ГЕОС, 2003. – С. 106–135.
5. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник / пер. с исп. С. Л. Воробьева. – М. : Радуга, 1991. – 639 с. – (Серия: «Антология литературно-эстетической мысли»).
6. Spengler O. A. G. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. – München : Verlag C. H. Beck, 1990. – 1250 s.

АРХЕТИПИ К.Г. ЮНГА І ПОНЯТТЯ «МЕТАНАСТАНОВЛЕННЯ»: ДОСВІД НОВОГО МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПРОЧИТАННЯ

О. М. Боровицька

**Института психологии имени Г.С. Костюка НАПН
Украины, г. Київ, Україна**

Summary. A clarification of the concept of psychological archetype entity in the context of its phenomenological reading is suggested. Prefigurative prerequisites for organization of psyche activity of the subject through the activation of the unrealized guidelines as dispositional structure are investigated. The actuality of archetype phenomenology is demonstrated as a fundamental methodological research of the archetypes as unrealized guidelines of the subject. Metaguideline are regarded as a dispositional structure, and understood as integral component of the psyche, which first of all reproduce deep intentions of the subject due to the strategic disposition as its synthetic readiness to action. It must be stressed that the dispositional structure as a dynamic structure of the psyche, is a fundamental principle of the regulation of any emotional activity of the subject.

Key words: archetypes; psyche; guideline; unconscious; unrealized guidelines; dispositional structure; strategic disposition; metaguideline; archetype phenomenology.

В контексті довготривалих наукових розвідок *архетипної сутності як неусвідомлюваної компоненти психічного* виникає необхідність концептуального її уточнення і розуміння. Як відомо, психіка суб'єкта бачиться цілісною функціональною системою лише у регулюючій участі *свідомого і несвідомого* як структурних рівнів її організації. Хоча варто зазначити, що зокрема К. Г. Юнг і не протиставляв свідоме несвідомому, а вважав, що свідомість ґрунтується на глибинних пластах колективного несвідомого – архетипах, як універсальних психічних уявлень всього людства. Індивід, за К.Г. Юнгом, прагне до самоздійснення (індивідуації) на основі неусвідомлених устремлінь, обумовлених колективним досвідом як прадосвідом психічного [22; 24]. Позаяк під значущим впливом

глибинних структур, ніби вроджених «програм», так званих універсальних образів, знаходяться усі наші психічні реакції.

Сьогодні у спеціалізованій науковій літературі особливо гострого обговорення потребують питання, якщо доречного звучання, тоді можливості адекватного перенесення на соціальне, політичне, культурне життя суспільства процедур *архаїчного досвіду як первородної настанови ментальності*. При цьому така техніка – як процедура конструювання «*архаїчних відбитків*» поведінки «образів» через контекстуальну актуалізацію їхніх несвідомих патернів у різноманітних моделях поведінки як усталених, отже, універсальних. Тому, наприклад, міркування про ментальний код культури як код нації, через дослідження контекстуальної активації саме структур колективного несвідомого (*зокрема, архетипного шару ментальності*) як універсальних чинників конструювання колективної реальності як соціальної, культурної, політичної тощо. Отже, дослідження структур колективного несвідомого як *інтерперсональних його структур*. Зазначимо, що актуальність запропонованої тематики визначатиметься сьогодні й науковою претензією на розвідки *інтерперсональної природи структури несвідомого*. Нагадаймо, що головні засади *інтерперсонального підходу* у сучасній психології були визначені й отримали концептуальну розробку як інтерперсональна теорія в психіатрії сучасним американським психоаналітиком і психіатром Гаррі Стеком Салліваном, й очевидно, як варіант синтезу психоаналізу й біхевіоризму [17].

Діяльність людини, свідомі «програми» її поведінки взаємодіють з різноманітними сферами психіки - генетично успадкованими і тими, що склалися на ранніх стадіях її онтогенетичного (прижиттєвого) формування. Крик новонародженого, грудне вигодовування, материнське сповивання, перша його посмішка, власне за Салліваном [17], – найістотніші ознаки механізму адаптації індивіда як первинної його ідентифікації. Очевидно ці ознаки в подальшому слугуватимуть і відображенням його первинного як соціального досвіду, при чому надалі вже як трансформованого (*інколи, як витісненого (за З. Фройдом) [20] первинного індивідуального як соціального досвіду, позаяк завжди внутрішньо і зовнішньо (контекстуально) детермінованого (й насамперед, матір'ю+родиною)*). Отже, такі ознаки є ознаками несвідомої адаптації індивіда, і безперечно можуть претендувати на одні з найперших глибинних критеріїв успішності подальшого процесу його соціалізації.

Первинний психічний досвід індивіда здатен до актуалізації як репрезентації таких первісних знань як прадосвіду (*внутрішніх змістів як несвідомих патернів*), через активацію змістів психічних станів індивіда, внутрішньо та зовнішньо детермінованих, причому на всіх його етапах філо- та онтогенезу.

Представлена проблематика, хоча своїми витокami і сягає глибинної психології, а саме аналітичної, проте є, і завжди залишатиметься інтердисциплінарною, позаяк вибудовується на фундаментальних категоріях, поняттях, ідеях і самої психології, і психіатрії, і соціології, і культурології, і філософії (З. Фройд, К. Юнг, Гаррі Стек Салліван, Г. Лебон, Г. Тард, Дж. Мід, Е. Дюркгайм, Бреннано Франц, Е. Гуссерль, І. Кон, А. Агафонов, Роберт Столорю, Бернард Брандшафт, Джордж Атвуд, А. Шюц, Т. Лукман, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль, Майерс-Брігс, С. Московічі та ін.).

Ідеї дослідження виникли і під впливом праць А. Фройд, Дж. Хілмана, Е. Ноймана, В. Франкла, О. Прохорова, К. Естес, К. Хорні, А. Адлера, Д. Майерса, С. де Бовуар, Хайо Банцхаф, Джин Болен, В. Одайника, О. Донченко, М. Еліаде, Р. Мея, Л. Калігора, Т. Яценко, І.М. Гельфанда, Н. Бора, О. Лурії, Е. Голдберга, Г. Гшейзенберга, Ф. Капри, А. Кемпінського, Б. Мандельбро, І. Данилевського, В. Зеленського, Е. Афоніна та його «Української школи архетипіки» і багатьох інших представників аналітичної психології, культурології, історії, соціології, антропології, математики, фізики, нейрофізіології, нейролінгвістики, нейропсихології, котрі сьогодні об'єднуються ідеями штучного інтелекту, когнітології, системології, теорії інформаційного метаболізму тощо.

Саме такий пошуковий інтерес до заявленої проблематики мотивований викликом глобалізаційних тенденцій як «провокаційних» умов різноманітних трансформацій. Позаяк процес ментальних змін зачіпає як генетичний, так і соціальний статуси нашого буття, отже, є складним і неминучим. Він завжди і залишатиметься тією «провокаційною» тенденцією через свою закономірність. Сьогодні як ніколи представлена психоаналітична традиція як парапсихологічна (З. Фройд, А. Фройд, К. Юнг, А. Адлер, Джеймс Хілман, Марія Луїза фон Франц, Ервін Едінгер, Еріх Нойман, В. Зеленський, Деріл Шарп, Катарина Брігс, К. Естес, К. Хорні, С. де Бовуар, Хайо Банцхаф, Джин Болен та ін.) потребує неминучої репрезентації досліджуваних проблем як процесів несвідомого крізь призму щільного взаємозв'язку та одностайного функціонування усіх рівнів людської психіки в активній різнобічній життєдіяльності соціуму.

Про зростаючий інтерес до проблем, зокрема, колективного несвідомого, особливо в контексті дослідження глибинних чинників відтворення культурних, соціальних, політичних процесів, свідчать сьогодні й численні розробки сучасних вітчизняних та російських вчених. Варто зазначити, що цей активний пошук здійснюють такі вчені, як О. Донченко, Ю. Романенко, В. Куєвда, А. Некіта, Е. Афонін, А. Мартинов, П. Крупкін, Т. Вакулова, О. Шипунова, О. Радченко, Б. Дорошин, О. Панькова, І. Березовська, Д. Мисюров, Є. Горбунова, О. Щепановська (Семіра Веташ), Н. Моніна, С. Плевако, А. Бабайцев, Я. Сурікова, Л. Салієва, І. Миронов, А. Давидов, Є. Бо-

хан та ін. Їхні наукові розвідки присвячені дослідженню джерел глибинних витоків відтворення культурних, соціальних, політичних, державно-управлінських процесів тощо. Отже, таким чином, відбувається і зміна парадигми. Запропоновані розробки, – це насамперед інтердисциплінарні наукові дослідження.

Варто зазначити, що сьогодні запропонована проблематика найбільше потребує феноменологічного ракурсу її дослідження. З допомогою принципів феноменології вдаємося до розвідок глибинних чинників активації психічного, і насамперед, як структуруючих неусвідомлене психічне. Вдаємося до розвідок глибинних настановлень індивіда, і насамперед, як неусвідомлюваних структур його психічного.

У статті робиться спроба поглянути на запропоновану проблематику під визначеним кутом зору, а саме, не претендуючи на всеохоплюваність дослідження. Насамперед необхідно здійснити концептуальне уточнення психологічної сутності поняття «архетипу» в контексті його феноменологічного прочитання, дослідивши праобразні передумови організації психічної активності суб'єкта через активацію зв'язку архетипного (як глибинного) змісту і неусвідомлюваного настановлення. Пропонується розуміння «диспозиційної структури» як динамічної глибинної структури психічного, фундаментального принципу регуляції будь-якої емоційної активності суб'єкта. Демонструється актуальність архетипної феноменології як фундаментальної методології дослідження зв'язку архетипних змістів і неусвідомлюваних настановлень суб'єкта як глибинних чинників смислової регуляції його психічної активності в процесі діяльності. Зазначається, що ці глибинні структури (архетипний зміст + настановлення) здебільшого здатні до взаємного доповнення, хоча подекуди навіть, і до взаємної заміни, залежно від дії різноманітних впливів, - як зовнішніх, так і внутрішніх чинників їхньої смислової детермінації.

Нашим головним завданням є завдання продемонструвати актуальність, отже, необхідність розробки фундаментальної методології дослідження метанаставлень як усталених диспозиційних структур, здійснити пошук наукової мови для розвідок саме такого кшталту проблем. Необхідно довести, що в основі метанаставлення – регулюючий принцип усталених диспозиційних структур психічного як фундаментальний принцип регуляції будь-якої, отже, й творчої активності суб'єкта.

Метанаставлення розглядатиметься як усталена диспозиційна структура, і розумітиметься як цілісна складова психічного, відображаюча взаємну детермінацію внутрішніх і зовнішніх змістів (усвідомлюваного і неусвідомлюваного досвіду) суб'єкта як його глибинне настановлення, завдяки актуалізації так званої

стратегічної диспозиції як його синтетичної готовності до дії. Про неї детальніше йтиметься нижче.

Отже, не маємо на меті говорити про когнітивні параметри архетипу як структурного образу психічного, на чому неодноразово акцентувалося й акцентується у психоаналітичних розвідках. Віднайдення таких архетипних параметрів як архетипних змістів в самих засобах візуалізації як художній об'єктивації фактів психічного через семантичні особливості таких образів є сьогодні повсякденною консультативною практикою, і насамперед психоаналітиків-юнгіанців.

Не йтиметься про специфічні особливості опредметнення («оживляння») психічного в його архетипних проявах, а про *архетипну сутність як «динамічний» психічний прадосвід суб'єкта. Йтиметься про архетипну сутність як окремий структурно-функціональний глибинний шар його несвідомого психічного.*

Йтиметься про архетип як всюдисущу глибинну психічну сутність - універсальний принцип як *«матричний принцип сполучення психічних функцій, який лежить в основі структурування психічного»* [7, с. 3-20; 8, с. 35-36].

Йтиметься про архетип як цілісну сукупність неусвідомлюваних настановлень суб'єкта, активуючих глибинних структур його психічного в процесі діяльності.

Якщо ще з історії виникнення самого *поняття «настановлення»*, то первинне його розуміння як терміну викликає радше асоціації з біхевіористськими схемами поведінки індивіда як концепціями, щодо пояснення лише її особливостей (Дж. Уотсон, В. Хантер, К. Лешлі, Е. Торндайк, Б. Скіннер та ін.). Адже насамперед *поняття «настановлення»* застосовувалося у психології як термін лише для позначення *психофізіологічної готовності організму реагувати на ті чи інші стимули.*

Щодо його концептуальної психологічної розробки, то вперше цей термін з'являється в експериментальній німецькій психології в кінці ХІХ ст. Саме німецьким дослідником Л. Ланге, він і був запропонований для вживання у якомога ширшому його розумінні. Якраз упродовж своїх довготривалих лабораторних експериментів Л. Ланге, а згодом Г. Мюллер і Т. Шуман віднайшли таку його закономірність: *у процесі періодичного повторення однорідних дій в людини формується визначена схильність, готовність до сприймання та реагування на конкретну зовнішню ситуацію.* Власне саме тоді за цим терміном і закріпилося значення «настановлення». Згодом, вже Г. Еббінгауз починає це поняття пов'язувати з тими чи іншими психічними станами індивіда, що активізуються в процесі здійснення ним будь-якої дії.

Десь приблизно на початку ХХ ст. *поняття «настановлення»* почало використовуватися і в інших царинах сучасної психології, зокрема, різноманітних варіантах глибинної психології. Власне як

справедливо зауважує В.М. Лейбін, що саме у К.Г. Юнга це поняття представлене тим значущим, й насамперед, для розкриття складних явищ людської душі, психічних станів людини, під впливом яких і формуються визначені типи її поведінки [9].

Варто зазначити, що сьогодні у сучасній експериментальній психології, де зазвичай вимірюється швидкість реакцій випробовуваних респондентів на окремі стимули-ситуації, якраз у такому контексті здебільшого й використовується поняття *настановлення*.

Неодноразово сьогодні у психоаналітичній літературі згадується, що *засадничим уявленням саме теорії психологічних типів К. Г. Юнга [23] і стало уявлення про психічне настановлення (екстравертне та інтровертне настановлення)*. Проте варто зазначити, що *проблема настановлення, з позицій аналітичної психології К.Г. Юнга, бачиться набагато загадковішою, і насамперед, завдяки його «архетипам» та теорії «колективного несвідомого»*. Власне радше не юнгіанська класифікація психологічних типів дає нам підґрунтя для міркувань і насамперед про неусвідомлювані настановлення як метанастановлення, а вочевидь децю інше. Нагадаймо, що саме поняття «архетипу» К.Г. Юнг і пропонує як інваріантну компоненту колективного несвідомого. Архетипи як структурні образи колективного несвідомого мають здатність «втілюватися» як усталені патерни поведінки, отже, не залежно від психологічних типів (екстраверт/інтроверт та ін.). Радше архетип здатний до активації, залежно від прояву тієї чи іншої своєї актуалізованої форми (за К.Г. Юнгом, Самість, Персона, Тінь, Аніма/Анімус та ін.) як неусвідомлюваної спрямованості індивіда на реалізацію мети (задоволення потреби), готовності до дії та сприймання, й завдяки психічній енергії лібідо [24]. Якщо така енергія спонтанно спрямовуватиме розвиток індивіда, допомагатиме йому, завдяки індивідуалізації (динамічній рефлексії) [22], актуалізуючи архетип як метанастановлення, проявити себе як неповторну індивідуальність, розкрити свій потенціал до повного самоздійснення, то тоді вона виконуватиме роль психічного енергетичного імпульсу - рушійної сили його розвитку.

Власне ідея психічних комплексів К.Г. Юнга також бачитиметься актуальною й насамперед в контексті розвідок бінарної природи архетипу, отже, й бінарної основи праобразних передумов міжсуб'єктної взаємодії. Таким чином, будь-який психічний комплекс деякою мірою наповнюватиме зміст особистісного несвідомого. Здебільшого роль комплексу буде деконструюючою, позаяк така психічна енергія в процесі міжсуб'єктної взаємодії актуалізуватиметься лише як їхній психологічний захист. Отже, сукупність неусвідомлюваних настановлень суб'єкта, спрямованих на подолання внутрішніх бар'єрів (комплексів), здатна провокувати навіть енергетичний «вибух», –

так зване перенасичення несвідомого психічного архетипним матеріалом (переважно, це зіткнення Персони та Тіні або одно-стайна їх актуалізація навіть у психіці одного суб'єкта), – а це інколи свідчить і про психічну інфляцію.

Власне одностайна актуалізація таких архетипних форм психіки індивіда також має право називатися метанастановленням (проте як глибинним настановленням деконструюючого впливу або глибинним деконструюючим настановленням).

Нагадаймо, про формуючу роль архетипів вже йшлося, коли зазначалося, що лібідо здатне актуалізуватися як позитивний імпульс (зазвичай, це актуалізація Самості). Зауважимо, архетип, наповнений психічною енергією, виконуючи свою конструюючу/деконструюючу участь у дискурсі, завжди здатен до врегулювання різноманітних актуалізованих глибинних змістів психіки суб'єкта. Ось власне чому К.Г. Юнг інваріантним універсальним чинником колективного несвідомого і вважає архетип.

Таким чином, архетип можна вважати вродженим настановленням індивіда, здатним структурувати його глибинні сенси в усталені форми як універсальні схеми (патерни) активації несвідомого психічного.

Обов'язково зауважимо, що в контексті розвідок насамперед одностайної актуалізації архетипних форм психіки людини, як неусвідомлюваних її настановлень, затребуваним бачиться сьогодні дослідження М. Одінцової, щодо специфіки проявів рентного настановлення у поведінці, яке дає нам змогу лише поглибити уявлення про функції настановлення як глибинного чинника несвідомого [14, с. 192-196].

Зазначимо, що одним із вихідних вчень, у контексті нашої розробки методологічних засад дослідження настановлення як цілісної системи неусвідомлюваних компонентів як функціональних структур діяльності, є вчення про настановлення, запропоноване ще в радянській психології відомим грузинським психологом Д.М. Узнадзе, і продовжене такими його послідовниками, як Т.Т. Іосебадзе, Т.Ш. Іосебадзе, Ш.О. Надірашвілі, О.С. Прангішвілі, І.Т. Бжалава, Ф.В. Бассін, А.Є. Шерозія, В.Г. Норахідзе та ін., котрі виокремили принцип настановлення як цілісну модифікацію суб'єкта, його спонтанну і не спонтанну готовність сприймати дійсність і діяти певним чином [6; 12; 13, с. 111-122; 15; 18; 19; 21]. Настановлення, за Д.М. Узнадзе, об'єднує як свідому, так і несвідому царини психічного [18; 19]. Дослідник виокремлює первинне настановлення, яке формується як єдність актуальної потреби індивіда та об'єктивної ситуації, й обумовлює виникнення усіх видів його діяльності, переживань; та фіксоване настановлення, котре виникає як багаторазове повторення, внаслідок чого усталюється первинне (актуальне) настановлення [18; 19]. Отже, головною

ознакою такого настановлення є його диспозиційна ознака. Фіксоване настановлення, завжди контекстуально детерміноване, залишатиметься потенційною формою виникнення будь-якого виду діяльності. Власне такі види настановлення, виокремлені Д. М. Узнадзе, асимілюватимуться як структурні компоненти в цілісне настановлення як метанаставлення. Актуалізоване метанаставлення – це динамічний стан суб'єкта, котрий характеризується насамперед неусвідомлюваною спрямованістю суб'єкта на здійснення його формуючої участі, завдяки актуалізованих переживань як усталеної диспозиційної структури, сприяючої виникненню цілісної уніфікованої структури його діяльності, необхідної для адекватного відображення дійсності. Структура настановлення – потенційна структура діяльності суб'єкта, здатна до об'єднуючої функції усіх видів настановлень, за Д. М. Узнадзе. Організована як структурована сукупність переживань суб'єкта сприятиме прояву цілісного настановлення як метанаставлення (усталеної диспозиційної структури), спрямованого на формування процесу його діяльності. Позаяк структуровані переживання суб'єкта об'єднані структурою його діяльності на засадах настановлення.

Отже, вже назріло питання і щодо ієрархічної рівневої природи настановлення. Нагадаймо, що ієрархічна рівнева природа настановлення була також започаткована грузинським психологом Д. М. Узнадзе [18; 19]. Саме він концептуально запропонував принцип ієрархії, розглянувши два рівні психічної активності суб'єкта: рівень настановлення та рівень об'єктивації. На першому рівні поведінка визначається впливом ситуації, відбувається задоволення безпосередніх та актуальних його потреб. А щодо рівня об'єктивації, то діяльність набуватиме все дедалі узагальнюючих характеристик, котрі вже не залежатимуть від ситуації [18; 19]. Згодом, учень Д. М. Узнадзе, Ш. О. Надірашвілі доповнює дворівневу характеристику психічної активності суб'єкта, запропоновану ще його вчителем, третім рівнем активності суб'єкта, на якому до сфери потреб долучаються ще соціальні його потреби, що призводить до формування настановлення соціальної поведінки – соціального настановлення [12; 13, с. 111-122].

Особливу увагу, насамперед, необхідно акцентувати й на концептуальній розробці рівневої природи настановлень особистості як механізмів стійкості як стабільності її поведінки, запропонованої російським психологом О. Г. Асмоловим [1; 2; 4]. Особливо значущою в контексті наших розвідок є його ідея щодо дослідження неусвідомлюваних чинників діяльності [3, с. 33-45].

Варто зазначити, що саме такий цикл наукових розвідок і дозволяє нам скласти цілісне уявлення про одні з домінуючих наукових психологічних шкіл ХХ сторіччя: школу психології діяльності О. М. Леонт'єва і школу психології настановлення Д. М. Узнадзе.

Саме О. Г. Асмолов і зазначає, що у 60-х роках минулого сторіччя все дедалі гучніше починають лунати голоси прихильників дослідження проблеми настановлення в контексті загальної психологічної теорії діяльності (Ф. В. Бассіна, О. В. Запорожця, О. М. Леонтєва, О. С. Прангішвілі та ін.). Проте зауважує, що нагальною проблемою продовжує залишатися проблема взаємодії настановлення і свідомості [1; 2; 4]. Окрім цього, значна увага *настановленню*, й здебільшого *настановленню в пізнанні*, приділялася і С.Л. Рубінштейном. Саме в його працях поняття *настановлення* щільно переплітається з поняттям «*несвідоме*».

Тепер варто зазначити, що психологічні розвідки *настановлення*, започатковані ще Д.М. Узнадзе, слугують і так званим відправним пунктом у створенні відомим російським вченим В.О. Ядовим *диспозиційної концепції регуляції поведінки особистості* [25]. Саме він у ролі структуруючого чинника системи внутрішньої регуляції соціальної поведінки й виокремив *диспозиційно-настановлені явища*, взявши за основу постулат Д. М. Узнадзе про *настановлення як цілісно-особистісної готовності, налаштованості на поведінку в конкретній ситуації для задоволення нагальної потреби* [18; 19; 25]. В. О. Ядов у тріаді Д. М. Узнадзе «*ситуація—потреба—настановлення*» третій її елемент замінює поняттям *диспозиції*. Тріада В. О. Ядова також стає ієрархічним утворенням, своєрідною функціональною структурою визначення критеріїв, й насамперед, критеріїв умов перебігу того чи іншого виду діяльності [25].

Проте варто не забувати, що для ґрунтовного вивчення поняття *настановлення*, в контексті існуючих різноманітних методологічних його інтерпретацій як психологічних доробок, завжди необхідно брати до уваги (*ми зобов'язані вищезгаданим теоріям як узагальнюючим, так і концептуально обумовленим функціонуючим напрямом царин сучасної психологічної науки*) як *свідоме*, так і *несвідоме* – як обидва структурно-функціональні взаємно обумовлені рівні організації психічного. Адже лише їхня обопільна участь в організації діяльності людини є тією неминучою участю і в смисловій регуляції її психічних станів. Актуальним таким методологічним дослідження у сучасній психологічній науці бачиться дослідження відомого російського психолога О. О. Прохорова. Проте варто зазначити, що особливу увагу вчений акцентує й насамперед на участі свідомого у смисловій регуляції психічних станів особистості. Основою його дослідження є концептуальна модель функціональної структури смислової регуляції психічних станів, яка ґрунтується на смислових характеристиках свідомості [16]. Обов'язково зазначимо, що в контексті наших розвідок особливо актуальною є загальна теорія свідомості і несвідомого психічного, яку запропонував радянський психолог А. Є. Шерозія [21]. Саме вона бачиться однією з універсальних психологічних тео-

рій фундаментальних відносин особистості, позаяк дає змогу поглибити уявлення як про свідоме, так і несвідоме – як структурні взаємно обумовлені рівні організації і функціонування психіки людини у різнобічній життєдіяльності соціуму.

Отже, не лише можливою, але й важливою є інтеграція таких теоретико-методологічних розвідок, не зважаючи на те, що ще в 60-х роках минулого сторіччя наприклад *функціональна теорія настановлення Д. Каца*, як одна з методологічних спроб синтезу ним концепцій: *біхевіоризму, психоаналізу, гуманістичної психології, когнітивізму, гештальпсихології*, – так і не увінчалася успіхом. Навіть, якщо й говорити про спробу Д. Каца як його тренувальне намагання звести усі згадані теорії в єдину та можливу методологію, на чому неодноразово й наголошували його критики, проте, це ніяк не викликає тиме в нас зневіри до сьогоднішніх інтегрованих досліджень з цієї проблематики, а навпаки. Зазначимо, що саме ця функціональна теорія переплітається з відомими теоріями *М. Сміта, Д. Брунера та Р. Уайта*. Отже, так звана еклектична спроба Д. Каца лише закликає до взаємного вирішення проблеми [26].

Такі розвідки сьогодні дають змогу по-новому ставити питання й щодо вивчення сутності та ролі *неусвідомлюваних компонентів в структурі діяльності людини як структурно-функціональних чинників її психічного*.

Власне тоді ми зобов'язані вищезгаданим теоріям як узагальнюючим, так і концептуально обумовленим функціонуючим напрямом царин *сучасної психологічної науки як науки про свідоме, так і несвідоме – як структурно-функціональні взаємно обумовлені рівні організації психічного*.

Наші розвідки в концептуальному плані ґрунтуватимуться на дослідженні *неусвідомлюваних настановлень суб'єкта як багаторівневої системи таких його настановлень (усталеної глибинної диспозиційної структури як метанастановлення) – універсальних чинників діяльності як глибинних механізмів її смислової регуляції*.

Архетипи активізуватимуться як метанастановлення з енергетичним позитивним імпульсом (конструююче метанастановлення) лише тоді, коли контекстуальна детермінація їхніх внутрішніх змістів провокуватиме одностайну актуалізацію неусвідомлюваних настановлень суб'єкта як усталену регулюючу диспозиційну структуру його психічного. Власне тоді, такий складний процес активації глибинних змістів психічного неминує якраз і потребуватиме ще й регулюючої участі такої особливої смислової детермінанти як глибинного настановлення, наповненого універсальним сенсом.

Зазначимо, що під впливом такої детермінуючої участі *глибинного настановлення як метанастановлення активізуватиметься і творча здатність суб'єкта*. Прослідкуймо процес активації гли-

бинних змістів психічного на прикладі архетипної об'єктивації глибинного настановлення як метанастановлення в процесі творчої діяльності суб'єкта.

Архетипна об'єктивація глибинного настановлення як метанастановлення в процесі творчої діяльності суб'єкта – це об'єктивація його Вищої духовної потреби. Процес об'єктивації потреби спостерігатимемо через так звану «ланцюгову реакцію» активізації творчої потреби суб'єкта як творця культурних цінностей, отже, як творця об'єктів, визнаних ціннісними в процесі власного їх прочитання та власного спостереження, й насамперед, завдяки актуалізованому метанастановленню. Архетипна об'єктивація глибинного настановлення як метанастановлення в структурі творчої діяльності суб'єкта – це об'єктивація Вищої духовної потреби суб'єкта як творця культурних цінностей. Власне такий процес спостереження об'єктивації потреби через актуалізоване метанастановлення насамперед в творчій діяльності і називатимемо самим актом об'єктивації творчої потреби суб'єкта як його Вищої духовної потреби, потреби творця культурних цінностей.

Нагадаймо, що сама система ціннісних орієнтацій формується на основі уніфікації вищих індивідуальних і соціальних потреб людини. Важливим є спосіб життя особистості, в якому спроможні реалізовуватися соціальні й індивідуальні цінності особистості як Вища її духовна потреба. Насамперед, задоволення Духовної потреби - це успішна індивідуація особистості [22], отже, й успішна її ідентифікація з соціумом.

Якщо регуляція соціальної поведінки особистості ґрунтується на ієрархічно розташованих структурних рівнях її поведінки (за В. О. Ядовим) [25], тоді найважливіша регулююча функція диспозиційної системи творчої особистості полягатиме в уніфікації її багаторівневої структури неусвідомлюваних настановлень в процесі творчої діяльності, отже, – актуалізації глибинного настановлення як її потенціалу. Зазначимо, особливо актуальною в контексті наших міркувань є думка В.О. Ядова щодо диспозиційної регуляції соціальної поведінки як диспозиційної мотивації, тобто механізму, здатного забезпечити формування мети на спрямованість різноманітних станів готовності до поведінки. При чому регуляція соціальної поведінки розглядається в контексті всієї диспозиційної системи особистості [25].

Власне цілісність як усталеність поведінки особистості в різноманітних сферах її життєдіяльності і є тим проявом діяльності в усій її повноті. Формування мети на такому рівні бачитиметься як деякий «життєвий план» особистості. Саме його ми і вважатимемо так званою життєвою стратегією особистості.

Таким чином, ціннісна орієнтація, як актуальна диспозиція творця, – вищий рівень диспозиційної ієрархії, – Вища духовна

потреба, його стратегічна диспозиція (готовність до дії як синтетична характеристика (внутрішня схема майбутньої його дії). Саме такому рівню й належатиме вирішальна роль у регуляції творчої взаємодії!

Диспозиція творчої особистості розглядається нами як миттєва її готовність до дії, вроджена (психофізіологічна) здатність до творчої активності як синтетична характеристика її дії. Саме таку готовність і розумітимемо як синтетичну чуттєвість. Диспозиція творчого акту – включення елементів очікування як з боку творця (того, хто творить), так і з боку поціновувача як так званого споживача (того, для кого він творить). Завжди існує вірогідність очікування. Альтернатива творця пов'язана з очікуванням спостерігача. Альтернативи є феноменологічними! Елемент очікування (як фрейм) в ментальності, тому завжди залишатиметься здатність уявити альтернативи! Вони як змінні величини, що виникають в процесі творчої взаємодії. Важливою функцією психічної регуляції взаємодії виступає стратегічна дія. Стратегічна дія – результат вибору згідно зі стратегією. Стратегія – це структуровані знання, спрямовані на аналіз майбутньої дії.

Диспозиція суб'єкта як стан його синтетичної готовності до дії (усталена внутрішня форма досвіду) має універсальну здатність до активності. Стратегічна диспозиція в творчій діяльності розумітиметься як вища актуалізована форма психічного самого творця як стратега! Загалом, стратегічна диспозиція – це синтетична готовність суб'єкта до дії, спрямована на досягнення (здійснення) його довгоочікуваної мети.

Отже, варто обов'язково зазначити, що наші міркування набудуватимуть особливої актуальності лише тоді, коли розглядатимуться й насамперед крізь призму стратегіального підходу щодо структурно-функціональної організації творчої діяльності, розробленого академіком В. О. Моляко [10; 11].

Творча активність особистості мотивована її глибинною стратегією (реалізація Вищої духовної потреби) як метанастановленням, сприяючим функціональній структуризації процесу перебігу її творчої діяльності.

Очевидно, ще одним підтвердженням нашої концептуальної ідеї щодо ключової участі метанастановлення, і насамперед, в творчій діяльності особистості, буде позиція плеяди таких вчених, як О. С. Прангішвілі, А. Є. Шерозії, Ф. В. Бассіна, згідно з якою, музична активність особистості повинна визначатися або складною системою відповідних настановлень, або ж єдиним настановленням, що має складну, можливо, навіть багаторівневу структуру [5; 6].

Таким чином, метанастановлення розглядатимемо як єдину систему уніфікованих неусвідомлюваних настановлень індивіда (скла-

дну та багаторівневу структуру таких його настановлень, як глибинних), що мають здатність до активації як усталені патерни поведінки індивіда в процесі контекстуальної детермінації внутрішніх змістів таких настановлень. Метанастановлення наповнене психічною енергією. Отже, воно здатне занурити нас у певну емоцію, і змусити таким чином її переживати, власне, котру ми не завжди здатні й пояснити. Емоція як переживання - завжди передумова готовності до дії, вихідна умова будь-якої дії, отже, взаємодії.

Власне, щодо чинників глибинного прояву творчої активності особистості, – це переважно актуалізація тієї чи іншої архетипної форми її психіки (наприклад, Самості, Персони, Тіні та ін., за К. Г. Юнгом). Отже, насамперед, в стані творчої експресії особистості й виникає така одностайна миттєва актуалізація її емоцій як її переживань (глибинних змістів). Такий процес зазвичай спостерігатимемо в момент прояву темпераменту в творчому почерку творця: яскраве вираження почуттів, настрою, думок, завдяки манери виконання й сукупності різноманітних засобів, які надають неабиякої виразності твору як витвору мистецтва та культурної цінності.

Таким чином, увесь комплекс засад творчої ідентифікації як особливого психічного феномена (від первинної потреби до виникнення ідеї (творчого начала), а згодом і до її реалізації як прояву творчого потенціалу творця) допомагає поглибити уявлення й про саму специфіку актуалізації глибинних структур психічного особистості в процесі її творчої діяльності.

Різнманітні модифікації насамперед глибинних інтенцій, об'єднані стремлінням до самоактуалізації як найвищої духовної потреби індивіда, завдяки ідентифікації як механізму його індивідуалізації, – основи становлення індивідуального, особливого, внутрішнього Я, – з визнанням пріоритету творчого начала в його глибинній структурі психіки. Досягнення індивідуальності – у пошуку та віднайденні гармонії між Я-соціальним та Я-індивідуальним. Не забуваймо, що активне намагання отримати позитивні переживання у творчому процесі збігатиметься насамперед з головною тенденцією життя особистості – максимального її самоздійснення, самореалізації, через задоволення насамперед Вищої духовної потреби як ціннісної її орієнтації. І задоволення такої потреби – це передовсім реалізація глибинного потенціалу особистості як її найвищої Духовної потреби.

Отже, рівень настановлення як метанастановлення і рівень об'єктивації Вищої духовної потреби (ціннісної орієнтації) особистості, завдяки успішності механізму індивідуалізації як динамічної її рефлексії [22]. Ці обидва рівні психічного – взаємно обумовлені невід'ємні рівні психічної активності Людини як «Вищої» субстанції, мислячої субстанції з чітко вираженими, бо усталеними, ціннісними орієнтаціями.

Метанастановлення в творчій діяльності розумітимемо як усталені структуровані диспозиції психічного самого творця, в основі яких, – універсальна здатність як його синтетична готовність до дії як взаємодії, завдяки об'єктивації усталеної ціннісної орієнтації як його Вищої духовної потреби, - потреби творити! Й це все – завдяки успішному механізмові індивідуації як динамічної рефлексії [22], при чому на всіх етапах його онтогенезу.

Отже, особливо значущим є процес активації архетипного «матеріалу» несвідомого як психічного енергетичного імпульсу творця, спрямованого на продуктивну його активність як продуктивну творчість. Адже психічна енергія, що акумулюється в «надрах» архетипу як позитивний імпульс, здатна до стимулюючої обопільної участі свідомого і несвідомого як взаємно обумовлених регулюючих рівнів психічного в процесі архетипної об'єктивації потреби суб'єкта як його ціннісної орієнтації.

Отже, завдяки таким міркуванням, і виникає необхідність уточнення насамперед психоаналітичної сутності юнгіанського поняття архетипу та «наповнення» його особливим концептуальним змістом: архетипи як апріорні конструкти несвідомого, так звані його «раціональні» елементи, завжди в структурі прадосвіду (доглибинного розуміння як додосвідного знання). Архетипи мають здатність до активації як праобразні конструюючі/деконструюючі елементи психічного. Актуалізовані архетипні форми сприяють глибинному процесу мотивації неусвідомлених інтенцій суб'єкта. Активація архетипів вимагатиме регуляції їхніх змістів як одностайно актуалізованих диспозиційних структур психічного, через структурування глибинних змістів у метанастановлення як цілісну уніфіковану сукупність неусвідомлюваних настановлень суб'єкта – універсальну психічну модель актуалізації глибинних змістів його несвідомого.

Проблема специфіки цієї так званої віртуальної архетипної моделі психічного полягатиме насамперед у розвідках її чинних відповідників – усталених глибинних змістів індивідів. Отже, активація їхніх проявів, й потребуватиме їх розвідок як контекстуальних, проте цілісних функціональних мікро- та макромоделей (архетипних змістів як уніфікованих переживань) – усталених структур їхнього психічного, формуючих матрицю. Наприклад, за О. А. Донченко, цілісні глибинні структури несвідомого – це психофрактали [7, с. 3-20; 8 с. 35-36].

Такі структуровані архетипні змісти психічного, зазвичай, як потенційні усталені типи переживань здатні репрезентувати себе як метаархетипи (тобто, психічні колективні патерни як патерни мультикультурного дискурсу, отже, – як патерни світових спільнот). Проте їхня семантика та прагматика розглядатимуться як трансцендентальні.

Отже, глибинний аналіз переживань як активованих архетипних форм психіки суб'єкта, з їхньою формуючою участю у дискурсі, неминуче здатен інтегруватися у феноменологічну концепцію інтерсуб'єктивності як гіпотетичну методологію аналізу усталених переживань як актуалізованих диспозиційних структур його психічного. Пам'ятаймо, досліджуючи глибинні переживання суб'єкта, завжди братимемо до уваги свідоме і несвідоме як якісно відмінні і взаємно обумовлені рівні структурно-функціональної організації та регуляції його психічного!

Сьогодні нагальними є розвідки глибинних чинників несвідомого психічного як регулюючих механізмів його активації. При чому, насамперед, беруться до уваги *різноманітні архетипні переживання суб'єкта як актуалізовані змісти несвідомого психічного*, здатні стимулювати процеси, що у свідомості, завдяки активації *затребуваних архетипних форм (за К.Г. Юнгом, Самість, Персона, Тінь, Аніма/Анімус та ін.)*. Таким чином, *архетипні переживання* матимуть здатність вийти у свідоме, отже, й відтворити *актуальні глибинні змісти суб'єкта*, надавши певної психічної форми їхнім зовнішнім проявам. І зазвичай тоді, на рівні свідомості їхній зовнішній прояв здебільшого набуватиме завуальованості та ставатиме імпліцитним. А це свідчитиме насамперед про *бінарний характер праобразних передумов активації психічного*. Проте *праобразна схема психічного – це подекуди й коригуюча його схема*. Колективне несвідоме вочевидь активно діюче, завдяки регулюючій участі свідомого, породжує *інтерперсональне несвідоме*. Позаяк в інтерперсональному акті конструюється/реконструюється як індивідуальний, так і колективний змісти ментального, подекуди навіть як смислові детермінанти його універсального змісту.

Відбувається активний науковий пошук фундаментальної парадигми дослідження закономірностей процесу активації та уніфікації глибинних змістів психічної сутності людини, й насамперед, через розвідки метанастановлення як структурованої системи її неусвідомлюваних настановлень.

Актуальним рефреном звучатиме думка про те, що досліджуючи глибинні переживання людини як її глибинні змісти, завжди зважатимемо на свідоме і несвідоме як якісно відмінні і взаємно обумовлені рівні структурно-функціональної організації та регуляції її психічного! А дослідження індивідуальних усвідомлюваних сенсів завжди коригуватимуться, завдяки феноменологічним розвідкам її глибинних переживань як психічного фундаменту несвідомого!

