

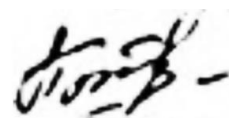
**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
«ХУДЖАНДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ АКАДЕМИКА Б. ГАФУРОВА»
ОБЩЕУНИВЕРСИТЕТСКОЙ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ**

УДК 13:00

ББК 87:3

К-93

На правах рукописи



КУРБАНОВА МУСАБЕЪХОН УСМОНХУДЖАЕВНА

**МИФОЛОГИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ:
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

ДИССЕРТАЦИЯ

**на соискание ученой степени кандидата философских наук
по специальности 6.3.8 - Философская антропология,
философия культуры**

**Научный руководитель: кандидат
философских наук Хасанова З.А.**

Душанбе - 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Перечень сокращений.....	3
Введение.....	4-19
ГЛАВА I. МИФ И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	
1.1. Миф как составляющая основа культурного наследия.....	20-43
1.2. Мифологическое сознание - основной источник социокультурного бытия человека	43-63
ГЛАВА II. СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЫ	
2.1. Мифологические истоки современной таджикской культуры.....	64-84
2.2. Особенности мифотворчества в сознании таджиков.....	84-109
ГЛАВА III. ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ТАДЖИКСКОГО НАРОДА	
3.1. Мифологические представления в традиционной культуре.....	110-132
3.2. Значение мифа в развитии современной национальной культуры	132-154
Заключение.....	155-159
Список литературы.....	160-173

ПЕРЕЧЕНЬ СОКРАЩЕНИЙ

СССР - Союз Советских Социалистических Республик

ССР - Советская Социалистическая Республика

США - Соединенные Штаты Америки

ЦРУ - Центральное разведывательное управление

РСФСР - Российская Советская Федеративная Социалистическая
Республика

СНГ - Содружество Независимых Государств

СМИ - Средства массовой информации

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В современном мире происходят весьма сложные и динамичные процессы формирования техногенного и информационного общества. В первую очередь это обусловлено огромным влиянием информационной и цифровой технологии на мировоззрение индивидов, на характер интеграционных и глобализационных процессов, выборе однополярности или многополярности мира, политику мультикультурности и т.д. При этом все кризисы общечеловеческих ценностей, тенденции и мировые процессы различного характера сопровождаются социально-экономическим и политическим кризисом, гибридными и локальными войнами. Резко обострились международный религиозный экстремизм и терроризм, интерес к различным формам утопии, деспотизма, автократии, монархизма, тимократии и охлократии и т.д. В результате противостояние культур Запада и Востока временами приобретает явно европоцентристский характер, который был связан с рассветом идей расизма, в идеологии которой подразумевалось принижение истории и культурных ценностей всех народов, кроме европейских.

Игнорирование и искаженные роли культурного фактора на всех уровнях общества, недооценка основы «культивирование разума» как главная парадигма «очеловечивание человека», недостаточное внимание к уникальности локальных и национальных культур обернулось многочисленными потрясениями не только для государств, но и мирового сообщества в целом. Возникло такое множество других общечеловеческих проблем, решение которых должна взять на себя философия культуры с целью преодолеть принципы европоцентризма, в основе которых заложена мысль о единственно верном пути развития для всех стран, не только западных и североамериканских, но и восточных.

В решение данных задач именно философия играет не только важную роль, но и в качестве эффективной формы инструмента предлагает и диалог

культур. Не исключено, что диалог как форма взаимодействия развитых культур оказывается возможным только в философской перспективе человеческого существования. Это связано не только с диалогичным потенциалом самой философии, но и её особым местом и ролью в рамках исторически сложившегося культурного многообразия [14, с.50-51].

Очевидно, что в настоящее время приходит некоторое относительное понимание того, что решение основных проблем модернизации многих стран, в том числе и Республики Таджикистан, непосредственно лежит в сфере культуры и культурфилософии. Изучение этих проблем с учетом новых, только что формирующихся глобальных культурных парадигм, конечно, имеет особую актуальность. Особую потому, что сегодня перед всем человеческом встал вопрос о том, каким будет его будущее и будет ли оно вообще?

Эти обстоятельства и вызвали настоятельную необходимость изучения анализа культурологического аспекта мифологизации сознания членов социума в рамках философского и культурфилософского восприятия такого феномена как миф.

Рассмотрение и анализ этого вопроса, а также определение его значения для развития современного таджикского общества представляются весьма актуальной задачей по следующим соображениям:

- а) освоение национальных культурных традиций и исследование ценностей культур других народов;
- б) аксиологический подход к изучению духовной культуры прошлого таджикского народа;
- в) формирование у членов таджикского общества совокупность знаний о культурных процессах в рамках национальной и мировой истории;
- г) выявление ценностных ориентиров для подрастающего поколения нашей страны, его жизнедеятельности для определения оптимальной линии поведения в общественной жизни и в профессиональной сфере, а также

формирования будущей картины культурно-исторического развития таджиков.

С практической точки зрения, мифология как составная часть философского и культурологического мировоззрения способствует членам таджикского общества расширять культурный кругозор, выбрать духовные ценности, развить способности самостоятельного самоопределения в глобальном мире.

К всему прочему, следует добавить, что в наше время исследование мифологии как одна из форм культурных кодов, а также основа возникновения и развития религии и философии приобретает особую актуальность в том плане, что она оказывает помощь в ориентации нового поколения в сторону аксиологического, социокультурного, политического и экономического развития современного таджикистанского общества. Все это, в конечном счете, может привести к установлению взаимопонимания и значительному общению представителей культур других народов, проживающих в нашей стране.

Активное распространение различных форм мифов в мировом и национальном таджикистанском информационном пространстве не могло не привести к мифологизации массового сознания, имеющую цель изменения сакраментальную основу жизни людей и самое главное социокультурный код общества.

В нашем исследовании основной упор сделан не столько на детальное рассмотрение отдельных подходов и трактовок данного феномена, сколько на анализ конкретных проблем и тем самым, на осмысление культурно-философского значения в контексте древних и современных мифологических представлений, оказывающих влияние на сакральную и духовную жизнь таджикистанского общества. При этом особое внимание уделяется тому, что одной из ключевых задач современного философского знания в сфере культуры является глубокий теоретический анализ феномена мифотворчества

и различных форм мифа.

Степень изученности темы. Как в западной, так и в восточной научной традиции феномен мифа стал объектом многочисленных исследований, в которых он рассматривается в различных аспектах: историко-философском, социально-философском, культурологическом, антропологическом, аксиологическом, филологическом, семиотическом, религиоведческом, социально-психологическом, коммуникативном и др. Среди всех перечисленных направлений наибольшую историческую глубину имеет философское осмысление мифа, корни которого уходят в античную философию.

Однако, большой интерес к проблемам мифа, как одной из форм сознания, и мифологизации массового сознания проявился в конце XIX - начале XX вв. Начиная с этого времени, огромное внимание стало уделяться феномену социально-политического мифа. Из числа западных авторов, занимающихся вопросами мифа и мифологизации сознания, назовем таких известных философов, культурологов и социологов как Б.Данэм [48], Г.Лебон [61], Леви-Брюль [62], Г.Маркузе [70], З.Фрейд [104], О.М.Фрейденберг [105], М.Элиаде [116], К.Г.Юнг [118], К.Ясперса [119] и мн.др.

По мнению исследователей, при анализе сущности мифологии, особенностей психологии толпы и «массового человека» указанные западные исследователи в своих работах использовали следующие подходы: натуралистический (М.Мюллер, Э.Тайлор, Дж.Фрейзер); эвгемерический (Г.Спенсер, эволюционистическая школа); биологический (З.Фрейд и его школа); социологический (Леви - Брюль), культурологический (О.М.Фрейденберг и др).

О месте и роли мифа как одной из форм человеческого мировоззрения и его влиянии на развитие культуры писали также и российские исследователи такие как Т.М.Алпеева [13], М.Ф.Антонов [16], Б.Н.Бессонов [28], В.М.Бехтерев [30], Ю.П.Буданцев [35], Б.А.Грушин [45], П.С.Гуревич [46],

И.П.Ильин [56], А.М.Кондратов [60], А.Ф.Лосев [7], И.Н.Лосева [131], Ю.С.Осаченко [80], В.В.Розанов [90] и др.

Здесь особо следует отметить труды А.Ф.Лосева. В его известной монографии «Диалектика мифа», которая была впервые издана в 1927 г. и переиздана в 90-е годы XX столетия, прослеживается весьма симптоматичный и характерный для того периода поворот А.Лосева от абстрактно-теоретических исследований к освещению и осмысливанию конкретной исторической действительности.

К изучению мифа и мифологизации массового сознания как сложной культурологической, социально-политической и философско-психологической проблеме, особенно обострившейся в период «холодной войны» и перестроечные времена, обратились такие российские ученые, как С.С.Аверинцев [120], В.С.Агеев [121], Е.Анчел [17], Э.Я.Баталов [23], А.М.Руткевич [138], Л.Шестов [111] и др.

Из работ, посвященных проблемам мифологизации массового сознания в современной постсоветской России, заслуживают внимания исследования А.Ф.Анисимова [14], И.Ю.Филипповой [146], М.В.Хубутя [147] и др., где разработаны важные общетеоретические проблемы мифологического сознания, культурологические, социально-психологические и философские аспекты формирования и происхождения мифологического сознания в различных типах обществ.

Некоторые аспекты проблемы эволюции мифа, мифологизации культуры и т.д. затрагиваются и в работах таджикских исследователей – С.Х.Рахимова [89], З.М.Усмановой [140], А.А.Шамолова [109] и др.

Среди названных исследований особое место занимают материалы научно-практических семинаров «Традиции и процессы демократизации в Таджикистане», проходивших в Институте философии и права АН РТ в 2010-2011 гг. В сборнике, изданном по итогам этих семинаров, представлены научные доклады ведущих специалистов республики по проблемам

мифологии с определением её места в истории этнонациональной культуры и её влияния на сегодняшнее общественное сознание.

Однако, при всей значимости названных выше зарубежных и отечественных исследований, посвященных мифу и мифологии, все же следует отметить, что многие аспекты этой обширной темы, особенно в Республике Таджикистан, остаются до сих пор малоисследованными. Краткий анализ некоторых вопросов культурологического мифотворчества, проведенный упомянутыми выше авторами, показал, что в их работах процесс мифологизации культуры и формирования мифологического мировоззрения этносоциума оказался не до конца изученным. Спорным до сих пор являются и бытующие в культурологии и философской литературе различные определения понятия «мифологизация сознания».

Не имеем мы и четкого ответа на вопрос о том, как взаимодействуют типы сознания, находящиеся на обыденном и теоретическом уровнях общественного сознания. Внимания заслуживают и вопросы, стоящие перед философами и связанные с человеком как объектом мифологизации и манипулирования, с определением детерминант социального мифотворчества и др.

Всё вышесказанное ещё раз подтверждает актуальность выбранной темы диссертации, которая отличается своей комплексностью. В рамках данного исследования феномен мифотворчества анализируется сквозь призму социокультурного контекста как в исторической ретроспективе, так и в современных условиях. Такой методологический подход, на наш взгляд, позволит разработать философско-культурологическую концепцию мифотворчества как феномена, являющегося неотъемлемой частью как исторической, так и современной национальной культуры таджиков, рассматриваемой в её социокультурной специфике.

Связь работы с научными проектами и темами. Диссертация выполнена в соответствии с научно-исследовательским перспективным

планом общеуниверситетской кафедры философии ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б.Гафурова» на 2020-2025 года в области философская антропология, философия культуры и истории философии. Она посвящена изучению методологических вопросов исследования философской, культурологической, антропологической и социально-этической мысли и образа мифа в произведениях таджикских мыслителей, а также исследованию первоисточников философской мысли: от мифологии к религиозной вере и предпосылкам формирования мироощущения и мировосприятия с целью перспективы развития духовной жизни в стране.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель исследования – философский анализ проблемы мифотворчества как свойственной функции человеческого сознания и базового механизма социокультурной репродукции.

Для достижения этой цели необходимо было решить **следующие задачи:**

- установить принципы образования мифотворчества как основополагающего механизма национальной культуры и мировоззренческих традиций таджиков;
- исследовать свойства, происхождение и особенности исторически сложившихся форм мифа в культурах разных народов;
- определить научный подход к пониманию мифа как уникального способа социального конструирования реальности, который проявляется как в повседневной жизнедеятельности, так и в идеологических системах, регулирующих социальное развитие общества;
- выявить социально-психологические аспекты развития различных форм мифотворчества в процессе исторического развития этнокультуры таджиков;
- определить основные социально-идеологические цели и

предназначения мифотворчества в условиях современного Таджикистана.

Объект исследования – миф как особая форма восприятия мира.

Предмет исследования – мифотворчество как механизм формирования общественного сознания и средство осмысления экзистенциального опыта в условиях современной социокультурной среды.

Этап, место и период исследования (исторические рамки исследования). Диссертационное исследование проводилось с 2020г. на общеуниверситетской кафедре философии ГОУ «Худжандского государственного университета имени академика Б.Гафурова». Оно охватывает разные этапы исследования данной проблемы, начиная с выбора темы, ее утверждения, анализа научной литературы по теме диссертации, определения и обоснования актуальности, цели и задачи исследования, методы и методология проведения (2020-2021 гг.); разработки плана работы, обработки, анализа и сопоставления данных, написания первых разделов работы (2021-2022 гг.); написания последующих частей работы и опубликования статей по теме исследования (2023-2025 гг.)

Теоретические основы исследования. Данное исследование приобретает научную значимость благодаря применению философско-культурологического подхода к анализу мифотворчества как механизма социального конструирования реальности в повседневной жизни, с акцентом на традиции таджикской национальной культуры. Такой методологический подход позволяет рассматривать миф как одну из базовых форм культурного наследия, обладающую специфической структурой и функциями.

Использованный в работе концептуальный подход даёт возможность осмыслить миф не просто как элемент культуры, а как уникальную систему, которая воздействует преимущественно не на рациональное мышление, а на эмоциональную и психологическую особенности восприятия. Важным аспектом является тот факт, что мифические конструкции играют значимую роль в формировании социальной идентичности как отдельных индивидов,

так и групп, и сообществ, предлагая упрощённые, но убедительные модели восприятия окружающей реальности.

Методологическая основа исследования. Учитывая сложность и многогранность мифотворчества как феномена культурной деятельности человека, его анализ не может ограничиваться только одной методологической парадигмой, такой как диалектическая или герменевтическая. Для решения поставленных в исследовании задач также был применён междисциплинарный подход, позволяющий рассмотреть данный феномен в различных аспектах. В процессе исследования применялись другие методологические подходы, включая культурно-контекстуальный анализ, компаративный метод, системно-структурный подход, а также феноменологический метод, позволивший глубже осмыслить сущность мифотворчества в социальном и культурном контекстах. Теоретико-методологической базой исследования стали ключевые положения культурологической и антропологической мысли, а также научные разработки в сферах философии, этнологии, теории коммуникации и смежных дисциплин.

Источники исследования. Основными источниками исследования являются «Авесто», «Шахнаме» Фирдоуси, «Хамосаи миллии Эрон», «История Масуда» А.Байхаки, «Мифы народов мира», «Ирони Бостон» («Древний Иран») - М.Мола, «Золотой кишлак» М. Миршакара, «Устураи офариниш дар оинаи Монй» («Миф о сотворении мира в Манихействе») Исмоилпура Абдулкосима, «История всемирной литературы», «Легенды и мифы Древней Греции" - Н.А.Куна, «Диалектика мифа» А.Ф.Лосева и многие другие.

Эмпирическая база исследования. К эмпирическим предпосылкам диссертационной работы относятся материалы конференций и научных журналов, материалы, полученные автором. в процессе исследования, а также интернет-ресурсы и др.

Эмпирическая база исследования. К эмпирическим предпосылкам диссертационной работы относятся материалы конференций и научных журналов, материалы, полученные автором. в процессе исследования, а также интернет-ресурсы и др.

База исследований. В ходе выполнения исследовательской работы и разработки диссертации были использованы различные источники информации, такие как научно-логические обоснованные аргументы, результаты научных исследований философских и культурологических проблематик в истории отечественной и зарубежной философии.

Научная новизна исследования – заключается в том, что в нем впервые:

- представлено научно-обоснованное объяснение вопроса о социокультурных функциях мифотворчества в историческом аспекте развития мира и в современном таджикостанском обществе. К основным функциям мифотворчества относятся: процессы общественной интеграции и идентификации, а также идеологическое обоснование сплочения общества в рамках институциональных структур власти, в том числе, политико-идеологические, социальные, законодательные и экономические механизмы;

- определены исторические формы мифотворчества и проведен их контент-анализ, что позволило раскрыть сущностные характеристики и особенности мифотворчества и служащим как актуальное смысловое поле для исследования современной таджикской культуры;

- разработан новый подход к пониманию мифотворческого процесса, который акцентирует внимание на его роли в формировании устойчивых стереотипов общественного сознания и унификации элементов национальной культуры;

- дано научное обоснование мифотворчества как одного из механизмов социального конструирования реальности, которое направленно на концентрацию общественной энергии, удовлетворение идеологических и

социальных запросов общества и обеспечение его внутренней сплоченности;

- обоснована концепция мифотворчества как врожденной и неизменной функции человеческого сознания выступающей в качестве инструмента сохранения и передачи традиционных культурных ценностей в условиях как техногенного, так и информационного общества.

Положения, выносимые на защиту

1. Историческая эволюция мифологии свидетельствует о том, что на протяжении всего культурного развития человечества – начиная с античного архаического периода и доиндустриальных обществ вплоть до современных – миф неизменно оставался ключевым элементом мировосприятия и познания реальности. В первобытных обществах миф выполнял роль протоидеологии, регулируя общественную жизнь, но и в условиях информационного общества он продолжает оставаться важным инструментом формирования коллективного сознания. На первых этапах осмысления объективной реальности человек неизменно воспринимал мир через сакрально-ментальную призму.

В доиндустриальных обществах мифология, сосуществуя с религиозным мировоззрением, не только легитимизировала власть правителей, но и формировала культурные коды общества, укрепляя его идеологическую структуру. В процессе развития появлялись мифы о «совершенном обществе» и «светлом будущем», которые конструировались по архаическим законам, обосновывая сакральную природу правящего порядка и социального устройства.

2. С переходом мифа в сферу идеологии и исторического осмысления общественного развития он начинает заполнять пробелы, возникающие вследствие кризиса власти, снижения её авторитета и несовершенства государственной модели. В этих условиях мифологические конструкции подвергались сакрализации, превращая в культ личности отдельных исторических деятелей, политические концепции, события, этнические

группы и даже семейные институты. Включение мифа в государственную идеологию позволяло его использовать как инструмент для структурирования социальных архетипов, манипулирования общественным сознанием и достижения политических или личных целей правящей элиты. При этом создание ложных представлений о реальности упрощало процесс управления обществом, в том числе через насилие и пропаганду.

В результате анализа исторических форм мифотворчества в таджикской культуре выделяются несколько основных тенденций:

- первое, постепенное разрушение сакрального и ментального характера мифа, его смещение в область профанного существования, что сопровождалось формированием таких политических структур, как султанаты, ханства, эмираты, деспотические и авторитарные режимы.

- второе, усиление политико-идеологических функций мифа, который становится неотъемлемым элементом национальной модели государственного устройства в современной эпохе.

- третье, трансформация канонических форм мифа и его политизация, что делает мифологические конструкции более гибкими, способными адаптироваться к различным сферам социокультурной практики, включая все социальные институты современного таджикского общества.

3. «Реликтовые элементы» мифологического сознания в процессе развития общества и индивидов остаются самыми важными источниками создания мифов. Ввиду этого, автором настоящей работы определены основные характеристики мифологического мышления, которые сохраняются в современной человеческой психике в виде «реликтовых форм». Это включает такие свойства, как темпоральная изменчивость, диффузия, вербальный реализм и фетишизация и др., которые продолжают влиять на восприятие реальности.

Как отмечают большинство исследователей, современное создание мифов тесно связано с историческим развитием общества и раскрывается

через формирование устойчивых стереотипов сознания. Создавая ценности, моральные и этические нормы и правовые нормы, общество формирует мифы и закрепляет их легитимность в рамках социальной структуры.

4. В современном таджикском обществе мифотворчество охватывает все сферы общественной и личной жизни, выступая имманентной функцией сознания и важным механизмом культурного воспроизводства. Оно используется как инструмент социального и политического конструирования реальности, находясь в постоянном взаимодействии с древними утопическими представлениями и современными мировоззренческими установками. В этом процессе архетипические образы и мифологические сюжеты зороастрийской эпохи трансформируются и адаптируются к новым реалиям, сохраняя при этом свою исходную структуру, но приобретая новые формы выразительности.

Одной из ключевых социокультурных функций мифотворчества в современном таджикском обществе является укрепление общественной интеграции и национальной идентичности. В этом контексте миф нередко играет роль навязываемой извне идентификации, формируя коллективное самосознание через различные каналы массовой коммуникации и культурные практики.

В современном таджикском обществе также преобладают «мифология потребления», культ вещей, стремление к богатству и идеология «избранности», которые находят свое выражение прежде всего в рекламных коммуникациях и массовых зрелищах, задающих стандарты общественного потребления и престижности. В новых социокультурных условиях мифотворчество особенно активно выполняет идеологическую функцию, рационализируя архаические сакральные категории и непостижимые для современного человека явления общественной жизни и личного опыта. Это, в свою очередь, является способом оказания значительного влияния на массовое сознание посредством механизмов эстетического воздействия и

силы идеологического внушения.

Теоретическая и практическая значимость исследования. При подготовке диссертации автор всесторонне опирался на первоисточники, а также труды мыслителей прошлого, которые посвящен вопросу о мифе и мифологическом сознании общества. В работе также использованы труды отечественных и зарубежных исследователей, рассматривающих проблему мифа в историко-культурологическом аспекте. Результаты данной диссертационной работы могут найти применение в различных научных и образовательных сферах. Они представляют ценность для исследования проблем мифологии, философии, культурологии, антропологии и психологической антропологии. Кроме того, полученные выводы могут быть использованы при разработке специализированных учебных курсов, посвящённых истории философии и культурологии, а также при подготовке методических материалов по указанным дисциплинам.

Диссертационное исследование может быть полезны в проведении спецкурсов по «Мифологии в истории таджикской культуры», «Мифологизация сознания современного человека» и т.д.

Степень достоверности результатов исследования. Степень достоверности результатов определяется теоретической обоснованностью проблемы использованием официальных источников, достаточностью количества материалов исследования, адекватностью методов и методологией исследования, репрезентативностью результатов исследования и объема публикаций, а также аналитическими выводами и конкретными предложениями, основанными на научном анализе результатов теоретических исследований.