Література

1. Асмолов А. Г. Об иерархической структуре установки как механизма регуляции деятельности // Бессознательное: природа, функции, методы исследо-

- вания. / под общ. ред. Ф. В. Басина, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. В 4-х томах. Том I. – Тбилиси, 1978.
2. Асмолов А. Г. Деятельность и установка. – М., 1979. – 150 с.
 3. Асмолов А. Г. Классификация неосознаваемых явлений и категория деятельности // Вопросы психологии. – М., 1980. – № 3. – С. 33–45.
 4. Асмолов А. Г. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. – М., 2002. – 480 с.
 5. Бассин Ф. В., Прангишвили А. С., Шерозия А. Е. Об отношении активности бессознательного к художественному творчеству и художественному восприятию // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. / под общ. ред. Ф. В. Басина, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. В 4-х томах. Том I. – Тбилиси, 1978. – 788 с.
 6. Бессознательное: природа, функции, методы исследования / под общ. ред. Ф. В. Басина, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. В 4-х томах. – Тбилиси, 1978–1985.
 7. Донченко О. А. Феномен містичної співпричетності як психоінстинктивний чинник групового структурування // Соціальна психологія. Український науковий журнал. – К., 2009. – № 4 (36). – С. 3–20.
 8. Донченко Е. А. Феноменология архетипа и государственное управление // Публичное управление: теория и практика: сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления. – Харьков, 2010. – № 3-4. – С. 35-36.
 9. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. – М., 1977.
 10. Моляко В.А. Психология творческой деятельности. – К., 1978.
 11. Моляко В.А. Творческая конструкторология (пролегомены). – К., 2007. – 388 с.
 12. Надирашвили Ш. А. Закономерности формирования и действия установки различных уровней // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / под общ. ред. Ф. В. Басина, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. В 4-х томах. Т. 1. – Тбилиси, 1978. – С. 111–122.
 13. Надирашвили Ш. А. Понятие установки в общей и социальной психологии. – Тбилиси, 1975.
 14. Одинцова М. А. Специфика проявления рентной установки в поведении человека // Ярославский педагогический вестник. – № 2. – 2010. – С. 192–196.
 15. Прангишвили А. С., Шерозия А. Е., Бассин Ф. В. Основные критерии рассмотрения бессознательного в качестве своеобразной формы психической деятельности. Вступительная статья редакции // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / под общ. ред. Ф. В. Басина, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. В 4-х томах. Т. 1. – Тбилиси, 1978. – С. 71–83.
 16. Прохоров А. О. Смысловая регуляция психических состояний. – М., 2009. – 351 с.
 17. Салливан Г.-С. Интерперсональная теория в психиатрии. – Москва – С.-Пб., 1999. – 346 с.
 18. Узнадзе Д. Н. Психология установки. – С-Пб., 2001. – 416 с.
 19. Узнадзе Д. Н. Теория установки. – М., 1997.
 20. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.
 21. Шерозия А. Е. Психика. Сознание. Бессознательное. – Тбилиси, 1979. – 171 с.
 22. Юнг К. Г. Исследование процесса индивидуации. Тэвистокские лекции / пер. с англ. В. Ю. Кушаков, В. И. Менжулин; отв. ред. С. Л. Удовик. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1998. – 295 с.
 23. Юнг К. Г. Психологические типы. – Минск, 1998.
 24. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М., 1994.

25. Ядов В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности / В. А. Ядов // Методологические проблемы социальной психологии. – М., 1975. – 369 с.
26. Katz D. Studien zur experimentellen Psychologie. – Basel, 1953.

ОБРАЗ СТРАННИКА КАК СИМВОЛ ИСКУССТВА XIX ВЕКА

Г. Р. Масляева

Московский музыкально-педагогический колледж,
г. Москва, Россия

Summary. Subject travels relevant at all times, but its clearest off experiencing the era of romanticism. The image of the pilgrim is symbolic in the XIX century, as the best meets its aesthetics. The music in the period of romanticism, the priority given to the realization of the image unconditionally chamber vocal genre most closely associated with the literature: romantic music does not have sufficient means of expression-tuned dictionary, in the presence of which could be without the help of the verbal text to reveal the depth of the image.

Key words: art, music, romance, wandering, pilgrim.

За долгую историю искусства неоднократно менялись стили, направления, кумиры, приоритеты, и только ветер странствий витал и продолжает витать, по-прежнему будоража фантазию, маня в неведомые дали всё новые и новые поколения художников. Почему именно тема странствий оказалась столь востребованной? Секрет её привлекательности пытались раскрыть многие учёные и философы разных исторических периодов. Остановлюсь лишь на нескольких, наиболее актуальных, на мой взгляд, точках зрения.

Античные и средневековые философы (Платон, шартрианская школа) связывали странствия с идеей о соотношении макрокосмоса и микрокосмоса: познание мира с помощью перемещения в пространстве есть *путь к познанию самого себя*. С этими положениями пересекаются и учения исторически более поздних идеалистических философских систем, в частности Г. В. Гегеля, расценивающего материальный мир как застывшее отражение абсолютной идеи. В таком случае изучение материального мира посредством путешествия приравнивается к «самопознанию абсолютной идеи» [5, с. 401].

Английский поэт и учёный У. Х. Оден считал, что причины скрыты в самой «природе» человека, находящейся в «состоянии Квеста, поиска себя самой» [6, с. 7]. Исследователь указывал на такую принципиально значимую особенность, как «невозможность выразить способ его [человека. – Г. М.] бытия в виде единого образа». Будущее для человека всегда открыто, и лучшим его символом является символ дороги, «уходящей вперёд, в неизведанную страну» [6, с. 7–8].

Более прагматичный Кант относил путешествия (даже если это только чтение книг о путешествиях!) к средствам расширения антропологии. В данном случае странствие понимается как *способ приобретения знаний не о себе, но о мире*. Та же мысль высказывается в исследованиях современных авторов: знакомясь с образом жизни, культурой, нравами, привычками иных народов, путешественник сравнивает одну модель развития и обитания с другой, что «весьма важно для восприятия идеи прогресса и не позволяет замкнуться в узких рамках национального эгоизма» [4, с. 227].

Среди важнейших причин, несомненно, следует отметить понимание странствия как *способа духовного роста личности*. К. Ж. Боке, ссылаясь на хроники и дневники средневековых пилигримов, характеризует метаморфозы, происходящие с путником во время преодоления его пути, следующим образом: он «может испытать полный процесс смерти и возрождения, трансформации, обрести познание, способствующее росту любви к жизни» [2, с. 57]. Эта трактовка – пожалуй, наиболее поэтичная и многозначная – чаще других востребована в искусстве. Через неё, как правило, даётся реализация метафоры «жизненный путь» [1, с. 271].

Вообще, путь – почти обязательное условие странствия – несомненно, относится к ряду *архетипических* мотивов художественной структуры. Этот факт также объясняет актуальность темы странствий в искусстве.

Смысловая многозначность определила универсальность темы для реализации самых различных идей, хотя виды искусства в неравной мере использовали её потенциал (в меньшей степени он реализован в живописи). Свой ярчайший взлёт она переживает в эпоху романтизма. Трудно указать поэта, писателя, музыканта романтического направления, не воспевшего в своём творчестве образ странника. Отправляются в путь герои байроновской и пушкинской поэзии. Тщательно записывает путевые впечатления Вильгельм Мейстер Гёте, в скитаниях ищет счастье ибсеновский Пер Гюнт. Путник, затерянный в бескрайнем мире, становится главным действующим лицом полотен К. Д. Фридриха. Свои «песни странствий» пишут Ф. Шуберт и М. Глинка, Ф. Лист и Г. Берлиоз, Ф. Мендельсон и Э. Григ. Странник становится героем своего времени, символом нового искусства.

Причины всеобщего усиления внимания к образу, актуальному во все эпохи, объясняются основными моментами, характеризующими искусство этого времени. Романтики стремятся отразить в своём творчестве самые разные грани духовного бытия. В отличие от художников предшествующей поры, они приветствуют не объективное, а субъективное видение мира – в полный голос зазвучало лирическое «я» автора. Неудовлетворённость существующим строем, протест против бездушной цивилизации побуждают их к поискам идеала. Большую роль начинают играть размышления о национальном облике, об истории и

культуре родной страны. Художников живо интересуют зарисовки нравов и бытовые сценки. А вместе с тем неугасающая жажда знаний влечёт их и в другие – экзотические – страны, причём не только реально существующие, но и вымышленные. Трудно найти иной образ, кроме образа странника, который мог бы так же точно отразить духовные искания героя современности, помочь раскрыть нравы своей и других стран, колорит родной и экзотической природы, позволить перемещаться из реального мира в фантастический.

Широкий круг охватываемых явлений обуславливает и многовариантность в трактовке образа: путешественник, наслаждающийся красотами мира; странник, в испытаниях постигающий жизнь; отшельник, удалившийся от мирского и ищущий путь к духовному совершенству; бунтарь, отвергающий установленные нормы, идущий наперекор обществу; одинокий скиталец, отверженный всеми; беглец, скрывающийся от людей и от судьбы; бродяга, обнищавший, бесцельно перемещающийся из одного места в другое.

Для литературы странствие – отнюдь не новая тема. Напротив, к началу XIX века путевая литература насчитывает внушительный багаж жанров (географические романы, хождения, романы-путешествия, записки путешественников, путевые письма, заметки, очерки) и образцов, выполненных в этих жанрах. Среди них – и отвечающие всем классическим канонам «Странствия» Т. Смоллетта, и остросоциальное «Путешествие Гулливера» Дж. Свифта, и публицистическое «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева, и даже романтически эмоциональное и субъективное «Сентиментальное путешествие» Л. Стерна. Таким образом, романтическая литература всего лишь переносит в новые условия, наполняет новым содержанием и смыслом уже разработанные понятия.

Иная ситуация складывается в музыкальном искусстве. С началом XIX века музыкантам приходится осваивать «позабытые» классиками странствия практически с чистого листа. Именно поэтому в период становления музыкального романтизма приоритет их воплощения безоговорочно отдан камерному вокальному жанру, наиболее тесно связанному с литературой. Колоритно и многогранно представлен образ странника в романсах и песнях Ф. Шуберта, И. Ф. Райхардта, И. М. Рупрехта, К. Ф. Цельтера, А. Алябьева, А. Варламова, М. Глинки – композиторов, принадлежащих разным национальным школам, но одному историческому периоду.

Дело в том, что романтическая музыка ещё не имеет достаточно отлаженного словаря средств выразительности, при наличии которого можно было бы без помощи словесного текста раскрыть всю глубину образа.

Согласно мнению многих исследователей, это как раз тот – начальный – этап развития нового стиля, на котором «внемузыкальные компоненты расшифровывают, комментируют, семантизируют

каждый из новых элементов музыкального языка, приучая слушателя определённым образом на них реагировать» [3, с. 137]. Поэтому пока лишь за поэтами музыканты устремляются на поиски идеала, постигают красоту мира, ищут спасения от нападок безжалостной, бездушной цивилизации и мечтают о счастье или вечном покое.

Тем не менее ещё в первой трети XIX века отголоски странствий проникают и на страницы инструментальной музыки. Вспомним «Песни без слов» Ф. Мендельсона, его отдельные симфонии и увертюры, «Альбом путешественника» Ф. Листа. Однако на данной ступени композиторы в силах воплотить лишь одну грань из возможного множества – путешествие. Инструментальные сочинения этого периода представляют собой музыкальные дневники наблюдений, впечатлений, записки и заметки путешественников, многочисленные аналоги которых обнаруживаются в мировой путевой литературе XVIII – XIX веков.

Библиографический список

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
2. Боке К. Ж. Астрология пути апостола Павла // Урания. – 1998. – № 3.
3. Ганзбург Г. Три поколения композиторов-романтиков в их отношении к синтетическим жанрам // Музыкальная академия. – 2001. – № 3.
4. Кинелев В., Миронов В. Образование, воспитание, культура в истории цивилизации. – М., 1998.
5. Лотман Ю. О метаязыке типологических описаний культуры // Лотман Ю. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. – Т. 1.
6. Оден У. Х. Герой Квеста // Урания. – 1997. – № 2.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ОБРАЗА БЕРЁЗЫ В ПОВЕСТИ И. С. ШМЕЛЁВА «ЛЕТО ГОСПОДНЕ»

А. В. Шушлебина

Мичуринский государственный аграрный университет,
г. Мичуринск, Тамбовская область, Россия

Summary. The article is dealt with the problem of the function of image of the birch in the work «God's Summer» by I. S. Shmelyov.

Key words: Shmelyov; image ; homeland; birch; lingua culture.

Ни одно дерево, кроме берёзы, не вмещает столько понятий, не рождает столько образов и сравнений. Берёза в русском сознании ассоциируется с чем-то светлым, радостным, что нашло отражение и в наименовании дерева. В понятии «берёза» подчёркивается именно её белоствольность, тот цвет, который выделяет её среди других растений. Обращает на себя внимание и внешний облик дерева, в нём

сочетаются контрастные формы прямостоящего ствола и свисающих ветвей, раскрывающие контрастность бытия человека. По данным словаря В. И. Даля, в Древней Руси даже месяцы март, апрель именовали «берёзозол» [2, с. 83].

М. Н. Эпштейн, исследователь повторов пейзажных образов в русской поэзии, находит такие семантические поля мотивов для образа берёза: плача, женщины и России [5, с. 7].

В работах, посвящённых творчеству мастера слова, мало уделяется внимания изучению природного мира повести «Лето Господне». Учёные отмечают такие особенности художественной манеры писателя, как обожествление и поэтизация природного мира, единство духовного и природного мира, некоторые исследователи рассматривают растительный мир как часть мира детства, при этом внимание литературоведов сосредоточено на небесном светиле – солнце, на перечислении природных богатств России – названии овощей. Анализ мира деревьев отсутствует в шмелевоведении.

В художественном мире И. С. Шмелёва образ берёзы многофункционален. В словесной ткани повести он воплощает в себе такие представления о бытии, как весна, жизнь, радость, пробуждение. «День настоящий летний. Я сижу высоко, ветки берёз вьются у моего лица. Листочки до того сочные. Я умываюсь листочками, тру лицо, и через свежую зелень их вижу я новый двор, новое лето вижу» [4, с. 198]. «В произведениях русской поэзии (в том числе и прозы) дерево часто выступает как система пространственных и духовных координат, соединяющих небо и землю, верх и низ, левое и правое, все стороны света» [5, с. 40], – отмечает М. Н. Эпштейн. Создавая зрительный образ берёзы в день празднования Пресвятой Троицы, автор обращает внимание на верхние ветки (крону), говоря, что «все обзеленилось», устремляет взор к низу и замечает обилие травы у подножья берёз, «словно лужок», при этом отсутствует детальное описание растительного мира. Сопоставляя верх и низ мироздания, небесное и земное, автор подчёркивает их гармонию, единство. Радость охватывает и жителей земли и обитателей Неба. «Теплятся в зелени лампы. Лики икон, в берёзах, кажутся мне живыми <...> Березки заглядывают в окна, словно хотят молиться <...> Там, в берёзах, невидимо, смотрит на нас Господь <...> Он отдыхает под берёзкой <...> В берёзке над нами солнышко <...> Я смотрю на Святую Троицу, а Она, Три лика, с посошками, смотрит весело на меня [4, с. 205–206].

В Троицын день берёза – это знак созидательной животворящей силы, данной земле Богом: её назначение – плодородие. Горкин говорит, что на Троицын день «вся земля именинница. Потому – Господь её посетит. У тебя Иван Богослов ангел <...> А у земли – матушки сам Господь Бог, во Святой Троице <...> Земля Ему всякие цветочки взрастила, берёзки, травки всякие» [4, с. 194].

Убранство берёзами, травой, цветами помещений также символизирует веру людей в животворящую созидательную силу Святого Духа. Н. Г. Морозов пишет о том, что в повести «Лето Господне» обозначаются два взаимосвязанных стилистических плана: повседневно-бытовой и религиозно-возвышенный.

В художественном мире повести «Лето Господне» берёза изображается не только как отдельно стоящее дерево, но и в группе – «берёзовая роща».

Концептуальным в понимании идеи повести «Лето Господне» является эпизод посещения мальчиком Ваней берёзовой рощи, где он срубает первое в своей жизни деревцо: «Мне боязно... Беленькая красавица берёзка. Она стояла на бугорке, одна. Шептались её листочки.

Он (Горкин) берёт мои руки с топориком, повёртывает как надо, ударяет. Берёзка дрожит, сухо звенит листочками и падает тихо-тихо будто она задумалась. Я стою над ней. А кругом падают другие, слышится дрожь и шелест» [4, с. 203].

Дрожь и задумчивость берёзы – это те ощущения, которые свойственны мальчику в данный момент и перенесены на растительный мир. Созданием «пейзажей-настроений, поражающих своей высокой лирикой», особенно отличается позднее творчество писателя.

Параллельно с цветущей природой выписан образ срубленного дерева, контрастность отражается в образах «падающих берёз» по отношению к общей тональности главы «Троицын день»: рядом с жизнью возникает смерть, переданная через наступление её в растительном мире: «сухо звенит листочками», «дрожит». Зрительный образ природы связывается с темой смерти. Образы берёз, возникающие на страницах повести, вводят в произведение философские проблемы: скоротечности земной жизни, её хрупкости, а также противостояния человека и природы. Первое соприкосновение с «берёзовой рощей» наполняет душу мальчика противоречивыми чувствами: радостью и страхом.

Образ берёзы выступает и как символ памяти: «Всё это здесь со мною, пришло с «берёзами» [4], – слышится голос умудрённого жизнью рассказчика. «Пейзаж, по меткому замечанию Е. Н. Себиной, в литературном произведении редко бывает пейзажем вообще. Часто он передаёт своеобразие родного края. Описание природы в этом качестве становится выражением патриотических чувств» [3, с. 281]. Подтверждение тому – и восприятие берёзы как «русского дерева», «знака родины на чужбине» [5, с. 62].

Для тех, кто остался русским, эмигрировав после Гражданской войны, образ природы – это, прежде всего, Родина. К эмигрантам первой волны принадлежит и И. С. Шмелев.

В дали от родины писатель особенно остро ощущает красоту русской природы, и при соприкосновении с растительным миром,

похожим на русский, вспоминает малую родину – «широкое и тёплое Замоскворечье», Россию. Во Франции растут берёзы. В. П. Астафьев, вспоминая свой визит на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа, писал: «И здесь, на чужбине, реяла листом русская осень. Желто было от листа берёзового, плавно и осторожно опадающего» [1, с. 467]. В письмах И. С. Шмелев признавался: «Я, озираясь, вижу, что много благостного родного дал «при-роды-то!», на чужой стороне и яблоки кажутся другими: «Нет, они не родные, яблоки эти, вот те, передо мной какие... – чужие... нет в ней той сладкой, и крепкой, и нежной силы... как и в речи здешней». «До конца дней чувствовал Шмелев саднящую боль от воспоминаний о России, её природе, её людях», – отмечает О. Н. Михайлов.

В образном строе повести И. С. Шмелева, также как и у С. Есенина в лирической миниатюре «Берёза», берёза (дерево) олицетворяет русскую природу, родину и близкого человека. Изображая берёзы, И. С. Шмелев, описывает своеобразие листочков: «берёзы», с чёрными листочками – сердечками» [4, с. 194]. Это не только фактическая достоверность образа, но и воплощение чуткости писателя к светотени, мастерства художника, ведь дан образ на заре, когда «чуть светает» [4, с. 194].

Скупые пейзажные зарисовки этого дерева встречаются не только в главе «Троицын день». При встрече Иверской Царицы Небесной «часовенку» соорудили под развесистыми берёзами»: «Под лёгкой, будто воздушной, сень из претворённого в воздух дерева, блистающая в огнях и солнце, словно в тянучем золоте, в короне из алмазов и жемчугов, склонённая скорбно над Младенцем, Царица Небесная – над всем <...> Никнут над ней берёзы золотыми сердечками, голубое за ними небо» [4, с. 196]; «Я гляжу на вечерние берёзы, на сердечки... Сквозные ещё они, и виднеется через них, как в сетке, вечернее голубое небо» [4, с. 194].

Образ берёзовой кроны ассоциируется с «воздушным», «лёгким», ветки дерева, склонившиеся над образом Богоматери, по форме напоминают шатёр. Всё это создаёт атмосферу праздника, неземного.

В главах «Горькие дни», «Серебряный сундучок» также есть образы берёзы, при создании портретных деталей. От работниц бани пахнет «приятной свежестью, – берёзкой, – свежим и лёгким банным».

В художественном мире повести «Лето Господне» образ берёзы вбирает в себя семантику «русского дерева», гармонии земного и небесного. С ним мастер слова связывает решение таких философских проблем, как жизнь и смерть, возрождение, родина.

Библиографический список

1. Астафьев В. П. Печальный детектив. Затеси. – М. : Экмо, 2006.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. – М. : Русский язык, 1978.

3. Себина Е. Н. Пейзаж // Введение в литературоведение / сост. Л. Н. Чернец. – М. : Академия, 2011.
3. Шмелев И. С. Избранные сочинения в 2 т. Т. 2. Богомолье. Лето Господне. – М. : Литература, Вече, 2001.
4. Эпштейн М. Н. Стихи и стихии. – Самара, 2007.

**ЯЗЫЧЕСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА
В АНТРОПОЦЕНТРИЧНОЙ МОДЕЛИ МИРА
А. БАШЛАЧЁВА.
ЛИНГВКУЛЬТОРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

**С. Г. Глотова
Томский государственный университет,
г. Томск, Россия**

Summary. The author in the article tried to investigate the lingvoculturelogical and literature aspect of symbolism in Alexander Bashlachev poetry.

The real investigation is closely connected with the lingvoculturelogy, which is one of the most active progressing ways in modern linguistics and taking part among other humanities which are studying the problem “Man-language-culture”.

Also in the article, which was based on the A. Bashlachev poetry, we see that Russian culture had a very strong influents upon the rock poetry. The rock poetry is shown here as the cultural and linguistic phenomenon, the personal view of the world described by the language.

This article is for the high-level students, aspirants and linguists which are taking part in research of the Russian rock poetry of the end of the XX century as the cultural phenomenon.

Key words: symbol; A. Bashlachev poetry; Christianity; paganism; bread; ear; fire; fire; man; poet; cross shirt.

На современном этапе общественно-культурного развития наблюдается, с одной стороны, ещё не совсем угасшее внимание общества к рок-культуре, с другой стороны, всё возрастающий интерес к року научного сообщества – филологов (литературоведов, лингвистов), а также искусствоведов и других учёных.

Изучение рок-поэзии как целостного явления своевременно именно сейчас, когда исследователь не находится настолько далеко от эпохи рок-культуры, чтобы идеализировать и мифологизировать её, но имеет достаточную дистанцию, чтобы посмотреть отстранённо на эпоху существования рока и на его поэтическое наследие.

Актуальность данного исследования заключается в том, что, во-первых, понятие картины мира находится в настоящее время в стадии своего формирования: предпринимаются попытки построения его развёрнутого определения, обсуждаются вопросы теоретического отграничения картины мира от близких феноменов и выявления свойств и форм её существования. Во-вторых, данное исследование отвечает возросшему интересу к проблемам междисциплинарного пересечения гуманитарных

наук, в том числе к проблемам лингвокультурологии. В-третьих, в науке нет единого взгляда на рок-поэзию, а также практически не имеется исследований, посвящённых выявлению и анализу лингвокультурологических особенностей символики в языковой картине мира на основе текстов Александра Башлачёва.

В эпоху своего возникновения и развития рок-культура сыграла роль мировоззренческого и духовного стержня прежде всего для молодых творческих людей. Именно они оказались чутки к дисгармонии во всех жизненных сферах: в области быта, социального устройства, в области идеологии и официальной культуры. Молодой возраст, в свою очередь, обеспечил рок-движению особую энергию и максимализм в выражении своего мнения. По ряду причин (главные из них – логоцентричность многовековой русской культуры, богатая литературная, фольклорная, песенная традиции, «голод» по слову, связанный с особенностями эпохи «застоя») вербальная часть отечественных рок-произведений обозначилась как доминанта.

Рок-поэзия пережила годы своей востребованности в последнюю четверть XX века. В ней запечатлены исторические реалии того времени, а также мироощущение рок-поколения, их надежды, жажда духовного саморазвития. В этом плане рок-поэзия интересна как источник культурологических, социологических и психологических открытий.

Причина научного интереса к рок-культуре кроется в том числе в обозначившейся (по прошествии определённого времени) ценности явления рок-поэзии: её этического, концептуального и эстетического потенциала.

Следует сказать о том, что народное мышление мифологично. В языческой традиции (Святорусские Веды, Коляды) птица Гамаюн повествует о событиях, происходящих в стране. Также упоминаются мифы о рождении слова. В «Слове о полку Игоревом...» даётся словесное описание, которое называется мифологическим (обращается внимание на символы и знаки: например, солнечное затмение).

Мифологическое миропонимание предполагает нерасчленённое тождество символической формы и её смысла, исключающее всякую рефлексию над символом. Антропоцентричность языка в настоящее время можно считать общепризнанной, ключевой как в современной лингвистике, так и в современном литературоведении.

Объект исследования – текст как компонентная жизнестроительная модель.

Предмет исследования – символ как значимая единица языка.

Цель исследования – описание в лингвокультурологическом и литературоведческом аспекте символизма в поэтике Александра Башлачёва.

Настоящее исследование находится в сфере лингвокультурологии, являющейся одним из активно развивающихся направлений современной лингвистики и занимающей место в ряду других гуманитарных дисциплин, в центре внимания которых решение проблемы «человек – язык – культура». Становление данного направления связано с именами таких исследователей, как В. В. Воробьев, В. А. Маслова, С. А. Кошарная, В. Н. Телия и др., в работах которых заложены теоретические основы лингвокультурологической науки.

Большинство лингвокультурологических работ выполнено на материале литературного языка и характеризует элитарную культуру (Н. Д. Аругюнова, А. Вежбицкая, В. В. Воробьев, Н. Н. Бочегова, В. Н. Телия, Н. Л. Чулкина и др.). Однако в связи с процессом глобализации обострился интерес к национальной специфике культуры, что повлекло за собой обращение лингвокультурологов к диалектному материалу как репрезентанту народной культуры. В какой-то мере тексты Башлачёва носят диалектный (сибирский) характер.

Кроме того, в последнее время появляется всё больше исследований, посвящённых изучению лингвистических особенностей рок-поэзии. Несмотря на дискуссионность целого ряда вопросов, авторы сборника «Русская рок-поэзия: текст и контекст» так или иначе приходят к общей мысли: «русский рок, декларативно отвергая традицию, тем не менее существует в русле национальной культуры и являет собой, по сути, новый этап в развитии русской словесности» [1, с. 4].

Настоящее исследование также направлено на то, чтобы на материале творчества А. Башлачёва показать, что русская (как языческая, так и христианская) культура оказала значительное влияние на рок-поэзию, в частности, показать то, как культурные представления отразились в творчестве данного автора. Но необходимо отметить, что рок-поэзия (в данном случае тексты А. Башлачёва) интересует нас, прежде всего, как культурно-языковой феномен, как индивидуально-авторская картина мира, зафиксированная посредством языка.

Выделим основные символы, характерные для поэтики А. Башлачёва, и рассмотрим их.

В христианской и языческой интерпретации божественное слово является первоРОДным:

«В начале было Слово и слово было у Бога, и Слово было Бог» [2, с. 110].

Через образы-символы в поэтике Башлачёва отражаются такие культурные концепты, как «святость», «судьба», «жизнь», «смерть» и др. Понятно также внимание к специальной обрядовой терминологии, например свадебной, погребальной, календарной:

В чистом поле – дожди косые.
Да нет ни пропасти, ни коня.
Я не знал, как любить Россию.
А куда ж она без меня? <...>
Стань живым – доживёшь до смерти.
Гляди в омут и верь судьбе,
Как записке в пустом конверте,
Адресованной сам себе.
(«В чистом поле дожди косые...»)

Определение символа и отличия его от знака на современном этапе очень чётко дал автор сборника по символизму Д. Трессидер: «Основное различие между символом и знаком состоит в том, что знак имеет практическое, недвусмысленное значение: «не курить», «опасность», «проход здесь». Символ имеет гораздо большую возможность обратной связи, он несет значения, иногда противоречащие друг другу. Многие символы вобрали в себя как древнейшие, так и более новые представления людей о космосе, своём месте в нём, о своих поступках, о том, чем они должны гордиться и что уважать» [3].

Выделим основные для Башлачёва символы и расшифруем их:

1. Хлеб, колос. Образ колоса широко представлен в устном народном поэтическом творчестве, так как хлеб – главный источник жизни земледельца. Он занимает центральное место в календарно-обрядовом цикле (колядках, троицко-семицких и жнивных песнях), а также используется в паремиологических жанрах, на что указывали В. П. Аникин, А. Н. Афанасьев, В. Я. Пропп, В. К. Соколова и др.

Для языческой (а впоследствии и для христианской) традиции свойственно отождествление колоса с жизнью. Неслучайно слова «жить» и «жито» одного корня. Колос как символ жизни предстаёт в календарно-обрядовом цикле опосредованно, это символ божественного творения, а значит, и всей жизни на земле.

Следует отметить, что в фольклоре это именно образ-символ, потому что колос здесь, как отмечает В. П. Аникин, одушевляется, в функциональном плане приобретает статус образа, сохраняя за собой и функции символа [4, с. 71].

У Башлачёва же символическое начало преобладает; колос, зерно, семя, прежде всего, знаки. Хотя элемент одушевлённости также присутствует, правда, уже в переносном значении данного образа. Происходит как бы обратный процесс: если в древности колосу придавались черты человека, то у Башлачёва, наоборот, человеческая жизнь осмысливается через образ колоса.

А. Башлачёв сохраняет традиционное значение образа-символа колоса, перенося его на человека, на поэта. Например, в

песне «Сядем рядом...» жизнь человеческая сопоставляется с жизнью колоса, по которому молотят цепями:

Нить, как волос.
Жить, как колос.
Размолотит колос в дух и прах один цепной удар.
Я всё знаю. Дай мне голос –
И я любой удар приму, как твой великий дар.
(«Сядем рядом...»)

Единственное, что может помочь человеку выстоять под «ударами», – голос, способность творения, творчество, символом которого выступает зерно. Причём «зерно» человеческое соотносится с «зерном» божественным – звёздами:

Ведь подать рукою –
И погладишь в небе свою заново рожденную звезду.
Ту, что рядом. Ту, что выше,
Чем на колокольне звонкий звон.
Да где он? Всё темно.
Ясным взглядом
Ближе, ближе...
Глянь в окно – да вот оно рассыпано твоё зерно.
(«Сядем рядом...»)

Поэт тем самым соотносится с богом. Такое соотношение близко воззрениям древних славян: «...поэт ещё и установитель имён (ономатет). Немую до него Вселенную он сотворил в слове, собрав её по частям, по элементам, которые он отождествил и выразил в звуке...» (В. Н. Топоров) [4, с. 69].

Сопоставление поэта и колоса было свойственно и мифопоэтическому взгляду на мир: поэт «в так называемом «основном мифе» славянской традиции соотносится с образом младшего сына Громовержца <...>, который воскрес в форме удвоенного плода (колоса), несущего плодородие...» [5].

Колос предстаёт в творчестве Башлачёва в разных художественных ипостасях. Например, в основе песни «Тесто» лежит цепь развёрнутых метафор, связанных с этим образом-символом: звёзды – мука – тесто – мякиш, корка – краюха – Колобок – пирог:

Глянь, небо какое!
Сорвать с неба звёзды пречистой рукою,
Смолоть их мукою
И тесто для всех замесить.

А дальше – известно. Меси своё тесто
Да неси своё тесто на злобное место –

Пускай подрастёт на вожжах.
Сухими дровами – своими словами –
Своими словами держи в печке пламя,
Да дракой, да поркой – чтоб мякиш стал коркой –
Краюхой на острых ножах.

И вот когда с пылу, и вот когда с жару –
Да где брал он силы, когда убежал он?! –
По торной дороге и малой тропинке
Раскатится крик Колобка.
(«Тесто»)

2. Костёр. Огонь в текстах несёт разрушительную силу Эпохи. Ввиду того смерть и самоубийство являются основополагающими мотивами, через которые передаётся символическое именование мира, возникает так называемый эсхатологический миф (то есть обновление мира через умирание), миф о конце света:

Как горят костры <...>
Там, где без суда все наказаны,
Там, где все одним жиром мазаны <...>
Где дымится вязь беспокойных строк,
Как святой помёт <...>
Что ж, в чём родила мать,
в том и помирать?
(«Егоркина былина»)

Слово Башлачёва проникнуто сакраментальной абсурдностью; ввиду абсурдности самого мира, его безграничной перевёрнутости, даже вывернутости наизнанку, слово заряжено идеоматически:

И однажды, сорвав её швы да с изнанки судьбы –
Да клочками резина и вата, да клочьями кожа –
Он схватил и понёс на руках, как на дыбу, поставил её на дыбы.
Только крикнуть успела: – Мужик он и вправду хороший!
(«Песня о Родине»)

3. Мужик и поэт. Мужик становится у Башлачёва символом крестьянства, единицей народа. Он – человек пьющий, как правило. Он как бы противостоит Поэту, несущему больший лад в мир:

Поэты живут. И должны оставаться живыми.
Пусть верит перу жизнь, как истина в черновике.
Поэты в миру оставляют великое имя,
затем, что у всех на уме – у них на языке.
(«На жизнь поэтов»)

Поэзия Башлачёва является как бы иной по отношению к массовой культуре, наделена отчуждённой созерцательностью, а

порой разгульным шутовством и карнавализацией, площадным дурачеством.

4. Дорога. Дорога – ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции. Дорога соотносится с жизненным путём, путём души в загробный мир и семантически выделяется в переходных ритуалах.

Там, где ночь разотрёт тревога,
Там, где станет невмоготу,
Вот туда тебе и дорога,
Наверстаешь свою версту.
(«В чистом поле дожди косые...»
А. Башлачёв)

Она приносит огня и хлеба,
Когда ты рубишь дорогу к небу.
Шальное сердце руби в окрошку!
Рассыпь, гармошка!
Скользи, дорожка!
Оно в охотку. Гори, работа!
(«Ванюша»)

Дорога – место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встречах с людьми, животными и демонами. Дорога – разновидность границы между «своим» и «чужим» пространством; мифологически «нечистое» место, служащее для удаления вредных и опасных объектов (насекомых, сорняков, болезней и пр.), для совершения лечебных, продуцирующих и вредоносных магических действий. Мифологическая семантика и ритуальные функции дороги в наибольшей степени проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог, на развилках, в местах пересечения дорогой ворот, границ села, мостов и других рубежей:

Мне бы сотворить ворота
У трёх дорог,
Да небо своротить охота
До судорог.
(«Пляши в огне»)

Связь дороги с потусторонним миром и семантикой пути делают её местом, где узнаётся судьба, проявляется удача или неудача, которые реализуются во время случайных встреч с людьми и животными.

5. Крест. Одним из центральных символов христианства является крест.

И наша правда проста, но ей не хватит креста
И соломенной веры в «спаси-сохрани».

Ведь святых на Руси – только знай выноси!
В этом высшая мера. Скоси-схорони
(«Посошок»)

Крест распятия имел, скорее всего, форму буквы Т (столб с короткой перекладиной на вершине). Впоследствии христиане приняли в качестве сакрального знака симметричный четырёхсторонний крест (возможно, под влиянием древнего солнечного символа).

При разделении церквей католическая ветвь христианства приняла в качестве своего атрибута так называемый латинский крест, нижняя перекладина которого была длиннее прочих в два раза.

Крест – распространённый образ в западной традиции, в равной степени это обусловлено как влиянием христианства, так и изначальным значением символа. Он играет важную роль в религиозных и магических ритуалах; широко используется в эмблематике; многие знаки отличия (ордена, медали) имеют форму креста. Крест может выступать как личный знак, подпись; как оберег, талисман; как образ смерти и знак отмены, вычёркивания.

В текстах автора рассматриваются ситуации, когда человек способен к саморефлексии и самоанализу поступков, что, собственно, безусловно сопряжено с выбором определённых слов для выражения тех ситуаций, которые, вероятно, происходили в жизни самого поэта. Отсюда и появляются строки:

То ли это люблю оттого, что болит,
То ли это болит оттого, что люблю.
(«Посошок»)

В чистом поле – дожди косые.
Да нет ни пропасти, ни коня.
Я не знал, как любить Россию.
А куда ж она без меня?
(«В чистом поле дожди косые...»)

Любовь Башлачёва передаётся через символическое именование предметов мира. Любовь передаётся через символы-слова, даже через символ рубашки с метафорическими колокольцами, о чём будет сказано ниже.

6. Рубашка. Это важнейший традиционный элемент традиционного костюма, славянского в том числе. В обрядности часто выступает в роли двойника человека. Одежда является бытовым символом, с одной стороны, и бытийным – с точки зрения макрокосма. Одежда организует человека, может указывать на его принадлежность к определённой социальной группе. В поэтике Александра Башлачёва рубашка – это нечто сакральное. Именно поэтому рождается наполненная особым смыслом фраза: «Ты звени, сердце под рубашкою» («Время колокольчиков»).

Подытоживая статью, хотелось бы обратить внимание на то, что сам Башлачёв называл свои тексты «Языческой пляской Руси», именно поэтому можно сделать вывод о том, что в поэзии А. Башлачёва всё-таки преобладают языческие символы, и поэзию его можно по праву относить к языческой.

Библиографический список

1. Русская рок-поэзия: текст и контекст. – Тверь : Изд-во ТГУ, 1998. – С. 4.
2. Новый Завет и Псалтирь. – Финляндия : Thedidions, 2011.
3. Трессидер Д. Словарь символов. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/JekTresidder/2.php
4. Палий О. Рок-н-ролл – славное язычество (источники интертекста в поэзии А. Башлачёва) // Русская рок-поэзия. Текст и контекст. – Тверь, 1999. – Вып. 2. – С. 67–72.
5. Юдин А. В. Русская народная культура. Мифология восточных славян. Славяне и славянские языки. URL: <http://lib.babr.ru/index.php?book=3391>

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТА В ФИЛЬМЕ «КРАЙ» 2010 Г.

Ю. Д. Коровина

Нижегородский государственный лингвистический
университет, г. Нижний Новгород, Россия

Summary. This article observes Christian motifs of Russian cinematograph. Author analyze the mythological level of the film “The Edge” by A. Uchitel. This article is an attempt of interpretation by the use of comparison of film’s plot with one of the most important Christian symbols – the Second Coming.

Key words: cinematograph; mythology; religion.

В русском и мировом искусстве для современного гуманитарного знания характерно повышенное внимание к мифу, ритуалу, символу как наиболее ранним из известных воплощений нравственных ценностей. «События ушедшего XX века показали, что наука не может полностью вытеснить мифологию, так как наука не разрешает такие общие метафизические проблемы, как смысл жизни, цель истории, тайна смерти, а мифология претендует на их разрешение» [3, с. 14].

Перед вами попытка интерпретации кинопроизведения посредством анализа мифологического уровня построения кинотекста. Речь пойдёт о фильме «Край», снятом Алексеем Учителем по сценарию Александра Гоноровского.

Начать анализ следует с символики названия. По сюжету картины Краем называется посёлок, в который судьба забрасывает главного героя. По словам поселкового старосты, здесь собраны

«можно сказать, предатели родины, после немецких лагерей и всякого такого прочего». Что такое «край»? Здесь это некий предел, черта, к которой подошло человечество, «а дальше уже некуда», недаром в качестве исторической эпохи выбран 1945 год, год окончания Великой войны, но вместе с тем время всеобщего кризиса, «формирующей ситуацию кризисного сознания, когда человек оказывается лишённым всякой духовной защиты перед лицом враждебно-изменённого мироздания» [1, с. 6]. Край – это не реальное, но мифопоэтическое пространство, а люди, его населяющие, – не предатели родины, они просто люди, носители великой идеи человека, порочные и благородные, жестокие и вместе с тем способные любить.