Соответствие диссертации шифру специальности. Тема и содержание настоящей диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук соответствует паспорту научных специальностей ВАК при Президенте Республики Таджикистан по специальности 6.3.8 – философская

антропология, философия культуры и одновременно коррелирует с научной специальностью Диссертационного совета 6D.KOA.089 по защите диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук в Институте философии, политологии им. А. Баховаддинова НАНТ.

Личный вклад соискателя ученой степени выражается в том, что исследование представляет собой самостоятельно выполненную научную работу. Личный вклад соискателя ученой степени определяется научной новизной, изложенной в диссертационном исследовании, научными положениями, выносимыми к защите, выводами и практическими рекомендациями автора, научными статьями, опубликованными в научных журналах, рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан и другими публикациями, а также докладами на международных и республиканских научных конференциях, и семинарах.

Утверждение и внедрение результатов диссертации. Диссертационное исследование было обсуждено на заседании общеуниверситетской кафедры философии ГОУ «ХГУ им. академика Б.Гафурова» (протокол №9 от 7 апреля 2025г.). Результаты диссертационного исследования докладывались на научно теоретических семинарах общеуниверситетской кафедры философии, научно-практических конференциях, проводимых ежегодно (2020-2025 гг.) в ГОУ «Худжандском государственном университете им. академика Б.Гафурова» в том числе: “Миф как языковая природа” Дастовардҳои олимони ҷавон (Маҷмуи мақолаҳои конференсияи анъанавии вилояти бахшида ба Конституцияи ҶТ. – Хучанд, 2021; “Мифологизация массового сознания в трансформирующемся обществе//Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзоди илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016; “Асотир дар инкишофи шуури омма ва дигаргуншавии ҷамъият//Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзоди илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). –

Хучанд, 2016. “Падидаи асотир дар шуури омма // Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзоди илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016. “Зиракӣ ва бочуръатиро аз даст надихем! // Маводи анҷумани илмӣ-амалии байналмилалӣ бахшида ба Соли рушди деҳот, сайёҳӣ ва хунарҳои мардумӣ, ҳамчунин барномаи Даҳсолаи байналмилалӣ амал “Об барои рушди устувор, барои солҳои 2018-2028”, “Масоили мубрами илмҳои педагогӣ, иҷтимоӣ-гуманитарӣ ва фанҳои дақиқ дар замони муосир” – Панҷакент, 2019.

Публикации по теме диссертации. Результаты исследования отражены в пяти научных статьях автора, которые опубликованы в таких научных журналах, признанных ВАК при Президенте Республики Таджикистан как «Вестник Национальной академии наук Таджикистана (отделение общественных наук)», «Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана».

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, шести параграфов, заключения, рекомендаций по практическому использованию результатов и списка использованной литературы. Общей объем диссертации составляет 173 страниц.

ГЛАВА I. МИФ И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

1.1. Миф как составляющая основа культурного наследия

Сегодня Республика Таджикистан находится на переходном этапе своего осложненного, помимо политических и экономических проблем, определением и обоснованием своей развития, социокультурной идентичности. По истину динамика «переходного периода» вызывает очень сложные и фундаментальные изменения «в общественном и индивидуальном сознании, в основах мировоззрения людей, в их духовном и социокультурном мироощущении», и не трудно наблюдать, что как они «изменяются и как сменяются, моделируя поведение людей, духовный климат, состояние общества. Если следовать этому весьма распространенному толкованию, то признаки духовных преобразований налицо» [91, с.5-6].

Прежде всего, эти преобразования выражаются в стремлении таджикского общества освободиться от иллюзий и утопий, от готовых формул и традиционных установок. В данном случае предполагается пробуждение исторического сознания и на этой основе рост интереса людей к национальной самобытности, национальному своеобразию собственного народа [91, с.5-6].

Как мы видим, трансформационные процессы в посткоммунистическом таджикском обществе продолжаются более 30 лет, которые представляют собой сложную и противоречивую эпоху в истории становления современного Таджикистана. Эти неизбежные и историко-диалектические процессы, вызывая коренные изменения в общественном и индивидуальном сознании, тем самым моделируют новый политический, социально-духовный и культурно-цивилизационный климат.

Такая трансформационная динамика, проникая во все сферы человеческой деятельности и проявляясь на различных уровнях культурного

развития, нередко приводит к возникновению в обществе состояния неопределенности и нестабильности. Очевидно, что подобные явления характерны для периодов масштабных перемен, когда процессы реформирования духовной и культурной среды, а также изменений в социально-экономической и политической системах, происходят синхронно с формированием новой социокультурной модели [127].

Иными словами, как отмечает О.Н.Астафьева «осознание переходности социокультурного развития» конкретного государства, безусловно, обладает значительным потенциалом, однако его реализация возможна лишь в определенных границах. На наш взгляд прав исследователь, так как показывает опыт нашей страны в период независимости данный процесс играет ключевую роль в механизме самоорганизации общества, способствуя активному вовлечению личности и социальных структур в формирование новой системы порядка. Именно этот порядок становится ответом на вызовы, формируемые современными процессами глобализации и трансформацией мирового устройства.

Опираясь на сегодняшние реалии, мирового сообщества, в том числе и Республики Таджикистан можно констатировать тот факт, что современные духовные, культурные, политические и социо-экономические факторы играют определяющую роль в глобализирующем мире. В основе же представлений о глобализации в совокупности лежат представления о современной человеческой цивилизации как объединяющемся и интегрирующемся мире. В итоге, по мнению большинства исследователей, мир становится компактным, доступным, прозрачно просматриваемым, а части его – тесно взаимосвязанными.

Сегодня для человечества практический стало очевидным, что глобализационные процессы неизбежно проявляются во всех сферах его жизни, начиная от политики, бизнеса, спорта, окружающей среды, музыки до законов, культуры и частной жизни конкретного индивида. В рамках этих

сложных явлениях, географический фактор уже теряет свою необходимость и важность.

Современные страны мира, в том числе Республика Таджикистан хорошо понимают, что политика, замкнутая только на внутренних проблемах, приводит не только к изоляции от мирового сообщества, и оторванности от глобальной экономики, и прогресса, но и к деградации социума, застою, авторитаризма и откат в прошлое. В свою очередь открытость или «политика открытых дверей» государственных систем способствует проникновению в них самой различной информации по определенным направлениям коммуникационной социокультурной интеграции. Ярким примером для нашей страны является внешняя политика «открытых дверей».

Другой российский исследователь Е.Н.Селезнева очень точно определяя данный процесс, замечает, что «в современных обществах глобализация понимается как интеграция каждой нации и даже каждой личности в крупномасштабные сетевые коммуникационные связи. Однако, не таковы основные цели глобализации как процесса безнационального, безличностного. И эта универсальность как раз и является характерной социокультурной чертой глобализационных процессов» [139].

Заметим, что указанный тип социокультурных преобразований во всех странах мира представляет собой масштабную трансформацию культурных взаимодействий, что, как ни парадоксально, делает возможным «контроль над многообразием социокультурных связей и отношений» и невозможным «нарушение границ и предельных условий человеческого существования, «защитного слоя той или иной культуры». Ведь разрыв между «универсальными принципами и действительными отношениями порождает кризисные тенденции в духовной жизни» [92, с.20], и не только, примером этого являются локальные и гибридные войны.

Из изложенного, на наш взгляд, следует, что для защиты общества, его ценностных, традиционных, социокультурных и цивилизационных

характеристик, любые изменения, происходящие в связи с глобализационными процессами, не должны затронуть ядра, основы антропосоциокультурной системы. Иначе говоря, решение указанных задач и проблем «зависит от исследования их в системном параметре, который включает в себя методологические, исторические, культурологические и социально-философские аспекты» [113, с.12].

Ведь те процессы, которые последние десятилетия происходят в социально-политической и культурной сферах нашей страны так или иначе нуждаются в методологических осмыслениях и «выработке новых концептуальных подходов с целью анализа социально-политической и культурной реальности» [113, с.12] общества.

Несомненно, для дальнейшего развития процессов самоорганизации таджикской нации и укрепления социокультурной идентичности современного государства важную роль играет сохранение вышеупомянутых основ, которые могут стать ключевыми факторами стабильности. Однако, как отмечают многие исследователи, занимающиеся изучением глобализационных процессов, этого недостаточно. Важное дополнение к этому – осознанная и активная деятельность субъекта, личности, которая стремится сохранить наследие предков и одновременно наполняет социальную реальность новыми смыслами.

По оценкам современных исследователей проблемы культуры, и особенно культуры самосознания, поскольку отдельный индивид, как «целесолагающий субъект социального мира», становится частью социального бытия, постольку его «собственный мир расширяет свои временные и пространственные границы». Ценность или, наоборот, незначительность, ничтожность бытия человека определяются тем, насколько его жизнь и деятельность воздействуют на окружающую действительность, на жизнь общества. Безусловно определению характера «связи личного бытия», «своего мира», с «общечеловеческим бытием» и лежит ответ на

вопрос о смысле и значении жизни личности, человека как такового в современном обществе [92, с.28].

На наш взгляд никак нельзя игнорировать и того факта, что в процессе глобализации уже формировались новые ценности – духовные, моральные, политические, культурные, следовательно, утопические и мифологические. Словом, экономическая глобализация дополняется глобализацией духовно-культурной. Примером такого преодоления социальная жизнь Западной и Восточной Европы, постсоветских республик бывшего СССР, особенно Грузии, Прибалтики, Украины, Молдовы и т.д. Прежде чем определенные элементы устоявшихся ценностей либо окончательно исчезнут, либо трансформируются в соответствии с новыми реалиями и, в конечном итоге, станут частью традиционного культурного слоя.

И как показывает опыт бывших социалистических республик, внедрение инновационных составляющих в ткань традиционной культуры наций и народностей Центральной Азии, в том числе и Таджикистана после Бухарской революции 1920 г., так или иначе порождало явные или скрытые противоречия, так как сильно повлияли на социокультурный код нации, и национальности региона. Многие исследователи у нас и за рубежом сходятся во мнении, что сегодня практический происходя такие же процессы трансформационный процесс изменения приобретают более радикальный и необратимый характер.

И не без оснований западный исследователь С.Уилсон, указывает, что «весь прошедший век был ознаменован невиданными по силе и уровню концентрации художественными экспериментами, попытками расширения существующих институциональных границ. С новыми изобразительными средствами художники привнесли в искусство новые контексты и сформулировали новые задачи» [142].

На наш взгляд, рассуждая о феномене «художественных экспериментов», С. Уилсон выходит за пределы исключительно культурного

контекста, поскольку это понятие охватывает гораздо более глубокие и многогранные аспекты. В его основе заложено множество скрытых смыслов, включая эксперименты над самим человеком, его психики и моральными устоями, традиционными обществами и локальными культурами. Параллельно представители трансгуманизма выступая против традиционных обществ подвергают сомнению необходимость таких понятий, как человеческие добродетели, честь и достоинство, рассматривая их как устаревшие категории, не имеющие ценности в технологически ориентированном мире. Очевидно, что трансгуманистический подход игнорирует само существование человека как духовного и мыслящего субъекта, исключая все нематериальные ценности, такие как любовь, мораль, дружба, добродетель, милосердие и гуманизм. Словом, трансгуманизм нивелируя уникальность личности, историческую преемственность и культурную самобытность, превращает человека в элемент безличной технократической системы.