Человечество подошло к некому барьеру, пределу, возможно, концу. Доходя до критической отметки, «находясь на грани краха, люди испокон веков изобретали пути спасения, создавали новые ценности, искали мощный ориентир для своего дальнейшего следования и неизменно приходили к Библии» [3, с. 28]. Отсюда одним из наиболее значимых мифологических мотивов в искусстве является мотив «Второго пришествия Христа». Образ Христа – это аллегория возможного претворения в жизнь высшей точки человеческого развития путём воспитания всех духовных сил индивида. Вернёмся к космосу, созданному авторами фильма. Населяющие Край находятся в состоянии ожидания, ожидания приезда некоего Фишмана: «Фишман приедет, и тебя посадят», «Фишман приедет... он всю эту диверсию заберёт», «Скоро Фишман приедет: он вас всех по детдомам отправит» и т. д.

Кто такой Фишман? До самого его появления в фильме об этом не говорится ни слова. Режиссёр загадывает зрителю загадку, в которой известно лишь имя предполагаемого визитёра. В таком случае ключ к разгадке должен находиться непосредственно в этом имени. Что оно может означать? И с английского, и с немецкого языков слово «fish (fisch)» переводится как «рыба». Здесь имеется смысл напомнить о том, что рыба – один из символов христианства и непосредственно Христа. Новый Завет связывает символику рыбы с проповедью учеников Христа, из которых некоторые были рыбаками. Иисус Христос называет своих учеников «ловцами человеков» [Мф. 4: 19, Мк. 1: 17], а Царствие Небесное уподобляет «неводу, закинутому в море и захватившего рыб всякого рода» [Мф. 13: 47]. В раннехристианском искусстве изображения Христа были недопустимым сюжетом по причине гонений, поэтому возникают различные символические коды. «Дополнительной отсылкой ко Христу могла служить надпись, которая была шифрограммой Его имени *Christos – ikhthus*, «рыба». Помимо простого анаграммного сходства, это слово приобретало и дополнительную символическую нагрузку: его читали как аббревиатуру фразы Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель» [6, с. 189]. Изображения акронима IXΘΥΣ или

символизирующей его рыбы появляются в римских катакомбах во II веке. «С самим Спасителем связаны изображения рыбы как своеобразной отсылки к имени Христа» [9].

Таким образом, исходя из имени Фишман, предполагаемой цели его визита (осудить, наказать) и символики названия «Край», рискнём предположить, что Фишман является одной из эманаций Христа в фильме Учителя¹.

«Для мифотворчества века двадцатого не характерно прямое заимствование мифологических сюжетов: художник на основе древнего мифа, как бы, по канве его, творит свой собственный миф» [3, с. 34]. Чем грозит современному миру приход Христа? Распяв спасителя, человечество продолжает уничтожать его и другими способами. Ведь Бог не может умереть сам собой. Люди убивают Христа в самих себе, создав в собственной душе вакуум, метафизическую пустоту как особое аксиологическое пространство, внутри которого обесцениваются такие нравственные достояния, как религиозные нормы, мораль, право. Подобная пустота ведёт к тому, что Достоевский называл вседозволенностью. Христос приходит на нашу землю изуродованный, страшный, постаревший, потому что за эти XX веков побывал в десятках миров, где пытался уничтожить зло. Даже само ожидание Фишмана – это ожидание не Спасителя, но строгого судии.

Уже в начале века в литературе мотив второго пришествия приобретает иную трактовку – вместо Христа в мир может явиться князь тьмы. Фишман, может, и не Бог вовсе, а некто, прикрывающийся именем Бога? Старинные пророчества гласят, что Антихрист, явившись в мир, станет выдавать себя за Христа. Таким образом, возникает вторая, обратная по своей природе, трактовка образа Фишмана – Антихрист. Здесь я обращаю внимание на то, что ближе к концу фильма становится ясно, что Фишман – это не человек (герой С. Гармаша), а ПАРОВОЗ, на котором он приехал (ФШ-М). К символике паровоза вернёмся ниже.

Сейчас же более логичным видится рассмотреть образ Игната, главного героя. Его поведение, его поступки, которые в некоторых случаях формально дублируют поступки Фишмана, позволяют и в этом герое угадывать образ Христа. Явившись в Край, и Игнат, и Фишман говорят одну и ту же фразу: «Хреново встречаете!», что может означать разочарование Христа в мире, в который он попадает, несоответствие желаемого действительному. И Фишман, и Игнат

¹ Отмечу, что фильм «Край» лишь ПРЕДПОЛАГАЕТ подобную трактовку, и идеи автора не являются единственно верными. К примеру, А. Гоноровский, сценарист фильма, прочитав предварительный вариант данной статьи, подтвердил догадку о символике имени Фишман, однако отметил, что «...образ Христа на героя сейчас можно натянуть как костюм Микки Мауса на бомжа около супермаркета».

на протяжении всего экранного времени постоянно кого-то бьют. Здесь трансформируется в противоположность основной принцип христианства – непротивление злу (знаменитое «подставить вторую щеку»). Ещё одна деталь может говорить об избранности героя – его контузия, которая со временем превратилась в эпилепсию. Вспомним, что Достоевский наделял падучей только тех героев, которых хотел особенно выделить, к примеру, князь Мышкин является именно образом Христа в романе «Идиот» (см. 6).

Продолжая анализировать образ героя Машкова, следует отметить его ярко выраженное мужское начало. Так как лишь только он показан в фильме в сексуальном ключе, можно рискнуть и назвать Игната первомужчиной, Адамом этого мира. Вспомним эпизоды на острове с немкой Эльзой и самое начало фильма, когда показывается табличка с названием населённого пункта «Край», камера двигается от конца этого слова к началу, и на секунду перед зрителем возникает слово «Рай».

Но вернёмся к символике паровоза. В статье «Образ паровоза» Владимир Березин пишет: «Паровозы ушли, как исчезли динозавры. Они окончательно превратились в символ» [2, с. 54]. И действительно, не зря Фишманом оказывается не человек, но паровоз. Паровоз в сознании героев, далёких от знания его строения и принципов работы, заключает в себе соединение человеческого и божественного. Здесь можно вспомнить метафору Платонова, который сравнивает механизм паровоза с алтарём: «Машина чуть шумела котлом, и горел маленький огонёк, как лампадка, над манометром» [2, с. 56]. Но не стоит забывать, что паровоз приводит в движение огонь, а люди, его обслуживающие, должны забрасывать в печь угли, их лица темнеют от гари. Вот вам и метафора ада. Таким образом, в паровозах, как и в самих героях, заключены оба метафизических начала добра и зла – божественное и дьявольское.

Фишман (ФШ-М) не единственный паровоз в фильме. Ещё две машины являются носителями символики, важной для интерпретации кинопроизведения. Одна из них, украшенная распятой шкурой съеденного медведя, очевидно, символизирует Россию. Третий паровоз – «Густав», продукт любви Игната и Эльзы, символ единения, можно даже сказать, наднационального единства. Вспомним, что немка хочет назвать паровоз именем своего некогда возлюбленного Gustaw, Игнат же разрешает написать это имя кириллицей.

В заключение, хотелось бы обратить внимание на то, каким образом проверяющий Фишман (герой С. Гармаша) и Игнат покидают посёлок. Фишман на велосипеде, Игнат вместе с Эльзой – на тачке. Они оставляют свои паровозы, отрешаясь таким образом от своих метафизических свойств. Отъезд Игната, на мой взгляд, и есть ключ к пониманию смысла фильма «Край», прогноз режиссёра, касающийся судьбы не только России, но и всего человечества. Вспом-

ним об одном из уровней образа главного героя – мужчина-Адам. Финал фильма – это не изгнание из рая, а ПОБЕГ из края. Не потеря вечного блаженства, но отсрочка конца.

Библиографический список

1. Аверинцев С. С. Образ Иисуса Христа в православной традиции. – Киев, 2005.
2. Березин В. Образ паровоза // Журнальный зал. – 2001. – № 10.
3. Бирюзова Н. А. Мотив «второго пришествия Христа» в русской литературе XIX–XX веков : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2010.
4. Библия. – М. : Российское библейское сообщество, 2002.
5. Вундт В. Миф и религия. – М., 2002.
6. Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Т. 1. – Сергиев Посад, 1918.
7. Курганов Е. Роман Достоевского «Идиот»: опыт прочтения. – СПб., 2001.
8. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 2001.
9. Луковникова Е. Древнехристианская изобразительная символика // Альфа и Омега. – 1995. – № 6. URL: http://www.simvolika.org/article_008.htm
10. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976.

АНТРОПОКОСМИЗМ ИГРОВОГО КИБЕРПРОСТРАНСТВА

Б. А. Дорошин

**Пензенская государственная технологическая академия,
г. Пенза, Россия**

Summary. The paper describes the structure of the space of a typical computer game in the genre of fantasy. Detected mythical, archetypal and anthropocosmic features of this space. Draw conclusions about the effectiveness of software-computing environment in modeling of reality and ambivalent essence of this environment in this context.

Key words: computer game; myth; anthropocosmism; isomorphism; symbol.

Среди компьютерных игр особой популярностью пользуются те, что относятся к жанру «меча и магии», или попросту фэнтези. Структура многих подобных игр была заложена примитивной текстовой игрой «Исполинская пещера», разработанной в середине 1970-х гг. Д. Вудзом и У. Кроузером. Начало этой игры («Вы стоите в конце дороги перед небольшим кирпичным зданием. Вокруг вас – лес. Из здания вытекает маленький ручеек, стекая дальше в овраг».) удивительным образом напоминает сцену из «Божественной комедии» Д. Алигьери, где персонажу также предстоит отправиться в подземное путешествие:

*Земную жизнь пройдя до половины,
Я очутился в сумрачном лесу...*

Структура «Исполинской пещеры» существенным образом коррелирует со структурой ада Данте, и обе они имеют явное сходство с виртуальной информационной архитектурой *ars memoria* [1, с. 298–301] – древней мнемонической техники запоминания посредством кодирования в сознании данных в форме соотнесенных в определенном порядке символических образов. Поскольку искусство запоминания восходит своими корнями к дописьменному прошлому, где оно было особенно важно, т. к. позволяло шаманам, жрецам, сказителям запоминать огромные объёмы информации, служившей прежде всего коллективной памятью рода или племени и организуемой сообразно нормам и принципам мифологического мышления и мифологической картины мира, то вероятно, что она структурировалась в пространстве сознания её носителей в соответствии со структурой мифологического космоса, мыслимого трёхчастным (небеса, земля и подземелье) [2, с. 10]. Подобное, соответствующее элементарному обыденному представлению о структуре доступного непосредственному восприятию мироздания, представление о «дворцах памяти» отражено и в христианских источниках. Так, Августин Блаженный писал о пространстве своей памяти как о некоем месте внутри, «которое все же не является местом», где есть равнины, впадины, пещеры и небеса, по которым он (подобно шаману в его мистическом путешествии) летит, «углубляясь в любую сторону»; а средневековые теологи прибегали к мнемоническому искусству, чтобы «помнить небеса и ад», размещая пороки и добродетели внутри соответствующих «архитектурных строений» души, что обнаруживает явные параллели с поэтической схемой загробного мира Данте [1, с. 282–285].

Согласно Л. И. Холманской и М. С. Гусевой, структура загробного мира, представленного в творчестве Д. Алигьери, детерминирована зависимостью физики мышления от внутреннего состояния мозга, которое, в свою очередь, зависит от состояния внешней среды, в чём проявляется изоморфизм внешних форм и внутреннего устройства живых и косных вещественных образований. Наиболее же непосредственно, с точки зрения данных исследователей, в этой детерминации проявляется вторичный детерминизм, заключающийся в репрезентации структур мозга и других физиологических компонент человека в результатах его интеллектуальной деятельности. При этом для художественного творчества отмечается значимость «чрева и чресел, доминирующих в энергетике правого полушария мозга», «ответственного» за образно-символическое мышление и фантазирование, проводниками к нему которых выступают спинной мозг и блуждающий нерв (вагус), символизируемый в культуре амбивалентным образом змия. Именно по литературно-мифологическим репрезентациям нервных связей мозга с чревом, согласно данной гипотезе, и пролегает маршрут Вергилия и ведомого им Данте. При этом область чрева и чресел предполагаются как

прототип ада; органы мозга, обеспечивающие работу лобных долей, мыслятся прототипом чистилища; а сами лобные доли – прототипом земного рая [3, с. 53–54].

Как заключают Л. И. Холманская и М. С. Гусева, «вещественный облик человека» изоморфен комплексу явившихся факторами его формирования составляющих Вселенной, в чём выражается более общий духовно-физический изоморфизм человека Богу как его «образа и подобия» [3, с. 54, 56], а также известный по различным учениям с глубокой древности принцип соответствия микрокосма макрокосму. Данная концепция позволяет дополнить и углубить точку зрения, согласно которой «устройства памяти» не только отражают чувственно воспринимаемый мир, но и воспроизводят метафизическую структуру космоса, а оперирование их скрытыми структурами позволяет выявить «все сферы доступного человеку знания» [1, с. 288]. Поскольку же подобная *ars memoria* структура игрового киберпространства и динамики его использования / развёртывания, впервые и наиболее явно реализованная в «Исполинской пещере», в метафорической и аллегорической форме отражает программно-компьютерную среду как таковую [1, с. 303], то можно рассматривать последнюю как средство моделирования различных составляющих материального и духовного бытия, эффективное не только в силу инструментально-прикладной специфики этой среды, но и благодаря самой её проективной онтологической сущности. Однако такая сущность программно-компьютерной среды, обуславливающая возможность реалистичности продуцируемых в ней феноменов, не снимает, и, скорее, напротив, усиливает опасность создания ложных и деструктивных для человека, общества и природы моделей, т. к. реалистичность компьютерных виртуальных феноменов может быть сопряжена как с имитацией, так и с симуляцией.

Библиографический список

1. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Э. Дэвис; пер. с англ. С. Кормильцева, К. Бачиной, В. Харитоновой. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
2. Топоров В. Н. Космос // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 9–10.
3. Холманская М. С., Гусева М. С. Мифология и физиология духовно-физического изоморфизма // Сознание и физическая реальность. – 2008. – № 9. – С. 52–56.

II. СИМВОЛИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

ОБЪЕКТИВИРОВАНИЕ В АРХЕТИПНОЙ СИМВОЛИКЕ «ТРАВМЫ РОЖДЕНИЯ»

Т. В. Некрут

Крымский гуманитарный университет, г. Ялта,
АР Крым, Украина

Summary. Discloses the concept of trauma in terms of psychodynamic approach. The connection between the phenomenon of "birth trauma" trauma awareness. On empirical evidence shows the destructive effect of a traumatic past person on the subject of his psyche.

Key words: trauma; the trauma of birth; experience; belly; active social and psychological knowledge.

Психической травмой считается событие в жизни человека, которое вызывает особенно интенсивные переживания, часто неспособность субъекта к адекватной реакции, стойкие патологические изменения и их последствия в душевной сфере. Травматизм, в частности, характеризуется накоплением возбуждений, которые превышают психическую выдержку индивида, то есть способность его психики преодолеть эти возбуждения, обработать их [8, с. 526–527].

В психоаналитической парадигме психическая травма понимается как глубокие и болезненные переживания человека, обусловленные драматическими событиями его жизни и инфантильными фиксациями. Поскольку феномен травмы рождения имеет глубинно-психологические истоки, связанные с бессознательной сферой психики субъекта, его исследование предусматривает использование глубинно-ориентированных методов познания психических явлений. Такое познание возможно благодаря применению метода активного социально-психологического познания (АСПП), автором которого является академик НАПН Украины Т. С. Яценко. Метод АСПП позволяет выявить воздействие травмирующих фиксаций на бессознательные переживания субъекта, которые, в свою очередь, влияют на формирование деструктивных тенденций психики. Зависимость субъекта от пережитого опыта, который имеет эмоциональную нагрузку и определяет наличие тенденций «к прошлому», требует психокоррекции глубинного направления. В процессе психодиагностики объективируется эмоциональная значимость для субъекта того или иного события, которое связано с фиксациями, эмоциональными переживаниями, травмами.

В русле исследования феномена психической травмы субъекта мы не можем оставить без внимания понятие «травма рождения», которое впервые было введено австро-американским психоаналитиком О. Ранком [5] и является центральным в концепции первичной травмы, что определяется в психологических словарях как «бессознательные переживания человеком, связанные с его появлением на свет» [2; 4]. Сущность обозначенной концепции заключается в утверждении, что появление человека на свет всегда связано с ситуацией тревоги. Травма, полученная при рождении, может быть одной из причин возникновения неврозов, а переживания страха рождения – прообразом переживания всех других ситуаций опасности. Травма рождения и связанный с нею страх, согласно исследованиям О. Ранка, могут выступать основными факторами развития человека. Во внутриутробном состоянии будущий ребёнок находится в гармоничном единстве с матерью, при этом он защищён от любых напряжений, а его потребности удовлетворяются по мере необходимости. Рождение – это первичная травма, которая являет собой первую ситуацию опасности, во время которой ребёнок переживает потерю объекта любви – матери. Нарушение этого гармоничного единения при рождении вызывает у ребенка тревогу: незащищённость перед внешним миром обуславливает неосознанное субъектом стремление вернуться к первичному состоянию, а невозможность такого возвращения и приводит, согласно утверждению О. Ранка, к появлению невроза [5]. Таким образом, тенденция психики возвращаться «в утробу» задаётся от рождения, а сам акт рождения закладывает в бессознательном человека первый страх, который вытесняется, но взрослый человек ощущает тоску по потерянной гармонии. В теории родового травматизма отрицают введённый З. Фрейдом феномен «эдипового комплекса», вместо этого развивается тема «страха при рождении». В контексте этой концепции одной из основных задач психоанализа является устранение воспоминаний о травме рождения через осознание пациентом собственных страхов и принятие факта, что отделение ребёнка от матери – необходимый процесс психического развития. По З. Фрейду, ранние детские страхи не могут быть непосредственно объяснены впечатлениями ребёнка при акте рождения. Готовность ребёнка чувствовать страх не проявляется с наибольшей силой непосредственно после его рождения, а возникает в ходе его психического развития и сохраняется на протяжении определённого периода детства [7]. С. Гроф солидарен с З. Фрейдом в том, что страх смерти актуализируется нерешённой травмой рождения, что может служить причиной возникновения страхов в будущем [1]. В отличие от О. Ранка, З. Фрейд подчёркивает, что страх часто появляется по причине неудовлетворённых желаний и потребностей, а родовой

травматизм сопровождается тревогой разделения, что позже выражается в переживании потери любви матери [3].

В психокоррекционной практике по методу АСПП переживания, связанные с травмой рождения, нередко спонтанно попадают в поле зрения в процессе психоаналитической работы, в частности анализа комплекса тематических психорисунков. На тенденцию возвращения «в утробу» часто указывает архетипная символика конкретных рисунков: протагонисты могут изображать себя в свёрнутой (утробной) позе (рис. 3, 5, 6), накрытыми пирамидой-колпаком (рис. 1, 4), в яйце (рис. 2), погружёнными в яму, под водой (рис. 7) и т. д. [6].



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3

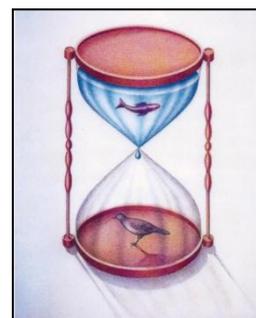


Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

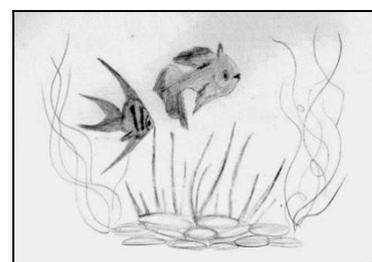


Рис. 7

Глубинно-психологический ракурс видения заявленной проблемы позволяет утверждать, что тенденция «в утробу» вызывает закрытость субъекта для нового опыта, блокирует самореализацию, что деструктивно влияет на личностную сферу и профессиональную деятельность, особенно в аспекте взаимодействия с другими людьми.

Согласно психодинамической теории, пережитые травмы обуславливают капсулирование энергии, которая является неизменной и одновременно – пульсирующей, динамической силой последовательной направленности на реализацию усечённой энергии и потребности «проявиться наружу», что находит выражение в замещениях, компенсации и т. д. Познание бессознательных аспектов, связанных с травмой, возможно только опосредованно, поскольку сопротивления не допускают вытесненное содержание в сознание.

Учитывая особенности сопротивлений, необходимо обращать внимание на системные характеристики психики, в частности сферы бессознательного. Бессознательное, сохраняя инфантильные стремления активности, пробивается на поверхность сквозь тернии сопротивлений фрагментарно [8, с. 91]. Выявление травмирующего опыта предполагает умение психолога учитывать особенности защитной системы субъекта в своей работе, что обеспечивает возможность объективирования важного поведенческого материала, который поддаётся анализу в аспекте обнаружения в нём логических взаимосвязей (проявлений бессознательного).

Изложенное даёт основания для вывода, что травма рождения тесно связана с осознанием травмы, которая обуславливает «отдалённое» переживание. Так, в момент самой травмы (рождения) субъект не осознаёт того, что произошло, а в более взрослом возрасте, при условии поступления информации, происходит переживание травмы. Например, человек в зрелом возрасте узнал, что рождение проистекало с осложнениями из-за неправильного размещения плода и что врач вытянул его за ножки. Под влиянием психокоррекционных занятий он осознал, что по жизни несёт потребность в стимулировании активности со стороны близких людей: чтобы его подталкивали к определённым действиям и принятию решений. Такая тенденция тормозила профессиональное развитие субъекта, обуславливала его пассивность и безынициативность. Без психокоррекции травматические переживания объективируются в сознании, вызывая значительные искажения реальности, что, в частности, деструктурирует общение с другими людьми, препятствует усвоению социального опыта. Важным является внутреннее понимание психических явлений, событий самим субъектом. В противном случае порождается феномен «порочного круга», когда интенсивные переживания прошлого снова возникают в актуальных ситуациях как определённый тип объектного отношения.

Библиографический список

1. Гроф С. За пределами мозга. – М. : Институт трансперсональной психологии, 1993. – 498 с.
2. Кондаков И. М. Психологический словарь. – М., 2000 (формат. chm.)
3. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М. : Политиздат, 1990. – 397 с.
4. Овчаренко В. И. Психоаналитический глоссарий. – Минск : Высшая школа, 1994. – 420 с.
5. Ранк О. Травма рождения. – М. : Аграф, 2004. – 400 с.
6. Теория и практика глубинной психокоррекции : Шестая Авторская школа академика НАПН Украины Т. С. Яценко / сост. В. П. Андрущенко, А. В. Глузман. – К. : НПУ им. М. П. Драгоманова, 2011. – 261 с.

7. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. – СПб. : Питер, 2004. – С. 340–377.
8. Яценко Т. С., Кмит Я. М., Алексеенко Б. Н. Активное социально-психологическое обучение: теория, процесс, практика : учеб. пособие / Хмельницкий НАПВУ. – М. : СИП РИА, 2002. – 702 с.

АРХЕТИП «ПУСТОТЫ» И ЕГО ПРЕЗЕНТАЦИЯ

О. Н. Усатенко

Крымский гуманитарный университет, г. Ялта,
АР Крым, Украина

Summary. In the article «Archetype of «emptiness» and its presentation» is put problem of objective of maintenance psychical in his integrity through archetype of «emptiness». From positions of psychodynamic approach semantics of «emptiness» opens up in the traced selfpresentation of psyche of subject. The analysis of empiric data of Author of schools on the deep psychocorrection of academicians of NAPS in Ukraine T. S. Yatsenko contributed the exposition of archetypical essence of «emptiness».

Key words: selfvisualization of psyche; archetype of emptiness; the objectives of maintenance; integrity of psyche.

Проблема визуализации архетипа «пустоты» в процессе спонтанной метафорически-символической самопрезентации субъекта ставится в рамках психодинамической парадигмы. Раскрытию смысловой нагрузки архетипа «пустоты» способствует исследование адекватности материализовано-визуализированных презентантов смысловой сущности феномена психического в глубинной психологии.

Архетипическая сущность пустоты, согласно нашей гипотезе, передаёт определённые смыслы в единстве с психической реальностью в её подструктурной целостности, включая защитную систему. Работа выполнена в формате глубинной психологии, опирающейся на психодинамическую парадигму [3–10]. Основным методом, ассимилирующим психодинамическую теорию, является активное социально-психологическое познание (АСПП), которое включает ряд методик (психоанализ комплекса тематических рисунков, лепка, работа с камнями и др.), объективирующих неосознаваемую сущность психики в процессе диалогического взаимодействия с респондентом. Целостность психического согласуется с противоречивостью его сущности, заданной энергетической разнонаправленностью сфер сознательного и бессознательного. Сказанное позволяет уточнить понимание феномена пустоты, что указывает на причастность к ней как сознательного, так и бессознательного. Последнее открывает перспективы диалогического взаимодействия психолога и респондента, которое зиждется на

такой постановке вопросов психолога, которые актуализируют приток энергии, мотивирующий ответы респондента.

Практика и теория АСПП в последнее время обнаружили перспективы самопрезентации субъектом латентного содержания психики в материализованных формах. Последнее предполагает спонтанность и произвольность его поведения, сориентированного на использование рисования, лепки, моделирования (эмотивно важных аспектов психики) из камней в сочетании с лепкой из теста. Такой подход ориентирован на познание энергетической потентности бессознательного, которая заблокирована вытеснениями и сопротивлениями, что создаёт поле энергетического напряжения, стремящегося к проявлению вовне (в поведении). Определённые средства самопрезентации представляют собой непрямую форму перекодирования смысловых параметров идеальной реальности психического с сохранением «информационных эквивалентов», учитывая подчинённость психики системе психологической защиты (обладающей виртуозной способностью камуфлировать проявления смысловых параметров бессознательного). Получая, при тех или иных условиях, презентанты психического в его целостности (благодаря спонтанности и произвольности поведения), сталкиваемся с проблемой его декодирования, распаковывания, разворачивания смысловых инвариантов бессознательного в диагностико-коррекционном процессе, опирающемся на диалогическое взаимодействие с респондентом.

Вышеизложенное предопределяет предположение: пустота, которую субъект объективирует через осязаемую природу презентанта, с одной стороны, является ощутимой и видимой, а с другой – таинственной и семантически имплицитной. Задача глубинного психолога синтезировать подструктуры психики респондента, благодаря объективированию.

Процесс символизации связан с неосознаваемыми смыслами бессознательного, которые проявляются вовне в замаскированном виде. В данном контексте понятным кажется утверждение А. М. Полякова, который символ определяет как «уникальную пустую форму» [2, с. 40], наполняемую индивидуально-неповторимым содержанием при участии архетипа. Символ обладает способностью целостно выражать психическое, включая антиномию противоречивых тенденций. Глубинному познанию свойственна динамика распаковывания, разворачивания смысловой нагрузки символа. Можно так определить направленность диагностико-коррекционного процесса: от полизначности к однозначности, от символа к знаку (очевидному). Другими словами, к определённости первопричины личностной проблемы субъекта. Опыт, презентуемый символом, носит трансцендентный характер, что указывает на его слияние с архетипом пустоты.

Символизация психики субъекта в его авторских рисунках позволяет уточнить, что архетипическое содержание «пустоты» находит выражение в самых разных темах («Драматическое событие моей жизни», «Событие, к которому не хотелось бы возвращаться», «Развод», «Человек, который психологически не существует», «Я в семье родителей», «Кризис и этапы выхода из него»). Представленный в статье материал основывается на анализе рисунков участников авторских школ по глубинной психокоррекции академика НАПН Украины Т. С. Яценко [3–6]. Обобщённый анализ рисуночного материала указывает на реальность существования пустоты в ощущениях респондента; её презентацию в материализованных рисуночных формах, в цвете и через соотношение фигур; существование взаимосвязи пустоты с реальными образами того или иного рисунка; то, что архетип пустоты экспликативен и одновременно маскирует сущностные аспекты психического, которые представляют ядро личностной проблемы. Эмпирические основания позволяют утверждать, что архетип пустоты неизменно содержит в себе намёк на присутствие тенденции к психологической смерти, что требует диагностико-коррекционного вмешательства, в целях реконструирования дисфункциональных подструктур психики.

Толковый словарь рассматривает пустоту как «незаполненность или ощущение незаполненности», пустое, ничем не заполненное пространство [1, с. 145]. Процесс визуализации психического подтверждает указанные характеристики. Если за критерий взять отсутствие чего-либо, незаполненность, то это состояние можно квалифицировать как депривации, одиночество, эмоциональную изоляцию, ощущение психологического вакуума, состояние душевной опустошённости, обделённости.

Подводя итог, важно указать, что пустота в её архетипном, т. е. универсальном и одновременно индивидуализированном, содержании презентует интимно-важные смыслы психики человека, касающиеся перекрестья ведущих тенденций: притяжения и отторжения, что указывает на эдипальную зависимость.

Архетип пустоты часто представляется женскими фаллическими символами, презентующими «безжизненную» (обезвоженную) утробу (дырявые кувшин или ваза, закрытая ракушка, пустая коробка, корзина, вихрь, отражение в зеркале), что является намёком на эдипальную зависимость, издержками которой является блокирование и омертвление чувств и др.

Эмпирический материал обратил внимание исследователей на взаимосвязь символов с механизмами символизации, в частности механизмом намёка. К примеру, протагонист, у которого утонул отец, в рисунках изображает круги на воде, таким образом, круги на воде – намёк на отсутствие (пустоту) отца. Если у матери умер ребёнок, то есть опасность, что последующий ребёнок будет

жить в атмосфере незримого «присутствия» отсутствующего ребёнка. Условно это можно назвать «присутствующая пустота», иначе говоря, «тень другого (ушедшего) поглощает радость живущего». Таким образом, есть все основания утверждать, что пустот не бывает, они наполнены наиболее интимно значимыми смыслами, духовная природа которых легко передаётся соотношением материальных средств (включая изображения).

В статье раскрывается архетипическая сущность «пустоты», что находит выражение в авторских рисунках. Обобщённый анализ эмпирического материала показывает, что архетип «пустоты» причастен к объективированию психического в материально-визуализированные формы с сохранением информационных эквивалентов, независимо от средств перекодирования психики (вербально-невербальные). Материализация психического позволяет выделить пустоты, несущие наиболее существенную информацию для глубинного познания психики своей «невидимостью» (защитной маскировкой) и наиболее сущностным (смысловым) образованием.

Библиографический список

1. Малый академический словарь / Евгеньева А. П. – М. : Ин-т рус. яз. Ак. наук СССР, 1957–1984.
2. Поляков А. М. Роль символической функции сознания в становлении субъектности // Психология человека в современном мире. Т. 2. Проблема сознания в трудах С. Л. Рубинштейна, Д. Н. Узнадзе, Л. С. Выготского. Проблема деятельности в отечественной психологии. Исследование мышления и познавательных процессов. Творчество, способности, одарённость : мат-лы Всерос. юбилейн. науч. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения С. Л. Рубинштейна, 15–16 октября 2009 г. / отв. ред.: А. Л. Журавлев, И. А. Джидарьян, В. А. Барабанщиков, В. В. Селиванов, Д. В. Ушаков. – М. : Ин-т психологии РАН, 2009. – С. 51–58.
3. Теория и практика глубинной психокоррекции. Авторская школа академика АПН Украины Т. С. Яценко / под ред. Т. С. Яценко. – Донецк : ДИПиП, 2008. – 268 с.
4. Теория и практика глубинной психокоррекции: Вторая Авторская школа академика НАПН Украины Т. С. Яценко / под ред. Т. С. Яценко. – К. : ПП «Мастерпринт», 2009. – 221 с.
5. Теория и практика глубинной психокоррекции: Третья Авторская школа академика НАПН Украины Т. С. Яценко / под ред. Т. С. Яценко. – Ялта : РИО КГУ, 2010. – 202 с.
6. Теория и практика глубинной психокоррекции: Шестая Авторская школа академика НАПН Украины Т. С. Яценко / сост.: А. В. Глузман, В. П. Андрущенко (и др.) ; под ред. Т. С. Яценко. – К. : Изд-во НПУ им. М. П. Драгоманова, 2012. – 226 с.
7. Яценко Т. С. Архетипная символика и индивидуальная неповторимость её психологического содержания // Журнал практикующего психолога. – 2012. – Вып. 19. – С. 96–114
8. Яценко Т. С. Основи глибинної психокорекції: феноменологія, теорія і практика: навч. посіб. – К. : Вища шк., 2006. – 382 с.

9. Яценко Т. С. Проблема глубинного познания психики субъекта в визуализированной самопрезентации // Психотерапия. – 2012. – № 10 (18). – С. 81–91.
10. Яценко Т. С., Глузман О. В., Калашник І. В. Глибинна психологія: діагностика та корекція тенденції до психологічної смерті : навч. посіб. – Ялта : РВВ КГУ, 2008.

АРХЕТИП КАМНЯ В ПОЗНАНИИ ДЕСТРУКЦИЙ ПСИХИКИ СУБЪЕКТА

М. С. Маик

**Институт педагогики, психологии и инклюзивного
образования Крымского гуманитарного университета,
г. Ялта, Украина**

Summary. The article presented an analysis of scientific sources on the issue of symbolic presentation of the stone. The empirical material using stone archetype in depth knowledge of the psyche of the subject to the author's method of active social-psychological knowledge. Generalized features symbolic burden archetype stone in materialized participants psycho groups.

Key words: archetype; psychodynamic theory of active social-psychological knowledge.

Актуальность заявленной темы «Архетип камня в познании деструкций психики субъекта» заключается в недостаточной изученности глубинной обусловленности поведения субъекта во взаимоотношениях, а также методов её объективации. Психологическая практика на Украине развивается учёными научной школы Т. С. Яценко, однако использование архетипа камня является новой методикой глубинного познания психики субъекта.

Целью исследования является раскрытие категории архетипа камня, его психологической семантики в процессе презентации респондентом психологических содержаний с последующим их психоанализом.

Научная работа основана на психодинамической теории академика НАПН Украины Т. С. Яценко и авторском методе активного социально-психологического познания (АСПП) [3; 4]. Предметом психодинамической теории является познание целостной психики в единстве противоречивых тенденций сфер сознательного и бессознательного. Метод АСПП направлен на глубинно-психологическое выявление деструктивных тенденций психики субъекта, разрушающих личность и её взаимоотношения с другими людьми [3]. К деструктивным тенденциям психики субъекта можно отнести: инфантилизм, тревожность, немотивированный страх, актуализацию чувства неполноценности, эгоцентризм, пассивность, блокирование творческого потенциала, энергическое импотирование, отчуждение, депрессию, агрессию, регрессию, апатию. Следствием деструктив-

ных тенденций психики субъекта является искажение социально-перцептивной реальности в восприятии действительности и других людей. Искажение является и следствием, и показателем закрытости личности для получения нового опыта. Деструктивные тенденции психики обусловлены её внутренней противоречивостью, маскирующейся благодаря психологическим защитам.

К наличию объективной дезинтеграции психики непосредственно причастна система психологических защит, управляющая динамикой субъективной интеграции, сопряжённой с искажениями восприятия субъектом результатов собственного поведения. Познание глубинных аспектов поведения респондента предполагает нивелирование ситуативной защиты для прорабатывания базальной защиты, которая задаёт динамику психических процессов и определённую инвариантность поведения. Когнитивной основой базисных защит является «логика» бессознательного. Активность бессознательного не может прямолинейно проявляться в поведении субъекта. Неосознанную тенденцию поведения субъекта можно объективировать лишь опосредованно, через актуализацию механизмов перенесения, замещения, проекции и др. Содержание бессознательного проявляется в спонтанной активности субъекта в символической форме. Символично архетипическая природа камня способствует опредмечиванию тайных смыслов психического.

Отметим представленные в литературе особенности архетипа камня, которых касались в научных трудах такие ученые: В. Е. Багдасарян, Т. Ф. Ефремов, В. В. Иванов, И. В. Кононенко, Е. Б. Тейлор и др. Рассмотрим, каково значение слова «камень» в толковых словарях. В частности, словарь Т. Ф. Ефремова представляет его как «твёрдую горную породу в виде сплошной массы или отдельных кусков, не куется и не растворяется в воде» [1, с. 99]. Использование камней в глубинном познании опирается на его архетипную природу, что конкретизируется в диагностико-коррекционном процессе индивидуальным смыслом психики респондента. Камень представлен в символике в мифах, сновидениях, вероисповеданиях, ритуалах, легендах и традициях народов. В частности, в христианской религии камень выступает символом центра земной оси, презентантом Бога, священного очага поклонения. В традициях Индии камень является символом неиссякаемой творческой силы и энергии. В вероисповеданиях индусов камень наделяется жизненной энергией человека. У греков можно выделить архетип чёрного и белого камней. Чёрный камень коррелировал с осуждением, серой обыденностью, в то время как разнообразие дня отражали светлые камни [2].

В бытовой психологии люди наделяют камень качествами вечности, целостности, неизменности и силы. В частности, надгробные камни символизируют вечную жизнь. В народных традициях образ камня связывается с легендой о пророческом

камне на распутье, который ставит человека перед выбором пути дальнейшей судьбы [2]. Таким образом, представленный выше материал свидетельствует, что камень имеет палитру семантических значений, которые являются общепонятными.

В глубинной психокоррекции камень используется в познании деструкций психики субъекта. Взаимодействие респондента с камнем (тестом, игрушкой, рисунками) актуализирует механизмы проективной идентификации, что способствует наполнению его индивидуальным содержанием. Катализатором способностей субъекта в визуализации психологического содержания является архетип, в частности архетип камня. Камень как архетипический символ в силу своего эмоционального потенциала превышает силу слова, целостно выражая содержание психического в его противоречивых аспектах. Полизначности символа присуща передача содержания психического в синтезе прошлого, настоящего и будущего. Объективирование итеративности психологических смыслов с помощью материализованных презентантов указывает на направление энергии психики субъекта. Выявленные фиксации в диалогическом взаимодействии психолога с респондентом детерминированы нереализованностью инфантильных побуждений. Нереализованность порождает эффект «незавершённых дел детства», которые человек желает завершить. Функциональная особенность бессознательного существовать «вне времени и пространства» создаёт иллюзию постоянного завершения, следствием чего является тенденция «порочного круга». Нивелирование иллюзий (искажений) происходит на основе диалогического взаимодействия психолога с респондентом путём оживления материализованных форм, куда спроектированы смыслы, замаскированные от сознательного [3]. При визуализации протагонистом психологического содержания «контроль сознания ослабляется – архетипы могут проявляться и иметь приоритеты» [4, с. 15]. Архетип приобретает реальность в условиях наполнения субъектом камня индивидуальной семантикой в процессе диалогического взаимодействия. Диалог строится порционно, континуально с учётом внутреннего порядка психического, его системности, «когда каждый отдельный элемент подвергается познанию и открывает перспективы познания целостного» [4, с. 24].

Диалогическое взаимодействие психолога с протагонистом включает разъяснения и уточнения содержания визуализированного поведенческого материала: цвет, величина и расположение камней на презентанте респондента способствуют прояснению его семантики. Тёмные или светлые камни отмечаются призмой положительного или отрицательного восприятия значимых людей. Размер камня характеризует значимость фигуры, его расположение указывает на дистанцию в отношениях. В АСПП динамичность презентованной модели из камней способствует познанию внутренней упорядоченности психики. Раскрытие логической упорядоченности эмпирического

материала респондента приближает его сознание к реальности и нивелированию искажений, что порождает защитная система.

Выводы. В тезисах представлено исследование возможности проявления архетипа в спонтанном использовании камней при диалогическом взаимодействии психолога с респондентом. Раскрыта категория архетипа камня в процессе глубинно-психологического познания, представляющего индивидуально неповторимую семантику психического в материализованных презентациях респондента. Архетип камня в познании психики способствует объективированию внутреннего противоречия целостной психики субъекта, что способствует расширению сознания респондента через саморефлексию.