Ключевое отличие реальных процессов глобализации от трансгуманистических концепций, на наш взгляд заключается в том, что человек, вовлеченный в систему транснациональных связей, уже не может ограничиваться исключительно культурными ценностями и традициями своей нации. Это приводит к формированию новых форм локальной идентичности, которые перестают быть строго привязанными к прежним национальным границам [100, с. 378].

В принципе, все это не ново, так как в «эпоху глобализации, когда национальные государства теряют свое доминантное положение в мире, подход, оперирующий с отдельными культурно вычлененными группами лиц, является, с точки зрения будущего, более дальновидным по сравнению с современным устаревшим подходом, применяемым в международном праве, и которой абсолютно фиксирован на национальные государства» [100, с.437].

Очевидно, что позиция исследователя заслуживает внимания, поскольку рассматриваемые вопросы представляют собой сложный комплекс

проблем, решение которых зачастую определяется не только академическим дискурсом, но и влиянием медиапространства и политических процессов. Исходя из этого, можно утверждать, что в данном многоуровневом и противоречивом, но закономерном глобальном процессе формирование любой культуры, в том числе современной национальной культуры таджиков, как части глобальной локальности, связано не только с появлением новых культурных форм, но и с осмысленным выбором из всего многообразия мирового культурного наследия.

Этот процесс ведет к включению трансформированных ценностей в новую социальную среду, где они постепенно формируют новые ценностные системы, выступая связующим звеном между локальной и глобальной культурой. В результате можно утверждать, что национальные государства, такие как Таджикистан, утратив бывшее доминирующее положение, уступают место новым культурным пространствам, внутри которых традиционные идентичности претерпевают изменения, интегрируясь в динамику глобального взаимодействия.

В этом сложном и противоречивом процессе наряду с общечеловеческими, социокультурными и традиционными ценностями особую значимость приобретает и миф, в основе которого заложены не гимны богам, легенды о возникновении цивилизации, а заслуги приписываемым другим персонам. Будучи духовной формой выражения общественного сознания, современный миф, почитается быть критерием культурного наследия и не более.

Действительно говоря о современных мифах, специалисты считают, что правильный подбор и расстановка детерминантов социального мифотворчества, предназначенного для мифологизации общественного сознания, для исключения какой-либо нестабильности и шаткости в государстве, является фундаментом дальнейшего развития социума. Сталкиваясь с культурами и цивилизациями в своем новом этапе

мифологизация приобретает характер динамичности, стилистического плюрализма, конформизма, синкретизма, эклектизма и индивидуализма.

Российский исследователь Ю.В.Рыжов, рассматривая отношения между неомифологиями и новой религиозностью, приходит к конкретному выводу, что «новые мифологии – это искусственно сконструированные идеологии, функционально необходимые для современного социума. В то время как «ремифологизация» подразумевает закат культуры: «Мы же склонны ожидать появления нового интегрального типа культуры» [145, с.32].

Итак, цель очевидна и её хорошо сформулировал Ю.В.Рыжов: нельзя допустить заката культуры социума с помощью «ремифологизации», а нужно создать новый интегральный тип социокультуры для современного общества. Учитывая вышесказанное, прежде чем мы перейдем к анализу сущности мифа как некоего «фундамента формирования нового интегрального типа социокультуры», и его роль в создании новых современных мифов в Таджикистане рассмотрим миф в ретроспективном аспекте, как культурфилософскую и социокультурную проблему. Думается, что именно такой подход и изучение конкретных состояний общества, культуры и идеологии, с учетом глубинных архетипических потребностей человека, поможет нам ответить на те цели и задачи, которые мы поставили перед собой в работе.

Очевидно, что на сегодняшний день среди исследователей существует множество способов истолкования мифологических представлений и природы мифа: компаративный, лингвистический, социологический, ритуалистический, психоаналитический, структурно – мистический, семиотический, символический и т.д., где «определения и трактовки мифа варьируются от понимания данного феномена как подлинной реальности, сакрального порядка бытия до иллюзии и заблуждения; от представления о мифе как художественном средстве до понимания его как орудия

идеологического господства; от мифа как формы проявления коллективного до рационального обоснования его природы» [40, с.43].

В целом можно согласиться с тезисом о том, что понятия «миф» и «мифология» на протяжении столетий подвергались неоднозначной трактовке. Уже в эпоху античности народную мифологию стали воспринимать как нечто архаичное, относя ее к категории предрассудков. В средние века ситуация лишь усугубилась: христианские и мусульманские религии объявляя языческие мифы ложными, противопоставили им свои догматы.

Однако с течением времени мифология, как первичная форма народной культуры, получила переосмысление и признание со стороны философов, психологов, культурологов и т.д. Уже в трудах европейских романтиков, а также в философских концепциях Ф.В. Шеллинга, миф был представлен не как отжившее явление, а как фундаментальный элемент духовного развития человечества. Постепенно его начали рассматривать как неотъемлемую часть культурного процесса, способную постоянно возрождаться в новых формах. В этом контексте миф стал столь же значимой составляющей человеческого бытия, как религия, мораль, искусство и наука Баталов [23, с.43]. К примеру, так, Ф.В.Шеллинг утверждал, что «мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства. Она является той основой, на которой только и могут произрастать подлинные произведения искусства. Именно в таком мире возможны устойчивые и определенные образы, сквозь которые могут выразиться вечные идеи» [110, с.112-113].

Подобное восприятие мифа со стороны этого философа способствовало романтическому возвышению, приравнивая его к другим значимым культурным явлениям. В середине XIX века этот подход нашел свое отражение в трудах представителей «мифологической школы», среди которых К.Зимрок, М.Мюллер и др. В дальнейшем идеи о значении мифа развивали представители культурно-антропологического эволюционизма,

включая Люсень Леви-Брюля и многих других. Исследуя первобытные формы мифосознания, его исторические трансформации в религии, искусстве, языке и литературе, эти ученые поставили вопросы о рациональных и иррациональных компонентах мифологического мировоззрения.

В философии Ф.Ницше, А.Бергсона возник новый взгляд на данный феномен, который был связанный с понятием «дионисийской стихии». Если Ф.Ницше рассматривал миф как фундаментальную основу культуры, способную воспроизводить иррационально-жизненные парадигмы, то Э.Дюркгейм [52] трактовал его как «коллективное представление», а анархист Ж.Сорель, вводя в научный дискурс понятие «социальный миф», стремился объяснить концепцию «воли к власти», предложенную Ф.Ницше [78].

Ж.Сорель рассматривая мифологию как эффективное средство манипулирования массовым сознанием, приходит к выводу, что социально-политические мифы формируясь как закономерное отражение иллюзорного совпадения интересов масс и правящей элиты, в современном мире выполняют интеграционную и мобилизующую функции и направляют коллективную волю общества и придавая социальному бытию смысл и идеалы.

Анализ литературы показывает, что возросший интерес к данной теме привел к тому, что в начале XX века идеи, связанные с мифом, нашли отражение не только в философии и культурологии, но и в идеологических практиках ряда западных стран. Различные интеллектуальные направления - рационалисты, марксисты, позитивисты и последователи и т.д. выдвигали собственные трактовки, утверждали, что рационалистические концепции мифа коренятся в основах западной цивилизации, которая, начиная с эпохи Возрождения, постепенно вытесняла религиозно-мифологические архетипы традиционализма, заменяя их рационализированной, научно обоснованной

моделью мифологии. Однако такой подход не способен полностью объяснить сложные процессы мифотворчества.

В связи с глобальным кризисом, поразившим Европу после Первой мировой войны дискуссии вокруг архаических и современных социально-политических форм мифа приобрели особую актуальность. Победа тоталитарных и авторитарных режимов в ряде европейских государств еще раз подтвердила, что мифологические структуры продолжают играть важную идеологическую и политическую роль, даже в эпоху, претендующую на рациональность и научность. По мнению культуролога В.П.Римский, «неклассическая философия культуры и культурология», осознавая происходящие процессы, предвосхищала, а впоследствии детально анализировала феномен тоталитаризма с его стремлением объединить научно-технический рационализм с архаичной стихией мифотворчества в рамках утопического переустройства общества [144, с. 87].

Подобный междисциплинарный подход к изучению мифа заставил культурологов и гуманитарных исследователей Европы обратиться к поиску новых интерпретаций этого феномена и его значения в современной культуре. Именно в этой постановке проблемы начали формироваться новые концепции мифа. Так, например, Э.Кассирер доказывал, что миф обладает рациональной и универсальной природой, в то время как Л. Леви-Брюль акцентировал внимание на «прелогической» природе мифологического мышления, утверждая его противоположность логическому дискурсу современного европейца [130; 62].

А идеи К.Маркса и Ф.Энгельса, связанные с неклассическими методологиями в социологии знания и сознания, способствовали формированию новых подходов к изучению мифа в социологии и идеологии, яркими представителями которых стали такие мыслители, как М.Вебер, Э.Дюркгейм и многие другие [37; 52].

Эти философы-социологи в своих исследованиях рассматривая миф как образное отражение реальности, т.е. как онтологическую структуру, обусловленную социальными потребностями, пришли к выводу, что он формирует основу общественных связей и регулирует поведенческие модели человека в социуме. При этом подчеркивается, что политические мифы, хотя и являются производными от экономического, социального и политического развития общества, все же обладают уникальной спецификой и самостоятельной динамикой.

В трудах и теоретических разработках представителей направления «психологии мифа», таких как А.Адлер [12], В.Райх [87], О.Ранк [88], З.Фрейд [102], К.Юнг [118] миф уже начинает трактоваться как «актуализированная форма иррационально-бессознательных психоэмоциональных реакций и образов», возникающих под воздействием национально-культурных особенностей, общественно-социального уклада (включая традиции) и повседневной деятельности людей.

Особенно проблемы культурологии мифа также стали предметом конкретного анализа западных ученых таких как Р.Барт, А.Вебер, К.Левистрос и т.д., где по своей сущности мифология представляет собой культурно-историческое «обстоятельство», так как она оказывает «формирующее воздействие» на культурные процессы и общественные и государственные системы. Учитывая влияние социокультурных факторов, они пришли к заключению, что «архетипические формы как традиционной, так и современной мифологии» укоренены в «внутренней фрагментарности и противоречивости общественного существования», а также в процессе распада механизмов культурной и социальной самоидентификации.

Заметим, что учёные такие как М.М.Бахтин [24], Я.Э.Голосовкер [43], В.Я.Пропп [86] и другие, также не остались в стороне от исторических процессов, связанных с развитием мифологических исследований, и

выдвинули собственные подходы к философскому, культурологическому, семиотическому и филологическому осмыслению мифа.

Особенно в 1960–1970-е годы, получили развитие оригинальные теории мифа в культурно-семиотическом ключе, разработанные С.С. Аверинцевым [120], А.Я. Гуревичем [46], Е.М. Мелетинским [72], В.Н. Топоровым [96], Б.А. Успенским [98] и рядом других авторов. Эти исследователи рассматривали сущность и глубинную структуру мифа в русле параллельных направлений западной научной мысли. Отдельного упоминания заслуживает обширное наследие философско-филологических трудов А.Ф. Лосева, посвятившего изучению античной мифологии в условиях идеологического давления и жёсткой цензуры.