Библиографический список

1. Ефремов Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. – М. : Русский язык, 2000. – 465 с.
2. Лебединский В. И., Кириченко Л. П. Книга о камне. – К. : Недра, 1989. – 192 с.
3. Яценко Т. С. До проблеми пізнання індивідуальної неповторності архетипної символіки // Научный журнал им. М. П. Драгоманова. Серия № 12. Психологические науки : сб. науч. тр. – К. : НПУ им. М. П. Драгоманова, 2011. – С. 15–27.
4. Яценко Т. С. Проблема глубинного познания психики субъекта в визуализированной самопрезентации // Психотерапия. – М. : ООО «Гениус Медиа», 2012. – № 10 (118). – С. 22–30.

ПРОБЛЕМА ОПОСРЕДОВАННОСТИ ОПЫТА СУБЪЕКТА АРХЕТИПИЧЕСКИМИ СИМВОЛАМИ

Е. Н. Поляничко

**Киевский университет им. Бориса Гринченко,
г. Киев, Украина**

Summary. This article examines archetype as a influence factor on the process of psychic reflection of objective reality. Research attitude on depth psychology is oriented on understanding psychic in its integrity (conscious-unconscious). Objectify factors of internal semantic structures are presented in this article outside of catalyzed by archetype.

Key words: archetype; psychic reflection; unconscious; defensive system; activity.

Постановка проблемы. Глубинная психология ориентирована на понимание психического в его целостности (сознательное – бессознательное), что открывает перспективы реализации психодинамического и феноменологического подходов в диагностико-коррекционной процедуре, основывающейся на анализе психического содержания. Побуждения личности к активности (определёнными заданиями) в процессе психокоррекции не снижают уровень самопроизвольности проявления различных ракурсов психики в конти-

нуальной их упорядоченности на глубинном уровне. Психодинамический подход основывается на иницировании спонтанной активности субъекта, способствующей самопрезентации психики в материализованных формах. Свидетельством мотивированности респондента к такого рода познанию служит его спонтанная активность. Сказанное обостряет проблему познания глубинных аспектов психики респондента при диалогическом взаимодействии с психологом.

Данная статья касается важных факторов объективирования вовне внутренних смысловых параметров психики, катализируемых архетипом. Архетип несёт опыт предшествующих поколений с потенциальной способностью перевода (перекодирования) невидимых смыслов в видимые (осязаемые), поддающиеся сознательному познанию.

Актуальность проблемы объясняется отсутствием в научно-теоретических, методологических и практических аспектах презентации результатов глубинного познания психики в её способности отражения действительности. В данном контексте обостряется проблема опосредованности опыта субъекта архетипическими символами.

Изложение основного материала. Понятие «архетип» происходит от двух греческих слов: *agche* – начало и *typos* – форма, образ. В позднеантичной философии оно использовалось для обозначения прообраза, идеи [2]. К. Юнг обозначал этим термином некие первичные врождённые структуры коллективного бессознательного, архаический психический «осадок» повторяющихся жизненных ситуаций. «Архетип есть символическая формула, которая начинает функционировать всюду там, где или ещё не существует сознательных понятий, или же где таковые по внутренним или внешним основаниям вообще невозможны» [3, с. 459]. По К. Юнгу, понятие «архетип» и «первичный» (*primordial*) образ взаимозаменяемы. «Первичный» образ – изначален и воплощает в себе мифологические мотивы, связанные с коллективным бессознательным. «Коллективное бессознательное содержит в себе всё духовное наследие человечества. «Бессознательное... источник сил, приводящих психическое в движение, а архетипы – это формы или категории, регулирующие этот процесс. Архетипы используют «собственную побудительную специфическую энергию» [4, с. 266]. К. Юнг, сравнивая реальность бессознательного с реальностью «зримого мира», утверждает, что сознание «осуществляет сиюминутное приспособление и ориентацию в пространстве». Функция сознания состоит «не только в переводе внешнего мира через врата наших чувств во внутренний мир и ассимиляции внешнего во внутреннем, но и творческом переводе мира внутреннего во внешний мир, в зримую реальность вокруг нас» [5, с. 182–183]. Мы солидарны с К. Г. Карусом в том, что «ключ к психологии сознания находится в области бессознательного», как и с К. Юнгом, – что истина «никогда

не заключена в границах сознания, она также включает неограниченные просторы бессознательного» [6].

Согласно гипотезе академика НАПН Украины Т. С. Яценко, субъективизм психического отражения обусловлен «объективной (идеальной) реальностью законов функционирования бессознательного» [8]. Индивидуализированность субъективизма проявляется в архетипе, подчинённом общим законам функционирования психического.

Современные исследования, проводимые в формате психодинамической парадигмы (Т. С. Яценко), открыли перспективы познания психического в его целостности с использованием визуализированно-метафорических средств (рисунков, камней, лепки из теста в процессе самопрезентации, игрушек и других предметных моделей).

Психодинамическая теория предполагает, что визуализация материала актуализирует механизмы синтезирования, отбора, селекционирования по его значимости, абстрагирования от сюжетной конкретики, что способствует познанию его смысловой нагрузки. Доминантность энергетических очагов, представленная в материализованных средствах, как открывает перспективы научных исследований, так и является доказательной базой для анализанта в принятии диагностических результатов и их использовании в коррекции. Это позволяет субъекту убедиться на своём личном материале, продуцируемом его спонтанной и произвольной активностью, в приоритетах внутренней побудительной силы и определённых поведенческих паттернов, что может быть актуальным в конкретной (обыденной) ситуации, что маскируется целесообразностью или профессиональным интересом.

На этапе катализации процесса глубинного познания архетипические символы способствуют интеграции противоречий, нивелированию в образе противостояний и антагонизмов и т. п.. Согласно К. Юнгу, архетип «обнаруживает своё присутствие только посредством символических образов» [4]. Притягательность архетипического образа для сознания проявляется в его динамическом аспекте. Поэтому без образного материала и создания условий для спонтанной, произвольной активности субъекта глубинное познание, согласно психодинамической теории, трудноосуществимо. Таким образом, архетип оказывает влияние на процессы как сознательной, так и бессознательной сфер психики в их произвольной презентации. Архетип не является лишь продуктом индивидуального опыта, он латентен, неосознаваем и универсален. Ведущим компонентом в энергетическом инициировании любого поведенческого акта является мотивация, что несёт определённую эмоциональную окраску. Доминирующая мотивация заявляет о себе косвенно и замаскировано, в спонтанной активности субъекта. «Неразделённость» сознательного и бессознательного в процессе визуализации в образно-символических формах сохраняется

благодаря архетипу. Последний располагает допренатальной информацией и способностью интеграции с механизмами символизации (намёк, сгущение, смещение, локализация и др.), как и с системой психологической защиты в её базальных и периферийных формах. Психическое отражение объективной реальности, допускающее искажения, свидетельствует о причастности к этому процессу механизмов психологической защиты. Согласно З. Фрейду, цель психологической защиты заключается в ослаблении интрапсихического конфликта (напряжения, беспокойства), обусловленного противоречием между инстинктивными импульсами бессознательного (Ид) и интериоризированными требованиями внешней среды (Супер-Эго) как результатом просоциального воспитания индивида. З. Фрейд связывает защиту с основными функциями психики: приспособлением, уравниванием и регуляцией, то есть фактически защита является составной частью процесса психического отражения, включая ожидание результата.

В аспекте заявленной проблемы особое значение приобретают психодинамическая теория и соответствующий метод активного социально-психологического познания, результаты которого синтезирует «модель внутренней динамики психики» [7; 8].

В психологии когнитивный уровень психического соотносится с функциями сознательной сферы. В психодинамической теории (Т. С. Яценко) выдвинута гипотеза, предполагающая причастность когнитивного ракурса к бессознательной сфере в специфично асимметричном ключе, что указывает на диаметрально противоположную направленность энергии, соответственно логике бессознательного («иной логике»), по сравнению с логикой сознания. В просоциальном ракурсе когнитивный уровень задан идеалами «Я» и нормативными ценностями. Актуальный акт психического всегда имеет выражение в «точке пересечения» горизонтали (базисной защиты) и вертикали (ситуативной защиты), что требует раскрытия содержания в диалогическом взаимодействии с субъектом в целях демаркирования сознательных и бессознательных аспектов. Семантический (смысловой) ракурс базальных форм психологической защиты задаётся эдипальной зависимостью субъекта, импульсы которой являются доминантными в имплицитном структурировании психики. «Внеопытное» по собственной, латентно присущей ему логике, влияет на направленность динамики непроизвольного поведения субъекта, формируя тем самым ведущие тенденции поведения субъекта. При этом энергетические приоритеты «внеопытного» стремятся к реализации через базальную форму защит в условиях интеграции с ситуативной защитой, функционирующей преимущественно в просоциальном ключе с сохранением ориентации на адаптацию субъекта.

Базисная защита несёт индивидуальный опыт через «внеопытное», т. е. скрывается и превращается в незначимость сюжетно-

индивидуализированной конкретики, которая присуща каждому защитному «па». На авансцену выходит интеграция эмотивных следов как остаточных явлений (невзгод) человека на протяжении его жизни. В этих процессах важную роль играет «доминанта» (А. А. Ухтомский) как сила, способная управлять всей психической деятельностью человека.

Мы опираемся на утверждение академика Т. С. Яценко, согласно которому объективность детерминант субъективности психики находится в сфере бессознательного. Тенденции психики свободны от участия сознания и имеют энергетические приоритеты, задаваемые «внеопытным»; они зависимы от «латентных процессов, формирующихся по внутренним законам, имманентно присущим психическому, с опорой на доминирование остаточных напряжений эмотивных очагов вытеснений» [1]. Таким образом, влияние архетипа на процесс психического отражения предполагает глубинный анализ поведенческого материала в его совокупности, позволяющей определить логику на уровне сознания и бессознательного. Психодинамическая теория построена на предположении о том, что сферы сознательного и бессознательного имеют как автономию, так и взаимосвязи. Важнейшей проблемой профессионализма глубинно ориентированного психолога является умение вероятностного прогнозирования индивидуальных особенностей внутриспсихических взаимосвязей, в чём оказывает помощь архетип, в его слиянии с механизмами символизации.

Выводы. Материал статьи позволяет констатировать влияние архетипа на процесс психического отражения, что обусловлено его интеграцией с психическим в его целостности, что касается и процесса отражения.

Библиографический список

1. Теория и практика глубинной психокоррекции: Шестая авторская школа академика НАПН Украины Т. С. Яценко / сост. В. П. Андрущенко, А. В. Глузман. – К. : Изд-во НПУ им. М. П. Драгоманова, 2012. – 226 с.
2. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – М. : Политиздат, 1991. – 560 с.
3. Юнг К. Г. Психологические типы. – М. : Университетская книга, АСТ, 1996. – 714 с.
4. Юнг К. Г. Символическая жизнь / пер. с англ. – М. : Когито-Центр, 2003. – С. 256.
5. Юнг К. Г. Структура и динамика психического / пер. с англ. – М. : Когито-Центр, 2008. – 480 с.
6. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. – К. : Гос. библ-ка Украины для юношества, 1996. – 384 с.
7. Яценко Т. С. Основи глибинної психокорекції: феноменологія, теорія і практика. – К. : Вища шк., 2006. – 382 с.
8. Яценко Т. С. Проблема глубинного познания психики субъекта в визуализированной самопрезентации // Психотерапия : ежемес. науч.-практ. журнал Общерос. проф. психотерапевтической лиги. – 2012. – № 10 (118). – С. 22–30.

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ПОДХОД В МУЗЫКАЛЬНОМ РАЗВИТИИ ДЕТЕЙ РАННЕГО ВОЗРАСТА

Е. Ю. Волчегорская, О. А. Ногина
Челябинский государственный педагогический
университет, г. Челябинск, Россия

Summary. In the article considered the archetypal approach to music-tonal development of children of early age. A complex of musical intonation models, based on the active comprehension of musical communication archetypes, determining the emotional-semantic content of a musical work.

Key words: musical-communicative archetypes; musical intonation development of children of early age.

Музыка является особым феноменом культуры, создающим основу для творческого самоопределения и самовыражения личности в социокультурном пространстве. В контексте современных исследований музыка может рассматриваться в качестве системы аккумуляции высших значений «идеализированной информации» (Л. Цымбал), вбирающей весь эмоциональный и логико-сознательный опыт человека, опыт его «социальной адаптации» (В. Морозов, Е. Нестеренко, А. Васильева) [3, с. 5]. Особое значение играет музыка в жизни ребёнка, т. к. для малышей музыкальная деятельность является естественным и ничем другим не заменимым способом познания, освоения окружающего мира природы и человеческих отношений. Понимание языка музыки с раннего детства обусловлено способностью человека интуитивно «расшифровывать» априорные значения интонационно-коммуникативного слоя музыки. Это связано с тем, что процесс восприятия музыки сопровождается обращением к бессознательным архетипам – наиболее обобщённым, целостным, эмоционально насыщенным, незаменимым и непереводаемым универсальным внеязыковым знакам-символам, закреплённым в пра-памяти человечества и проявляющимся в фантазиях, символических образах. Эти пра-интонации, связанные с речью, зародились миллионы лет назад на основе распевов, сопровождавших первые культовые обряды человека от рождения до смерти как «выразительно-смысловое единство, существующее в невербально-звуковой форме, функционирующее при участии музыкального опыта и немзыкальных ассоциаций» [5, с. 58]. Поэтому, как отмечает А. В. Торопова, основой порождения смыслов в процессе восприятия музыки являются бессознательные структуры психики, «резонирующие с архетипическими аналогами музыкального языка» [4]. Эти архетипы несут не готовые врождённые представления, а врождённые *возможности* представлений, некие априорные идеи, универсальные модели переживаний, эмо-

циональные и содержательные свойства которых отражены в мимике, жестах, пластике.

Изучая характер и структуру музыкального восприятия, Д. К. Кирнарская выделяет круг архетипических базисных форм коммуникации, представленных в музыке в виде обобщённых конструкций, стереотипов «patterns, отражающих в звуке смысл общения». По её мнению, именно «коммуникативные архетипы», возникшие в древнейших видах музицирования, являются важнейшим содержательным элементом музыкальных произведений: они помогают чувствовать и понимать, эмоционально истолковывать музыкальное высказывание, порождают определённый эмоциональный тонус, двигательный эквивалент, создают обобщённый образ процесса общения [2, с. 78–79].

Процесс активного постижения музыкально-коммуникативных архетипов как музыкально-интонационных базовых универсалий, играющих роль «ключей» в системе музыкальной коммуникации, позволяет декодировать интонационно-знаковую информацию, раскрывая эмоционально-смысловое содержание музыкальных произведений. В основу архетипического подхода к раннему музыкально-интонационному развитию детей нами были положены 10 музыкально-семантических архетипов, сопоставимых по значению со смысловыми опорами эмоционально-интонационного познания музыкальной коммуникации.

Музыкально-семантический архетип **«Призыва»** имеет энергичный, активный, наступательный характер, резко восходящую скачковую музыкальную интонацию и связан с ситуацией побуждения к действию. Музыкально-семантический архетип **«Плача»** связан с выражением жалобы, мольбы. Его интонационная основа – нисходящие, близкорасположенные мелодические ходы-вздохи. Музыкально-семантический архетип **«Игры»** олицетворяет детскую непосредственность, свободу мысли и действия, творческое отражение игрового начала, характерен для интонирования скороговорок, считалок. Интонационный контур архетипа замкнут в небольшом диапазоне с настойчивым возвращением к исходной точке. Музыкально-семантический архетип **«Анима»** имеет лирико-созерцательный уравновешенный характер, восходящую музыкальную интонацию с заполнением. Музыкально-семантический архетип **«Матери»** связан с состоянием одиночества и погруженности в себя, с сокровенными размышлениями. Он восходит к древнейшему жанру колыбельной песни, интонационный профиль которой спокоен, размерен, отличается чередующейся повторностью тонов. Музыкально-семантический архетип **«Старика»** связан с уравновешенным движением на месте, метроритмической статичностью, ограниченным мелодическим диапазоном. Музыкально-семантический архетип **«Круга»** воплощает стремление к универ-

сальной бесконечности музыкального образа. Его интонационный контур создаётся средствами остинатного метроритма и остинатным высотным профилем. Музыкально-семантический архетип «**Взлёта**», характерный для традиционно-обрядовых, ритуальных причитаний, выражается в восходящем глиссандирующем движении. Музыкально-семантический архетип «**Ухода**», характерный для неосмысленных голосовых «экспериментов» (агуканий) грудных младенцев, имеет нестабилизированную высоту звуков в плавном нисходящем движении. Наконец, музыкально-семантический архетип «**Угрозы**», отражающий состояние тревоги, страха, выражается в широких скачковых диссонансных интонациях.

Музыкально-семантические архетипы входят в состав «музыкально-интонационных моделей», которые представляют собой устойчивые мелодические образования, с характерным, звуковысотным, ритмическим, динамическим и тембральным соотношением звуков, несущие определённый коммуникативный смысл, эмоциональный тонус, имеющие объёмный, сложный интермодальный характер – зрительный, моторно-двигательный и слуховой. За каждой музыкально-интонационной моделью закреплена не только мелодия-попевка, но и соответствующий ей образ, двигательнo-пространственное отображение. Например, музыкально-интонационная модель «Призыва» имеет визуальный образ петушка, которого ребёнок «изображает», маршируя на месте с высоким подниманием коленей и движением руки снизу вверх. Визуальный образ музыкально-интонационной модели «Плача» – плачущий зайка, двигательнo-пространственным отображением которого являются закрытые ладонями глаза, слабые наклоны головы вниз.

Разработанные нами музыкально-интонационные модели являются своего рода сенсорно-образными эталонами, элементами музыкально-коммуникативной системы, способствующими вовлечению ребёнка в процесс общения с музыкальным искусством, помогая ему правильно «расшифровывать» получаемую музыкально-сенсорную информацию, адекватно воспринимать музыкальные образы и воссоздавать их как отображение своих музыкально-слуховых ощущений и представлений.

Таким образом, понимание музыки как особой, основанной на интонировании формы коммуникации, в качестве первичных типобразующих начал которой выступают априорные музыкально-интонационные базовые универсалии – или музыкально-коммуникативные архетипы, отвечающие за порождение и восприятие музыкальных явлений и переживаний, является основой для введения ребёнка в пространство музыкальной культуры – общественной формы музыкальных знаков и значений, благодаря которой духовные ценности наследуются новыми поколениями людей.

Библиографический список

1. Алексеев Э. Е. Ранне-фольклорное интонирование. Звуковысотный аспект. – М. : Сов. композитор, 1986. – 240 с.
2. Кирнарская Д. К. Психология специальных способностей. Музыкальные способности. – М. : Таланты-XXI век, 2004. – 496 с.
3. Минаев Е. А. Музыкально-информационное поле в эволюционных процессах искусства : автореф. дис. ... д-ра искусствовед. – М., 2000. – 46 с.
4. Торопова А. В. Очерки по музыкальной психологии и психологии музыкального образования. – М. : Гном и Д, 2007. – 56 с.
5. Холопова В. Н. Музыка как вид искусства: учеб. пособие для студ. вузов искусств и культуры. – СПб. : Лань, 2000. – 310 с.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В ПРОЦЕССЕ ПОЛИЛОГИЧЕСКОГО ОСВОЕНИЯ РУССКОЙ ДУХОВНО-МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

С. П. Барковская
Магнитогорский государственный университет,
г. Магнитогорск, Россия

Summary. Symbolic and archetypal in polylogueal development of Russian spiritual music culture finds a refraction of science in dialogue, dialogue art and science. This process, as a quantitative indicator set, streamlines the professional and moral identity formation of future teacher-musician.

Key words: dialogue of sciences; the dialogue of art and science; the process of polylogueal development of Russian spiritual and musical culture.

Символическое и архетипическое в процессе полилогического освоения русской духовно-музыкальной культуры (РДМК) находит преломление в диалоге наук, диалоге искусства и науки. Эти диалоги как количественный показатель множества в целостном процессе способствуют оптимизации профессионального и духовно-нравственного становления личности будущего педагога-музыканта. Остановимся подробнее на каждом из диалогов.

Диалог наук позволяет выстраивать переход (восхождение) от абстрактного теоретического знания к конкретному практическому действию. Применяемый диалектический метод восхождения от общих содержательных форм к конкретной системе понятий о звуке (мельчайшем выразительном материале музыки) в православных песнопениях раскрывает способы получения нового научного знания, его постижения и открывает пути звукоизвлечения (концертный и богослужебный), обеспечивающие разного рода результативность студентов в процессе хормейстерской практики.

Сообразно основному религиозному чувству, питающему РДМК, духовная суть распевов воплощается в приёмах, выражающих сущность их звукового пространства как реально звучащего

информационно-энергетического подобия сверхчувственного. Звуковое пространство, звук с точки зрения музыкознания – это логический предел музыки и интонации, средоточие смысла (Б. В. Асафьев, В. В. Медушевский, Е. В. Назайкинский, Т. В. Чердниченко и др.), который на языке физиков представляет акустическое явление – перепад давления, происходящий с определённой частотой. В обосновании данного диалога мы опираемся на двойственную природу музыкального звука – реального и идеального, физического и духовного.

Реальный звук укоренён в природных свойствах голоса или инструмента и благодаря этому имеет характерную выразительность. Идеальный звук имеет точное положение (математически выверенную высотную позицию) в звуковысотном континууме. Напряжение между подразумеваемым и реально слышимым создаёт смысловое богатство музыки [8, с. 32–35]. Такой подход на начальном этапе процесса полилогического освоения РДМК позволит студентам считать в качестве одной из сущностных характеристик идеального в звуке некий абстрактный, чисто теоретический его абсолют, трактовать идеальное звука как его мысленную метроритмическую составляющую, а реальное – как непосредственное звучание.

Особую позицию в процессе полилогического освоения РДМК занимает православная природа звука в истоках древнерусской теории богослужебного пения, где понятий о звуке не было. Это связано с тем, что музыка и пение в Древней Руси противопоставлялись как инструментальный и вокальный род музицирования, и богослужебное пение никогда не являлось видом искусства, а представляло собой «аскетическую систему» [4, с. 8]. В этой системе главный признак, отличающий церковное пение от вокальной хоровой музыки, заключался в понимании православного пения как музыкального явления, всецело принадлежащего церковному уставу, а не «музыке». Поэтому вплоть до середины XVII в. на Руси не применялась нотация, фиксирующая звуковысотные уровни, ибо в повышении точности нотной записи виделось «сползание богослужебной певческой системы в систему музыкальную» [3, с. 120–121]. Древнерусская теория пения, отождествляемая с теорией небесного ангельского пения, не допускала мышления и оперирования физическими вещественными, земными параметрами, какими являются высота и продолжительность звука, так как ангельское пение, невещественное по своей природе, не могло быть описано материально-вещественным способом. Следовательно, древнерусская теория пения не могла оперировать отдельными точками-звуками, из которых складывалась картина интонационного процесса, но имела средства непосредственно описывать сам процесс. Статическому звукоряду музыки противопоставлялся динамический звукоряд богослужебного пения – «звукоряд строки» [3, с. 121].

Исходной точкой «звукоряда строки» являлась строка, благодаря которой и получил своё название звукоряд такого типа. В самом понятии строки уже заложены движение, действие, развитие, так как под строкой подразумевается воспроизведение определённого текста. Сам же звуковысотный уровень, на котором протекал процесс воспроизведения, оставался относительным, ибо его значение менялось как при переходе от одного гласа к другому, так и в зависимости от обстоятельств данного исполнения. Сверху и снизу строки образовывались производные звуковысотные уровни, которые выражались при помощи основных знамен и их модификаций.

Если музыкальный звукоряд представляет собой последовательность звуков или ряд физических (материальных) объектов, которыми являются звуки, то звукоряд строки представляет собой ряд переходов от звука к звуку. Различные знамена и их модификации обозначают не ступени звукоряда, а ступания по ступеням. Например, в «громосветлой стреле» 4-го гласа звукоряд ступаний это промежуток между звуками «фа – соль» и «соль – ля». «Звукоряд ступаний» заложен уже в самих определениях знамен в их высотных уровнях, выражающих не предметность, а действенность и отвечающих поэтому не на вопрос «что?», но на вопрос «как?»: «мало повыше», «паки повыше», «велими паки возгласити» и т. д. В. И. Мартынов, пользуясь понятиями современной физики, говорит, что если музыкальный звукоряд описывает корпускулярную природу мелодии, то русский звукоряд строки открывает тайну волновой природы мелодизма. И в этом смысле древнерусская теория гораздо более тонко и глубоко передаёт саму сущность процесса интонирования, ибо в отличие от статического музыкального звукоряда, искусственно разрывающего интонацию на отдельные моменты, она отображает динамику интонации во всей её жизненной актуальности. В то время как все музыкальные системы берут своё начало в звуке, извлекаемом из инструментов, русская система богослужебного пения восходит к невещественному славословию ангелов. Отсюда древнерусская теория представляет собой не теорию музыки, а теорию богослужебного пения. В этом заключается её коренное отличие от всех прочих систем, управляющих звуковысотностью и известных на сегодняшний день [3].

Студенты, сопоставляя это положение с достижениями новейшей физики, определяют для себя пути звукоизвлечения, обеспечивающие концертный и богослужебный подходы в процессе полилогического освоения РДМК. Если они мыслят звуками, то, значит, постигают музыкальное искусство религиозной традиции. Если мыслят «ступаниями по ступеням», то музыкальное явление православной культуры, где «ступание» понимается ими как узел поля, конкретный переход из одного состояния в другое через «скачок», а духовная музыка как континуум связи духовного и материального, постижимый как чистая абстракция.

В аскетической дисциплине, какой являлась древнерусская теория пения, ключевую позицию также занимало преобразование сознания с необходимым усилием на двух уровнях – какое состояние и куда движение голоса. Например, в знаке знаменной нотации «голубчик борзый» (4-го гласа) распевщик в начале видел характер исполнения, а затем движение двух звуков вверх – ми, фа. Иными словами, каждый знак знаменной нотации подразумевал два значения: 1) состояние сознания – духовное производство и его результаты; 2) движение голоса – процесс и результат опредмечивания знака (осуществляемая музыкально-теоретическая и вокально-технологическая деятельность). Если сопоставить выделенные положения древнерусской теории пения с теорией электромагнитного поля (мысли это электромагнитные волны, частота которых определяет чистоту помыслов человека), то можно предположить, что качественная сторона исполнительского процесса древнерусского музыканта зависела от чистоты его помыслов. Поэтому привитие студентам умения применять в практике смысл диалога теории музыки и физики посредством методов сравнения и сопоставления позволит им мыслить о «духовном» на высоких частотах своего духовного производства и его результатов – исполнительских интерпретаций музыкальных произведений.

Постигать смысл духовного в процессе полилогического освоения РДМК помогает **диалог искусства и науки** – музыки и семиотики (звука и знака-символа). Знак-символ как универсальная категория способен связывать все культурологические, философские, эстетические, религиозные, естественнонаучные знания, а также произведения искусства в единое целостное миропредставление и мировоззрение. В этой связи знаково-символический метод представляет собой особый, глубинный способ описания внутренних механизмов религиозного искусства и, в частности, песнопений русской духовной музыки.

Изучая образную сферу в православных песнопениях, студенты должны усвоить, что «духовность» и «молитвенность» в них это не какая-то невещественная и неизъяснимая субстанция, а вполне определённое, конкретное музыкальное качество, которое может возникнуть только при определённых правилах и музыкальных законах. «Совокупность этих законов и правил составляет музыкальный канон, применение которого обеспечивает создание молитвенных напевов» [2, с. 37–38]. Носителями и средоточием таких духовных законов являлись древние распевы. Их мелодии создавались исключительно для богослужебного текста, где все музыкальные особенности исходили от слова и им же они объяснялись. Связь мелодии с текстом, утверждал протоиерей Борис Николаев, двусторонняя: в тексте песнопений так же чувствуется мелодия, как и в мелодии, – текст, который в себе таит «небесную,

неведомую мудрость: его надо уметь читать и читать духовно» [5, с. 137]. Поэтому отражение канонического текста в мелодии нельзя рассматривать как простое отражение одних только слов по той причине, что в духовной музыке, прежде всего, отражаются смысловые понятия, идеи-символы, заложенные в этих словах. Так, изучая знаменный стиль, студентам необходимо уяснить, что в богословском подходе знаменное пение – не только особый стиль записи, нотации и исполнения, а, прежде всего, знамение, знак Божий; что знаменное пение и его нотация находились в глубокой внутренней связи с символической природой русского православного сознания и были особыми средствами передачи средневекового мышления, литургического переживания.

В истории религиозного познания идея о знаково-символической наглядности была выдвинута уже в VIII веке Иоанном Дамаскиным, выдающимся византийским философом, богословом, гимнотворцем, в трактате «Источник знаний». Он разработал учение об изображении символического характера в качестве умопостигаемой наглядности и её значений в духовном становлении человека. Автор выделил источники знаний, влиявших на природу человеческой памяти: она сохраняет образы тех вещей, которые постигла представлением и мышлением. Символическая наглядность устремлена к неосязаемой основе, к миру идей и символов «горней», божественной «реальности». При этом Иоанн Дамаскин рассматривал чувственное восприятие как один из источников знания и гениально предугадал, что его взаимодействие с умопостигаемым образом составляет единую основу познавательной деятельности. В развитии способности человека воспринимать умозрительные, абстрактные явления он видел существенную задачу духовного становления личности [цит. по 1, с. 53–54].

В применении диалога искусства и науки как определённого руководства к практическому педагогическому действию, наряду со знаково-символической теорией И. Дамаскина, доминирующую позицию в оптимизации профессионального и духовно-нравственного становления личности педагога-музыканта занимает концепция П. А. Флоренского о «символической наглядности». Прекрасно знакомый с современной ему наукой, он рассматривал проблему символической наглядности в преподавании и воспитании молодёжи в ключе соединения религиозного и научного мировоззрений, знания и веры как магистральный путь формирования целостной личности, вовлечённой в процесс духовного самосозидания. Суть такой наглядности заключается в одновременном изображении, подаче в едином объёме идеи и вещи, божественных и «тварных» явлений. Подобная наглядность, являясь символом реальности, как бы «окном» в невидимый мир, в области сущностей позволяет постигать то, что не дано нам непосредственно [цит. по 1, с. 53–54]. Под символической

наглядностью П. А. Флоренский понимал умный, творческий способ изображения сложной божественной реальности во всей его полноте. За символом всегда стоит реальность. По мысли философа и педагога, символ есть «сгущённая реальность», её наглядный знак, а символом символов является – Бог. Знаковая или символическая наглядность становится средством передачи невидимого, идеального, абстрактного, методом развития творческих потенций обучающейся по этой методике молодёжи. Подобная наглядность как бы минует чувственный пласт, являя собой сжатое, компактное отражение неизмеримо богатой в своей неосязаемой глубине реальности. П. А. Флоренский разрабатывал идеи о символах как образах первичных, базисных духовно-материальных структур. Он надеялся, что предлагаемый им путь познания открывает перспективы обнаружения «космического шифра вселенной», где символ-образ служит целостному постижению надлежащей реальности, поскольку бесконечная действительность может быть постигнута лишь как «пёстрый ковер сплетения образов» [7, с. 88–91]. Познание через образы-символы характеризовалось П. А. Флоренским как «орудие нашего отношения к бытию», как «миродействие», как своего рода «соборный» посредник человечества [6, с. 127–132].

Итак, диалоги теории музыки и физики, музыки и семиотики предполагают соединение религиозного и научного мировоззрений в описании внутренних механизмов РДМК, одновременно формируя личность будущего педагога-музыканта, вовлечённую в процесс духовного самосозидания. Посредством метода знаково-символической наглядности в преподавании и воспитании студента чувственное восприятие как один из источников знания взаимодействует с умопостигаемым образом, составляя единую основу познавательной деятельности. В раскрытии представлений о природе православного сакрального символизма студенты должны опираться на основные его свойства и признаки. Это экземпляристичность миропредставления, воплощённая в идее «подобия»; идея соборности (анонимности) мышления, в основании своём полагающегося на веру; свойство «знамения», характерное для знаменного древнерусского музыкального мышления. Развитие способности студента воспринимать умозрительные, абстрактные явления – существенная задача профессионального и духовно-нравственного становления его личности в процессе полилогического освоения РДМК.

Библиографический список

1. Кларин В. М., Петров В. М. Символическая наглядность: прошлое или будущее? // Магистр. – 1996. – № 1. – С. 53–56.
2. Копылова Т. И., Мартынов В. И. «Бог повелевает, чтобы твоя жизнь была псалом» // Советская музыка. – 1991. – № 6. – С. 37–38.
3. Мартынов В. И. История богослужебного пения. – М. : РИО ФА, 1994. – 237 с.

4. Мартынов В. И. Сердечная молитва // Мелодия : журнал. – М., 1993. – № 3. – С. 8–9.
5. Николаев Б., протоиерей. Богословские основы знаменного пения // Музыкальная академия. – 1995. – № 3. – С. 137–145.
6. Флоренский П. А. Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. – М. : Искусство, 1986. – С. 127–132.
7. Флоренский П. А. Символическое описание // Феникс : сб. худ.-лит., науч. и филос. – Кн. 1. – М. : Костры, 1922. – С. 86–91.
8. Чередниченко Т. В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. – М., 1989. – 286 с.

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЯК СУБОСОБИСТІТЬ ДОРОСЛОЇ ЛЮДИНИ

О. А. Донченко

**Институт социальной и политической психологии
Национальной академии педагогических наук Украины,
м. Київ, Україна**

Summary. The author describes intersubjectivity as one of the structural components of the human psyche. As the basis for the emerging personal intersubjectivity are the archetype of stability in the development and psihofraktalny archetype.

Key words: archetypes; personal intersubjectivity; psyche; psihofraktalny archetype.

Сучасна методологія управління соціетальними процесами і індивідуальною поведінкою потребує інтерпретації соціальної реальності як реальності, що складається з різних психічних структур, у яких втілюються різні культурні цінності і між якими виникає надіндивідуальне психічне, яке за своєю природою є поліціннісним, полікультурним, поліцентричним.

Цей полікультурний простір виконує безліч соціально-психологічних функцій, бо він утримує в собі як заархівовані в архетипи напрацювання тисячоліть, потужний досвід близького нам минулого, а також розмаїття вражень теперішнього часу. З пори виникнення досвіду передачі інформації прийдешнім поколінням цей простір набув інтеркультурного характеру, який останнім часом еволюціонував до глобально-планетарних масштабів. Людина, що народилася за часів виникнення простору «онлайн», це вже не та людина, що соціалізувалася в інтеркультурному просторі друкованої продукції, безпосереднього спілкування і скромної кіно-теле-радіо інформації. Проте вже тоді, в 50-ті роки минулого століття, психологи і психіатри почали говорити про інформаційні неврози. Молодь же покоління «онлайн» в цих неврозах народжується і живе. Психологи вже понад десять років говорять про інтернет- та медіазалежність і про те, що ви-

никла нагальна потреба захисту і самозахисту від зайвих вражень. І, попри здоровий глузд, кількість рекомендацій екстернального характеру (заборона, обмеження, цензура інформації та ін.) переважає.

Вже тоді, в 50-ті, під впливом неофройдистських ідей про не-свідоме, почав формуватися інтернальний підхід до проблеми зайвих, шкідливих або вимушених впливів на психіку індивіда. Та інтерперсональний підхід, котрий на відміну від класичної об'єктної теорії, зосередженої на стосунках із матір'ю, почав приділяти основну увагу зрілим соціальним контактам **дорослого індивіда**.

В даній статті мова йтиме про **інтерсуб'єктивність як актуалізований міф-архетип збереження стабільності у зміні, архетип поєднання руху і спокою**. Як і будь-який інший архетип, він народжується разом із людиною, зростає разом із дитиною, хворіє разом із підлітком, гартується разом із юністю і **оформлюється в субособистість дорослої людини** в процесі дорослішання. Мова йтиме про психічний феномен інтерсуб'єктивності. Феномен, котрий взаємини з Іншим у повсякденному життєвому світі передбачає як виконання функцій інтерперсональності (в аналітичній психології це можна розуміти як спілкування архетипів Персони, Тіні, Его та інших між собою як всередині особистості, так і в зовнішніх інтеракціях). Адже саме феноменологія вперше відкрила доступ до тем інтерсуб'єктивності, емоційності, тілесності тощо.

Треба констатувати, що у просторі «онлайн» не так вже і просто стати дорослим. Про це свідчать численні дослідження інтернет-залежної молоді. Набагато легше це було зробити доонлайнівій людині. Однак психологічні закони працюють будь-де, і навіть сам «онлайн» має певні психологічні характеристики, виступаючи самостійною психоінформаційною фігурою в цілісній картині полікультурного простору. І тим, хто затримався в ювенільній стадії розвитку, пізніше важче адаптуватися до дорослого життя, керувати власною мотиваційною сферою, ідентифікуватись із власною сутністю (психофракталом), стати суб'єктом власного життя. І, відповідно, набагато важче оволодіти **архетипом збереження стабільності у зміні**, тобто власною інтерсуб'єктивністю. У цьому перехідному стані від ювенільності до дорослості хаотична, ненормована, нічим не обмежена присутність інших людей дуже ускладнює життя молодій людині, яка все одно, рано чи пізно, буде змушена виробити власну, індивідуально-своєрідну концепцію інтерсуб'єктного простору. Ступінь адекватності цього простору умовам і можливостям життя людини відображає ступінь зрілості особи та властивості її характеру.

Про можливість і важливість виокремленої нами інтерсуб'єктивної **субособистості** свідчать «натяки» багатьох засновників міжособистої парадигми. Так, американський психіатр Г.-С. Салліван (1892–1949) трактував особистість як *гіпотетичну*

суть, за допомогою якої зручно описувати міжособистісну взаємодію. На його думку, особистість виявляється тільки у ставленні її до інших людей. Салліван розглядав міжособистісну взаємодію як *стійкі патерни (послідовності, сценарії, форми)* поведінки і світосприйняття, як основу людського Я, ідентичності і Самості.

Саме поняття "інтерсуб'єктивність" запозичене з праць німецького філософа Е. Гуссерля (1859–1938), що розглядав її як *особливу частину (структуру) суб'єкта*, завдяки якій можливе спілкування і взаєморозуміння різних, несхожих один на одного індивідів. Інтерсуб'єктивність розумілася Е.Гуссерлем як *структура* суб'єкта, в якій його Я дотикається до досвіду Іншого [2]. У сучасній аналітичній психології (Р.Столорю, Б.Брандшафт, Дж.Атвуд та ін.) інтерсуб'єктивність вивчається в якості *інтерсуб'єктивного поля* як центрального пояснювального конструкта в психоаналітичній теорії і практиці. В цьому полі розглядаються такі класичні клінічні явища, як трансфер, опір, конфлікт, а також помежові і психотичні стани, що виникають між аналітиком і клієнтом в процесі аналізу.

К. Г. Юнг тримався думки, що *міфи закладені в структурі душі*. Він осмислив міфологію народів світу як продукт безпосередньої реалізації архетипів (як певних стійких схем, що існують у сфері колективного несвідомого). Психологія сучасної людини, за Юнгом, — це її "індивідуальна міфологія". Архетип — кістяк міфу, а міф розглядається юнгіанством як константа колективної свідомості будь-якої епохи. Тобто, міф не може бути старим або новим, лише його контекст і інтерпретація пов'язані з часом.

І в наш час «онлайн» та постмодерну з його принципами випадковості, нелінійності, нестабільності і т. ін. власний міф молодих сильно корелює із колективними міфами тривожної дійсності, змушуючи індивіда перейматися неконтрольованою тривогою і деструктивним напруженням.