Все накопленные в этот период философские, культурологические и гуманитарные идеи, направленные на исследование мифологического сознания, сформировали в СССР основу для осмысления мифологии в изменившихся культурных условиях. Именно этот теоретический фундамент обусловил повышенный интерес к мифологическим исследованиям в начале 1990-х годов XX века, когда миф стал объектом критического анализа в контексте осмысления так называемого «тоталитарного коммунистического прошлого».

В XX столетии особенно усилился интерес лингвистов к разработке «лингвистической теории мифа», к которой обратились и западноевропейские исследователи. По мнению этих специалистов, лингвистическая перспектива анализа мифа позволяет утверждать, что миф возникает как следствие утраты первоначального смысла метафорических обозначений, с помощью которых первобытный человек именовал окружающие его явления. В этом контексте архаическая мифология интерпретируется как логичный итог эволюции языка, в процессе которой «рациональная функция человеческой речи» парадоксально обернулась источником мифологического иррационализма Галанина [40]. Иными

словами, разум и рациональность порождали противоположное - иррациональное мышление. Это и есть проявление подлинной взаимосвязи антагонистичных явлений.

Наряду с лингвистическими теориями о природе мифа, значительную роль в культурно-историческом процессе последних двух столетий сыграли политические мифы, или, иными словами, процесс политизации мифологических структур во имя удержания и укрепления власти. Как отмечал К.Леви-Строс, «ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология» [63, с.186]. И это утверждение обоснованно: сама политика и любая идеология по сути своей - форма мифа. Это привело к философско-научного понимания политической идеологии как основа социальной мифологии в современной западноевропейской исследовательской литературе.

Исходя из самой сущности мироощущения и место власти в ней в рамках данного философского подхода, сторонники иррационалистической традиции подвергали переосмыслению и саму структуру идеологии и политики как мировоззрения, как исторического феномена. Их внимание была направлена на идеологию и политику властей как мифологизированную основу как ориентир политики, определяющий его поведение в соответствии с его страстями, стремлениями и ожиданиями. Мифологизированная идеология как считают они, это, конечно, «не истина», не реальность, но они сплачивают людей. Более правильным будет воспринимать их как одну из форм сознания, носящую иллюзорный характер, опирающихся грез властей и их желания.

Указанные философы как сторонники иррационалистического направления, отождествляя идеологию с социальной мифологией, тем самым, на наш взгляд, попытались выделить и те факторы, которые способствовали появлению данной мифологии. Подчеркивая «иллюзорность духовных явлений» и раскрывая ее причины, они стремились доказать неустранимость

социального мифа, и как некоего ориентира «общественного и индивидуального поведения», чтобы было легко управлять людьми, а не решать социальные требования людей.

Особенно показательна здесь позиция З.Фрейда, который, справедливо объявляя государственную идеологию неким «ложным сознанием», пришел к выводу об искаженном «проигрывании» «бессознательных мотивов» и аффектов, присущих индивидам, поскольку «Я» человека управляют его страсти, (кипящий котел) и эмоциональные порывы [102, с.172].

Логическое продолжение идей З.Фрейда можно найти в трудах К.Юнга, который утверждал, что в представлениях человека, где идет речь «о мифе, притче, увлечении», и т.д. можно обнаружить некую общую основу. К.Юнг приводит пример, что люди многократно проигрывают одни и те же сюжеты, однако в новых исторических условиях эти сюжеты возрождаются в новой форме. Он, называя их «архетипами», которые являясь «основами манипуляции обществом» и «коллективного бессознательного», представляют собой «наследный опыт предшествующих поколений», выражаясь в форме мифа [118, с.97].

Раскрывая суть архетипов К.Юнг предполагает, что в духовных представлениях людей некие «изначальные архетипы» существуют в форме символов, присущих не только сказкам, легендам, мифам, но и «развернутым идейным построениям». В качестве примера он приводит образы материнского начала, рождения и смерти человека, природных стихий и т.д. Для того чтобы идеолог смог воздействовать на массы, необходимо, чтобы он овладел их настроениями, а для этого нужно «осмыслить вереницу архетипов». Тогда он сможет использовать «разнообразную символику» в процессе манипуляции массовым сознанием [118, с.97].

Итак, как выяснилось в процессе критического анализа идей представителей европейской иррационалистической философии, основное внимание акцентируется на «мифологической природе идеологических

построений» и основных форм «внушения и манипулирования сознанием людей». На наш взгляд, они, разоблачая идеологические функции и раскрывая генезис и механику манипулирования общественным мнением, в итоге в какой-то мере пришли к абсолютизации иллюзии и придали ей характер всеобщности. Тем не менее нельзя отрицать того факта, что именно политическая идеология создает определенное поле, в которое не только формируется, но и трансформируется реальность. А.Лосев в «Диалектике мифа», анализируя данный феномен, писал, что «теория мифа, которая не затрагивает культуры вплоть до ее социальных корней, есть очень плохая теория мифа» [7, с.394].

С этим мнением нельзя не согласиться. Говоря о мифе как некоторой переживаемой реальности, необходимо учитывать ее социальный характер. Ведь общеизвестно, что «предпосылки мифотворчества определяются во многом характерными чертами социального бытия». Пожалуй, как основной мотив социально-философских теорий мифа, в XXI в. можно зафиксировать стремление выделить и определить всеобщую основу мифотворчества, которая не была бы сведена к субъективным состояниям человеческого восприятия и переживания.

По справедливому замечанию В.А.Исакова «миф постулируется как деятельность социального субъекта, то есть человека, включенного в сеть взаимодействий с другими людьми. Феномен мифотворчества, таким образом, предстает не просто как форма бытия человека, его деятельности, но и как способ его события, содействия с другими» [129, с.67].

Итак, небольшой критический анализ развития идей о мифе с очевидностью показывает, что современные мифы и мифологемы, постулируемые как деятельность социального субъекта (человека), очень сильно отличаются от их классического понимания, так как время и реальный опыт строительства государств и общественных отношений меняли представления о сущности, роли и функциях мифа. Тем не менее в наше

время, особенно в Таджикистане, в понимании многих людей миф, бесспорно представляет собой, прежде всего, античные, индийские, персидские, китайские, библейские и другие сказания (часто сказки) о сотворении бытия, о деяниях греческих и индийских, китайских, персидских богов, героев и т.д.

Как уже убедились, в древности люди размышляли над теми проблемами, о которых впоследствии сочиняли свои произведения все философы, поэты и богословы, при этом представления о мифе занимали в них немалое место. И это конечно не случайно, так как миф представлял собой «упакованную в образах и метафорах» о неких мифических существах многотысячелетней коллективной и безымянной традиции.

Рассматривая различия между мифологическим и философским восприятием мира, некоторые современные исследователи подчёркивают, что философия, в отличие от мифа, «имеет хронологическую определённость, она индивидуализирована и датируема». В то время как миф и ритуал отличаются от философии и научного знания тем, что в их рамках отсутствует непонимание или проблематичность. Безусловно, на наш взгляд мир мифа и ритуала в совокупности представляют собой такой мир, в котором нет ничего непонятного там, нет вопросов.

Однако, с возникновением в сознании человека конкретных вопросов и непонимание с неизбежностью появляются философия и далее наука. Исходя из этого, можно заключить, что философское и научное мышление представляют собой способ введения проблемы в ранее цельное и непротиворечивое мифологическое пространство.

Иначе говоря, до возникновения философского подхода миф воспринимался как полностью осмысленный, поскольку в нём функционируют иные когнитивные механизмы, позволяющие изображать мир как уже наполненный смыслом через символические образы. Но в мифологическом мышлении действительность оказывается полностью освоенной, так что любое событие может быть легко включено в знакомую

мифическую канву и интерпретировано через уже существующий рассказ о деяниях мифологических персонажей. Следовательно, миф представляет собой «повествование, в которое человек может вписать любое конкретное происшествие, вследствие чего оно становится понятным и не вызывает внутреннего напряжения или сомнений» [68, с.6-7].

Размышляя о специфике «начала» культурной эволюции, о «колыбели», из которой со временем развиваются философия и наука, советский русский философ М.Мамардашвили на наш взгляд, безусловно, делает справедливое замечание. По его мнению, в контексте первобытного сознания миф и мифология выступают в качестве «основного инструмента познания и объяснения окружающей действительности». В этом мире «онтология фактически тождественна онтогенезу, а причинно-следственные связи заменяются нарративной, событийной логикой». Иными словами, миф «отражает синкретическую природу первобытной культуры, нерасчленённость и неосознанность мышления, а также его выборочную причинность» [68, с.11].

Итак, М.Мамардашвили определяя отношение между философией, культуре и мифа, тем самым показывает их отличие, а другой исследователь мифа С.А.Мельников также определяя место и роль мифа в сознание общества, однако главное назначение мифа, с философской позиции, видит в представлении в нем «опыта взаимосвязи вещей в качестве непосредственно данного и «очевидного». Он выделяя две основные характеристики мифа, тем самым хочет показать, что во-первых – «нерасчлененность в мифологическом представлении материального и социального, человека и мир вещей, вещи и слова, предмета и знака», т.е. нерасчлененность «субъектного» и «объектного» вообще, объяснение сущности вещи и мира традиционно сводилось к «рассказу» о творении или «естественном» происхождении мира; во-вторых - содержание мифа всегда представлялось древнему человеку «подлинным» и «несомненным», и по этой причине

обычно являлось предметом устойчивой веры и никогда – отвлеченной критики» [132, с.3-10].

Ярким свидетельством сказанного, по его утверждению, является наличие большого числа космологических мифов, которые повествуют о борьбе порядка с хаосом, о превращении хаоса в космос. На наш взгляд, он прав, поскольку существует большое число оригинальных космогонических мифов, которые повествуют о зарождении и происхождении космоса в целом и его частей, связанных в единой системе.

К примеру, в книге Н.А.Куна «Легенда о мифе Древней Греции» говоря о древнегреческих мифах, рассказывается о возникновении мира из хаоса: «Из неограниченной и бесформенной массы возникают земля (Гея), тьма (Эребос), ночь (Ника) и т.д. Роль управляющей силы в космологическом мифе греков отводится ночи. Затем возникли звездное небо (Уран), эфир (Этер), свет и все остальное» [6, с.3-10].

Нет сомнений в том, что греческая философия и её представители сыграли важную роль популяризации интерпретации и распространении античных мифов, предлагая собственное осмысление их сюжетов. Так, опираясь на мифологические предания, Гесиод выдвигает собственное философское толкование: Хаос он воспринимает как пространственную бездну, Гею - как изначальную материю всего сущего, а Эрос - как движущую силу мироздания. Из взаимодействия Хаоса и Земли, благодаря Любви, появляются остальные элементы Вселенной - Эреб (тьма), Мрак, ясный Эфир, Уран (небесный свод), Море, Солнце, Луна и прочие. Все божества у Гесиода разделяются на «старшее» и «младшее» поколения, между которыми разворачивается борьба, в результате которой «младшие» побеждают «старших».

Греческие философы, раскрывая суть мифов, попытались показать, что в древнегреческой мифологии существует некая иерархия богов для управления миром: «Царем богов и людей является Зевс, а его брат Посейдон

– властитель моря. Его окружает множество божеств, среди которых вещей морской старец Нерей, выдающий все сокровенные тайны будущего», и т.д.

По их мнению, наряду с указанными богами, под землей царствует брат Зевса Аид. «Этому богу служат богини лишения Эриний. Мир подземный имеет собственную структуру: верхней частью подземного мира, ближайшей к людям, является царство мертвых, Аид. Нижняя - Тартар - находится от Земли на расстоянии, равном тому, на котором находится Небо от Земли».