Сучасне уявлення про випадковість як фундаментальну властивість природи (на відміну від каузальності) не може бути істинним саме тому, що воно не цільне, не холономне. Принципу цілісності предмету аналізу відповідає така психічна структура, як інтерсуб'єктивність, в якій можна спостерігати складну взаємодію частки (психофракталу) і цілого (зовнішньої культури у вигляді різних текстів).

Г.-С. Салліван суть тривоги розумів по-своєму. На відміну від напруги, спричиненої потребами або турботою, сила тривоги в контактах неконтрольована. Тривога пригнічує всі інші види напруг, що виникають паралельно з нею, це відчуття всеосяжне і некероване. Захистом від тривоги в дитинстві є апатія і відчуженість, а пізніше цю роль починає виконувати взаємодія з іншими людьми.

Проте тільки *розвинута інтерсуб'єктивність як власний міф-архетип* допомагає людині зрозуміти, "як влаштовані" думки

і відчуття інших людей при тому, що всі люди різні: з ким, скільки, в якому місці і т. ін. їй буде комфортно спілкуватися з іншими, щоб позбутися різних видів тривог, що обіймають, на жаль, життя сучасної людини.

Поступовий розвиток дитини, її соціалізація, на думку Саллівана, відбуваються під впливом заохочень – так формується персоніфікація Я-хороший, наростання тривоги (Я-поганий) і раптової сильної тривоги (жаху), що персоніфікується у формі Не-Я. Ці три Я-репрезентації утворюють *вторинну систему Самості*, яку людина переживає як свою особистість і демонструє оточенню.

Під інтерперсональним простором (соціально-психологічним, простором діяльності) мається на увазі власне соціально-психологічний аспект її організації: розподіл її функцій, ролей суб'єктів, представленість одного суб'єкта в іншому, їх взаємні дії і «ціннісні внески», їх відносини співпраці-конкуренції, робочі суб'єктивні позиції («психологічні ніші») і т.п. Характеристикою цього простору є його структурованість — своєрідна організація і «розподіл» його «частин» між взаємодіючими суб'єктами.

У працях філософів поняття інтерсуб'єктивності не перекривається поняттям соціальності, і навпаки, так що обидва поняття мають самостійне значення, позаяк вони охоплюють різні аспекти буття людини у світі. Поняття соціальності фіксує вихідну включеність людської суб'єктивності у соціальний світ, що конкретизується у соціальності суб'єктивного досвіду і структурі особистості (як суспільного утворення). *Поняття інтерсуб'єктивності відображає той факт, що людський індивід не є автономною істотою, а імпліцитно містить у собі соціальність як таку.* Соціальність є і умовою, і результатом інтерсуб'єктивності. *Соціальність і інтерсуб'єктивність є фундаментом для виникнення людського суб'єкту як індивідуальності.* Так, в статті О. Боровицької досліджується специфіка концепта Самості як центральної архетипної форми ментальності індивіда [1]. А С. І.Щербак у своїй дисертації доводить, що системи релевантностей, атитюду (А. Шюц) і габітусу (П. Бурдье), які розкривають прагматичні витoki індивідуального досвіду і його соціальний характер, утворюють *“суспільний запас знання”* (читай архетипи! – О. Д.) [10; 4]. Системи релевантностей, які відповідають певному виду діяльності, утворюють атитюди, які, засвоюючись суб'єктом, входять у структуру його особистості (Sozialperson) як суб-особистості (Teilpersonen) і седиментуються у систему атитюдів.

Психологи ж, на жаль, описуючи в різних варіантах структуру особистості, не включають в цю структуру найважливіший для людини аспект інтерсуб'єктивності в якості невід'ємного і повноцінного компонента. Так, Максименко С. Д. виокремлює в структурі особистості внутрішній світ, переживання, джерела активності особистості (інтенції), характер, психічні стани, біопсихічну структуру, досвід, пі-

знавальну сферу, спрямованість, здібності [7], а Саннікова О. П. в континуально-ієрархічній структурі особистості (макроструктурі) аналізує «зону перетину» (досвід і актуальні переживання), а функцією «помежмежевих» зон називає поєднання різних рівнів в підтримуванні цілісної системи, в поєднанні зовнішніх та внутрішніх впливів тощо [9]. Ці зони «нейтралізують небажані для всієї системи зміни деструктивного характеру і спрямовують психічну активність на вибіркове розгортання бажаних змін.

На наш погляд, прийшов час конкретизації таких загальних понять, як досвід, помежмежеві зони, зони перетину тощо. Дискурс інтерсуб'єктивності виник не даремно. Він відкриває шлях до осмислення *найважливішого структурного компоненту психіки людини як соціальної істоти – інтерсуб'єктивності*. Бо саме через інтерсуб'єктивний канал психіки передаються й отримуються різновимірні (проявлені та непроявлені) сигнали, ритми, енергія та інформація. Саме ця неусвідомлювана людиною система енергоінформаційного обміну постійно формує те, як ми сприймаємо реальність і все в цій реальності.

На відміну від інтерсуб'єктивності мунданної (світової, що існує в соціальному світі як у світі культурному, мовному), інтерсуб'єктивність як субструктура психіки індивіда має специфічні функції і властивості, що мають не тільки заархівовану соціальність, а й містять у собі інформаційно-енергетичні, суто архетипові ознаки.

Йдеться про сутнісну інтерсуб'єктивність як підгрунття характеру і стилю життя і поведінки дорослої людини.

Відношення між соціальною та сутнісною інтерсуб'єктивністю еволюціонує у напрямку вивільнення сутнісної інтерсуб'єктивності, що уможливорює кількісне і якісне зростання форм індивідуального і спільного життя.

Поняття «систем релевантностей», «атитюду», «габітусу», «архетипу» є наповненням сутнісної інтерсуб'єктивності і пов'язують об'єктивний і наперед даний окремому індивідові життєвий світ, утворюючи психічну систему його суб'єктивного відтворення.

Якщо ця система чутлива до змін і активна, психіка людини є здоровою і здатною до вирішення проблем. Якщо ж інтерсуб'єктивний канал з якихось причин загальмований, закритий, вся система психіки не може розвиватися нормально і ми спостерігаємо патології різного плану – від так званої множинної персональності до ... взагалі її відсутності (архетип вовка).

Сучасній людині дуже важко повірити у вищий дух або досягнути самоафінності іншого. Проте вслід за Гуссерлем ми впевнені в тому, що нормальність – це відносна якість або характеристика людини. Бо сприйняття людини як нормальної або ненормальної відбувається звичайно у межах конкретної інтерсуб'єктивності іншої

людини (кола, групи тощо). Все, що не відповідає нормам певної інтерсуб'єктивності, сприймається як ненормальне, тобто чужорідне. І навпаки. Разом із розвитком науки і, відповідно, культури, відбувається постійна корекція існуючих норм, яка, за феноменологією Гуссерля, колись має привести до конституювання універсальної гармонії усіх людей. А еталоном і основою такого конституювання він «призначив» *трансцендентальне Его* [2; 3; 5].

Але трансцендентальне Его Гуссерля наближене за своєю сутністю до індивіда, що зустрівся з Богом (Матір'ю), тобто до індивіда, що отримав *зчеплення інтерсуб'єктивності*.

Розвиваючи саме цю думку і свідомо уникаючи диспуту з приводу того, як саме розгорнув її сам Гуссерль, спробуємо інсталювати один із нових фактів природничої науки в основу нашого розуміння трансцендентального походження інтерсуб'єктивності.

У К. Г. Юнга особиста реальність має універсальне ядро, що впливає з об'єктивної душі або колективного несвідомого, за допомогою яких надається значення рівню і змісту душі, що складається з архетипів. За логікою відкриття математика Мандельброта виходить, що *психофрактали – це реальність, яка стоїть за поняттям “душа”, яку поки що неможливо зафіксувати приладами, але можна математично вирахувати і змоделювати*. Вже багато століть людина при народженні “нагороджується” часткою цієї реальності, живе під її патронатом, але ще й досі на раціональному рівні не приймає своєї двоїстої сутності, яку в Іспанії називають «світом із безодні», в Угорщині – «тим, що в лісах», у Гватемалі – «істотою з туману», в Японії – «таємничими вищими силами», що породжують світ і свідомість, в Україні – «мавкою»...

У боротьбі з проблемами, що виникали у людини, починаючи з первісності й дотепер, вироблявся шлях пристосування до різноманітних ситуацій. На тому шляху повторювались і передавались від покоління до покоління різні психічні функції: інтелект, інтуїція, відчуття, емоції, почуття, пам'ять, здоровий глузд та певні форми поведінки. Залишались у спадщину ті психічні функції і патерни поведінки, що мали найвищу результативність. Передавались у різний спосіб – через малюнки, міфи, ритуали, традиції, казки тощо. Так склалися *архетипи первозданності* (психофрактали, первоархетипи) – певні структури елементів трансперсональної психічної матриці, що відтворювали *сильні й різнофункціональні психічні гештальти*.

Закони втілення того чи іншого первоархетипу невідомі і досі. Але шлях був торований і закріплювався віками. Первозданних фрактальних архетипів – величезна кількість: стільки, скільки й «душ».

Усі ми народжуємось у вигляді зачатку, подібного до потенціалу в центрі клітини. В біології таким зачатком є та частина клітини, в якій зосереджено “те, що колись буде”. Тут зосереджена вихідна речовина, яка містить у собі можливість стати цілісним організмом.

Тож психофрактал подібний до тієї речовини. Це той дух, яким «харчується» душа. Його можна пошкодити, але неможливо знищити.

Саме в цій речовині міститься поведінково-ціннісний архів людства, саме ця речовина живе у прямому і зворотньому часі та просторі, вона є тією місциною, де індивід зустрічається з іншими одушевленими істотами і де міститься його сутність, його душа. Первоархетип – це особливий дар, який усе знає, який дозволяє в дитинстві бути старим, а в старості – юним, який знає, що правильно, а що ні; це внутрішня істота, котрій притаманні невичерпна сила, свобода і такий рівень незіпсованості, завдяки якому вона ніколи не прийме вимог “мертвої” культури.

Саме без цієї частки ми позбавляємося власної форми, стилю, унікальності. Саме завдяки їй ми маємо сили відстоювати священні для себе цінності; вона дає енергію і волю, напругу і бажання; в ній є те, що народжує, і те, що вбиває.

Але серед усіх названих функцій психофракталу є найголовніша для людини. Це функція врівноваження людини, збереження її здорового психічного статус-кво. Справа в тому, що психофрактал має у своєму розпорядженні все, що потрібно для прогнозування будь-якої ситуації в житті. Він – як внутрішній оракул, котрого ми чуємо, але далеко не завжди прислухаємося до нього. Йдеться про гештальт буденного і стратегічного прогнозу водночас. Стратегічний прогноз, що базується на спеціалізованій, сильній (за Юнгом) психічній функції, управляє всіма іншими елементами психофракталу, підказуючи людині навіть те, з якою людиною товаришувати, а яку обійти, навіть яку книжку обрати серед сотен інших, не кажучи вже про те, наприклад, в кого закохатися. Як у казці: підеш направо – голову втрапиш, підеш наліво – друга зустрінеш. Подібні внутрішні підказки повсякчасно врівноважують людину, якщо вона дійсно перебуває в діалозі зі своєю душею. А якщо людина покладається лише на прагматичний розрахунок, тоді й душа її не на місці, і тіло страждає. Якщо людина не визнає існування свого внутрішнього оракула, душа її завмирає, бо є незатребуваною, невідчутною, не «присутньою».

У цьому сюжеті явно проглядається інший, що є вічним для людства, – сюжет із головною невидимою фігурою – Богом. Бога начебто ніхто не бачив, але він є найважливішою реальністю на світі. Молитва до Бога завжди містить у собі питання: як бути? Тут і знаходиться перший і визначальний паросток інтерсуб’єктивності. Адже ваша душа потребує постійного вашого запиту. Їй необхідно ставити питання і прислухатися до відповідей, які можуть поставати у різних формах: або уві сні примариться слово, образ, сюжет, або серце «йокне», або з’явиться відчуття, що ви опинилися під легким дощем, або просто до вас раптово прийде рішення (начебто самотійно)...

Саме тут міститься інтерсуб’єктивна особистість людини, тут вона народжується, розвивається і живе.

Хочете ви вірити в існування власної моделі інтерсуб'єктивності в структурі вашої психіки (такої, що має власну регульовальну функцію) чи не хочете – а вона існує. І її існування має цілком прагматичний сенс, як і існування релігії, а саме – *впорядкування хаосу, врівноваження психічних станів, самоорганізувальне обмеження можливостей*. **Власна інтерсуб'єктивність – це ваша власна релігія, ваш Бог, який у дорослому віці замінює людині добру матір.**

Душа може зупиняти, стримувати, гальмувати, підштовхувати, підганяти, дозволяти або забороняти тощо. Такі самі функції завжди виконував Бог. Людство забагато втратило, коли з'явилася «діра у формі Бога» (Ж.П.Сартр). Так само багато втрачає доросла людина, яка не має Бога в душі. Ви і Бог створюєте первинний фундамент інтерсуб'єктивності, «момент збірки» всієї вашої власної моделі інтерсуб'єктивного досвіду.

Атеїзм як світогляд став фундаментом аморальності і зла, відірваності людини від тонких енергій Всесвіту, від самої себе, нарешті. Відчуженість, інфантильність, байдужість, злочинність заповнили цю діру. Проте жертві атеїстичного виховання все такі легше знову повернутися обличчям до справжньої духовності, але вже в іншому циклі розвитку людства. Атеїстичні погляди нашого секуляризованого суспільства обумовили апіорну недовіру до невидимих образів Всесвіту. Але ті ж самі атеїстичні погляди стали джерелом народження нових світоглядних потреб.

Максимально коротка історична формула саморефлексії людини така: *homo sapiens – homo religious – homo ludens – homo mimikris – homo fractalis*. Останній елемент цієї формули, *homo fractalis*, містить у собі всі попередні, повертаючись знову ж таки до *homo sapiens*, який вже награвся і наговорився, наробив багато помилок і намагається осмислити себе як дійсну частку божественного цілого, котра є відповідальною за себе і за все, що відбувається на Землі... Як і Бог.

Людина не здатна пізнати себе, якщо не вийде у психічний простір власної первозданності. Без цього «іншого», що стоїть на задньому плані, не може бути ні індивідуальності, ні її центру, з яким пов'язані всі події та переживання життя. Внутрішнє переконавання в існуванні самої себе у двох взаємопов'язаних і взаємозалежних іпостасях («небесної» і «земної») дає людині шанс вгадати і виконати власне «покликання».

Таким чином, універсальна психіка, або світова душа (*anima mundi*), говорить із людством мовою різних архетипів. Кожному суб'єкту (індивіду, суспільству, спільноті) вона пропонує **вибір шляху** між загальними архетиповими персонажами і власною первозданністю, **віднайдення золотой середини (золотого перерізу) між усім, що пропонує людині психосоціальний простір.**

Архетип інтерсуб'єктивності дорослої людини неможливо описати жорсткою формулою, оскільки його переживання – це виключно суб'єктивний образ. Кожна людина сприймає власну реальність і реальність іншого по-різному – залежно від виховання, розвинутої Его, рівня регульованості Персони й Аніми (Анімуса). *Головне завдання інтерсуб'єктивної субособистості – не пропустити свою людину, свою книгу, свій шлях, своє коло, зробити свій вибір – навіть якщо оточення проти.* Психофрактал дає можливість, а інтерсуб'єктивність необхідно здобувати, відмовляючись від усього, що змушує людину почуватися приниженою, ображеною, покинутою тощо. Дуже важливим є виховання в людині внутрішнього відчуття *повноцінності*, завдяки якому будь-яке спілкування з іншим набуває відтінку священнодійства. Тваринам легко бути в ладу зі своїм еством, але людині завжди було складно залишатися посправжньому *людяною* і щасливою.

Невідомі сили породжують ті необумовлені на перший погляд вібрації, які полонять нас перед початком кожної внутрішньої ініціації, мета якої – зберегти унікальний одиничний шлях духовного накопичення, відродити цінність повної індивідуальності, зберегти празавдання і можливість його виконання людиною. У цих силах містяться всі найважливіші для людини корінні цінності, які не мають нічого спільного із зовнішніми «організованими» системами управління, володарювання, домагання, очікування тощо.

Література

1. Боровицкая Е. Н. Интерсубъективная сущность архетипа как проблема практической феноменологии (в поисках универсальной методологии исследования) // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5-6 марта 2011 года. – Пенза – Прага, 2011. – С. 26–39.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.
3. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. – № 2. – М., 1991.
4. Донченко О. А. Архетиповий менеджмент. – К., 2012.
5. Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в “Картезианских размышлениях” Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник 91. – М., 1991.
6. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998.
7. Максименко С. Д. Генезис существования личности. – К., 2006.
8. От Я к Другому: сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск, 1997.
9. Саннікова О. П. Феноменология личности. – Одесса, 2003.
10. Щербак С. І. Інтерсуб'єктивність життєвого світу і теорія особистості (Sozialperson) А. Шюца // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія “Філософія. Політологія”. – К., 2002. – Випуски. – № 42–45. – № 43. – С. 176–177.

ВИРТУАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ В ИНТЕРНЕТЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И ПОРОЖДЕНИЕ МЕМОВ С ЧЕРТАМИ АРХЕТИПОВ

Д. М. Рамендик, Р. А. Абдулин
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия

Summary. An anonymous imageboard community revives the features of the carnival culture and its main archetypal characters - a trickster in a contemporary electronic form. As always, the trickster in the culture and art accompanies the hero, and anonymous forums exist in the virtual parallel social networks and blogs, giving the energy output of protest (at least partially) and not reflecting the perceived psychological problems of their users. Imageboard is a particular subculture, that creates its own original content of images, some of which have become the memes.

Key words: anonymity in a virtual environment; carnival culture; the trickster; psychological problems; visual memes.

События последних лет показали, что Интернет представляет собой серьёзное общественное явление, которое требует своего психологического исследования, и количество таких исследований постоянно растёт. Многие из них, особенно посвящённые взрослым пользователям, рассматривают сознательное поведение человека в Сети [4]. Как отмечают А. Г. Асмолов, Г. А. Асмолов [1], развитие социальных сетей и блогов идёт в сторону стабильной идентичности, отказа от анонимности, которая была характерна для более раннего периода. Это указывает на то, что «в блогах «Я» одерживает победу в борьбе со сверх-Я» [1], личность в виртуальном мире осознаёт себя, свой статус и репутацию.

Однако в Интернете имеются разделы, пользователи которых сохраняют полную анонимность. Для обозначения данной группы можно воспользоваться самоназванием «анонимусы», определяющим собою одно из основных свойств поведения представителей данной субкультуры в Сети. Помимо анонимности, они имеют и другие поведенческие и ценностные особенности (подчёркивание индивидуальности, свободы, справедливости, отсутствие запретов и стремления к коммерческой выгоде и т. п.), привлекательные особенно для молодёжи. После ряда скандально известных акций популярность и размеры этой субкультуры стали увеличиваться. В 2012 году американский журнал “Time” включил «Анонимуса» в список ста наиболее влиятельных людей года [11].

Объектом нашего исследования стала особая группа форумов, имиджборды, общение на которых исключительно анонимно и происходит с помощью визуальных средств (картинок, знаков) или с помощью специфического языка, включающего большое количество ненормативной лексики, нарочито искажённых или иску-

ственных слов. Сообщество имиджборда является закрытым, выглядит маргинальным и не представляло бы особого интереса, если бы в последнее время не стало проявляться его влияние на общественную жизнь не только внутри, но и вне Интернета [5].

Анализ показал, что в целом имиджборды как явление носит черты карнавально-смеховой культуры, подробно описанной М. М. Бахтиным [2, 3], в то время как социальные сети и блоги, наоборот, противоречат логике бахтинского карнавала, развиваются в сторону восстановления стабильности идентичности «Я» [1].

На имиджбордах могут обсуждаться самые разные темы, но в них постоянно присутствуют «грязные» сюжеты, считающиеся неприличными, даже запретными в большей части сообществ: секс, причём преимущественно грубый или нетрадиционный, испражнения, наркомания, суицид. Вербальная форма общения, максимально отличная от «нормальной» речи, наполненная ненормативной лексикой и грубо искажёнными словами, кажется простой, даже примитивной, что представляет собой особый элемент карнавально-смеховой культуры, который М. Бахтин называл «двуголосое слово» – дистанцированную от собственных уст чужую словесную манеру, предполагающую вольный фамильярный контакт между людьми. Человек как бы прячется за чужим голосом и может свободно ломать рамки нормативного культурного монолога, устанавливая неожиданные «диалогические» взаимоотношения между людьми, идеями, ценностями, явлениями и вещами – «карнавальные мезальянсы».

В общении на имиджбордах большое место занимают визуальные формы – рисунки, изображения на которых напоминают людей или человекоподобных животных. Они очень разнообразны, но, как правило, выглядят уродливыми. Согласно М. Бахтину [2], карнавально-смеховой культуре свойственна гротескная концепция тела, для которой характерно то, что с точки зрения «классической» эстетики кажется чудовищным и безобразным. Рисунок, как карнавальная маска, будто бы призванная скрывать подлинное лицо индивида, на самом деле выставляет напоказ его внутреннюю суть, которую он обычно вынужден скрывать.

Мы проанализировали 51 из наиболее характерных для имиджбордов изображений по правилам, установленным для проективного рисунка человека [6]. Это позволило нам выявить некоторые психологические проблемы, которые с большой вероятностью имеются у большинства постоянных посетителей анонимных форумов. Несмотря на индивидуальные различия, можно выделить основные психологические проблемы, свойственные большинству посетителей и существенно влияющие на общую атмосферу этого сообщества.

По общей сумме факторов можно заключить, что психологический портрет посетителей анонимного сообщества имиджбордов обладает следующими характеристиками: это, как правило, моло-

дые люди, реже девушки. Рисование больших голов, которые имеются на всех рисунках, свидетельствует об инфантильности (так обычно рисуют дети), большое количество повреждений контура, удвоений, разрывов говорит о нарушении эмоциональной и социальной адаптации. Подчёркивание контура головы свойственно робким, несмелым, склонным к уходу от проблем индивидам. На большинстве рисунков присутствуют линии, обозначающие морщины или особую выразительность, этот акцент – свидетельство желания казаться более серьёзным и зрелым. Выделение и подчёркивание лица отмечается у тех, кто собственной фантазией компенсирует свою неадекватность и слабость самоутверждения образом агрессивного и социально доминантного индивида. Специальные подчёркивания лба говорят об интеллектуальных способностях. Кустистые брови (имеются на 37 рисунках) предполагают более примитивные, грубые и не отрегулированные личностные характеристики. Волосам придаётся символическая значимость индикатора сексуальной зрелости (мужественности), но они имелись только на 7 рисунках, причём взлохмаченные. Энергичная растушёвка волос наряду со слабо выраженной формой причёски часто является выражением конфликта мужественности. Пропуск ушей, которые встретились только 4 раза, говорит о том, что авторы рисунков мало интересуются мнением окружающих, в том числе о своей персоне. Нос на рисунках принято рассматривать как сексуальный символ, как правило, нос на данных изображениях отсутствует.

Там, где рисунки имеют туловище (18 картинок из 51), оно, как правило, имеет два вида: 1) округлое (7 рисунков), 2) состоящее из палочек, лишь обозначающих фигуру под большой головой (11 рисунков). Округлое туловище говорит нам о более женственном рисунке, состоящее же из палочек свидетельствует о регрессии, примитивных индивидах, ограниченных в контактах с внешним миром. Плечи слабо акцентированные, либо вовсе пропущены. Только у трёх рисунков широкие массивные плечи, выражающие физическую силу и маскулинность. Руки являются важным органом контакта со средой, но они были только на 20 рисунках, кисти были только на 7 из них, а пальцы – на 5. Пропуск рук нельзя считать оплошностью, это также свидетельствует о обособленности от женщин, неприятию их.

Таким образом, можно констатировать, что для большинства посетителей имиджбордов характерны: недостаточная зрелость как в социальном, так и в сексуальном плане, недостаток общения, недовольство своим положением в социуме, стремление компенсировать межличностные и внутриличностные конфликты в фантазиях, а также с помощью демонстративной грубости и агрессивности. Поскольку мы имеем дело с людьми не примитивными, обладаю-

щими интеллектом не ниже (скорее – выше) среднего, можно предположить, что эти компенсации вполне осознаны.

В рамках карнавально-смеховой культуры описана специфическая роль, которую и принимают посетители имиджбордов в силу своих психологических особенностей. Это роль трикстера [7; 9], который имеет и черты архетипа [10]. Трикстер – это своеобразный антигерой, это тень, он символизирует отдельную от существования духа жизнь тела, а основные его характеристики – это отрицательные стороны Героя (социума), его обратная сторона. Основные преимущества трикстера – это гипертрофированные человеческие слабости. Трикстер изначально асоциален, его поступки не ограничены нормативным полем. Он может поступать и «хорошо» и «плохо». Так, известно из форумов, что посетители имиджбордов при всей грубости и демонстративной агрессивности не приемлют насилия и готовы защищать жертв (особенно детей) всеми доступными им способами.

Имиджборды воспроизводят в виртуальном мире образ трикстера, посетители данных форумов дают возможность выйти своим скрытым страстям, не признающим моральными устоями общества. Пользователи откровенно пишут в своих сообщениях о своём сексуальном опыте, жизненных промахах, странных фантазиях, желаниях и прочих вещах, о которых в обыденной жизни не стали бы распространяться.

Имиджборды, являясь особой средой Интернета, где основную роль играет самобытная субкультура «анонимуса» [5; 8], создают свой оригинальный контент образов, которые становятся мемами и, в силу самой идеи мема как самовоспроизводящейся единицы, проникают и заражают остальные сегменты Интернета, будь то новостные сайты, специализированные форумы или другие интернет-площадки. Мемы, создаваемые или развиваемые на имиджбордах, приобретают «архетипичные» черты. Например, в российском сегменте Интернета были и остаются очень популярны картинка-мемы «Будь мужиком!», «пека-фейс» (колобок) (см. на рисунке) и др. (Эти изображения появились независимо от имиджбордов, но были на них растиражированы в сотнях вариантов доведены до уровня визуальных мемов.)



Таким образом, анонимное, внешне маргинальное сообщество имиджборд возрождает черты карнавальной культуры и её главного архетипического персонажа – трикстера в современной электронной форме. Как трикстер всегда в культуре и искусстве сопровождает Героя, так и анонимные форумы существуют в виртуальном пространстве параллельно социальным сетям и блогам, давая выход энергии протеста (хотя бы частично) и отражая неосознаваемые психологические проблемы своих пользователей.

Библиографический список

1. Асмолов А. Г., Асмолов Г. А. От мы-медиа к я-медиа: трансформации идентичности в виртуальном мире // Вестн. Моск. ун-та. – 2010. – № 1. – С. 3-22. – (Сер. 14. Психология).
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1965.
3. Дорфман Н. В. Теория карнавала М. Бахтина в контексте коллективного бессознательного // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: мат-лы междунар. заоч. науч.-практ. конф. Новосибирск, 2012 г. URL: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/5478-2012-12-19-07-03-45>
4. Ксенофонтова И. В. Специфика коммуникации в условиях анонимности: мемовика, имиджборды, троллинг // Интернет и фольклор : сб. ст. / отв. ред. А. С. Каргин. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – С. 285–294.
5. Войскунский А. Е. Психологическая наука в исследовании интернета // Информационное общество. – 2005. – № 1. – С. 36–41.
6. Маховер К. Проективный рисунок человека. – М. : Смысл, 2011. – 158 с.
7. Радин П. Трикстер: Исследование мифов североамериканских индейцев / с комм. Юнга и Кереньи. – СПб. : Евразия, 1999. – 288 с.
8. Сидельников О. Интернет-субкультура «анонимусов». Сущность и ценностные ориентиры. URL: <http://www.sidelnikov.name/pub/internet-subkultura-anonimusov-sushchnost-i-cennostnye-orientiry>
9. Троицкий С. Трикстер: у истоков смеховой культуры. URL: <http://www.philosophy.ua/lib/16troitskij-doxa-13-2008.pdf>
10. Юнг К. Г. Психологические аспекты трикстера // Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – М. : АСТ, 2005. – 399 с.
11. URL: http://www.alternativy.ru/ru/avtory/sledujushhie_sto_let_mbahtina

СОЦИАЛЬНЫЕ ИНТЕРНЕТ-СЕТИ: ФЕНОМЕН МАСКИ

О. Н. Фаблинова
Институт социологии НАН Беларуси,
г. Минск, Республика Беларусь

Summary. It is impossible imagine the life of contemporary individual without the Internet. The most popular Internet-service is social networking service. The article is dedicated to the role of a mask in these services.

Key words: the Internet; social networking services; mask.

Термин «архетип» (от греч. «arche» – начало и «typos» – образ) был введён швейцарским психологом К. Г. Юнгом и представляет собой структурный элемент человеческой психики, скрытый в коллективном бессознательном. По мнению Юнга, душа (в его теории выступающая синонимом личности) состоит из трёх взаимодействующих структур: сознания (Эго), индивидуального бессознательного (комплексы) и коллективного бессознательного (архетипы). Последние – прообраз, первичная модель мышления отдельно взятого индивида. Их отличительная особенность – универсальность. Среди архетипов, выделяемых К. Г. Юнгом, к основным относятся «Анима» (бессознательная женская сторона личности мужчины), «Анимус» (бессознательная мужская сторона личности женщины), «Персона» (социальная роль индивида), «Тень» (тёмная, животная сторона индивида), «самость» (целостность, гармония). Таким образом, одним из значимых архетипов выступает «Персона» – социальный образ индивида, своего рода компромисс между желаниями, возможностями индивида и требованиями, нравами, традициями общества. Функция «Персоны» – производство впечатления на окружающих, утаивание истинной сущности индивида. Можно говорить о том, что символом «Персоны» выступает маска, которая представляет собой культурный феномен, присущий как архаическому, так и современному обществу. Она выступает «средством прикрытия и изменения внешности», а также «средством созидания, средством маркировки или обозначения социально значимого явления» [4, с. 62].

Тема «маски» широко популярна не только в психологической, но и в социологической науке. Так, в работе И. Гоффмана «Представление себя Другим в повседневной жизни» (1959 г.) автор указывает на тот факт, что индивид «готовится» к своему выходу перед Другими, репетирует свою презентацию Другим. Сторонником идеи «театрализации» жизни также можно назвать Ги Дебора («Общество спектакля», 1967 г.).

Индивиды в процессе всей своей жизни прибегают к использованию различного рода масок («свой парень», «отличница», «хулиган» и т. д.), однако именно Интернет позволяет индивиду без особых усилий поддерживать желаемый образ в восприятии собесед-

ников. Эта лёгкость сохранения образа обусловлена такими характеристиками Интернета, как анонимность; возможность планирования ситуации выхода перед Другими; возможность уйти от ответа, сославшись на технические неполадки и т. п.; возможность контроля над своими словами, обдумывания; отсутствие кризисных ситуаций, при которых маски «слетают» и т. д.

Согласно Е. Г. Тихомировой, маски делятся на внешние и внутренние. Под внешней маской понимается «замещение временной личиной реального лица и тела», под внутренней – «временное изменение Я с сопутствующей сменой модели поведения» [3]. Интернет позволяет индивиду создавать свой образ-сообщение как при помощи внутренней, так и внешней маски. На сегодняшний день можно с уверенностью говорить о том, что современное общество немислимо без Интернет-технологий, оказавших и продолжающих оказывать значительное воздействие на все сферы жизнедеятельности человека. По данным Международного союза электросвязи за 2011 год (представлены в докладе «Измерение информационного общества, 2012 год»), численность интернет-пользователей в мире на конец 2012 года составила 2,3 млрд человек [8]. Наибольшая популярность среди интернет-сервисов принадлежит социальным сетям. Согласно исследованию, проведённому «ComScore», по состоянию на октябрь 2011 года (изучались интернет-пользователи 43 стран) наименьший уровень использования социальных сетей среди интернет-пользователей зафиксирован в Китае (53 %) и Японии (58 %), наибольший (98 %) – в США, Великобритании, Испании [2].

Существует множество дефиниций социальной интернет-сети. Научные сотрудники исследовательской компании «Microsoft Research» Д. Бойд и Н. Эллисон определяют социальные интернет-сети как виртуальные сообщества, в которых пользователи могут создавать личные профили (аккаунты), взаимодействовать с друзьями из не виртуального пространства и знакомиться с другими людьми, основываясь на родстве интересов [5]. В. Москвина понимает под социальными сетями «программное обеспечение, позволяющее пользователям создавать свои профили и связываться с другими участниками в виртуальном пространстве», «виртуальный круг знакомых человека, где сам человек – это центр социальной сети, его знакомые – ветки этой сети, а отношения между этими людьми – связи» [1, с. 35].

Внешнее конструирование образа в социальной сети проявляется через выбор импонирующих индивиду аватарок (то есть изображений, используемых интернет-пользователями для персонализации), через выкладывание наиболее удачных, с точки зрения индивида, фотографий, видеосюжетов и т. д. Внутренняя маска может быть применена как через интернет-послания (сообщения), так и через перечисление в своём аккаунте собственных увлечений (иногда – вымышлен-

ных), любимых фильмов, книг, цитат, через установление статусов и т. д. и даже через ник (от англ. «nickname» – псевдоним), которые говорят об индивиду, создают его образ (зачастую – желаемый, выигрышный) в глазах других интернет-пользователей. Безусловно, личное общение с индивидом может свести на нет образ, им создаваемый. Однако Интернет, преодолевающий временные и территориальные границы, даёт индивиду возможность общения с людьми, реальная встреча с которыми крайне маловероятна.

Более того, имеется возможность создания нескольких аккаунтов одним и тем же пользователем в одном и том же интернет-сервисе, что позволяет ему одновременно использовать несколько масок, играть несколько ролей, жить несколькими жизнями.

Последствия использования подобного рода масок с применением интернет-технологий неоднозначны. С одной стороны, это новый способ самоидентификации и самопрезентации индивида через создание любого желаемого виртуального образа. С другой стороны, индивиды, наблюдающие «счастливую» жизнь на фотографиях своих друзей из френд-ленты, чаще склонны испытывать такие деструктивные эмоции, как чувство зависти, агрессии, одиночества, впоследствии ведущие к состоянию депрессии (подобного рода негативное влияние социальных сетей было зафиксировано учёными из Берлинского университета Гумбольдта и Дармштадтского технического университета, а также Бизнес-школы при университете Salford) [6; 7].

Таким образом, использование различного рода масок – распространённое явление в повседневной жизни индивида, а популяризация Интернета открыла лишь новые возможности для их применения. Специфика Интернета способствует сложности срывания масок, что, в свою очередь, может оказывать как конструктивное, так и деструктивное влияние на интернет-пользователей (в зависимости от подготовленности индивида к выходу в Интернет, его интернет-культуры).

Библиографический список

1. Москвина В. Пользователи социальных сетей // Телескоп. Журнал социологических и маркетинговых исследований. – 2010. – № 2. – С. 35–38. – С. 35.
2. Социальные сети в 2011 году: исследование comScore // Cossa. 2011. URL: <http://cossa.ru/articles/149/11382/> (дата обращения: 10.01.2013).
3. Тихомирова Е. Г. Феномен маски: культурные смыслы : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01. Ростов н/Д, 2005. 129 с. РГБ ОД, 61:05-9/403 // Электронная библиотека. 2005. URL: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/189433.html> (дата обращения: 4.11.2012).
4. Толшин А. В. Значение и свойства маски в карнавале и маскараде // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2007. – № 8 (41). – С. 62–69. – С. 62.
5. Boyd D. M., Ellison N. B. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship // Journal of Computer-Mediated Communication. 2007. URL:

- <http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html>. (date of access: 15.12.2012).
6. Facebook вызывает зависть и ненависть к жизни – учёные // Киевский телеграф. 2013. URL: <http://telegrafua.com/news/271488/> (дата обращения: 25.01.2013).
 7. Facebook и Twitter заставляют чувствовать тревогу и зависть // Cossa. 2011. URL: <http://cossa.ru/news/244/19911/> (дата обращения: 25.01.2013).
 8. Measuring the Information Society / International Telecommunication Union. Geneva, 2012. URL: http://www.itu.int/ITU-D/ict/publications/idi/material/2012/MIS2012_without_Annex_4.pdf (date of access: 25.01.2013).

АРХЕТИПЫ – БАЗОВЫЙ КОМПОНЕНТ МЕНТАЛЬНОСТИ ПОКОЛЕНИЙ

В. И. Пищик

**Институт управления, бизнеса и права,
г. Ростов-на-Дону, Россия**

Summary. Presented represent the archetype of the unconscious based mentality generations. Examines the views of various authors on the typology of archetypes. Structure associated with the structure of the archetype of fractals. The characteristics of the Russian cultural archetypes. The results of investigation of the archetypes of the three national groups (Jews, Armenians, and Russian)

Key words: archetype; the mentality of generations; fractal; Russian archetype.

Концептуально мы исходим из того, что характеристикой поколений как больших социальных групп является ментальность. Ментальность поколений – это совмещённая система, включающая ядерные (значения, смыслы и ценности) и периферические структуры (социально-психологические характеристики – ценностные ориентации, социальные установки, Я-концепция, социальные представления, форма дискурса, особенности взаимодействия и отношений). Глубинным компонентом ментальности, по мнению авторов [2; 3; 4; 11; 15], являются архетипы.

Как полагает А. В. Лубский, концепция культурных архетипов основывается прежде всего на идеях «аналитической психологии» (К. Юнг), «культурно-исторической теории» (Л. С. Выготский), «символического интеракционизма» (Дж. Г. Кули), а также представлениях о культуре как ценностно-символической системе и духовной интенции жизнедеятельности людей [7]. К списку можно ещё добавить архетипическую психологию Д. Хиллмана, который полагал, что нет фиксированных архетипов, они плод фантазии бессознательного [14].

Архетипы выступают свёрнутой формой древних мифов народа в виде героев, их судеб. К. Юнг обнаружил, что подобные

«первобытные образы» представляют собой сформированный итог огромного типического опыта бесчисленного ряда предков: это психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа [16]. Почему этот «остаток» остаётся? Предполагаем, что архетипы связаны с базовыми потребностями, эмоциями, стереотипами восприятия, мышления и поведения, поэтому практически не подвергаются изменению по мере развития человечества. Но, прежде всего, потому, что они полностью погружены в область бессознательного.

Архетипы имеют собственную побудительную специфическую энергию. «История архетипического характера есть и у общественных комплексов» [там же, с. 95]. Архетипы создают мифы, религии и философии, оказывающие воздействие на целые народы и исторические эпохи, характеризующие их. Г. Юнгом были выделены следующие основные архетипы: «Тень» – воплощение тёмного в человеке; «Персона» – социальная роль, которую человек играет в обществе; «Самость» – центр целостности человека; «Анима» – воплощение женского начала в человеке и «Анимус» – мужское начало; «Мудрец» – воплощение мудрости, смыслов жизни человека. Данная система архетипов охватывает многие аспекты жизнедеятельности коллективного субъекта.

М. К. Мамардашвили пишет: «Именно вневременной внепространственный характер мифологических персонажей предоставляет людям некую внешнюю точку опоры, откуда можно набросить на действительность сеть антропных образов и, тем самым, внести и в мир, и в человеческую душу такой порядок, который может противостоять хаосу и распаду...» [9, с. 165]

Н. С. Южалина выделила универсальные архетипы (укрощения огня, хаоса, творения, смены поколений, «золотого века» и др.) и этнические архетипы, отражающие особенности мировоззрения, национального характера, исторической судьбы, художественного творчества и др. особенности [15, с. 59–60] этнической группы.

И. В. Мостовая, А. П. Скорик, выделяя слои менталитета, считают, что они предопределяют следующие архетипы: партикулярный архетип (определяется ритуалом), духовный архетип (определяется традицией, выражается в русской скорби, бесшабашности, широкой натуре), политический архетип (управляется законом), национальный архетип (направляется идеологией) [11]. Р. З. Зулкарнаева включает в структуру ментальности систему архетипов и конструкторов [4].