Тот же Гесиод в своей книге «Теогонии», говоря о происхождении богов указывает, что «Тартар - это пустая, темная бездна, в которой носятся вихри; вход в неё подобен узкому горлышку, над которой расходятся «корни» или «истоки» земли, неба, моря. У трона Аида сидят судьи царства умерших – Минос и Радамант. Здесь же, у трона, Бог смерти Танат с мечом в руках, в черном плаще, с громадными черными крыльями. Здесь же, у трона Аида и прекрасный юный Бог сна - Гипнос. Этот Бог очень могуч, не могут ему противиться ни смертные, ни боги, даже Зевс».

Согласно сказаниям Гесиоду, супругой Зевса является богиня Гера, которая покровительствует человеческим брачным союзам, охраняя их святость и неразрушимость. Аполлон, в свою очередь, как божество света, возглавляет хоровод муз, сопровождая их пение игрой на золотой кифаре. Он шествует впереди, увенчанный венком из лавров, за ним следуют все девять муз: Каллиопа - вдохновительница эпической поэзии, Эвтерпа - муза лирики и музыкального искусства, Эрато - покровительница любовной поэзии, Мельпомена - муза трагедий, Талия - муза комедии, Терпсихора - покровительница танца, Клио - муза истории, Урания - муза астрономической науки, и Полигимния (Полигимния) - муза священных гимнов.

Вместе с тем Зевс, как верховное божество Олимпа, ниспосылает людям свои дары и устанавливает на земле порядок и законы. В его власти находятся судьбы людей - он охраняет истину и справедливость в мире, награждая человечество, как счастьем, так и страданиями. Однако, несмотря

на верховное положение Зевса, окончательная судьба людей всё же определяется неумолимыми богинями судьбы - мойрами. Рок обладает властью, как над смертными, так и над самими богами.

Очевидно, что, анализируя древнегреческие мифы с позиции философии и культурологии неизбежно можно сталкиваться со своеобразным представлением греков «об историческом времени». В пространство временном отношении мифическое время представляет собой новое космическое начальное время. Другими словами, это своего рода «первовремя» или «прото время» до начала отсчета текущего земного времени. Именно мифическое время является первопричиной всего последующего, архетипических прообразов, образцом для всех последующих событий. Словом, культурно-историческое или текущее время «проецируется мифом в мифическое время и сводится к однократным актам творения». Это свидетельствует о том, что в древнегреческих мифах впервые в рамках мифологического сознания человек пытается объяснить сущность и причины происхождения мира и человека, и общества, определить место человека в системе мироздания [91, с.81-82].

Следует зафиксировать тот факт, что феномен мифотворчества проявляется не только как форма осмысления существования мира, богов и человека, их бытия и действий, но и как особый способ сопряжения событий и их взаимодействия, как уже было отмечено ранее. Именно по этой причине западноевропейский социолог Э.Дюркгейм усматривает в основах социальной структуры прямой источник происхождения мифологических и религиозных верований. По его мнению, объектом обожествления становится не отвлечённая сила, а сама социальность, выражающая зависимость личности от общества. Человек приписывает обществу черты сакрального, возводя его до уровня божественного. В этом контексте «...мифология выступает как первоначальная интерпретация мира, как изначальная форма

постижения и эмоционального переживания социальной реальности» [52, с.274].

Как следует из концепции Э. Дюркгейма, миф, в отличие от философского мышления, исполнял функцию регулятора всей общественной жизни в архаических обществах и контролировал поведение отдельного индивида. Он задавал рамки добра и зла, жизни и смерти, дозволенного и запретного, выступал источником законов и одновременно их легитиматором. Через миф утверждались и поддерживались определённые модели мышления и поведенческие нормы. Иными словами, мифологическое сознание также выполняло религиозную функцию, становясь формой сакрализации социальной реальности.

Исходя из этого, целый ряд исследователей приходит к выводу, что миф сочетает в себе черты и философии, и религии. Так, российский исследователь С. А. Мельников, анализируя истоки философии в Древней Греции, справедливо указывает, что «антропоцентрический характер мифологических представлений особенно ярко выражается в панпсихистских взглядах», где все объекты в той или иной степени наделяются одушевлённостью. Эти предметы подобны человеку: они могут быть дружелюбными или враждебными, стремиться друг к другу, притягиваться и взаимодействовать.

Нарушение этого порядка воспринимается как посягательство на «справедливость», поскольку влечёт за собой нарушение прав других существей. Иллюстрируя данную мысль, С.А.Мельников приходит к выводу о том, что «единство и взаимосвязь всех вещей и людей находят своё наиболее яркое выражение именно в мифе - как в живом «предании» о тех временах, когда этот порядок был установлен раз и навсегда» [132, с.88-89]. Иначе говоря, коллективные и родственные представления в мифах руководствуются «законом партиципации» или «сопричастности», в рамках которого первобытный человек обретает «сопричастность» с конкретной

социальной группы, со своим собственным прошлым. Находясь под влиянием этого мифа данная социальная, группа чувствует себя как бы мистически и сакрально сопричастной с тем, кто сделал это племя таковым. Возможно по этому поводу Л.Леви-Брюль пишет, что «в умственной жизни человека все, что не сводится к простой реакции организма на получаемые раздражения, неизбежно имеет социальную природу» [62, с.11].

Нельзя не согласиться с Л. Леви-Брюлем, поскольку традиции научного анализа социокультурной природы мифа свидетельствуют о том, что мифология охватывает широкий спектр междисциплинарных областей. В рамках подобного подхода, как отмечают современные исследователи мифологического сознания, значительное место занимает аналитическая психология К.Г.Юнга [118, с.11].

Подводя итоги, отметим, что естественно в рамках одного параграфа диссертационного исследования невозможно рассмотреть все трактовки и концепции, тонкости, мудрости и тайны, связанные с мифом, и поэтому мы сосредоточили свое основное внимание на особенно известных философско-культурологических толкованиях этого феномена. На наш взгляд, нередко эти трактовки противоречат друг другу, в первую очередь в оценке самого феномена мифа.

Так, например, немецкий философ Э.Кассирер в работе «Философия символических форм» рассматривает мифологию как «автономную символическую форму культуры», а А.Ф.Лосев, напротив, утверждал, что миф является «необходимой составляющей не только жизни», но и «сознания человека». Между тем Р.Барт считает миф «семиотическим феноменом повседневной культуры».

В целом анализ исследований по основным вопросам мифа как форме выражения культуры и общественного сознания показывает, что подходы к изучению феномена мифа достаточно сильно разнятся. Не исключено, что именно это породило множество противоречащих друг другу в определении

мифа. Из всех существующих определений и концепций наиболее приемлемыми, по нашему мнению, является следующее: «миф ни есть ложь», он есть «претворение бытия», включает в себя «универсальные прообразы, общие для всего человечества - древнейшие архетипы», он «наивысшая по конкретности, максимально интенсивная и в высшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, это наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это - совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Миф - это диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще» [7, с.146].

1.2. Мифологическое сознание - основной источник социокультурного бытия человека

История формирования и эволюции человеческого знания, а также накопленный историко-культурный опыт убедительно свидетельствуют о том, что конкретные формы духовного существования человека всегда были тесно вписаны в социокультурный контекст, в котором они возникают и функционируют. Тем самым они подчиняются определённым закономерностям и механизмам, присущим социальному и культурному процессу. Если рассматривать такие формы культурного сознания, как миф, религия, философия и наука, то они представляют собой универсальные модели интерпретации действительности - как реально происходящих событий, так и тех, которые потенциально возможны в рамках конкретного общественного устройства. Однако при этом подобные формы не ограничиваются лишь интерпретацией: они задают способ существования явлений, формируя специфическую онтологию событий в социальной реальности.

Как уже было отмечено, миф представляет собой, одну из базовых форм культуры, сопровождающую человечество на протяжении всей его истории. Однако, в современных гуманитарных науках, включая

культурологию, философию и другие дисциплины, взгляды на природу мифотворчества существенно разнятся. Так, представитель структуралистского направления Р. Барт в рамках своей методологии заявляет, что миф как культурное явление свойствен исключительно европейской традиции. Он отмечает: «Мифотворчество... не является сущностным признаком левых сил. Мифологизации подвергаются лишь немногие объекты, прежде всего, некоторые политические категории, за исключением тех случаев, когда левые заимствуют средства из арсенала буржуазной мифологии» [21, с.117]. Иначе говоря, миф и мифологическое мышление, по Р.Барту, в значительной степени чужды таким политическим движениям, как марксизм, коммунизм и левый социализм.

Тем не менее, Р. Барт, не отрицая полностью наличие мифологических элементов в идеологиях левых политических движений, подчёркивает, что таким мифам свойственна определённая «искусственность, прямолинейность» и даже ощущение агитационности. Он отмечает, что в подобных случаях чувствуется «привкус лозунга», а говоря более резко - «такой миф оказывается бесплодным». В качестве иллюстрации он приводит так называемый «сталинский миф», подчёркивая его полную лишенность творческого подхода: «в нём напрочь отсутствует какая-либо изобретательность, а его использование поражает своей грубостью и неуклюжестью». Подобная форма мифотворчества, по его мнению, «лишена всякой вариативности и сводится к бесконечно повторяющейся литании» [21, с.117].

Однако в свою очередь, прямо противоположное мнение высказывает представитель западноевропейской социологии мифа П.Бергер, по мнению которого мифология больше присуща «тоталитарным режимам» и отсутствует в «прагматичных либеральных обществах». По его словам, «капитализм, как одна из разновидностей общественно-экономического строя, абсолютно свободен от всяких мифов, социализм же - его основная

альтернатива в современных условиях - наделен необыкновенным даром к их созданию» [25, с.32].

Хотя оба исследователи в чем-то правы, тем не менее, с нашей точки зрения, мифотворчество можно обнаружить не только в капиталистическом (т.е. либеральном) и социалистическом обществах. Оно органически присуще всем этапам культурного - исторического развития человечества и является основным источником социокультурного бытия человека. Причем укоренен этот источник в «экзистенциальной субстанции человека».

С учетом изложенного российский учёный П.В.Осипов утверждает, миф существовал и будет существовать во всех обществах и государственных строях. Мифология даже в современной цивилизации обществе существует «главным образом в трех ипостасях: мифы в общественном сознании, социальная мифология (социальные и социально-политические мифы), мифопоэтическое творчество (мифологизм в искусстве). При этом миф может переходить из одной группы в другую или принадлежать сразу нескольким группам» [81, с.54].

В целом мы склонны согласиться с подобной интерпретацией заявленной проблемы и далее будем опираться на неё в исследовании. Однако, по нашему мнению, в данной ситуации более корректным представляется использование термина «мифологическое сознание», под которым следует понимать особую форму восприятия и осмысления окружающей реальности. Вместе с тем это приводит нас к иной теоретической сложности: что именно подразумевается под принципами освоения мира? Эта постановка вопроса приобретает особую значимость в контексте включения в духовную сферу категорий, присущих понятийному аппарату «современности».

Ещё более сложной задачей на наш взгляд выступает определение специфики современной мифологии, что будет рассмотрено нами ниже. Очевидно, что в современных исследованиях миф нередко используется как

инструмент анализа культурных процессов, однако, к сожалению, это зачастую происходит без должной методологической конкретизации, путём прямого отождествления с античным типом коллективного сознания.

Дополнительную трудность представляет собой также и тенденция к характеристике как классического, так и современного мифологического сознания исключительно в негативном ключе - как проявления примитивного, иррационально-эмоционального типа духовности, лишённого логики, эстетики и нравственных оснований. Это приводит нас к выводу, что такой подход трактует миф как перегруженный иллюзорно-внушающими функциями механизм, направленный на консолидацию индивидов в рамках тоталитарных сообществ и практик.

Тем не менее, если исходить из универсального характера мифотворчества в контексте культурной истории человечества, становится очевидно, что миф, независимо от своей исторической формы, несёт в себе не только конструктивный, но и значительный созидательный потенциал.

Исходя из таких же критериев другой российский исследователь Н.И.Брунов в своей работе отмечает, что и к «исследованию современных общественных явлений», и к «изучению самой человеческой истории» в целом можно подойти с трех позиций. Согласно первой «каждое общественно значимое событие» можно рассматривать как «следствие» целого ряда других имевших место ранее событий. Поэтому его можно рассматривать как «текущий исторический момент», который логически завершает некую «последовательность» предшествующих состояний общества. Вторая позиция состоит в том, что его можно воспринимать как «событие открывающее путь чему-то радикально новому», неизвестному ранее. Следовательно, можно видеть в нем некий образ будущего. Третья позиция - возможен и «диалектический подход», в рамках которого каждое «историческое событие» рассматривается не только как следствие предшествующих событий, но и как «причина последующих».

Бесспорно, «диалектический подход» приводит к выводу, что процесс мифологизации массового сознания, будучи «следствием других явлений», проходил через всю историю культуры человечества. Соответственно, он оказывал заметное влияние на все, что происходило в обществе. Такое же влияние, по мнению Н.И.Брунова, он будет оказывать и в дальнейшем.

Согласно исследованиям большинства специалистов по проблематике мифа, среди всех причин, обусловивших возможность, мифотворчества, следует выделить причины онтологические, гносеологические, культурологические, аксиологические, социальные, психологические, биологические и естественно антропологические.

Так, например, российские культурологи А.А.Пелипенко и И.Г. Яковенко, анализируя культурологическую природу мифа, выделяют три этапа формирования культурных значений. Первый - «синкретизис», то есть изначальное нерасчленённое состояние, содержащее в себе потенциальные смысловые наслоения; второй - «мифос», что предполагает аналитическое разделение значений в рамках мифологического сознания; и третий - синтез, под которым понимается воссоединение ранее расчленённых смыслов в мифе. Эти три стадии, по их интерпретации, находят отражение в структуре мифологемы: «первозданный рай - утраченный рай - обретённый рай» [84, с.36].

Эти авторы акцентируя внимание на то, что развитие культуры представляет собой непрерывный процесс разложения исходного «синкретического единства на производные дуальные смысловые формы и последующего их воссоединения через синтез противоположных начал», подчеркивают, что «пространство человеческой культуры» формируется на основе фундаментальных «дуальных оппозиций», которые выступают в роли базовых антиномий смыслопорождения в культуре.

В онтологическом плане эти оппозиции выражаются как противостояние «имманентного» и «трансцендентного», в операционном -

как противоположность «дискретного» и «континуального», а в аксиологическом - как контраст между «сакральным» и «профанным». Отметим, что подобные «первичные антиномии», согласно современным культурологическим подходам, представляют собой структурную основу любой «семантической активности» в пространстве культуры.

Как выяснилось при изучении процесса мифотворчества, на различных этапах развития человечества он имел свои особенности. В данном случае необходимо показать связь между мифологией и онтологией. Ведь в основе онтологии и метафизики лежит «некое повторение и воспроизведение древнейших устремленностей человеческого разума», составляющих его формат» [84, с.38].

В самом деле, онтология как форма объективного отражения реальности проявляется не только в философии и философских системах, но и в различных формах духовной жизни человека - мифах, религии, культуре, мировоззренческих установках. Онтология, по мнению Ф.В. Шеллинга, как «совокупность подобных суждений о бытии», выделяет из чувственного восприятия черты, несущие важный смысл [110, с.160-387]. Эти мысленные схемы, отражающие устройство бытия, в определённой степени «противостоят чувственной действительности».

Таким образом, онтология «преобразует восприятие конкретно-чувственного, изменчивого и множественного мира» в форму «абстрактного, единого и неизменного умозрения». В процессе этого перехода разнообразная чувственная информация, получаемая человеком, упрощается, а иногда и искажается, превращаясь в понятия, близкие человеку по масштабу, то есть субъективно окрашенные. Мышление соединяя разнородное и множественное, переходит к простым понятиям, таким как, дух, человек, свобода, Бог и т. д.

Очевидно, что в процессе наблюдения над такими повседневными явлениями жизни, как рождение, смерть и т.д., любой мыслящий человек, так

или иначе, задается вопросами о начале-конце мира, его единстве и кратности во времени. Иначе говоря, человек приписывая миру этические и эстетические качества, уподобляет макро и микромира. Естественно, что человек как активная сторона этого процесса задается вопросом: «Почему происходит подобная данная субъективация онтологических явлений? Скорее всего, это связано с устройством сознания самого человека. И как утверждает П.С.Гуревич «сам человек посредством своего восприятия и мысли создает общий формат понимания всего остального сущего. Он делает мир ближе и доступнее себе, тем самым, обеспечивая возможные компенсации своего существования» [46, с.75].

Бесспорно, П.С.Гуревич прав, так как в этом и заключается «онтологическое мировосприятие и осмысление бытия», в результате которых «формулируются онтологические схемы, где посредством интуиции» выбирается группы образов, подходящих на роль предельных, и составление из них онтологической схемы.

Данный процесс в формальной логике обозначается как «полагание», который определяет рисунок мироздания или научно-философскую картину мира и пытается проникнуть в «само сущее бытия». Другими словами, само «полагание» определяет уровень, на котором происходят фундаментальные онтологические события», в следующих формах: элементарный, холистский, человекоразмерный. И далее устанавливаются ключевые для данной «онтологии предельные понятия и выстраивается общий сценарий становления и развития мира». Это, по мнению специалистов, и есть мифологическая картина мира, или особенности проявления мифотворчества.

Человек реально начинает видеть мир таковым, каким он сформирован его творческим воображением и мышлением. Заметим, что исторические примеры «перемен идеологий», «смен картин мира», и т.д. в совокупности подтверждают тезис о том, что «реальность оказывается каждый раз функцией от социокультурного состояния сознания». Именно

«объективированные онтологические схем» и делает реальности пригодными для их главных функций.

Несомненно, по мнению культурологов, онтология как форма осмысления бытия возникает значительно раньше философии, т.е. в рамках мифологического восприятия мира. Исходя из этого, можно утверждать, что миф представляет собой «первую онтологию» как в историко-цивилизационном, так и в индивидуально-биографическом измерении. Поэтому в мифологическом сознании «весь окружающий мир наделён одушевлённостью, и повсюду ощущается всеобщая активность в образе анонимных сил или персонифицированных духов» [74, с.85].

История становления мифологического мышления свидетельствует о том, что в структуре мифа изначально отсутствует разграничение между одушевлённым и неодушевлённым: весь мир воспринимается как живой. В этом и заключается суть мифа, который постепенно упрощался ещё в греческую доантичную эпоху, где рефлексия находилась на начальной стадии и формы представления человека легко переходили одна в другую. К примеру, добро превращалось в зло, человеческое в свою очередь в звериное и наоборот. Это и, по мнению большинства специалистов, обусловило характерную черту мифологического сознания как «амбивалентность» всех образов и суждений. Такие «метаморфозы», по их мнению, порождают господство магического мышления, в структуре которого любые сходства или временные и пространственные контакты становятся основой скрытых связей и влияний. В результате основной функцией мифа становится «установление гармонии и соразмерности универсума через согласование природных и социальных сил». В итоге онтологические проблемы перестают быть лишь отображением объективной реальности и начинают пониматься как структура предстоящих действий, направленных на упорядочивание существования.

Таким образом, с философской точки зрения, «бытие становится

доступным пониманию через осознание человеком собственной жизни как элемента и продолжения историко-культурного процесса». В этом контексте, по утверждению Д.С.Лихачёва, миф, отражая представления о происхождении и развитии мира и человека, формирует переживаемую картину бытия для своих создателей. Словом, миф, превращаясь в особую форму «коммуникации человека» с его прошлым и будущим. «Поэтому в мифе, благодаря его историзму, динамике осуществляется присутствие человека в прошлом и в будущем, и через это присутствие человек ощущает нечто целое, вечное, внутри которого он занимает своё место» [64, с.49].

В этом поэтапном и сложном процессе для человека с мифологическим типом сознания, который обладает чувством сопричастности к прошлому и грядущему, осмысление бытия становится возможным «через соотнесение его с фактом собственной конечности». Другими словами, в структуре мифологического восприятия «человеческое существование» преобразуется в бытие как таковое. Именно в этом заключается онтологический смысл понимания мира через миф.

Помимо сказанного, далее миф реализуется в речевой форме, которая делает миф «экзистенциально значимым». Ведь, смысловое «ядро мифа заключено в словах конкретной истории», так как в центре любого мифа находятся «события, отражённые в сюжетном повествовании», при этом миф «не описывает, а повествует. В этом и видится внутренний динамизм любого мифа».

Справедливым выглядит данное суждение, так как поскольку, опираясь на «сопереживание событий», миф «репрезентирует» события, обладающие «вневременной природой», благодаря чему человеческое бытие начинает осмысляться через призму его включенности в историческое развитие мироздания. Более того, в рамках мифа «факты истории превращаются в факты сознания». В восприятии человека реальность существует только в единстве с её интерпретацией, а сама интерпретация выступает как знание о

мире и о себе, зафиксированное в знаковой форме.

В этом сложном и противоречивом процессе, с одной стороны, предстает как «логос», то есть как «повествование о творении и бытии», где человек оказывается участником первичных актов сотворения мира и жизни. В этом и заключается его «сопричастность» и «сопереживание», где миф становится символическим рассказом «о сакральной истории», в которую вовлечён тот, кто распознаёт её коды и символы, становясь частью таинственного мира. Через миф индивиду впервые раскрывается «смысл бытия, мира и человеческой жизни».

С другой стороны, миф можно понимать, как «экзистенциальное событие». Это своего рода форма предельного опыта «человеческого присутствия», которая активизирует онтологические силы посредством повествовательных структур. В ином ключе трактуя этот феномен некоторые культурологи приходят к выводу, что «в мифическом опыте человек находится в состоянии между сном и явью», т.е. человек вступает в контакт с «хаотичным полем формообразующих потенций», где подготавливается пространство для «построения космоса устойчивых форм». В этом смысле миф выступает как синкретическое соединение разнородных элементов и пространство становится ареной «обретения тождества, объединения всех форм различий», соединения «бытия и сознания, сущего и бытия, имманентного и трансцендентного в первичной изначальности события» [95, с.257].

Стоит подчеркнуть, что исследователи мифа, единогласно приходят к заключению уникальность мифологического мышления обусловлена «сложностью структур предваряющих различий» и возможностью «их актуального синтеза». Исходя из мифологического мышления выбор одной интерпретации «в качестве самоочевидной исключает из рассмотрения альтернативные способы постижения мира. Объяснение этого феномена выходит за пределы возможностей формальной логики, которая оказывается

неспособной привести к истине» [58, с.123].