Это гипотетическое положение подтверждают современные зарубежные исследования архетипических основ социальных организаций различной сложности [10; 17]. К. Пирсон, основываясь на современных исследованиях, выделяет 12 архетипов и соответствующую им мотивацию. Архетипы Заботливый, Правитель, Творец объединены

мотивацией стабильности и контроля; Простодушный, Мудрец, Искатель – мотивацией независимости и самореализации; Герой, Маг, Бунтарь – мотивацией риска и мастерства; Славный малый, Шут, Любовник – мотивацией принадлежности и обладания [10, с. 36].

Каждое общество скрывает ведущие архетипы. Чем невидимее архетип, тем он оказывает более сильное влияние на образ жизни людей, утверждают М. Марк и К. Пирсон. Субъекты общества имеют некоторые неудовлетворённые потребности, полагаясь на которые, можно выявить эти ведущие архетипы. Так, молодёжь различных обществ, стремящаяся к свободе и независимости, живёт под властью архетипа Бунтаря. Данный архетип присущ различным слоям населения, которые противостоят господствующей власти. Архетип Славного малого является базовым для демократического общества, в котором граждане уравниваются в правах. Архетип Простодушного оказывается ведущим для жителей острова Бали [10, с. 64]. По мнению авторов, в России в эпоху социализма теневую экономику представляли субъекты, несущие архетип Бунтаря. Они и совершили переворот в стране и вышли из тени.

Воспроизводимость, цикличность американских поколений представлена в исследовании N. Howe, W. Strauss. Сменяют друг друга 4 архетипа поколений (Герой – кризисное общение, Художник – коллективистское общение, Пророк – инновационное общение и Кочевник – индивидуалистическое общение) [17].

Российские архетипы являются наиболее устойчивыми структурами российской ментальности. Архетипы, по К. Юнгу, имеют символическую природу. По мнению А. В. Лубского, архетипы обнаруживают себя в области смысловых, ценностных ориентаций. Мы согласны с исследователем, что «культурные архетипы особенно отчётливо проявляются в комплексах-аффектах, вызванных ситуациями-раздражителями или словами-раздражителями и являющихся формами субъективного проживания человеком своих архетипических структур» [7, с. 436]. На наш взгляд, архетипы связаны с потребностной сферой общности и априорно определяют мотивы общности, а затем ценностные ориентации.

Ю. В. Филиппов, И. Н. Кольцова выделяют базовые архетипы, составляющие «квинтэссенцию национально-исторического мифа»: архетип земли, архетип родства и архетип религиозно-идеологический [13, с. 161]. Авторы утверждают, что данные архетипы служили объединяющим началом для народов России.

Одним из значимых российских архетипов выступает архетип произвола. Как пишет В. К. Кантор, «бунташий XVII век» показал, что «произвол народной стихии покорялся только произволу самодержавной власти», «народ не знал демократических институтов, не был приучен к закону» [6, с. 30]. Автор показывает в своей работе,

что «октябрьская революция явилась первым в русской истории победившим бунтом» [6, с. 32].

Ю. И. Лотман выделял два российских архетипа – архетип «договора» и «вручения себя» [8]. По его мнению, опираясь на первый архетип, Петр I насаждал либеральные установки в народе, что способствовало жизненности второго архетипа.

Б. С. Гершунский подчёркивает, что с данным архетипом связан в российском обществе миф о «свободно развивающейся личности». Как замечает автор, прокламируемое свободное развитие личности на практике оборачивается растущим безразличием общества к человеку, обрекает его на достаточно беспорядочное, спонтанное движение в поле возможностей выбора, не подкрепленного осознанием ответственности за те или иные решения, действия и поступки, их нравственную допустимость [2].

В этнопсихологических записках А. Андреев выделил архетип Тропы. В российском эпосе автор выделил упоминание о Трояновой Тропе. Тропой называли Млечный путь и считали, что Русь пришла из него, по нему идёт и Тропою уйдёт. В русских сказках мы помним упоминание о «молочной реке в творожных берегах» – тот же образ [1]. Это символическое представление российского специфического пути развития.

Также А. Андреев выделил архетипы возвращения и очищения. Возвращение понимается как самопознание, «тяга к себе»; Дух может это осуществить, заглянув в Мир, в Природу. Очищение понимается как освобождение от телесной тяжести, обращение к духовному.

Можно определить архетип заморского гостя. По мнению М. А. Иванова и Д. М. Шустермана [5], архетип этот основывается на мифе о приглашении «варяга». Суть его заключается в том, что ценность неформальных человеческих отношений в российской культуре очень высока, поэтому, чтобы произвести изменения в организации, необходимо приглашать «чужака», которого терпеть легче, чем своего.

Представляет интерес архетип двоевластия, который основывается на мифе о приглашении на «княжение». Авторы пишут, что когда российская организация приглашает внешнего консультанта, то на него возлагают большую ответственность и могут передавать символы власти. Исследователи при этом подчёркивают, что в российском социуме ответственность не всегда сочетается с властью [там же].

Архетип «заветного слова» определяется тем, что в российском обществе от всякого нововведения ждут «чуда». Как в народной сказке – «по щучьему велению, по моему хотению...».

Ю. В. Филиппов, анализируя эмоционально-образные составляющие мифов восточных славян, выделил архетип Мать-Сыра Земля [393]. Восприятие земли у славян было антропоморфным, она воплощала в себе женское начало.

В представленных видах архетипов авторы отражают историю русов и российского этноса. Архетипами выступают и герои эпоса, и феномены истории, черты национального характера. Таким образом, архетип выступает прообразом коллективного субъекта.

Е. А. Файдыш пишет: «Одной из особенностей архетипа является невозможность его однозначного описания или определения. Сколько бы мы ни пытались выразить его в виде текста, он всегда будет несоизмеримо сложнее и глубже. Именно поэтому могут быть осознаны только отдельные «тени», проекции, но никогда – он весь целиком.

В недавнее время математиками были открыты объекты, очень сходные с ними. Это фрактальные множества и странные аттракторы. Как архетип невозможно задать перечислением его элементов, также и фрактал. Каждый элемент архетипа обладает не меньшей сложностью, чем целое, то же можно сказать и о фрактале. И наконец – самоподобие. Каждый элемент несёт и информацию о целом. Этим свойством обладают как архетип, так и фрактал. И ещё одно интересное свойство. Фракталы обычно имеют дробную размерность, т. е. как бы находятся между разными пространственными измерениями. Как уже говорилось, об аналогичных свойствах архетипов догадывались в глубокой древности. Интересно, что даже геометрические образы, использовавшиеся для изображения архетипов в древности, очень напоминают фракталы. Это янтры и мандалы» [12, с. 62–63]. Опираясь на данные представления, можно полагать, что архетип как архаический прообраз может выступать единицей системы ментальности.

Схожие мысли высказывают и зарубежные авторы. М. Wheatly, например, сравнивает действие архетипа с действием «странного аттрактора» [17, с. 2]. Если система с доминирующим архетипом соответствует архетипу группы, то члены данной группы будут притягиваться к данной системе.

На этом основании, опираясь на опросник Л. А. Хегая, мы построили иерархию архетипов, представляющих собой основных сказочных героев, которые отражены в мировом народном эпосе. Архетипы задают особенности формирования национально-психологических черт. Воинственность кавказских народов напрямую связана с архетипами Воина и Правителя. Утончённость азиатов связана с архетипом Мага. Российская вольница связана со свободолобивым архетипом Дурака. Очевидно, что именно благодаря архетипам национально-психологические особенности народов обладают такой устойчивостью.

Проведённое нами исследование представленности архетипов в различных национальных группах г. Ростова-на-Дону (350 чел.) показало, что иерархия архетипов у них различна. Так, у евреев преобладают архетипы Разрушителя, Мудреца, Мага. По аналогии с системой архетипов К. Пирсона они могут быть отнесены к архети-

пам Бунтаря, Мудреца, Мага, что может говорить о том, что не удовлетворены потребности в риске, познании мира и преобразовании его. Вытесняются архетипы Сироты, Дурака, Созидателя, следовательно, вытеснены потребности в принадлежности к близкому окружению и стабильности. У армян ведущими архетипами являются Разрушитель, Дурак, Маг. Это может свидетельствовать о неудовлетворённости потребностей в риске, принадлежности и преобразовании мира. Вытесняются ими архетипы Воина, Служителя, Правителя, что говорит о вытесненных потребностях в совершенствовании мира, стабильности и контроле.

У русских представителей презентируются архетипы Разрушителя, Дурака и Воина. Фактически это показывает, что в изучаемой группе русских респондентов есть потребность в риске, привязанности и в совершенствовании мира. Вытесняются архетипы Искателя, Мудреца и Созидателя. Очевидно, что для достижения целей русским не хватает постижения мира, свободы и взаимопомощи. Примечательно, что на первых местах у всех исследуемых групп стоит архетип Разрушителя, по-видимому, это подтверждает наличие трансформации ментальности в современном обществе. Также, опираясь на указанные выше отношения, можно констатировать, что в основном преобладают отношения к работе, к делу (архетипы Разрушитель, Созидатель, Служитель). Эта тема наиболее актуальна в социуме данных групп.

Вытесненные архетипы, на наш взгляд, отражают истинную картину архетипов национальной группы, именно они задают потребностную направленность группы. Презентируемые архетипы – это желаемый образ национальной группы. Именно система архетипов, по мнению учёных, определяет облик этноса. Вытесненные архетипы указывают на действительные архетипические основания. По всей вероятности, социальная ситуация в стране, которая характеризуется серьёзными изменениями, стимулирует на бессознательном уровне в менталитете именно эти архетипы. Возможно, это так, но психоаналитики давно установили, что изменения на символическом уровне в психике человека ведут к внешним изменениям в его поведении. Поэтому, как мы думаем, внешние и внутренние изменения взаимосвязаны в ментальности. Архетипы – реликты религиозного сознания, носители смыслов коллективного субъекта.

Резюмируя сказанное, можно заключить, что архетипы сегодня являются единственной бессознательной основой ментальности, которая выделяется учёными. Как утверждает большинство из них, архетипы практически не изменяются в процессе трансформации ментальности. Своеобразие архетипов россиян связано со спецификой их национально-психологических особенностей. Причина непонимания иных культур как раз и кроется в своеобразии архетипической основы.

Библиографический список

1. Андреев А. Мир тропы: очерки русской этнопсихологии. – Спб. : Тропа Троянова, 2000.
2. Гершунский Б. С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия: опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов. – М. : Флинта, 1999.
3. Дубов И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20–29.
4. Зулькарнаева Р. З. Национальный менталитет в условиях трансформации современного российского общества : дис. ... канд. филос. наук. – М. : РГБ, 2005.
5. Иванов М. А., Шустерман Д. М. Организационное развитие как подход к управлению и консультированию // Инструмент развития бизнеса: тренинг и консалтинг. – М. : Класс, 2001. – С. 41–43.
6. Кантор В. К. Западничество как проблема русского пути // Вопросы философии. – № 4. – 1993. – С. 24–34.
7. Лубский А. В. Русский культурный архетип // Культурология. – Ростов н/Д : Феникс, 1998. – С. 435–467.
8. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб. : Искусство, 1994.
9. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – М. : Ad Marginem, 1995.
10. Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов. – СПб. : Питер, 2005.
11. Мостовая И. В., Скорик А. П. Архетипы и ориентиры российской ментальности // Полис. – 1995. – № 4. – С. 69–76.
12. Файдыш Е. А. Сверхсознание. – М. : Фонд археологии, 1993.
13. Филиппов Ю. В., Кольцова И. Н. Сказка в процессе социализации детей (сказочные и мифологические персонажи и ситуации в воспитательном процессе и структура его организации) // Мир психологии. – 2003. – № 3 (35). – С. 160–174.
14. Хиллман Д. Архетипическая психология. – М. : Когито-Центр, 2006.
15. Южалина Н. С. Менталитет как социокультурная целостность : дис. ... канд. культур. наук. – М. : РГБ, 2003.
16. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
17. Howe N., Strauss W. The Fourth Turning: What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny. – New York, 1997.
18. Wheatly M. Leadership and the New Science: Learning about Organization from an Orderly Universe. – San Francisco : Berrett-Koehler Publishers, 1992. – P. 2.

АТТРИБУТЫ УСПЕШНОСТИ В КУПЕЧЕСКОЙ СРЕДЕ ДОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ

Е. В. Банникова
**Оренбургский государственный педагогический
университет, г. Оренбург, Россия**

Summary. The features of merchant appearance through a prism of a businessman image formed in the society are considered in the article. The author suggests to perceive the attributes of a merchant style as manifestations of collective cultural experience and self-expression of the personality in an image. Clothes, accessories, manner of behavior of merchants are analyzed from positions of their participation in creation of image of the successful businessman.

Key words: merchants, appearance, social role.

Купечество в современных публикациях достаточно часто выступает в качестве предмета исследований. Учёных разных специальностей интересуют источники финансирования купеческого бизнеса, социальный статус этого сословия, специфика его корпоративной культуры и другие вопросы. В связи с неисчезающим интересом к категории российских негоциантов возникает много работ, находящихся на стыке различных наук. Предпринимателей пытаются изучать психологи и культурологи, экономисты и историки. В итоге авторы приходят к интересным выводам, формируя объективные представления о профессиональной, общественной и частной жизни отечественного купечества и его месте в социальной структуре Российского государства.

Проблемы трансляции установок и ценностей купеческого сословия во внешнюю для него среду также неоднократно поднимались в научных и популярных работах. Авторы утверждали, что в первой половине XIX века формировались «основные бытовые традиции купечества, ставшие в дальнейшем стержнем сословного менталитета, на который в быстро меняющейся политической ситуации нанизывались всё новые и новые правила поведения, семейные обычаи, создающие неповторимый портрет российского третьего сословия» [1]. Однако в исторических исследованиях атрибуты, присущие купеческому сословию и находящие своё отражение в его поведении и бытовых привычках, как правило, рассматриваются исключительно с точки зрения социально-корпоративных [2] (как присущие указанной социальной группе на уровне социального признака) и этно-конфессиональных [3] (как выражение специфических национальных и религиозных традиций) характеристик. Практически отсутствуют исследования, где существенные отличительные черты купеческого образа жизни и его составляющих воспринимались бы как проявление

архетипического (коллективного культурного опыта) или символического (образно-знакового самовыражения личности).

Под атрибутом в данной статье подразумевается необходимое, существенное, неотъемлемое свойство купеческого повседневного облика. Купечество как категория населения, ориентированная на коммерческую состоятельность, в первую очередь было заинтересовано в широкой трансляции своих деловых побед вовне, в широкие круги городского общества и далее. Всё должно было свидетельствовать о надежности и стабильности купеческого предприятия, о его твердых позициях на рынке, а также о солидности и добропорядочности купеческого семейства.

Социальный образ человека как раз и являлся тем полем, где наиболее возможно было проявление архетипических структур. Общество всегда ожидало от человека исполнения определённых норм культурного поведения. К. Юнг такой «общественный» архетип определял как «Персону». Персоной он назвал общий психический способ поведения человека по отношению к своему окружению: манера говорить, мыслить, одеваться; это характер, социальная роль, способности самовыражаться в обществе, визитная карточка Я. Различают позитивные и негативные качества Персоны. В первом случае она подчёркивает индивидуальность, способствует коммуникации, служит защитой от вредоносной внешней среды. Во втором случае, если социальной роли предаётся слишком большое значение, Персона может задушить индивидуальность.

«Общество ожидает и должно ждать от индивида, – писал К. Юнг, – чтобы он играл приписываемую ему роль так хорошо, как возможно: так, если человек священник, он должен всё время безупречно играть роль священника. Общество из чувства безопасности требует, чтобы каждый стоял на своём посту: один – сапожник, другой – поэт. От человека не ждут, что он может быть и тем и другим... это было бы странно. Такой человек отличался бы от других людей как недостаточно надёжный. <...> его везде подозревали бы в безответственности и некомпетентности...» [4] В отношении купечества здесь будет уместно привести мнение английского путешественника Уоллеса Маккензи, который отмечал, что «русский купец никогда не высказывал желания быть не тем, чем он есть. Он обыкновенно носит платье, указывающее на его социальное положение» [5].

С течением времени нормы, предписываемые данным архетипом, устаревали, лишались прежней жизненной силы и превращались в штампы. Такие штампы и представляли собой концепты и символы архетипов – смысловые и систематизированные значения, выраженные в определённых внешних образах. Образ – целостное, но неполное представление некоторого объекта, субъективное восприятие объекта в каком-то контексте. Понятие «об-

раз» всегда относилось к ощущениям, переживаниям, довербальному восприятию. С помощью сознательно формируемого образа можно было добиться нужного восприятия себя обществом, желаемой социальной оценки.

Торговцы, скупщики, откупщики, деятельность которых была связана с деревней, по воспоминаниям современников, обычно носили одежду русского крестьянского типа, но сшитую из более дорогой, чем крестьянская, материи. В отличие от крестьян они обувались в сапоги, а некоторые добавляли к своему костюму жилетки, картузы и другие предметы городского костюма, но не одевались по моде. Скромная одежда должна была сказать окружающим о том, что её обладатель знает цену деньгам, не мот и не транжира.

По словам В. Г. Белинского, «девять десятых этого многочисленного сословия носят православную, от предков завещанную бороду, длиннополый сюртук синего сукна и ботфорты с кисточкою, скрывающие в себе оконечности плисовых или суконных брюк» [6]. Даже купцы-щёголи, заказывая модный сюртук, «пускали его подлинней», потому что по народным понятиям «куцая» одежда смешна, а долгополая придаёт степенность и достоинство [7]. Цвет купеческой одежды, как правило, был тёмным – серым, чёрным, синим. Читаем у Н. А. Некрасова в стихотворении «Железная дорога»: «В синем кафтане – почтенный лабазник, // Толстый, присадистый, красный, как медь...». Такое пристрастие коммерсантов к определённой цветовой гамме имело как функциональное, так и психологическое объяснение. Цвет рабочего костюма, несомненно, зависел от свойств, которые должны были быть присущи профессиональным занятиям купца. На протяжении истории свойства, приписываемые цвету, использовались в окраске одежды с целью приучить её носителей к определённому поведению, принятому в обществе. Немаркие цвета в данном случае позволяли торговцу выглядеть опрятно даже в дороге, скрывали изъяны покроя, указывали на высокий статус, серьёзность, сдержанность и ответственность носителя одежды. Они к тому же создавали некую дистанцию, человек в платье таких цветов выглядел более властно и неприступно. В итоге купеческий повседневный костюм – закрытый, тёмный, традиционный и функциональный – заявлял социуму, что его владельцем является человек зрелый, авторитетный, прагматичный, привыкший к порядку.

В отношении купчих в глаза бросалась другая тенденция: стиль одежды купеческих половинок отражал их стремление показать всем своё внешнее благополучие. Как писал современник, в женском наряде была «единственно видна пышность здешних купцов; жены богатейших отличаются парчовым, штофным и других материй шелковым платьем, на коем желают больше иметь блеску, золота и серебра, украшая шею жемчугом, золотыми и серебряными цепочками, руки перстнями однозолотными или со вставками здеш-

них камней» [8]. Кардинальное отличие женского и мужского купеческого костюма являлось своеобразным выражением гендерного противостояния в купеческой среде. Два пола рассматривались как различные и неравные. Купеческие «половины» в итоге выполняли абсолютно иную имиджевую задачу. Они должны были показать обществу, что муж – человек состоятельный, может позволить себе потратить немалые суммы на, в общем-то, откровенно ненужные, хотя и дорогие вещи. Кроме того, в женских нарядах легче было встретить элементы европейского костюма. Часто в столице можно было встретить такую картину: «в экипаже сидит «поштенная» и весьма довольная собою борода; возле нее помещается плотная и объемистая масса ее дражайшей половины, разбеленная, разруганная, обремененная жемчугами, иногда с платком на голове и с косичками от висков, но, чаще, в шляпке с перьями» [9]. Супермодная вещь, хотя бы и одинокая, в общем образе купчихи ещё раз подчёркивала широкие финансовые возможности её супруга. Дородность купеческих половинок, являющаяся притчей во языцех, также демонстрировала достаток семьи, одновременно являясь и признаком здоровья женщины. «Для русского купца, особенно москвича, толстая, статистая лошадь и толстая, статистая жена – первые блага в жизни», – язвительно замечал Белинский [10].

Значительная, иногда в несколько десятков лет, разница в возрасте супругов в купеческих семьях, с одной стороны, была обусловлена объективными условиями жизни (различиями брачного возраста, распространённостью повторных браков), но, с другой, была прекрасным показателем как физического здоровья мужчины, так и его высокого социального статуса. К примеру, в Бугуруслане в 1795 г. у 53-летнего купца Матвея Поповичева была 23-летняя жена [11]. В Екатеринбурге в 1850 г. у купца Ивана Михайловича Берскова 69-ти лет была вторая супруга Прасковья Пименовна 38-ми лет [12]. Вторая супруга вятского купца Иуды Сидоровича Колошина Татьяна Козьминична была младше супруга на 31 год [13], а вторая жена уржумского купца Михаила Григорьевича Моралева Линпиада Власовна по данным за 1850 г. была младше мужа на 32 года [14].

Здоровый образ жизни и крепкие генетические корни купечества предполагали у мужчин не просто долголетие, но и сохранение до глубокой старости мужской силы. В списках купцов упоминались главы семейств, которые и в преклонном возрасте имели малолетних детей. Так, уфимский купец Василий Петрович Шишковский в свои 50 лет имел сыновей 7, 4, 3 и 1 года [15], а его земляк Борис Шестов в 75-летнем возрасте имел трёх сыновей в возрасте от 32 до 11 лет [16].

Хорошее здоровье, между тем, являлось не только важным обстоятельством долгой и полноценной жизни, но и залогом прекрасного имиджа. Тело человека в первую очередь и независимо от него

сигнализирует окружающим, что с человеком происходит. Либо у него всё в порядке – прямая осанка, плавная походка, поднятая голова, либо он чего-то боится, от чего-то страдает – сутулая спина, землистый цвет лица, мелкий, семенящий шаг, опущенная голова. Язык тела передаёт гораздо больше информации о человеке, чем он того хочет. Заботясь о том впечатлении, которое предприниматель должен производить на своих (даже потенциальных) партнёров, купцы использовали все средства для того, чтобы подчеркнуть свою силу, крепкое здоровье, физическую мощь.

Атрибутов успешности предпринимателя можно выделить довольно много. Помимо костюма, презентабельной супруги и хорошего здоровья, к ним относились особая манера держаться в обществе (ограничение круга общения деловыми партнёрами и представителями высших кругов общества), хороший дом, выполняющий не только практическую, но и представительскую функцию, дорогой выезд (лошади с экипажем и упряжью), присутствие в органах городского самоуправления, широкая филантропическая деятельность. Всё это в совокупности и создавало облик той самой «Персоны», которая расценивалась окружающими как пример идеального воплощения купцом своей социальной роли. Каждый коммерсант стремился обладать указанными атрибутами. Их наличие являлось обязательным условием обретения желаемого социального статуса. Отступления от общепринятых стандартов рассматривались как нежелательные, несущие в себе опасность для стабильных общественных отношений. Волей-неволей купцу приходилось выглядеть и вести себя именно так, как того требовал от него окружающий социум. Данное обстоятельство позволяло вновь и вновь воспроизводить в реальности смысловое и символическое содержание устоявшихся в обществе архетипов.

Библиографический список

1. Маслова И. В. Структура родственных связей и традиций семейного быта уездного купечества Вятской губернии в XIX – начале XX века // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2009. – № 8. – С. 148–151.
2. См., например: Нилова О. Е. Московское купечество конца XVIII – первой четверти XIX в.: социальные аспекты мировосприятия и самосознания. – М., 2002.
3. См., например: Керов В. В. «Се человек и дело его ...»: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. – М., 2004 ; Корноухова Г. Г. «Не обманешь – не продашь?»: к проблеме обмана в деловой культуре мусульманских предпринимателей Российской империи конца XIX – начала XX в. в торговой сфере // Вестник РУДН. – 2010. – № 4. – С. 128–144.
4. Юнг К. Г. Психологические типы / пер. С. Лорие ; под ред. В. Зеленского. – СПб., 2001.
5. Маккензи Уоллес. Россия. Т. I. – СПб., 1880. – С. 215.

6. Белинский В. Г. Петербург и Москва // Белинский В. Г. Собрание сочинений в трёх томах. Т. II. – М., 1948. – С. 778.
7. Русский костюм 1750–1917 : в 5-ти вып. – Вып. 1. – М., 1960. – С. 23 ; Вып. 2. – М., 1961. – С. 25.
8. Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии сообразно начертанию С.-Петербургского Вольного экономического общества, сочиненное в 1802 и 1803 году в Перми. – Пермь, 1813. – С. 193.
9. Белинский В. Г. Указ. соч. – С. 778.
10. Там же.
11. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 98. Оп. 2. Д. 7. Л.
12. Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 8. Оп. 1. Д. 1318. Л. 223 об. – 224.
13. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. 176. Оп. 2. Д. 402. Л. 14 об. – 15.
14. ГАКО. Ф. 176. Оп. 2. Д. 1337. Л. 6 об. – 7.
15. ГАОО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 5425. Л. 7 об. – 8.
16. Там же. Л. 11 об. – 12.

МИФОЛОГЕМА СОВЕТСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В БЕЛОРУССКОЙ ПРЕССЕ XX В.

А. И. Урбан

**Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь**

Summary. This article focuses on the specifics of visual representations of women in Belarusian magazines of Soviet period. On the basis of magazines' content-analysis, the author concludes that dominating representations of females as "mothers-workwomen" reflect a particular mythologeme about women equally contributing to nurturing their children and serving the society. The unattainability of this ideal testifies that it is nothing but an ideological construct, produced in 1930th and being to certain extent articulated in modern culture.

Key words: mythologeme of Soviet woman; presentations of women; Soviet press; Belarusian culture.

Осмысление современной культуры невозможно без соотнесения тех или иных её элементов с культурой прошлого. Все культурные образы, или мифологемы, представляют собой многоуровневую систему представлений, отсылающую к мифологическим воззрениям различных эпох. В этом смысле мифологема советской женщины является важной составляющей мифологемы женщины в современной белорусской (и не только белорусской) культуре.

В ходе исследования нами были проанализированы материалы журналов «Беларуская работніца і сялянка» (1924–1931 гг.), «Работніца і калгасніца Беларусі» (1931–1941 гг.), «Работніца і сялянка» (1946–1991 гг.). Эти журналы (а фактически – один журнал под меняющимися названиями) были изданиями ЦК

КПБ, открыто ставящими главной своей целью воспитательно-просветительскую, то есть, по сути, являлись непосредственными проводниками идеологии в «рабоче-крестьянские массы» женщин.

По этой причине женский образ в них является первостепенным и представляется именно таким, каким его имела в виду идеология.

Необходимо отметить, что представление о женственности в советский период неоднократно менялось, знаменуя собой различные стадии развития идеологии. С наибольшей степенью обобщения принято говорить о двух основных типах советской женственности: послереволюционной «новой женщине» и «матери-работнице» последующего периода (Ю. В. Градскова, Т. Воронич, Е. А. Шабатура, Т. Дашкова).

Объединяющим качеством, по которому можно определить мифологему советской женщины, является безоговорочное служение обществу (предприятию, Родине, партии, «Ленину-Сталину», коммунизму). При этом профессиональная и политическая сфера фактически сливались, и фасадом образа советской женщины являлась её роль работницы-общественницы, активистки, строителя коммунизма. Само название единственного в БССР журнала для женщин свидетельствует о том, что социальные роли работницы и крестьянки являлись определяющими в образе советской женщины.



Профессиональная активность женщин подчиняла себе, а до 1930-х годов – даже вытесняла традиционные ценности материнства и семьи. С первых лет советской власти одним из важнейших пунктов социальной политики стала организация яслей и детских садов. От действительно необходимой инициативы по освобождению времени женщин для работы популяризация детских садов перешла к утверждению их преимущества перед семьёй («дома они этого не имели бы», «чужие» воспитывают лучше, чем «свои») и даже фактической замене. Нормальной и желательной стала признаваться ситуация полного социального и психологического обособления матери от детей.

Вместе с тем, несмотря на то, что женщина лишалась возможности (или, как утверждалось, – «освобождалась от необходимости») проводить достаточное количество времени со своими детьми, ответственность за результат их воспитания с неё ни в коем случае не снималась. Наборот, воспитание детей – «новой смены» – позиционировалось как задача государственной важности, возложенная на каждую женщину-мать. В журналы

1920-х годов регулярно помещались педагогические воззвания, подобные следующему: «Труженицы города и деревни! Растите здоровую, крепкую смену, воспитывайте надежных проводников лен[ин]ских заветов» [1, с. 22].

Ситуация двойного стандарта в требованиях к женщине усилилась в 1930-х гг., когда страна взяла курс на экстенсивный путь развития экономики. С одной стороны, женщине необходимо было участвовать в социалистическом производстве, а с другой – рожать и воспитывать новых тружеников. 1936 год ознаменовался принятием постановления «О запрещении аборт, увеличении материальной помощи роженицам, установлении государственной помощи



многосемейным, расширении сети родильных домов, детских яслей и детских садов, усилении уголовного наказания за неплатеж алиментов и о некоторых изменениях в законодательстве о разводах». Это постановление по сути являлось документом, обязывающим граждан СССР сохранять семью и рожать детей во избежание уголовного наказания. Это время возникновения идеологемы «счастливой советской семьи», в которой женщина снова обрела традиционные роли матери, жены и хозяйки дома.

До середины 1960-х гг. женский образ так или иначе политизировался: на страницах журналов женщина представала как свободная и уравненная в правах с мужчиной Октябрьской революцией и Сталинской конституцией, как делегатка, комсомолка, рабселькорка и т. д. Постоянно подчёркивалось выгодное отличие советской женщины от женщины дореволюционного, западнобелорусского или капиталистического общества.

1970-е годы характеризуются попыткой осмыслить женщину как таковую, без обязательного соотнесения с производственной и политической сферой. Именно в это время женский образ начинает не просто репрезентироваться, но и анализироваться. Частыми становятся перечисления воспеваемых женских качеств: красоты, трудолюбия, сердечности, нежности. К 1980-м годам эта тенденция доходит до превознесения классической, или традиционной, женственности и отнесения её к разряду ценности: «...жанчына ўсё больш і больш аддаляецца ад выканання сваёй галоўнай ролі, якую вызначыла сама прырода. Чуваць рашучыя заклікі перагледзець прывычны стэрэатып, які ставіць жанчыну-маці на другое месца пасля жанчыны працаўніцы <...> Але ж тут размова не пра моду, а пра каштоўнасці, якія нездарма называюцца вечнымі. Жанчына, яе ўзвышаны вобраз – менавіта з ліку такіх каштоўнасцей» [3, с. 1].

Таким образом, мифологема женщины в советский период прошла полный цикл трансформаций: от категорического отрицания патриархальных стереотипов прошлого через возвращение материнства как неотъемлемой составляющей женского образа до скорби по женственности как вечной ценности.

Согласно российскому филологу и культурологу Т. Дашковой, «идеологические формы (и формулы), в наиболее "чистом" виде» функционируют в советской культуре 1930-х годов. Поэтому «обращение именно к этому периоду позволяет выявить "инварианты" тех идеологических клише, с "вариантами" которых мы продолжаем сталкиваться по сей день» [2].

Советская женщина 1930-годов, а значит, и «советская женщина» вообще – это «мать-работница», имеющая крепкую счастливую семью и принимающая активное участие в жизни трудового коллектива. Такой интегральный образ советской женщины, идеальный на первый взгляд, по существу являлся дисгармоничным, ибо каждую из двух социальных ролей необходимо было исполнять вопреки другой, но при этом максимально хорошо. Советская идеология не только не примирила общественное и частное в жизни женщины, но и столкнула эти сферы в постоянном противоборстве, заставляя женщину жить двойной жизнью.

Ни одна из предложенных в советское время моделей жизни не была высказана «с точки зрения женщины», выражаясь современным феминистическим языком. Ни уподобление мужчине и лишение себя женских качеств, ни натужные попытки совмещения принципиально различных социальных ролей (по крайней мере, предлагаемым максималистским способом), ни «реакционное» окружение себя ореолом исключительности и превращение в абстрактную ценность не являлись подлинно женскими путями. Каковы эти пути – задача, которую решает современная культура, состоящая из осколков прошлого новую мифологему женщины.

Библиографический список

1. Беларуская работніца і сялянка. – 1928. – № 1.
2. Дашкова Т. Идеология в лицах: формирование визуального канона в советских женских журналах 1920-х – 1930-х годов // Институт европейских культур. 1995–2002. URL: <http://www.iek.edu.ru/projects/pptdash3.htm> (дата обращения: 26.11.2012).
3. «Хай жанчына жанчынаю будзе». Інтэрв'ю з М. М. Яроменка // Работніца і сялянка. – 1988. – № 3. – С. 1.

ЖЕНСКИЙ АРХЕТИП И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ САМОСОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ МОЛОДЫХ ДЕВУШЕК

Е. И. Фуртаева

Тульский институт управления и бизнеса
им. Н. Д. Демидова, г. Тула, Россия

Summary. This paper reveals the impact on the self-conscience of the young girls of the archetype. The use of psychodrama for the formation and development of self-awareness. Reveals the impact of emancipation on the internal picture of the world of a young girl.

Key words: female archetypes; impact on the self-conscience of the archetype; self-conscience.

Архетипы глубоко укоренены в бессознательном и воздействуют на развитие и формирование личности. Архетипы, как предрасположенности, оказывают сильное, неконтролируемое воздействие на характер, социально-психологические модели поведения и динамику личности. Они определяют формирование и динамику развития эмоциональной сферы, процессов интеллектуальной сферы, многих физиологических процессов, эстетического восприятия, стремление к развитию и движению личности, восприятию и пониманию окружающей действительности, отношение к абстрактным понятиям – время, пространство, движение, материя и т. д.

Формирование и развитие самосознания – это, прежде всего, осознание личностью своего «Я», своей уникальности, независимости, отдельности от других людей, именно это находит своё выражение в растущей независимости и самостоятельности молодых девушек. Самосознание современных девушек формируется через воздействие архетипов, отталкиваясь от социально-культурных детерминант развития. В то же время они очень мало знакомы с этим понятием и той ролью, которую архетип играет в формировании самосознания.

Так сложилось, что эмансипация женщин движется вместе с прогрессом, а иногда опережает его. Анализируя данный процесс, можно сказать, что он занял довольно малый, по историческим масштабам, временной промежуток. Несмотря на это, женская психология до настоящего момента не может изжить архетипические ценности ни в социально-культурной сфере, ни в женском самосознании. Женщина не может отказаться от самых древних и значимых в её социально-психологической эволюции ролей. В то же время современная девушка активно осваивает маскулинность, маркированную социокультурную территорию. Исходя из вышесказанного, формулируется цель исследования, где изучение психологических условий установления связи со своим архетипом усиливает его влияние на формирование самосознания.

Поскольку в каждой женщине заключены паттерны многих архетипов, конкретная женщина может более активно формировать своё самосознание, лучше познакомившись с соответствующим ей архетипом. В этом случае действия, направленные на развитие самосознания, могут быть успешными. Для установления связи со своим архетипом, выявления действующих архетипов, влияния их на формирование самосознания наиболее перспективно применение психодраматического метода. Тут необходимо обратить внимание на концепцию «диалогического я» и понятие «ролевой архетип» [1].

Диалогическое я» и «я» нужно понимать и рассматривать как структурные компоненты личности, образующие друг с другом диалогические отношения, не всегда равноправные. Нужно заметить, что сценарий внутреннего диалога будет проектироваться на реальные отношения человека в действительности.

«Ролевой архетип» нужно рассматривать как понятие «сценария», но сценария, сюжетная линия которого в данном случае может изменяться, и довольно резко. В связи с этим необходимо рассмотреть понятие «конstellация» [2].

Конstellация «constellation» достаточно хорошо нам знакома как метод «расстановок». Нужно сказать, что в «юнгианской» психологии этот термин обозначает психические образования, сопровождающиеся определённым сценарием или набором эмоциональных реакций [3].

В данном исследовании конstellация понимается как активизация имеющихся у человека архетипических комплексов или явлений.

В рамках исследования обратимся к представлению о конstellации как о некоей структуре взаимоотношений неких объектов, в нашем случае это интрообъекты, и к методу их «расстановок».

Целью в данном случае является разработка оптимальных условий, оптимальной системы, наиболее эффективной в данном промежутке времени, системы в отношениях «Я» и архетипических конструкторов.

Исследование проблемы убедило, с одной стороны, в её сложности, а с другой – в её решаемости. Система архетипов представляется чрезвычайно полезной для психологов, работающих с женщинами. Она предлагает многогранные и неординарные клинические средства для понимания и раскрытия межличностных и внутренних конфликтов.

Библиографический список

1. Бедненко Г. Б. Греческие богини: архетипы женственности. – М. : Класс, 2005.
2. Реан А. А. Общая психология и психология личности. – М. : АСТ, Прайм Евразия, 2009.
3. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М. : Канон, 2001.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ТУРИСТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

З. П. Пименова

Иркутский государственный лингвистический
университет, г. Иркутск, Россия

Summary. The article reveals some aspects of functioning of archetypical images in tourist discourse, the author also considers archetypical image of space.

Key words: tourist discourse; archetypical image.

Архетипы в работах К. Г. Юнга интерпретируются как «первичные образы», «повторяющиеся модели опыта», сохранившиеся в коллективном бессознательном человечества. В современном знании понятие «архетип» используется в более широком смысле – как совокупность общих черт, сюжетов, образов, характерных для многих религиозных и культурных традиций, однако «общим для различных культурфилософских парадигм является использование категории «архетип» для обозначения предельных оснований культуры, наиболее устойчивых, базовых её первоэлементов» [1, с. 145].

Архетипы организуют и структурируют «паттерны», в которые могут быть вложены различные конкретные наполнения в виде определённого мировосприятия, поведения и соответствующего ему жизненного сценария. При этом архетип определяет не только модель поведения, в его качестве могут выступать конкретные предметы, люди или существа. Архетипические образы играют важную роль в формировании символов, через которые человек может воспринимать архетипы.

В туристическом дискурсе архетип, образ и символ представляют собой систему, где образ является как социальным продуктом, так и результатом мифологического понимания человеком окружающего бытия, а символ обладает определённой двойственностью – он имеет прямое, точное значение, выступающее в виде образа, и одновременно обладает содержанием, относящимся к миру чудесного. Воздействующая сила архетипа в туристическом дискурсе определяется тем, что, выступая в качестве образа, архетип стремится заменить объект, сохраняя при этом как свои свойства, так и свойства объекта, а как символ отсылает в мир имагинативных представлений и фантазии.

Архетипические образы в туристическом дискурсе можно подразделить на две группы: первую образуют универсальные образы, восходящие к архетипическому, а также мифологическому пластам человеческого сознания; вторая группа связана с константами определённого национального сознания и зависит от религиозной и культурной традиций. Архетипические образы в туристическом

дискурсе коррелируют с ведущими концептами бытия – человеком, природой и пространством.

Обратимся к архетипическому образу пространства. В массовом сознании пространство предстаёт как «совокупность абстрактных, мифологизированных, а также конкретно-ассоциативных и эмоционально-оценочных представлений о территориях населённого места, региона, страны, мира. Речь идёт о среде, где различные компоненты образуют материальные, смысловые, символические взаимодействия» [2, с. 3]. При восприятии пространства неизбежно возникают архетипические смыслы, поскольку многие детали, мотивы, образы воспринимаемого в своей основе имеют архетип, на который (как на смысловое ядро) наслаиваются более поздние смыслы, но и эти смыслы близки первичному архетипу, ибо выросли из него [2, с. 12].

Туристический дискурс актуализирует архетипические образы природного (живая и неживая природа) и архитектурного пространства. Так, например, моделирование архетипического образа природного пространства происходит на основе соотношения реального ландшафта и его символического, мифологического содержания, т. е. осуществляется процесс превращения природного пространства в целом в выразителя архетипов человеческого сознания. Из природных объектов в наибольшей степени символизируются и мифологизируются ландшафты, которым приписываются архетипические функции медиатора между небесной и земной сферами (земля – небо), а также вода и суша. Здесь своё выражение находит также дихотомия «сакральное – профанное».

Архитектурное пространство рассматривается как система художественных, эстетических, исторических, познавательных, сакральных и других ценностей. В архитектуре заключены человеческие представления о мироздании, которые тысячелетиями определяли развитие архитектуры и культуры в целом. Символизм архитектурного пространства – это способность пространства вызывать в сознании человека идеи, образы, мысли.

Туристический дискурс актуализирует архетипические образы архитектурного пространства во множестве аспектов его существования: время, место, форма, содержание, значение, символика. Архитектурное пространство – это пространство пересечения мира физического и метафизического. Пространство мира физического соединяет в себе две проекции из метафизического мира – сознательную (информационную) и бессознательную (энергетическую), что также находит отражение в туристическом дискурсе.

Библиографический список

1. Колчанова Е. А. «Архетип» как категория философии культуры : дис. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 2006. – 160 с.

2. Килясханов М. Х. Мифология пространства социального бытия современной России: социально-философский анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тверь, 2010. – 16 с.

ФЕНОМЕН ЦВЕТА В СИМВОЛИЧНОМ ВОСПРИЯТИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ КАРТИНЫ МИРА

А. С. Собильская
Северо-Кавказский федеральный университет,
г. Ставрополь, Россия

Summary. In the article the author makes a point of view on the problem of the use of color as a symbolic reflection of ethno-cultural picture of the world. The image of the world (ethno-cultural picture of the world), is reflected through the prism of the level of perception. Color is represented by the semantic level, reflected in the everyday consciousness.

Key words: consciousness; ordinary consciousness; semantics; the symbolism of colors.

Мир человека есть способ организации и развития его жизнедеятельности в определённой культурной форме в имеющемся культурном пространстве. Центральным в этнокультурном пространстве развития человека является усвоение способов взаимоотношений и взаимодействия с миром, сформированных в ходе овладения культурным опытом и основанных на овладении набором культурных средств своего народа.

Большое значение в передаче культурного опыта и знаний принадлежит семиотической системе. Средствам данной системы – знакам, символам, словам, мифам и жестам – принадлежит посредническая функция между культурой и этническим обществом. Все вышеперечисленные средства, сливаясь воедино с этнокультурными признаками, воплощают в себе значение, которое, с точки зрения А. Н. Леонтьева, представляет собой обобщённое отражение действительности, зафиксированное в сознании в форме знаний о способах организации и развитии жизнедеятельности народа. Только посредством их происходит преобразование натуральных (реальных) психических форм в идеальные (культурные) человеческие способности.

По мнению А. Н. Леонтьева, сознание следует рассматривать с позиций трёх составляющих: «чувственная ткань сознания», «значение», «смысл». То есть, с точки зрения А. Н. Леонтьева, это соединение трёх пространств: сенсорного, семиотического и семантического пространства.

Человек воспринимает что-либо, называет то, что им воспринято, и придаёт всему этому смысл лишь в том случае, если воспринимаемый объект активизировал определённым образом

участки всех трёх пространств. Для того чтобы быть осознанно воспринятым, объект должен войти в «фокус сознания». Соответственно, осознаётся в полной мере лишь то, что идентифицируется одновременно или последовательно в чувственной ткани сознания (сенсорном пространстве), находит своё значение в семиотическом пространстве и достигает определённого соответствия в пространстве семантическом (О. Ф. Потемкина, 2005).

Образ мира позволяет субъекту работать с преобразованной реальностью. Образ мира является основополагающей компонентой культуры этноса, следовательно, он позволяет вырваться из гомогенности мира, расставляя акценты значимости и формируя мир предметов (Артемьева, 1999).

Такое интегральное образование, как субъективное представление этнической картины мира, несёт в себе следы всей предыстории психической жизни субъекта. Предыстория жизни субъекта как члена моноэтнического и полиэтнического общества – это история развития его этнического прошлого. Субъективный опыт (структурированные следы предшествующих поколений) является регулятором деятельности и представления Мира. Используя предложенное С. Д. Смирновым разделение поверхностных и ядерных структур при построении этнической картины мира, можно выделить уровневую структуру этнической картины мира. Поверхностный уровень – ауто- и гетеростереотипные представления по отношению к представителям других этнических групп, ядерный уровень – собственно этническая картина мира.

Субъективное отражение мировосприятия этнокультурного пространства возможно через восприятие цвета. Феномен, связанный с восприятием цвета, – это его воздействие на психологическое состояние субъекта, закономерности категоризации цвета в сознании, та роль, которую цвет играет в динамике человеческих потребностей и образе мира, следовательно, цветовосприятие позволяет отразить субъективное восприятие картины мира в целом и этнической картины мира в том числе. Между цветовым ощущением и его эмоциональным тоном наблюдаются «двусторонние» взаимосвязи, то есть не только взаимный перевод содержания, определяемый как «трансляция» (Петренко, 1975, 1983; Артемьева, 1980), но и взаимопорождение (трансформации). Феноменологически это соответствует порождению цветов из соответствующих эмоций во внутреннем плане сознания либо изменению колорита воспринимаемого образа при переживании определённого состояния (наблюдаемому соответствию колорита образа «окраске» переживания).

С точки зрения П. В. Яньшина, конкретный цвет может быть рассмотрен как символ всех объектов реальности, обладающих присущими данному цвету характеристиками и значимостями в структуре деятельности субъекта. В контексте конкретной деятельности

цвет предстаёт как символ и носитель общей идеи неких жизненных отношений. «Цветность», будучи задействована определённым образом независимо от «предметности», несёт в себе не эту предметность, а некое эмоциональное начало, которое в определённых этнокультурных ситуациях соотносимо с жизненно важными признаками широкого круга предметов, актуализирующихся в структуре деятельности субъекта.

ОСОБЕННОСТИ АРХЕТИПОВ ЭГО-СОСТОЯНИЙ В КОЛЛЕКТИВНОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ ЕВРЕЙСКОГО И ЦЫГАНСКОГО НАРОДОВ

А. В. Чернецкий, М. В. Чернецкая
Территориальный центр социального обслуживания
населения Минского района, г. Минск, Беларусь
Городской психоневрологический диспансер,
г. Минск, Беларусь

Summary. In this article social and psychological features of archetypes of the Ego conditions of Roma and Jews analyzed by a method of the content analysis of dialogues of character transaction from the Jewish and Gipsy national fairy tales. On the basis of the conducted research authors assume to allocate a leading archetype of the Ego condition in collective unconscious of Roma and Jews, to give the description of other archetypes of the Ego conditions.

Key words: archetype; collective unconscious; ethnic groups; Roma people; Jewish people; Ego conditions; «adult»; «parent»; «child»; transaction; folk Tales; content-analysis.

Цыгане и евреи относятся к этническим меньшинствам, проживающим на территории Республики Беларусь. Несмотря на то, что оба этноса относятся к разным лингвистическим семьям (цыгане – индоевропейская семья, евреи – семито-хамитская семья), их объединяет то, что на протяжении длительного времени они не имели своего государства и представлены в различных этнических группах своим региональным многообразием [2; 3].

Можно предположить, что у обеих этнических групп есть сходства и различия в архетипах Эго-состояний «Ребёнка», «Взрослого» и «Родителя», описанных Э. Берном [1].

Для выявления особенностей архетипов Эго-состояний в коллективном бессознательном евреев и цыган был использован метод контент-анализа трансакций персонажей сказок, являющихся архетипичными для народа. Методология исследования была взята из опыта сравнения Эго-состояний в коллективном бессознательном восточных славян [6]. Анализу подверглись трансакции персонажей пяти цыганских народных сказок (Цыган, Цыганка, Лошадь, Кол-

дун, Ведьма, Отец, Мать, Лесовик и др.) и пяти еврейских народных сказок (Бедняк, Богач, Раввин, Раввинша, Волшебник, Богатырь, Царь, Вдова, Еврей и др.) [4; 5].

К единицам контент-анализа были отнесены категории «Взрослый», «Родитель», «Ребёнок», взятые из структуры личности Э. Берна, далее эти категории были разбиты на три подкатегории. Категория «Взрослый» включает три подкатегории, такие как «независимость», «бесстрастность», «вопрос – ответ». Категория «Родитель» – «требование», «порицание», «забота», категория «Ребёнок» – «эгоцентризм», «беззаботность» и «покорность». Все вышеперечисленные подкатегории представлены в виде предложений, взятых из диалогов персонажей еврейских народных и цыганских народных сказок.

Так, на рис. 1 отображено процентное соотношение выраженности Эго-состояний «Родителя», «Взрослого» и «Ребёнка» в коллективном бессознательном исследуемых этнических групп.

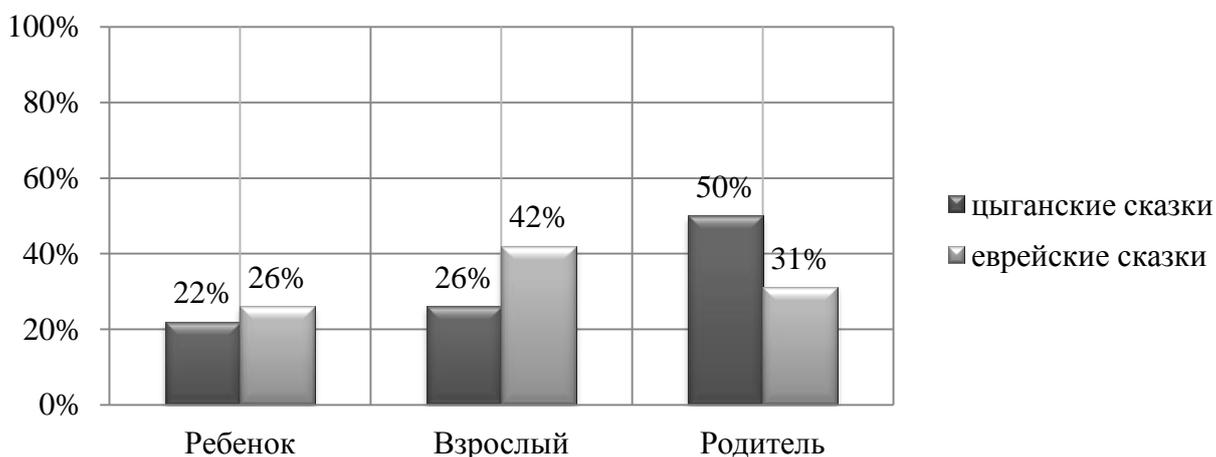


Рис. 1. Эго-состояния в коллективном бессознательном еврейского и цыганского народов

Эго-состояние «Родителя» при трансакции в «коллективном опыте» у евреев меньше, чем у цыган (31 % / 50 %). То есть цыгане уважительно относятся к родителям и старшим, а их отношения подчёркнуто почтительны [2]. У евреев отношение к родителям рассматривается как религиозная проблема и является символом еврейской культуры.

Превалирование данной позиции в структуре личности цыганского народа может найти отражение в послушании, уважении и почтении по отношению к людям пожилого возраста (родителям). В то же время из этой позиции будет исходить и повышенная требовательность к себе и окружающим.

Эго-состояние «Ребёнка» одинаково выражено у евреев и цыган, составляет 26,8 % / 22,7 %. Если сослаться на Э. Берна, то дан-

ный тип Эго-состояния говорит о креативности и творческом настрое [1]. А поскольку эта категория одинаково выражена, то это может свидетельствовать о наличии у этноса творческого потенциала и направленности личности на себя, эгоистичности и своекорыстии.

Эго-состояние «Взрослого» у евреев составило 42 %, у цыган 26 %. По Э. Берну, «Взрослый» это тот, кто активно отстаивает позиции, доверяет только уму, а не эмоциям, ориентируется в ситуации «здесь-и-теперь», он внимателен к происходящим событиям [1]. Эти черты представлены у еврейского народа 42 %, и отличается он от цыган тем, что более деловит в общении и ищет выгоду для себя.

Если мы взглянем на данные диаграммы горизонтально и пройдемся по категориям «Взрослый», «Родитель», «Ребёнок», то именно здесь мы наглядно увидим этническую особенность архетипов Эго-состояний цыган, у которых «Родитель» преобладает над «Ребёнком» и «Взрослым». А у еврейского народа архетип «Взрослого» преобладает над «Ребёнком» и «Родителем».

Ниже будут рассмотрены архетипы Эго-состояний по отдельности в процентном соотношении. В результате наглядного представления данных на рис. 2 видно, что подкатегория «вопрос – ответ» одинакова в сказках еврейского (48,75 %) и цыганского народов (48 %).

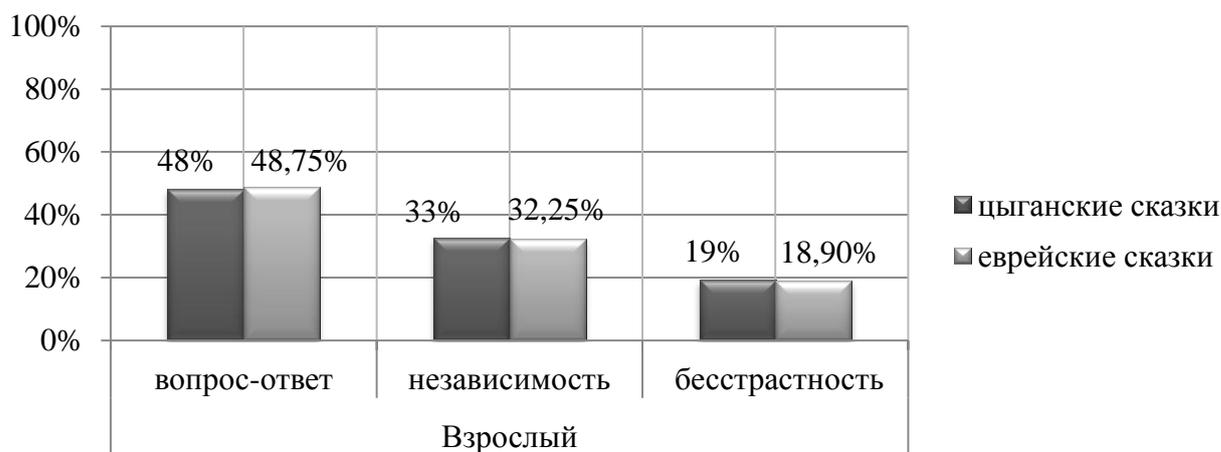


Рис. 2. Проявление черт Эго-состояния «Взрослый» в коллективном бессознательном еврейского и цыганского народов

Так, для еврейского и цыганского народов в сказках характерен сбор данных, строгий расчёт и подготовка, направленные на максимальное исключение любых просчётов при достижении цели.

Подкатегория «независимость» занимает второе место в архетипе Эго-состояния «Взрослый». Данная подкатегория одинаково представлена в еврейских народных (32,5 %) и цыганских народных сказках (33 %), что проявляется в их настойчивости, уверенности и самостоятельности. Еврейский и цыганский народы при трансакции, в состоянии «Взрослого», будут одинаково проявлять себя независимыми от каких-либо факторов среды.

Меньше всего выражена подкатегория «бесстрастность»: у евреев – 19 %, у цыган – 18,9 %. Это может свидетельствовать о том, что данные народы будут больше доверять чувствам, а не разуму, в деловых отношениях они будут опираться на личные интересы в ущерб интересам организации.

Категория «Родитель», по Э. Берну, проявляется в виде «требования», «порицания» и «заботы» [1]. Из рис. 3 видно, какой процент занимает та или иная черта (подкатегория), характеризующая данное Эго-состояние.



Рис. 3. Проявление черт Эго-состояния «Родитель» в коллективном бессознательном еврейского и цыганского народов

У цыган и евреев архетип Эго-состояния «Родителя» проявляется в виде «заботливого родителя» (47 % / 44 %), что может свидетельствовать о национальной особенности, проявляющей себя в желании помогать, поддерживать, спасать, переживать, беспокоиться. Такой процент «заботы» может свидетельствовать о наличии проявления гиперопеки, которая в свою очередь «мешает» достичь «Взрослого» Эго-состояния.

Проявление такой черты, как «порицание», больше характерно для цыганского народа – 36%, это может говорить не только о постоянном контроле, но и наказании за неграмотно исполненное порученное дело. У евреев процент «порицания» – 23 %, что свидетельствует о минимальном присутствии у народности данной черты. На основе полученных данных можно сделать вывод, что её место заняла такая черта (подкатегория), как «требования» (32 %), что говорит о требовательности к себе и людям в целом. Сочетание родительской заботы (поддержки) и требовательности позволяет детям развиваться и достигать успешных результатов. У цыган подкатегория «требования» (16 %) занимает третье место среди черт (подкатегорий), описывающих архетип Эго-состояния «Родителя».

Категория «Ребёнок» проявляется в виде таких черт, как «эгоцентризм», «беззаботность» и «покорность» (рис. 4).

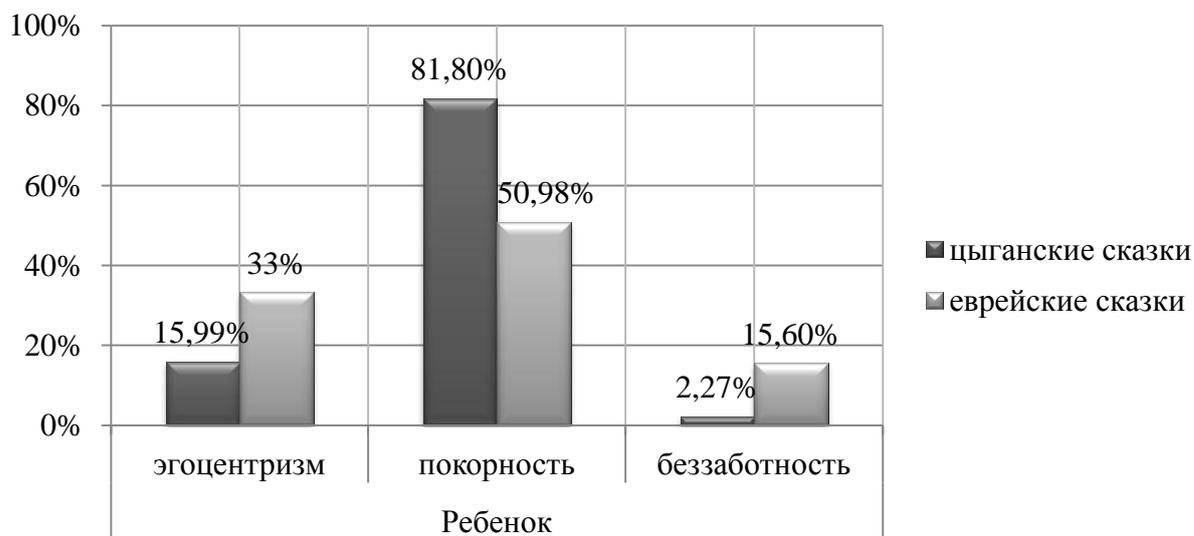


Рис. 4. Проявление черт Эго-состояния «Ребёнок» в коллективном бессознательном еврейского и цыганского народов

В коллективном бессознательном цыган высок процент «покорности» – 81,8 %, что свидетельствует о послушании строгому родителю и отсутствии инициативы в собственных делах. У евреев «покорность» также высоко выражена – 50,9 %. «Эгоцентризм» как черта архетипа Эго-состояния «Ребёнка» у евреев – 33 %, у цыган – 15,9 %, что свидетельствует о национальной неприхотливости и терпимости. У евреев позиция «Ребёнка» характеризуется низкой «беззаботностью» – 15,6 %. А для цыган данная черта составила – 2,27 %. Это видно из сказок, где герои всегда заняты и находятся «при деле».

Таким образом, в результате контент-анализа еврейских народных и цыганских народных сказок были выявлены особенности архетипов Эго-состояний:

- у цыганского народа при общении ведущую позицию занимает архетип Эго-состояния заботливого «Родителя»;

- у евреев при общении доминирует архетип Эго-состояния «Взрослого», который обладает выраженной коммуникативностью (подкатегория «вопрос – ответ»), что проявляется в их настойчивости, уверенности и самостоятельности;

- архетип Эго-состояния «Родителя» у цыган и евреев схож по такой черте, как «забота», но отличается в проявлении «порицания» и «требования», так, цыгане менее требовательны к своему ребёнку и больше, чем евреи, склонны к порицанию;

- архетип Эго-состояния «Ребёнка» у цыган и евреев схож в доминировании такой черты, как «покорность», но отличается тем, что «эгоцентризм» у еврейского народа выражен больше, чем у цыган. А вот такая черта архетипа Эго-состояния «Ребёнка», как «беззаботность», вообще не характерна для цыганского народа.

Библиографический список

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры: психология человеческой судьбы / пер. с англ. – 3-е изд. – Мн. : ООО «Попурри», 2003. – 512 с.
2. Кирей Н. И. Этнография цыган в научном творчестве востоковеда К. П. Патканова (1833–1889) // Образование. Наука. Творчество. – 2006. – № 1.
3. Платонов Ю. П. Основы этнической психологии : учеб. пособие. – СПб. : Речь, 2003. – 452 с.
4. Райзе Е. С. Еврейские народные сказки, предания, былины, рассказы. – СПб. : СИМПОЗИУМ, 1999. – 568 с.
5. Ефим Д., Алексей Г. Золотые кирпичи: цыганские народные сказки. – М. : Детская лит-ра, 1992. – 173 с.
6. Чернецкий А. В. Эго-состояния в коллективном бессознательном восточных славян // Личность – слово – социум : мат-лы VII Междунар. науч.-практ. конф., 11–12 апреля 2007 г., г. Минск. В 3 ч. / отв. ред. Т. А. Фалалева. – Минск : Паркус плюс, 2007. – Ч. 1. – С. 249–250.

ОБРАЗЫ-АРХЕТИПЫ И СИМВОЛЫ-АРХЕТИПЫ В СИСТЕМЕ ТЕКСТОВЫХ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

Г. А. Кажигалиева

Казахский национальный педагогический
университет им. Абая, г. Алматы, Казахстан

Summary. The article deals with the general characteristics of the author lingvokultury classification of text, which was due not only to the analysis of linguistic material of a literary text, but also to use it in the works of verbal art. More detail in the article are images and symbols-archetypes.

Key words: system text lingvoculturological units; images-archetypes; symbols-archetypes.

Принципы создания классификации лингвокультурем, предлагаемой нами, были продиктованы: а) целями и задачами лингвокультурологии как научной дисциплины; б) особенностями вербального художественного текста (использование в работе с произведениями словесно-художественного творчества); в) условиями контактов двух конкретных (русской и казахской) лингвокультурологических общностей. В предлагаемой классификации лингвокультурем мы выделили три крупные группы, которые, в свою очередь, также делятся:

І. ПРЯМЫЕ (НЕОПОСРЕДОВАННЫЕ) ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ:

- 1) национальные образы-архетипы; 2) другие национальные образы; 3) заимствованные образы; 4) интернациональные образы; 5) общие (с контактирующей лингвокультурологической общно-

стью) образы; 6) образы-стереотипы; 7) образы (по внутренней форме); 8) символы, в том числе символы-архетипы; 9) ритуалы; 10) обряды; 11) обычаи; 12) традиции; 13) поверья; 14) табу; 15) теологизмы; факты словесно-художественного творчества: а) факты народного словесно-художественного творчества: 16) паремии, 17) фразеологизмы, 18) загадки, 19) призывы, девизы, лозунги; б) факты индивидуально-авторского словесно-художественного творчества: 20) афоризмы, 21) крылатые выражения и обороты, 22) стилистические лингвокультуремы, 23) факты речевого поведения, 24) кинемы.

II. ОПИСАТЕЛЬНЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ:

1) национальные образы-архетипы; 2) другие национальные образы; 3) заимствованные образы; 4) интернациональные образы; 5) общие (с контактирующей лингвокультурологической общностью) образы; 6) ритуалы; 7) обряды; 8) обычаи; 9) традиции; 10) поверья; 11) табу; 12) теологизмы; факты художественной культуры: а) факты народной художественной культуры: 13) мифы, легенды, предания, притчи, 14) песни, 15) сказки, 16) эпосы; б) факты авторской художественной культуры: 17) проза, 18) поэзия, 19) стилистические лингвокультуремы.

III. ФОНОВЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМЫ.

При первичном распределении лингвокультурем на три классификационные группы за основу нами был взят структурный критерий. *Первую* группу прямых (неопосредованных) лингвокультурем составили языковые факты, структурный разброс которых фиксируется в границах, обозначенных минимально словом и в максимуме предложением. *Вторую* группу описательных лингвокультурем, соответственно, составили все другие лингвокультурологические единицы, структура которых (минимально) больше, чем одно предложение, а максимально может совпасть со структурой определённого литературного произведения. *Третья* группа лингвокультурем интересна тем, что данные лингвокультуремы не входят в состав языкового сознания, то есть непосредственно их лингвокультурологический феномен не обозначен в конкретном языковом факте, но они составляют часть когнитивного сознания, и потому они чрезвычайно важны для понимания и порождения как отдельных речевых высказываний, так и целых текстов, произведений литературы и искусства.

В данной статье мы хотели бы кратко остановиться на характеристике образов-архетипов и символов-архетипов.

Среди национальных образов нами особо выделены образы-архетипы. Понятие архетипа соотносится с бессознательной деятельностью людей, являющейся обязательным компонентом человеческой ментальности. Ментальность (менталитет) характеризуется как «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательные акты» [3]. Впервые по-

нятие архетипа было введено в обращение швейцарским психологом К. Юнгом [8].

В психологическом понимании – это «универсальные образы или символы, содержащиеся в коллективном бессознательном»; в культурном понимании – «это архаические культурные первообразы, представления-символы о человеке, его месте в мире и обществе; нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие своё значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры. Это глубинные культурные установки «коллективного бессознательного», с величайшим трудом поддающиеся изменению» [3]. Архетипы, с одной стороны, наследуются, с другой – формируются в раннем детстве. Архетипы стоят «у истоков повторяющихся мотивов человеческих мифов, сказок, нравов и обычаев, «вечных» тем и образов мировой культуры» [3].

В рамках аналитической психологии К. Юнг и устанавливает тесную связь архетипа с мифологией: мифология – хранилище архетипов [8].

Однако архетипы, продуцируемые в форме мифологизированных языковых единиц, можно встретить в содержании не только собственно мифов, но и сказок. В этом случае мы согласны, в частности, с мнением В. Я. Проппа, отмечавшего, что волшебная сказка восходит к мифу [5, с. 81]. К. Юнгом выделяются следующие *основные* архетипы: Самость, Дух, Великая мать, Трикстер, Анима / Анимус, Ребёнок, Тень. Здесь сделаем необходимое примечание о том, что архетипы относятся в основе своей к универсальным общечеловеческим категориям, тогда как архетипические образы (лингвокультуремы), продуцирующие их, представляют собой специфическое национальное явление. Вместе с тем характер и глубина проявления архетипов, их сочетаемость комбинаций и возможности в конкретном продуцировании в конкретных архетипических образах и лингвокультуремах – это уже прерогатива национального менталитета. Архетип Самость олицетворяет собой «процесс индивидуации» (К. Юнг), то есть конечный результат духовного становления человека есть обретение Самости. В русских народных сказках архетип Самости воплощается чаще всего в лингвокультуремах *Иван-царевич*, *Иван-дурак*, *Емеля-дурак*. Эти герои в ходе развёртывания сюжета сказки преодолевают неизбежные в духовном становлении человека трудности и испытания.

Суть архетипа Матери заключается в магическом авторитете всего женского, в мудрости, в чём-то благостном и тёмно-дремучем, в захватывающей бездне. В русских народных сказках этот архетип персонифицируется чаще всего в образе *Бабы-Яги*.

Архетип Дух в русских народных сказках репрезентируется чаще всего через образ старца-мудреца (лингвокультуремы: *ста-*

рик, старуха), образы помогающих животных (лингвокультуремы: волчица, ворона, щучонок («Кощей Бессмертный»); ясен сокол, орёл, ворон, заморская птица, пчёлы, львица («Марья Моревна») и др. Эти персонажи, воплощающие в себе архетип Духа, появляются в процессе индивидуации героя, когда необходимо некое озарение, которое помогло бы герою найти верное решение в безнадежно отчаянной ситуации.

Архетип Анима формируется под влиянием матери, тех женщин и женских образов, которые оказали влияние на психику ребёнка. В русских сказках архетип Анима воплощён в лингвокультуремах: *Василиса Прекрасная, Марья Моревна, Алёнушка, царская дочь, Василиса Премудрая* и др. Обычно сказки завершаются описанием обретения героем Анимы, то есть описанием свадьбы, символизирующей осознание героем своей Анимы.

Архетип Тень представляет собой негативные стороны личности. В русских сказках Тень продуцируют такие лингвокультуремы, как: *старший брат, средний брат* («Кощей Бессмертный»); *мачеха с дочками* («Василиса Прекрасная») и др.

Лингвокультурему *Кощей Бессмертный*, репрезентирующую архетип Духа, мы бы считали принадлежащей к общему казахско-русскому лингвокультурологическому пространству, наработанному в результате многовековых контактов двух народов в различных сферах жизнедеятельности. Анализируя этимологию слова *Кощей*, исследователи сходятся во мнении о том, что это тюркское заимствование [7]. О. О. Сулейменов, связывая происхождение данного слова «с казахским *кощ – кочевье, кощци* (эта форма ныне утрачена) – *кочевник*», далее пишет: «В устной традиции долгий согласный сохранился в имени мифического героя, злого демона русских сказок – *Кощей Бессмертный* – олицетворение злой, непрекращающейся, неистребимой агрессии Степи в эпоху Ига. <...> староказахское *кощци* превратилось в <...> *Кощей Бессмертный* (рефлекс «й», «ей», как в беренді – берендей, казначи – казначей, зодчи – зодчий и т. п.» [6, с. 495].

Пример *Кощея Бессмертного* показывает, что архетипы обладают амбивалентностью: архетип Дух репрезентируется не только через лингвокультуремы: *старец, старик, старуха*, через образы помогающих животных, но также и через лингвокультуремы: *Кощей Бессмертный, леший, злой колдун* и т. д.

Итак, образы-архетипы – это архаические культурные первообразы (связанные не только с людьми, но и с «вещным» миром, миром артефактов), в то же время сохранившие своё значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной (национальной) культуры, то есть с них всё начиналось и на них опирается современность, в силу чего в континууме национальных образов они и выделены нами особо.

Вслед за подгруппой образов нами выделяется подгруппа символов, а в ней – символы-архетипы. Как отмечал в своё время Ю. Лотман, «область культуры – это всегда область символизма» [4, с. 7]. Человек живёт не просто в физической среде, он живёт в символической вселенной. Наиболее древнейшие, пришедшие из глубины веков символы-архетипы связаны, как и образы-архетипы, с мифологией, ибо архетипические образы и символы – это порождение мифологии, мифов. К примеру, символами-архетипами в русском лингвокультурологическом мире являются лингвокультуремы *хлеб*, *меч*, *кровь* и др. *Хлеб* – символ жизни, пищи, необходимой для духовной жизни; *крест* – многозначный символ: символ христианской веры, символ жертвенности и т. д. [5, с. 17]. В казахском лингвокультурологическом космосе символами-архетипами являются, к примеру, лингвокультуремы: *Кок* (небо), *асатаяк* (посох), *калам* (перо), *найза* (копьё) и др. *Кок* (небо) – символ тенгрианской веры (доисламской религии казахов), символ верхнего мира и т. д., *асатаяк* (посох) – символ экономической функции, которая возложена на казахов Старшего жуза. Изначально посох символизирует изобилие, при его помощи создаётся основное богатство животновода – скот. Отсюда связь посоха с экономической функцией. *Калам* (перо) – символ функции учёности, а также судейской функции, они закреплялись за казахами Среднего жуза. *Найза* (копьё) – символ военной функции, она возложена на казахов Младшего жуза [2, с. 40–44]. Сущность символов-архетипов инвариантна. Возникнув на ранних этапах развития общества, в его «мифологический период», символ при устойчивости первоначальной формы пронизывает временные срезы, активно коррелируя с новыми гностическими воззрениями в типологически новом культурном контексте. Группа символов у нас является открытой, так как в неё со временем могут войти лингвокультуремы-образы, поскольку «всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ)» [1].

Наша лингвокультурологическая классификация носит открытый характер, ибо язык и культура, соответственно, и художественный текст, язык литературного произведения представляют собой не застывшие, а постоянно развивающиеся, трансформирующиеся явления, демонстрирующие в динамике специфическое содержание национальных языков и культур.

Библиографический список

1. Большая советская энциклопедия / гл. ред. А. М. Прохоров. – М. : Советская энциклопедия, 1976. – Т. 23. – 638 с.
2. Галиев А. А. Традиционное мировоззрение казахов. – Алматы : Фонд Евразии, 1997. – 167 с.
3. Кононенко Б. И. Культурология в терминах, понятиях, именах. – М. : Щит-М, 1999. – 406 с.

4. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. – СПб. : Искусство, 1994. – 399 с.
5. Маслова В. А. Введение в лингвокультурологию. – М. : Наследие, 1997. – 207 с.
6. Сулейменов О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. – Алма-Ата : Жалын, 1990. – 592 с.
7. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4-х т. – М., 1986–1987.
8. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М. : Канон, 1994. – 32 с.

ОТ ГЕРМЕНЕВТИКИ ТЕКСТА К ГЕРМЕНЕВТИКЕ СМЫСЛА СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Д. Г. Кукарников, Е. Д. Кукарникова
Воронежский государственный университет,
г. Воронеж, Россия

Summary. This article is devoted to eliciting of objective differences between classical and non-classical hermeneutics in interpretation of everyday communication and social action. Different hermeneutical methods and concepts are analyzed here.

Key words: social cognition; hermeneutics; everyday communications; social action; hermeneutic understanding; “method of hermeneutic circle “; interaction; symbolic interactionism; context, “everyday text”.

Понимание природы социальных явлений и процессов является важной проблемой как для философского, так и для социологического знания. Социальное познание в качестве конечной цели стремится получить представления о смысле социальной реальности на микросоциологическом или макросоциологическом уровне; при этом оно всегда базируется на определённых методологических основаниях. В зависимости от принципов, положенных в основу исследования, складывается то или иное специфическое понимание социальной реальности.

В последнее время явно обозначился устойчивый интерес к проблематике повседневности, что обусловлено целым рядом обстоятельств, анализ которых не входит в круг задач настоящей статьи. Наше внимание будет сфокусировано на всё более широком применении понятия герменевтики к истолкованию повседневных коммуникаций и социальных действий как фундаментальном философско-методологическом принципе.

Для выявления специфики герменевтического подхода к обозначенной проблематике важно различать классическую и неклассическую герменевтику, которые отличаются, прежде всего, своей предметной областью. Предметом классической герменевтики является текст, созданный автором, и, соответственно, здесь ставится задача интерпретации этого текста и экспликации заложенных в нём смыслов. «Герменевтическое понимание означает выявление смысла продуктов человеческого творчества, имеющих

знаковую природу. Предметом классической герменевтики является не сам мир, а творящий «дух» (сознание), продуцирующий любые смыслы: описательные (от фантазийных, сказочных, до повествовательно-нарративных), нормативные, религиозные, идеологические, философские и т. д.» [6, с. 12]. В отличие от классической «текстовой» герменевтики предметом неклассической герменевтики является понимание смысла, который заложен в социальном действии, коммуникации или интеракции. Из указанного предметного различия проистекают, соответственно, и отличия, связанные как с методами познания, так и с теми трудностями, которые встречает на своём пути исследователь.

Сначала обратимся к анализу методов классической герменевтики, истоки которой заложены в фундаментальном труде Ф. Шлейермахера [8]. Герменевтика понимается немецким мыслителем как единство грамматического и психологического истолкования текста, причём соотношение данных аспектов варьируется в зависимости от значения самого текста. Безусловно, наиболее важный теоретический аспект герменевтики Шлейермахера связан с обоснованием метода герменевтического круга. «Совершенное знание всегда движется по этому мнимому кругу, в котором всякая часть может быть понята только из всеобщего, частью которого она является и наоборот. И любое знание является научным только, если оно устроено так» [8, с. 65].

Вот как комментирует данное положение В. Г. Кузнецов: «„Мнимым кругом” назвал эту ситуацию Шлейермахер, потому что в действительности никакого круга нет, существует лишь диалектика письма и чтения, точнее, понимание целого через последовательное прочтение его частей» [7, с. 45]. «Войти» в этот круг легко, но «выйти» значительно труднее. Для этого нужно полностью дешифровать смысл текста, достичь полного его понимания. Полное понимание произведения состоит из диалектического синтеза предварительных пониманий, из знания внутренних и внешних условий жизни автора и из осмысления их влияния на замысел произведения, его сюжет, содержание и на индивидуальный стиль автора; оно также должно учитывать условие, которое постулирует конгениальность личности истолкователя и автора текста, соразмерность их творческих потенциалов [7, с. 46].

Следующий теоретический постулат классической герменевтики, ставший позже основой методологической программы герменевтического понимания у В. Дильтея, формулируется Шлейермахером следующим образом: «Понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его» [8, с. 64]. Поскольку у нас нет непосредственного знания о том, что у автора происходит в душе, нам нужно стремиться осознать многое из того, что он не осознавал сам, исключая те случаи, когда он, рефлексировав, становится своим соб-

ственным читателем. С объективной стороны он и здесь не обладает никакими иными данными, чем мы [8, с. 65].

Методологические принципы, разработанные Шлейермахером, легли в основу дальнейших исследований в русле классической герменевтики. «Диалектика части и целого исчерпывает содержательную сторону герменевтического учения, ибо остальные правила суть вариации общего исходного принципа. Простота и ясность научного принципа, лежащего в основе герменевтики, позволяют ей быть свободным и естественным методом толкования» [4, с. 30]. Таким образом, именно метод герменевтического круга представляет собой ту специфическую характеристику, которая присуща именно классической герменевтике, занимающейся исследованием текстов, а в более широком значении – культурных памятников вообще.

Если в классической герменевтике рассматривались методы понимания и интерпретации текстов, то предметом неклассической герменевтики является человеческое действие. Термином «действие» мы будем называть человеческое поведение, если и поскольку действующий или действующие связывают с ним некий субъективный смысл. Классическое определение социального действия принадлежит основоположнику понимающей социологии Макс Веберу, создавшему концепцию идеальных типов социального действия. Его цель – понять, что лежит в основе поведения человека, какой внутренний мотив направляет его поведение. Социальное действие – это такое поведение, которое по своему смыслу, предполагает действующим или действующими, соотносено с поведением других и ориентировано на него в своём протекании [3, с. 34].

Ещё одним важным понятием, используемым для характеристики человеческого поведения, является понятие «интеракция», разработанное в символическом интеракционизме. Особенность данного понятия связана с тем, что люди интерпретируют или определяют действия друг друга, а не просто реагируют на них. Их реакции не вызываются непосредственно действиями другого, а основываются на значении, которое они придают подобным действиям. Таким образом, интеракция людей опосредуется использованием символов, их интерпретацией или приданием значения действиям другого [1, с. 128–129].

Анализ понятия «интеракция» и социального взаимодействия, предпринятый в рамках символического интеракционизма, оказал серьёзное воздействие на последующие исследования в области микросоциологии. На его основе И. Гофманом был предложен термин «фрейм», который понимается им как структурный контекст повседневного взаимодействия или, иначе говоря, система интеракции. В дальнейшем возникает специфический метод социального познания, известный как фрейм-анализ; его теоретическая разработка связана с именем В. С. Вахштайна. «Перенос внимания с от-

резков деятельности на способ их организации, последовательное изучение структуры и синтаксиса взаимодействия, не зависящего от содержания практик, диктует иную, не „практическую” логику мышления о повседневной реальности» [2, с. 70]. В этой логике значимым становится не содержание действий, а их взаимосвязь, интерференция и соотношение друг с другом. Такой «структуралистский» анализ повседневности противопоставляет практикам фреймы – нередуцируемые и неконструируемые формы социального взаимодействия.

Помимо указанных различий в предметной области классической и неклассической герменевтики, следует также учитывать, что социальная (неклассическая) герменевтика опирается на свои собственные методы познания. В социальной герменевтике не применим метод герменевтического круга, который является основным в классической герменевтике. Интерпретируя повседневные взаимодействия, мы можем опираться лишь на увиденные нами фрагменты. Следует отметить и то, что социальные действия в отличие от литературных памятников не удалены от нас во времени, напротив, каждый наблюдает их в собственной повседневной жизни. Таким образом, в классической и неклассической герменевтике мы сталкиваемся с разными по своему характеру проблемами и, соответственно, различными методами понимания.

Вместе с тем следует отметить, что и классическая, и неклассическая герменевтика используют общие понятия; одним из таких понятий является «контекст», на что обращал своё внимание ещё Ф. Шлейермахер. «Всё нуждается в уточнении и уточняется только в контексте. Всякий фрагмент речи, как материальный, так и формальный, сам по себе является неопределённым. Ко всякому изолированному слову мы продумываем определённый набор способов его употребления. То же самое и ко всякой языковой форме», – утверждает немецкий мыслитель. Действительно, контекстуальное понимание очень важно для изучения текста: само по себе слово не несёт особого значения, а получает его лишь в совокупности с целым текстом.

И. Т. Касавин выделяет такое понятие, как «повседневный текст», которое представляет собой, по его мнению, совокупность всей устной и письменной информации, получаемой нами в повседневной жизни. «Во многом именно вокруг устных и письменных текстов разворачивается пространство ежедневных новостей, культуры, науки и образования. Понимание и интерпретация текста принадлежат к повседневным навыкам, которые характеризуют нормального человека и являются условиями межгрупповой, межнациональной, международной, межличностной коммуникации» [5, с. 72]. Обобщая понятия текста, информации и сообщения, он указывает, главным образом, на то, что в самом повседневном тексте содержится герменевтическая проблематика.

Действительно, необходимость понять и проинтерпретировать текст мы встречаем там, где присутствует ситуация непонимания. К примеру, получая какую-то новую информацию в обыденной жизни, нам приходится довольно часто сталкиваться с проблемой неоднозначности смысла этой информации. Непонимание же смысла может быть связано как с отсутствием знания национального языка, так и с проблемой многозначности значений. «Языковая коммуникация только в простейших ситуациях осуществляется благодаря правилам и в рамках правил, в этом случае можно чаще всего обойтись без языка вообще. Однако эти ситуации окружены полисемическим облаком коннотаций и эвфемизмов, метафор и аналогий, создающим живой контекст непонимания; лишь оно побуждает человека к языковой практике, к творческому, проблематичному, рискованному и всё же повседневному языковому акту» [5, с. 57].

Библиографический список

1. Blumer H. Symbolic Interactionism: Perspectives and Method. – New Jersey : Prentice Hall, 1969.
2. Вахштайн В. С. Социология повседневности: от «практики» к «фрейму». – М. : Социологическое обозрение. – 2006. – Т. 5. – № 1. – С. 69–75.
3. Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология. – М. : Университет, 2002. – Ч. 1.
4. Вольский А. Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория // Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб. : Европейский Дом, 2004. – С. 5–37.
5. Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М. : Канон+, 2008. – 544 с.
6. Кравец А. С. Второе дыхание герменевтики // Современные проблемы познания в социально-гуманитарных и естественных науках / под ред. А. С. Кравца. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2009. – С. 11–136.
7. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М. : Изд-во МГУ, 1991. – 191 с.
8. Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб. : Европейский Дом, 2004. – 242 с.

ОККУЛЬТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИМВОЛИКИ

Д. А. Гаврин

Сибирский институт пожарной безопасности – филиал
Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России,
г. Железногорск, Красноярский край, Россия

Summary. This article seems soviet state symbols and theirs occult meaning. The main symbols of Soviet Republic were red flag, pentagram, sickle and hammer.

Key words: Soviet Republic; symbol; pentagram; sickle; hammer.

После прихода к власти большевиков в октябре 1917 г. в России было провозглашено построение социалистического общества, живущего по новым духовно-нравственным законам. Смена системы общественных ценностей предполагала изменение государственных символов.

Пятиконечная звезда, красный цвет, серп и молот – главные символы Советского государства. Миллионы советских граждан воспринимали лишь внешнюю сторону советской символики, не задумывались о её происхождении и подлинном смысле.

Красное знамя стало государственным флагом Советской России. С давних времен красный цвет является символом жизни, энергии, огня, Солнца, но одновременно обозначает опасность и кровь. Красный – символ радости, страсти, а также агрессии, ярости, гнева. В Древнем Риме красный цвет ассоциировался с богом войны Марсом. Кроме того, красный цвет – знак крови как носителя живой души, роднящий человека с животным миром [4, с. 85].

Пятиконечная звезда стала отличительным знаком военнослужащих Красной Армии, впервые введённым приказом Наркомата по военным делам от 19 апреля 1918 г. как нагрудный знак красноармейцев и командиров. Пятиконечная звезда (пентаграмма) является одним из наиболее древних магических символов. Изначально звезда была символом вечности, позднее стала олицетворять высокие устремления, идеалы. В магии, как в белой, так и в чёрной, пентаграмма использовалась, соответственно, как для защиты от демонов, так и для взывания к силам зла. Перевернутая пентаграмма использовалась исключительно для взывания к силам зла. За сходство перевернутой звезды с козлиной головой эту фигуру называли Козлом Мендеса, а также следом дьявола или следом раздвоенного копыта. Не случайно на ордене Красного Знамени, учреждённом решением народного комиссара по военным и морским делам Л. Д. Троцкого, изображена именно перевернутая звезда. Перевернутая звезда также встречается и на некоторых советских плакатах времён Гражданской войны. В масонстве пятиконечная звезда сим-

волизировала мистический центр: звезда с помещенной внутри неё человеческой фигурой олицетворяла пять человеческих чувств: зрение, слух, обоняние, осязание, вкус [2, с. 54]. Согласно советской официальной трактовке, красная звезда символизировала борьбу трудящихся за освобождение от голода, войны, нищеты и рабства, являлась символом «рабоче-крестьянской Советской власти, защитницы бедноты и равенства всех трудящихся» [3, с. 304]. Пять лучей красной звезды обозначали солидарность трудящихся пяти частей света, а плуг и молот – союз крестьян и рабочих.

Серп и молот – главная советская государственная эмблема, одновременно являющаяся символом социализма. Официально сочетание серпа и молота обозначало собой единение трудящихся: крестьян и рабочих. Знак серпа и молота был утверждён лично В. И. Лениным. 10 июля 1918 г. скрещённые серп и молот были утверждены в качестве главной государственной эмблемы V съездом Советов, а 26 июля эта эмблема была впервые изображена на печати Совнаркома РСФСР [1, с. 347].

Серп служит эмблемой трудящегося крестьянства. Есть и другое значение данного символа: уничтожение всего живого, сатанинская жатва. Как и коса, серп является олицетворением Смерти. Одновременно это астрологический символ Сатурна – античного бога земли и посевов, изображаемого в виде бородатого мужика, снимающего серпом жатву времени. В оккультном и астрологическом смысле Сатурн является покровителем старчества, мест заключения, кладбищ и склепов.

Молот означает как разрушение, так и производительный труд. В масонстве молот является главным атрибутом мастера ложи и символизирует творческий ум, а также является одной из старейших эмблем ремесла. В период революции 1905–1907 гг. молот стал общепринятым символом рабочего класса. Так как многие революционеры были связаны с масонами, заимствование ими масонской символики было вполне логичным. Скрещённые серп и молот – видоизменённый знак «вольных каменщиков» (скрещённые молот и мастерок) [5, с. 172].

Главные символы советской власти имеют тесную связь с язычеством, сатанизмом и магией. Эмблемы Советского государства в точности повторяли оккультную символику. Для того чтобы скрыть истинный смысл своей системы, большевики использовали пятиконечную звезду, обращённую вверх. Но, если наложить на неё скрещённые серп и молот, то пентаграмма принимает сатанинское положение. Советскую эмблему серпа и молота можно интерпретировать таким образом: молот – знаковый символ власти над обществом, серп – известный символ смерти, неизбежной гибели, кровавого убийства. Механизм достижения власти путём насилия был яв-

но и недвусмысленно декларирован советской символикой и был реализован на практике.

Библиографический список

1. Балязин В. Н., Кузнецов А. А., Сивова Н. А., Соболева Н. А. Российская держава. Символы и награды. – М. : Олма Медиа Групп, 2009.
2. Вовк О. В. Знаки и символы в истории цивилизаций. – М. : Вече, 2005.
3. Гражданская война и военная интервенция в СССР : энциклопедия. – М. : Сов. энциклопедия, 1987.
4. Кеннер Т. А. Символы и их скрытые значения. – М. : Мартин, 2010.
5. Отеро М. Масонство. История, символы и загадки. – М. : Евразия, 2006.

ЕТНІЧНІ КОЛІРНІ СИМВОЛИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ РЕКЛАМІ

Г. М. Дмитришина
Хмельницький національний університет,
м. Хмельницький, Україна

Summary. The article deals with ethnic color symbols in Ukrainian political advertising. Materials are part of the study of color in art and design of Ukrainian culture at the present stage.

Key words: ethnic color symbols, Ukrainian political advertising.

Зростання ролі політичної реклами у суспільстві обумовлює увагу до механізмів її сприйняття, впливу на свідомість і поведінку виборців. Одним із найбільш потужних прийомів психологічної дії та комунікації з цільовою аудиторією є застосування візуальних рекламних засобів, у яких особливого значення набуває колір, не тільки як ідентифікатор тієї чи іншої партії або блоку, але й як спосіб значного впливу на емоційно-почуттєву сферу електорату. Варто відзначити, що ефективне використання дії кольору на індивіда і соціальні групи може бути тільки за умови врахування його психологічних, фізіологічних, соціокультурних особливостей сприйняття. Незважаючи на той факт, що дослідження кольору в українській політичній рекламі набуло останнім часом більш активного характеру, питання етнічних колірних символів не привертало увагу вчених. Аналіз кольору, зазвичай, відбувається з позицій розгляду його психофізіологічного впливу на людину [1], або наводяться дані щодо його символічної відповідності у геральдиці [9]. Важливість та водночас нерозкритість означеної проблеми спричинило виникнення даної розвідки.

В політичній рекламі України на сучасному етапі поряд із значним використанням кольорів державної символіки – синього та жовтого, а також кольорів, що є властивими для певного ідеологічного спрямування (комуністи – червоний, анархісти – чорний і т.п.),

існує також свідоме або випадкове застосування етнічно характерної колірної палітри, етнічно характерних і значимих колірних символів. Будучи відображенням історичного і соціального розвитку народу, природно-кліматичного середовища, сповідуваних релігій, особливостей художнього сприйняття світу, етнічні колірні символи визначають колірну семантичну самобутність культури і становлять своєрідний колірний код, знайомий і зрозумілий носіям даної культури. Засновуючись на архетипах, колірні символи, діючи на підсвідомість людини, впливають на почуття і при введені у рекламу можуть справляти бажану дію на цільову аудиторію, забезпечуючи емоційний відгук на рекламне повідомлення. За ствердженням рекламистів, звернення за допомогою архетипічних символів до глибин людської психіки на сьогоднішній день є одним з найбільш дієвих способів для створення ефективної реклами [4; с. 283].

У цьому напрямку найбільш вдалою і професійною на наш погляд, є реклама Блоку Юлії Тимошенко. Білий, чорний, червоний, що становлять основу колірного рішення, являють собою традиційну тріаду барв українців, в якій кожний колір несе певне символічне навантаження.

Білий у давній давнині ототожнювався з водою, світлом. Така відповідність обумовила його символічне значення як блага. З прийняттям християнства білий набуває змісту духовності, праведності, чистоти, божественного світла, стає символом причетності до ангельського чину, лику блаженних, святих. Окрім того, він є також кольором мудрості, правди, добра.

Червоний – найбільш уживаний, значимий і улюблений у традиційній культурі українців – уподібнюється крові, вогню, сонцю. Як колір вогню, він є символом захисту й очищення. Це – колір відродження, життя, життєдайного тепла, любові. Символіка кольору, що обумовлена оціночною семантикою, представляє червоний як гарний, цінний, відмінний.

З чорним, як правило, поєднуються уявлення, пов'язані з негативними явищами, діями, якостями. Проте, у символіці та більшості реклами БЮТ завдяки незначній кількості чорного та перевагою за площею білого і яскравого червоного вони не є домінуючими і чорний набуває зовсім іншого значення – кольору землі, яка завжди була годувальницею і основою життя для українського народу. Виключенням є серія плакатів «Вони ... вона – працює», де чорний колір уособлює зло і є кольором пітьми, ворожості, зради, реакції.

Слід зауважити, що амбівалентність семантики існує не тільки у чорного, а й у білого і червоного кольорів, проте асоціативність саме з позитивною символікою у рекламі блоку (емблема, плакати «Юлія Тимошенко – мій Президент!», «Вона переможе, вона це – Україна!») досягається вже згаданим вище прийомом застосування кількості площини кольору, яскравим відтінком чер-

воного, а також малюнком та текстом, що обумовлюють і підсилюють необхідне значення кольору.

У рекламі БЮТ вміло використані й інші колірні символи. Зокрема, зелений (паросток на плакаті «Весна переможе»), що втілює символічну функцію нового росту, блага, надії на щасливе майбуття, відродження і відновлення життя, а, у даному випадку, і національного українського життя та золотисто-жовтий (зріле колосся – плакат «Україна переможе»), символізуючий сонячне світло, зрілість, достаток.

Для дослідження нашої теми варто звернути увагу і на імідж лідера блоку – Юлії Тимошенко. Зміна кольору волосся з темного на світло-русий і інша зачіска – коса, покладена навколо голови, що сприймається, як вінок із колосся пшениці і водночас, як золотий німб, яким у християнській іконографії наділяються Ісус Христос, Богоматір, ангели та святі, а також білий одяг сприяли сакралізації візуального образу. Світлі кольори, що були характерні для зовнішності Ю. Тимошенко, надавали асоціативність з добром, правдою, моральною чистотою, основану на найдавнішому символічному протиставленні світла та тьми, які є ототожненням добра і зла.

Таким чином, реклама БЮТ, а також імідж його лідера, при створенні яких було використано етнічні колірні символи, що забезпечили емоційне єднання з візуальним образом та його близькість українцям, значною мірою обумовили популярність Ю. Тимошенко та блоку в цілому.

Колірна тріада білий, червоний, чорний застосована і в символіці та рекламі ряду інших політичних партій: «Велика Україна», Радикальна Партія Олега Ляшка, Об'єднана опозиція «Батьківщина». Реклама і символіка Радикальної Партії Олега Ляшка та Об'єднаної опозиції «Батьківщина» за колірним рішенням і використанням колірних символів є тотожними БЮТу.

При описі символіки на сайті партії «Велика Україна» наголошується, що кольори є традиційними для українців, але при їх тлумаченні акцент робиться на значенні у геральдиці [7]. На нашу думку, у даному випадку доцільніше було б звернути увагу на зміст кольорів в українській культурі.

В елементах емблем, прапорів політичних партій широко розповсюджений малиновий колір, як знак українського козацтва і військовий колір [5, 6, 8], а також синій і блакитний кольори, що служать символами води, неба, духовності, віри [5, 6].

Варто відмітити багатозначність колірної символіки навіть при однаковому принципі використання кольору. Так червоний, як домінуючий, являється традиційним кольором і знаком ідеології компартії, і водночас у символіці політичної партії «УДАР» несе інше семантичне навантаження. Він не тільки має перераховані вище характеристики притаманні БЮТу – його символізм заснований та-

кож і на змістовних асоціаціях, пов'язаних з лідером партії і втілює життєву силу, енергію, активність, чоловіче начало.

Існують випадки і недоречного застосування кольорів, як знаків, що є традиційними і звичними для українців. Інколи таке використання зовсім не характерних для української культури символів стає настільки явним, що призводить до їх зміни. Прикладом цього є перший варіант реклами політичної партії «Фронт Змін». Поєднання чорного і хакі створювало відчуття війни, фронту, і викликало відторгнення, неприйняття, що обумовлено миролюбністю народу. Споконвіку страждаючий від грабіжницьких нападів та війн із сусідами, український народ, на території якого пройшла громадянська та дві світові війни, відчуває відразу до пролиття крові, якою просочена його рідна земля, він не хоче і не приймає насильства.

Втім другий, змінений варіант теж неможливо назвати вдалим. За кольором він хоч і близький до української етнічної палітри, проте зникла відповідність між назвою партії та її колірним образом, зчезло слово «фронт». Ніжний світло-зелений колір, що є основним у новій символіці партії, являється символом весни, пробудження життя, весняного оновлення землі, народження нової рослинності.

Таким чином, використання етнічних колірних символів в українській політичній рекламі, їх етнічно ідентифікуючих властивостей, емоційних, естетичних і символічних особливостей сприйняття, дозволяє формувати потрібні асоціації і бажані уявлення, створювати психологічну установку, що обумовлює напрямок почуттів, симпатій, а потім – і дій людини і, таким чином, у значній мірі керувати ставленням виборців до політичних партій, блоків, організацій та їх лідерів.

Разом з тим, відзначається недостатня обізнаність з етнічною колірною символікою, необхідність більш вдумливого застосування кольору. Вважаємо за доцільне при створенні колірного рішення політичної реклами акцентувати увагу на етнічних особливостях, традиціях використання кольору в українській культурі.

Бібліографічний список

1. Дидковский С. Символика «Фронта Змін» означает депрессию, а «регионалов» – флегматизм и женское начало. – URL: <http://goo.gl/75GJg> – Дата звернення: 12.02.2013.
2. Культурология. XX век. Энциклопедия / Архетип. – URL: <http://yanko.lib.ru/books/encycl/cultXXall1&2volumes.htm#BMA0029> – Дата звернення: 12.02.2013.
3. Медведев М.Ю. Тинктуры: металлы, финифти, меха. О символике цвета. Геральдическая штриховка и дамасцировка. – URL: <http://geraldika.ru/symbols/480> – Дата звернення: 08.02.2013.
4. Пендикова И.Г. Архетип и символ в рекламе: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальностям «Реклама», «Маркетинг», «Коммерция (торговое дело)» / И.Г. Пендикова, Л.С. Ракитина; под. ред. Л. М. Дмитриевой. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 303 с.

5. Политические партии Украины. Часть 1. А-О. – URL: <http://www.vexillographia.ru/ukraine/party.htm> – Дата звернення: 12.02.2013.
6. Политические партии Украины. Часть 2. П-Я. – URL: <http://www.vexillographia.ru/ukraine/party1.htm> – Дата звернення: 12.02.2013.
7. Прапор політичної партії «Велика Україна». – URL: http://vu.ua/article/Velika_Ukraina/simbol/190.html – Дата звернення: 12.02.2013.
8. Сергійчук В.І. Національна символіка. – URL: <http://goo.gl/ONSC5> – Дата звернення: 12.02.2013.
9. У регионалов символика царственная, а у «Поры» – агрессивная. – URL: <http://m.kp.ua/kyev/pda/articles/180907/10736/> – Дата звернення: 12.02.2013.

СТАНОВЛЕНИЕ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ

Е. Г. Прилукова

**Южно-Уральский государственный университет,
г. Челябинск, Россия**

Summary. Information society and development of electronic means of communication lead to the development of semiotic sphere and the formation of symbolic power, which is based on media images of political power representatives. The power is visualized by the producing images of the simulacrum. Power takes on not merely symbolic, but the simulative nature. Vivid visual images of electronic media substitute for the real power. In addition, the symbolic activity turns the sphere of power in the sphere of simulacra production by all the rules of spectacular show: the victory belongs to the ideas that are more often and more clearly presented on TV screens and monitors.

Key words: power; mass media; ruling; symbol; sign; image; virtual reality; symbolical politics.

Современный мир можно описать как мир взаимозависимости всех явлений и событий, которые реально / нереально в нём существуют и постоянно изменяются вместе с ним. В рамках данной статьи мы не ставим своей задачей описать достоинства или недостатки этого мира. Мы всего лишь хотим обратить внимание на формирование символической власти, потому что важнейшей чертой наших дней становится *доминирование личностных черт человека как творческого субъекта* во всех сферах его деятельности, в том числе и во власти. Сегодня человек конструирует власть, используя знаки и символы совершенно иного плана, чем ранее, – при помощи образов (или симулякров), появившихся в условиях становления общества тотальной коммуникации. Симулякры – это не что иное, как знаки и символы, создаваемые электронными средствами массовой коммуникации, которые постоянно репрезентируют мир, постепенно обретая в нём властный статус [9].

Под репрезентацией мы понимаем особый вид представления, включающий в себя то, что *представленное заключает в себе смысл и о самом себе, и о представляемом* [10, с. 50]. Следуя положениям М. Хайдеггера, Г. Гадамера и Ж. Бодрийера, мы отмечаем, что в ней наряду с *демонстрацией презентуемого*, присутствует *возможность для осмысления его человеком*, её содержание во многом *зависит от способа представления* [4, с. 42]. Поскольку способ представления оказывает влияние на презентуемое, то он, вероятнее всего, может наделять его определённым смыслом – *представляемое (репрезентируемое) становится представленным, и, наоборот, представленное есть представляемое*. Следовательно, происходит то, что значение и означаемое не совпадают, потому что презентуемое «подстраивается» под презентацию – изменяется в соответствии с требованиями представления (репрезентации), что отчётливо проявляется в условиях развития цифровых технологий коммуникации. Таким образом, симулякр проявляется не как образ мира, он сам становится миром [2]. Поэтому он производит смыслы, задаёт картину мира, которые способны настолько быстро меняться, что человек не успевает их понять [3]. Как следствие, репрезентируемое обретает собственное значение, в котором частично является представляемое и проявляется личностный смысл, так как репрезентация осуществляется с помощью специфического языка образов массмедиа.

Механизм репрезентации с помощью симулякров создаёт благоприятную среду для обращения к манипулятивным практикам управления обществом и человеком, что объясняется рядом факторов.

Во-первых, образы очень убедительны, потому что их видит собственный глаз – всё в сфере *оче-видного* (видного очами), и нет оснований ему не доверять, даже народная мудрость гласит: «лучше один раз увидеть». *Во-вторых*, все явления и события на экране телевизора или монитора предстают как непрерывная цепь сообщений, порождающих новые сообщения, «сплетающиеся» в сеть, где нет привычного понимания пространства и времени, так как всё происходит «здесь и сейчас» – в режиме реального времени – в потоках коммуникации. *В-третьих*, симулякры проявляются в качестве означаемой значимости, поскольку они более эффективны, чем понятия в сообщениях, – они «картинка» и, следовательно, легче усваиваются и «считываются» сознанием, так как воспринимает их всё-таки мозг. *В-четвёртых*, они значительно лучше той реальности, о которой сообщают, потому что они включают в себе элемент зрелища. Как подчёркивал К. Харт, «Мы живём в мире образов, представляющихся более реальными, чем окружающий нас естественный мир. Птицы, показанные по цифровому телевидению, имеют более интенсивную окраску, более чётко очерченные детали, чем в лесу» [11, с. 94]. *В-пятых*, они мо-

гут сообщать о том, оснований чему нет ни в какой реальности, ведь они порождаются, прежде всего, творческим потенциалом человека – они результат его деятельности.

Таким образом, симулякры, выступая в качестве знаков и символов реальности, «прочитываются» индивидуальным сознанием под влиянием общественного, они несут и задают определённые смыслы человеку. Для понимания «прочитанного» сознанию требуются не только когнитивные процессы, но и «жизненный опыт» индивида и социальной группы, в которой он находится, потому что «каждый индивид рождается в объективной социальной структуре, в рамках которой он встречает значимых других, ответственных за его социализацию. Эти значимые другие накладывают на него свой отпечаток. Их определения его ситуации становятся для него объективной реальностью. Так что он оказывается не только в объективной социальной структуре, но и в объективном социальном мире. Значимые другие, которые выступают посредниками между ним и этим миром, модифицируют последний в процессе его передачи. Они выбирают те или иные аспекты этого мира в зависимости от того места, которое они занимают в социальной структуре, и от своих индивидуальных, биографически характерных особенностей, и социальный мир предстаёт перед индивидом в «отфильтрованном» виде, пройдя двойной отбор» [1, с. 23–24].

Следует обратить внимание, что экранный образ (симулякр) «считывается» индивидом сразу же с определёнными смысловыми дополнениями в отношении того, что он репрезентирует. Потому что новые смыслы, с одной стороны, *за-даются обществом*, с другой, *определяются уровнем развития личности*. Более того, образы постоянно создаются, тиражируются и пересоздаются, человек, «погружаясь» в их среду, привыкает к ним. Так симулякры постепенно становятся средой его пребывания.

Мгновенная передача и огромный поток информации приводят к тому, что образ поднимается над содержанием и происходит превращение его в платоновскую идею («eidos»), представляющую собой безусловный духовный первообраз соответствующего ей материального предмета. В результате образ выступает «конструктором» мысли, её моделью. Потому что всякое определение означаемого в качестве реально существующего (правдоподобного), близко передающего действительность, «вынимается» не из сферы сопоставления этого означаемого с самой действительностью, а из области идеи правдоподобия, присущей поочерёдно создателю и воспринимающему. В симулякрах «переплетается» реальное с нереальным, правда превращается в вымысел, а вымысел в правду, добро – в зло, и наоборот. Даже «с войной всё в порядке, пока она действительно служит установлению мира, демократии или созданию условий для распределения гуманитарной помощи» [5, с. 185]. Она, в образах, превращается в принуждение

к миру, к демократии и т. п. Со временем образы замещают собой реальность – она проявляется в них и через них как мозаичная картинка в калейдоскопе, как клип. Реальность осваивается и познаётся через образы экрана: знание «распространяется лишь в виде образов, а само распространение и будет копированием уже скопированного, от образа к образу через образ» [8, с. 11].

На основе вышесказанного можно сделать вывод, что самая существенная характеристика симулякра, позволяющая, по нашему мнению, развиваться манипулятивным практикам управления обществом и человеком, – это его одновременная эмоциональная и разумная наполненность. Ещё И. Кант в «Критике чистого разума» указывал: «Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не может быть нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [6, с. 155]. Это «соединение» происходит в сознании человека, которое позволяет рассудку быть эмоциональным, а чувствам – рассудительными. Образы превращаются в образцы, тесно переплетающиеся между собой, порождая новые, формируют представления человека, следовательно, и его действия, тем самым обретая власть над ним.

В настоящее время событие имело место, если его зафиксировал «глаз» камеры, если о нём сообщают, если оно включено в «повестку дня». Симулякры, репрезентирующие реальность, начинают задавать структуру смыслов и значений, они превращаются в «фабрику значений, без которой не может существовать ни одно общество» [1, ч. 31]. Образы *порождают* нечто новое, *проявляющееся* в сознании, и мир, созданный творческой способностью человека, начинает властвовать над ним.

Особенности образа как особого знака и символа реальности массмедиа учитываются при его конструировании, в основе которого лежат архетипы как прообразы, включающие в себя не только вытесненные на протяжении индивидуальной жизни влечения, но и память всего человеческого рода. Более того, архетипы выступают своеобразными когнитивными образцами, на которые ориентируется поведение человека, они – своеобразные сценарные практики, проверенные временем.

Наиболее отчётливо конструирование образов проявляется при создании образов государственной и политической власти, что ведёт к становлению и укреплению в обществе символической политики, ко-

гда власть устами массмедиа «разговаривает» с обществом и собой. Медиа сегодня представляют общество власти и самому же обществу, а власть – обществу и самой власти, формируя «общественное мнение» и оформляя «повестку дня». При этом они и сами вынуждены реагировать, приспособливаться к этим своим «представлениям». Власть перестаёт рассматриваться как зависимость / независимость, и «в центре внимания оказывается коммуникация вообще, то есть то, что мы знаем о власти из её образов» [7, с. 25].

Библиографический список

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М. : Добросвет, КДУ, 2006.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М. : Рудомино, 1995.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988.
5. Жижек С. Ирак: истории про чайник / пер с англ. А. В. Смирнова. – М. : Праксис, 2004.
6. Кант И. Критика чистого разума // Соч. В 6 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1964.
7. Луман Н. Власть / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2001.
8. Подорога В. Моему Я – грош цена. Интервью // Пушкин. – 1997. – № 3. – С. 10–12.
9. Прилукова Е. Г. Власть образов: знаково-символическое бытие власти. – Челябинск : Издательский центр ЮУрГУ, 2011.
10. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 41–62.
11. Харт К. Постмодернизм / пер. с англ. К. Ткаченко. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006.

ЭКРАН КАК СРЕДСТВО МИФОЛОГИЗАЦИИ СОЗНАНИЯ

М. А. Антипов

Пензенская государственная технологическая академия,
г. Пенза, Россия

Summary. The article is devoted to the screen effects of communication in modern society. The author claims and justifies the idea of forming a special on-screen reality, which replaces the true social reality, defining the relation of man to the world and social behavior. This type of reality, the author defines as a screen mythology.

Key words: communication; screen; consciousness; myth.

В нынешнем веке экран занимает прочное место в качестве неотъемлемого атрибута социальной жизни, играя определяющую роль в формировании обыденного сознания, под которым мы понимаем особый уровень общественного сознания, на котором основным критерием познания объективной действительности и ориентации в обыденном мире повседневной жизни является здравый смысл. Интерес именно к данному уровню коллективного сознания обусловлен

тем фактом, что именно на нем происходят основные процессы, формирующие общество как особый тип реальности.

С точки зрения социальной феноменологии мир в сознании человека представляется в виде целого ряда реальностей или субмиров, к которым относятся мир науки, мир философии, религиозный мир и мир повседневной жизни.

Подлинная социальная жизнь, формирование социальных норм, обычаев, стереотипов, поведенческих установок, определяющих социальные действия индивидов, происходит на уровне обыденного сознания. Так, например, отношение к праву как социальному институту, продуцируемому государством, должно также определяться на уровне правового сознания, государственной идеологии и других форм коллективного сознания, носящих во многом формальный характер. Но значительную роль в формировании правосознания играют и процессы, происходящие в повседневном мышлении. Так, репрезентация содержания актуальных нормативно-правовых актов часто осуществляется не на основе ознакомления с их текстами и комментариями к ним, содержащимся в научных юридических журналах, а в ходе получения информации о них в повседневных контактах или обращения к СМИ. За счет этого формируются представления о данных нормах права и соответствующие им поведенческие установки, реализуемые в социальных действиях. Подобный пример – это лишь точечное звено в сети социальных взаимодействий, образующих «плоть» или «ткань» общественной жизни.

Для обыденного сознания характерно то, что в нем «мир с самого начала является не частным миром одного индивида, но интерсубъективным миром, общим для всех нас в котором нами движет не теоретический, а в наивысшей степени практический интерес» [2, с. 18].

А. Шюц указывал, что знание в обществе социально распределено, и что каждый из нас обладает тем запасом знания, который необходим нам для успешной и полноценной жизни, для ориентации в нашем жизненном мире [2, с. 26]. Мы считаем, что основным инструментом распространения знания в постсовременном обществе является экран. Так, если два десятилетия назад, чтобы узнать рецепт определенного блюда, нужно было либо искать его в поваренной книге, либо спрашивать у знакомых, то сейчас достаточно войти во всемирную сеть и воспользоваться любым поисковым сайтом.

Экран, активно участвуя в коммуникационных процессах, становится «окном в мир» для пользователя модного гаджета, за счет чего меняется характер познания. Экран превращается в важнейшее средство познания человеком мира, заменяя ему книгу, учителя, наставника, родителя, советника, друга и т.д. Опираясь на данный тезис, можно сказать, что познание в экранном обществе осуществляется не

только на чувственном и рациональном уровнях, но и на особом уровне, который может быть назван цифровым или экранным.

Человек экранной культуры, в отличие от допечатной, испытывает переизбыток информации, и на первый взгляд, для него открыт доступ к любым знаниям, по большей части, благодаря интернету, но при более глубоком рассмотрении оказывается, что эта информация не отражает действительность, а искажает ее, или даже полностью противоречит ей.

Таким образом, зачастую вместо знания человек, обращаясь к экрану, имеет дело с информацией, не отражающей действительность, а наоборот искажающей ее. Кроме этого, часто человек оказывается в целом массиве подобной информации, что можно обозначить как погружение в «виртуальность».

Экран в постсовременном обществе формирует особую виртуальную реальность, по форме упорядоченную и стабильную, но не отражающую реалий современного общества, и затмевающую собой остальные субуниверсумы – науку, религию, философию, основанную на здравом смысле повседневность. Поскольку сознание человека формируется за счет контакта с миром, а подлинный мир затмевается иллюзорным, экранным, то в полной можно говорить о мифотворческой функции экрана. Экранная мифология оказывает определяющее влияние на сознание человека экранной культуры, оказывая воздействие на формирование его отношения к миру и к собственному существованию в нем. Экран участвует в создании иллюзорной, мифологизированной, виртуальной, неподлинной картины мира.

Высокая интенсивность воздействия данной реальности на человека обусловлена тем, что экранные аудиовизуальные образы апеллируют, в отличие от устного слова и книги, не к разуму, а к эмоциям и чувствам, а также к бессознательным слоям психики человека и коллективному бессознательному.

Так, например, в коммерческой рекламе по телевидению и мейнстрим-кинематографе часто встречаются сюжеты с сексуальным подтекстом, воздействующие на либидо, постулируемое в рамках классического фрейдизма в качестве основной детерминанты психики человека. В символике, используемой в политической рекламе и PR, повсеместно распространены мифо-архетипические образы, составляющие основу коллективного бессознательного, например архетипический образ медведя.

Таким образом, значение экрана в нашем обществе состоит в том, что он формирует особую реальность, которая может быть рассмотрена нами как особая мировоззренческая структура, по своим характеристикам схожая с мифическим мировоззрением, и поэтому может быть названная экранной неомифологией. Экран выступает не только основным средством коммуникации, но важнейшим ас-

пектом повседневности и тем самым оказывает активное влияние на сознание индивидов.

Библиографический список

1. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев : Ника-Центр, 2004. – 432 с.
2. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение Том 3. – № 2. – 2003. – С. 2–34.

**План международных конференций,
проводимых вузами России, Азербайджана, Армении,
Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши,
Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера»
в 2013 году**

Все сборники будут изданы в чешском издательстве
Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Прага)

25–26 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Детство, отрочество и юность в контексте научного знания»** (К-04.25.13)

28–29 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Самореализация потенциала личности в современном обществе»** (К-04.28.13)

2–3 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования»** (К-05.02.13)

5–6 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-05.05.13)

10–11 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире»** (К-05.10.13)

15–16 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия»** (К-05.15.13)

22–23 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Модели развития психологического универсума человека»** (К-05.22.13)

25–26 мая 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-05.25.13)

1–2 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-06.01.13)

3–4 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Теоретические и прикладные вопросы специальной педагогики и психологии»** (К-06.03.13)

5–6 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-06.05.13)

7–8 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи»** (К-06.07.13)

10–11 сентября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Проблемы современного образования»** (К-09.10.13)

15–16 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Новые подходы в экономике и управлении»** (К-09.15.13)

20–21 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы»** (К-09.20.13)

25–26 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы становления профессионала»** (К-09.25.13)

28–29 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации»** (К-09.28.13)

1–2 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-10.01.13)

5–6 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-10.05.13)

10–11 октября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Современная психология на перекрестке естественных и социальных наук: проблемы междисциплинарного синтеза»** (К-10.10.13)

15–16 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-10.15.13)

20–21 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Трансформация духовно-нравственных процессов в современном обществе»** (К-10.20.13)

25–26 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-10.25.13)

28–29 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социализация и воспитание подростков и молодежи в институтах общего и профессионального образования: теория и практика, содержание и технологии»** (К-10.28.13)

1–2 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия»** (К-11.01.13)

3–4 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования»** (К-11.03.13)

5–6 ноября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы»** (К-11.05.13)

10–11 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Дошкольное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы»** (К-11.10.13)

15–16 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы развития личности»** (К-11.15.13)

20–21 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования»** (К-11.20.13)

25–26 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«История, языки и культуры славянских народов: от истоков к будущему»** (К-11.25.13)

1–2 декабря 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях»** (К-12.01.13)

5–6 декабря 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии»** (К-12.05.13)

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечит нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. **Индекс цитирования** – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь преподавателю
- В помощь учителю
- В помощь соискателю

Объем журнала – 80–100 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Б. А. Дорошин, кандидат исторических наук, доцент.

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, доцент, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, профессор (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, профессор (Ереван, Армения), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пен-

за, Россия), Голандам А. К., преподаватель кафедры русского языка Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphera@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/; www.jssc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210 x 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail, соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредактированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу <http://sociosphera.com> в PDF-формате.

УДК 94(470)"17/18"

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ
Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX ВВ.
В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ**

И. И. Иванов

**Семиреченский институт экономики и права,
г. Семиреченск, N-ский край, Россия**

**QUESTIONS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT
OF SEMIRECHENSK IN XVIII–XIX
IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS**

I. I. Ivanov

**Semirechensk Institute of Economics and Law,
Semirechensk, N-sk region, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранившихся в них публикаций по данной проблематике. Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего иссле-

дования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. – 1911. – № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. – М. : Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. URL: <http://semirechensk-history.ru/oчерki> (дата обращения: 20.04.2011).
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров – СПб.: Новая энциклопедия, 1991. – Т. 3. – С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. – New York.: H-Studies, 2001. – 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **150 рублей за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соав-

торства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр.

Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации!

Тел. (8412) 21-68-14, e-mail: sociosphera@yandex.ru
Главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.
Генеральный директор НИЦ «Социосфера» –
Дорошина Илона Геннадьевна.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА» –
VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»**

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Книги могут быть изданы в Чехии

(в выходных данных издания будет значиться –

Прага: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»)

или в России

(в выходных данных издания будет значиться –

Пенза: Научно-издательский центр «Социосфра»)

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) – 50 рублей за 1 страницу *.
- Изготовление оригинал-макета – 30 рублей за 1 страницу.
- Дизайн обложки – 500 рублей.
- Печать тиража в типографии – по договоренности.

Данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «**Премиум**» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 5 экземпляров в ведущие библиотеки Чехии или 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7900	12000	15800	19800	24000
100 экз.	10800	15700	20300	25200	30000
150 экз.	14000	20300	25800	32300	38200
200 экз.	17200	25000	31600	39500	46400

* **Формат страницы** А4 (210x297 мм). Поля: левое – 3 см; остальные – 2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman.

Тираж включает экземпляры, подлежащие обязательной отсылке в ведущие библиотеки Чехии (5 штук) или в Российскую книжную палату (16 штук).

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Кафедра культурологии Национального университета
«Киево-Могилянская академия»
Пензенская государственная технологическая академия
Институт социальной и политической психологии НАПН Украины

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В КУЛЬТУРЕ И СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Материалы III международной научно-практической конференции
5–6 марта 2013 года

Редактор В. А. Дорошина
Корректор Ж. В. Кузнецова
Оригинал-макет И. Г. Балашовой
Дизайн обложки Ю. Н. Банниковой

Подписано в печать 15.04.2013. Формат 60x84/16.
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 4,77 п. л.
Усл.-печ. л. 3,83 п. л.
Тираж 100 экз.

Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», s.r.o.:
U dálnice 815/6, 155 00, Praha 5 – Stodůlky.
Tel. +420608343967,
web site: <http://sociosphaera.com>,
e-mail: sociosphaera@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза,
ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412)56-25-09