Учитывая изложенное, они утверждают, что подобное мифологическое восприятие реальности основано не на рациональном, а на ином способе постижения мира, т.е. интуитивной «непосредственной связи между сознанием человека и внешним миром» [58, с.123].

Из этого можно сделать вывод, что все элементы человеческого опыта по своей сути носят мифологический характер. Это означает, что миф обязательно присутствует во всех сферах человеческого бытия и может рассматриваться как «смысловая основа» культуры, структурный компонент, отвечающий за формирование и воспроизводство моделей понимания окружающего мира.

По справедливому замечанию А.Ф.Лосева, в результате такого «превращения» в мифологическом сознании предметы и явления получают новое значение, объединяются в ином смысловом единстве и подчиняются специфической мифологической идее. В результате сама фактичность вещи несёт в себе более широкий смысл, связывающий её с мифологической реальностью.

В связи, с чем А.Ф.Лосев делает вывод: «от самых незначительных объектов до всей совокупности мира - всё несёт на себе отпечаток мифической отрешённости». Мифическая «отрешённость» рассматривается им как универсальная форма восприятия, поскольку, как он утверждает, «не существует ни одной вещи, которую человек воспринимал бы исключительно как абстрактное, отвлечённое понятие» [7, с.70].

Благодаря такой вербальной форме существования мифа, о которой пишет А.Ф.Лосев, процесс «порождения смысла» становится первичным и основополагающим механизмом культурной активности человека. Социальность, т.е. внебиологическая специфика человеческого существования определяется, прежде всего, его способностью «конструировать смысловое пространство культуры».

В связи с этим многие исследователи используют понятие «мифос» («mythos»), которое применяется для обозначения «целостного экзистенциального восприятия мира», выступающего в качестве синтетического основания всех форм осмысления реальности. Термин «мифос» введенный Ю.С.Осаченковым в его труде «Введение в философию мифа», задаёт базу формирования культурных смыслов, тем самым предваряя любые интеллектуальные новации, возникающие в ходе аналитической деятельности сознания [80, с.137].

Критическое осмысление истории мифотворчества и его связи с человеческим сознанием, мышлением и восприятием позволяет утверждать, что каждое индивидуальное сознание (человек) обладает своим уникальным «мифосом», который определяет форму восприятия, чувствования и понимания мира. Аналогично, каждая культура, в том числе и наша таджикская национальная существует в пределах собственного мифологического пространства, отражающего её самобытность, внутреннюю структуру, историческую судьбу и ментальные особенности. По выражению Ю.С.Осаченко, «любой миф может стать и становится центром разворачивания мира; mythos - это жизненное пространство и условие существования любой культуры, он - горизонт сознания и бытия, формирующий контекст восприятия реальности» [80, с.7].

С этой позицией исследователя, безусловно, трудно не согласиться, поскольку «мифос», будучи «жизненным пространством» и первичным способом опыта сознания и бытия, выступает в качестве основания культуры и обнаруживает себя как нечто предельное, достоверное и подлинное. Преодоление внутренней раздвоенности человеческого существования в культуре возможно через ситуацию экзистенциального единения с «другим».

Следовательно, базой для культурного порождения смысла становится «целостное переживание очевидности бытия», а сама культура представляет собой пространство, где полагаются, развиваются и реализуются дуальные

оппозиции. Их снятие и последующее смысловое объединение происходит через процесс медиации. В сущности, «синтез и переживание медиативных форм и есть новаторский, творческий акт культуры. Медиация как универсальный принцип культурогенеза связывает интенциональные устремления сознания с семантикой культурных объектов» [84, с.69].

Как убедимся во второй главе нашей диссертации универсальный принцип генезиса таджикской культуры в процесс ее становления наглядно демонстрирует, что переход от прямого, «недифференцированного переживания» «мифоса» к «семантико-семиотическому оформлению» пространства и культурного поля, осуществляется не логико-философским рациональным сознанием, а именно мифологическим, основанным на интуитивной форме восприятия. Оно формирует смысл, расставляя акценты в непрерывном «континууме переживаний» и закрепляя их в «знаковой форме». Здесь следует понимать «логос» как «словесное оформление» и упорядочивание (хаоса к логосу) «бытия и сознания» [145, с.14].

Другими словами, «мифос» становится базой для рождения нового мира как смыслового универсума и его воплощения в культурной реальности, предположим в «зороастрийской», «митраистской» или же «исламской культуры».

С одной стороны, важно подчеркнуть «вторичность слова как знака» по отношению к глубинному «переживанию бытия», которое затем структурируется через мифологическое сознание, а с другой стороны именно через язык, то есть словесную форму, «мифос» приобретает «объективированный», онтологический облик и предстаёт миру в виде конкретного «текста той или иной культуры. Учитывая это, многие культурологи пришли к выводу, что на ранних стадиях культурного развития «язык с его многозначностью» был максимально «созвучен потоку действительности», напрямую отсылая к «первичному переживанию». Однако с ходом культурной эволюции язык становится «всё более

расчленённым», изолируется и «оформляется как самостоятельная культурная сфера». «Таким образом, усиление точности семантики обратно пропорционально живой и экзистенциальной связи между языком и непосредственно переживаемой реальностью».

На основе приведённых высказываний учёных-культурологов можно заключить, что в основе любой области человеческой активности лежит «синкретическое переживание» мира, выражающее «сопричастность» человека и его «сопереживание» к целостной реальности через непосредственное, естественное отношение сознания к бытию. На наш взгляд данная концепция чётко прослеживается в феноменологии Э. Гуссерля, внёсшего значительный вклад в осмысление творческого потенциала сознания и его способности к порождению смыслов.

Отметим, что центральным положением этой феноменологической концепции, является преодоление «декартовского дуализма» субъекта и объекта путём утверждения смысла как связующего элемента между сознанием и внешним миром. Философ, отвергая «классическую традицию», где трактуются сознание как замкнутой системой, и утверждает идею «неразрывной связи между сознанием и миром». Согласно его подходу, внешний мир существует исключительно как «коррелят сознания», а само сознание определяется своей «направленностью на предмет». Таким образом, реальность получает значение через деятельность сознания. Иначе говоря, то, что человек воспринимает, представляет и осмысляет «посредством разума и чувств», является результатом «конструирования» в рамках субъективного генезиса [129, с.17].

Проблематика сознания в целом получила отражение в концепции Э. Гуссерля о так называемых «ноэзисе» и «ноэме». Исходя из феноменологического метода, философ преодолевает естественную установку сознания, предлагая фиксировать явления не как объекты, а как носители смысла. Его феноменология, избегая любых суждений об

объективной реальности, отказывается от отношения к внешнему миру и утверждает позицию «чистого сознания» [124, с.14].

Важно отметить, что в классической философии восприятие и переживание нередко трактовались как «примитивный акт» познания. Однако в рамках феноменологии они рассматриваются как исходная данность для всех проявлений сознания. Здесь сознание мыслится как поток переживаний, являющийся центром всей «когнитивной и мыслительной активности субъекта». По мнению исследователей трудов Э.Гуссерля, формирование смысла в его учении происходит на «до-языковом уровне» и представляет собой «ядро мышления», данное сознанию посредством интуиции. Таким образом, в его философии «фундаментом смыслообразования» выступает тот же «мифос», понимаемый как форма жизненного переживания.

В рамках своей концепции философ, наряду с последним так же вводит понятие «жизненный мир», которое он определяет, как «нерефлексивный горизонт существования сознания». По его утверждению, именно этот жизненный мир является источником чувственного опыта, который воспринимается сознанием как несомненное. На наш взгляд, через данное положение он стремится утвердить значимость «изначального созерцания», а вместе с ним - и вне научной, непосредственной жизненной реальности.

Ведь «жизненный мир» представляя собой субъективную структуру, в которой формируется «донаучный опыт». Реальный созерцаемый мир выступает как «первичное вместилище всех объективных смысловых форм и онтологических значений» [129, с.140], который дан каждому индивидуальному сознанию и является именно «тем реальным миром», внутри которого функционирует субъект. Человек воспринимает действительность сквозь призму собственного «мифоса». Следовательно, «мифос» соотносится с областью предсознательного или так называемого сумеречного сознания.

Анализируя концепт «сумеречного сознания» философа как

«переходного состояния между ясным осознанием и бессознательным», некоторые исследователи определяют их как «особые формы существования сознания», так как сумеречное и ясное сознание в человеческом опыте пребывают одновременно - в восприятии, переживании и размышлении. Поэтому «сумеречное сознание» представляет собой «пространство свободы от жёстких структур и контроля рационального мышления» [59, с.145]. В этом смысле оно рассматривается как источник культурного творчества и генерации смыслов.

Некоторые другие исследователи культурологии подчёркивают, что на «предсознательном уровне» мышление способно порождать новые смысловые структуры, тогда как на стадии «предмышления», формируются исходные принципы, на которых затем строится формально-логическое мышление [75, с.187].

С нашей точки зрения, на уровне предумышления, где смысловые структуры обретают свою активную силу, действуют законы, свойственные мифологическому способу восприятия мира. Именно поэтому процесс возникновения значений, формирующих первоначальные основания, и обращение к дорациональным слоям человеческого сознания происходят вне рамок осознанного контроля. Этот процесс представляет собой фундаментальный источник порождения культурных смыслов.

Итак, на основе анализа многочисленных идей и теорий современных культурологов можно делать следующие выводы:

- во-первых, миф в своей целостности представляет собой онтологическую форму бытия, в которой мифологический субъект воспринимает подлинную реальность. В условиях «встречи с внешним миром» мифологическое сознание проявляет специфическую форму «синкретизма и отождествления» - образ реальности воспринимается как сама реальность. Миф, соединяя в себе «идеальное и действительное», желаемое и мысленное, обладает «синтетическим и динамическим»

характером, поскольку исторически изменчив, и «всеохватывающим», так как присутствует во всех формах культурной активности человека;

- во-вторых, «мифос» выступает как форма «переживания сознанием окончательной ясности бытия» и своего внутреннего единства с ним. Именно это «переживание реальности» становится фундаментом мифологического отношения к «объективно данному» миру. «Мифос», в свою очередь, создает «мифологическое пространство», т.е. сферу тех смыслов, которые воспринимаются сознанием как непосредственно данные и предельно очевидные;

- в-третьих, во многих научных работах, посвящённых исследованию мифа, процесс возникновения «культурных смыслов» описывается как последовательная система: «синкретиз → анализ → синтез». Эта схема отражает путь преобразования первичного переживания сознания в семиотическую форму. Появление и структурирование смыслов в культуре осмысливается как процесс «оформления человеческого переживания» в форме «логоса». Таким образом, «мифос» выполняет функцию основания для создания нового «смыслового универсума» и мира культурных феноменов, составляющих картину мироощущения.

Исходя из изложенных выводов и положений культурологов, становится, очевидно, что миф как процесс проходит через несколько этапов, меняя формы своего выражения. Он воздействует на человека не через чувственное восприятие или рассудок, а через интуитивный способ познания, основанный на «непосредственном прикосновении сознания к реальности», а его основной силовой точкой становится сакральное основание человеческого существа. Воздействуя через «мифос» и «логос», миф способен трансформировать социокультурный код как отдельного индивида, так и общества в целом. Именно взаимосвязь, а не традиционное противопоставление «мифоса» и «логоса», позволяет по-новому подойти к рассмотрению онтологического статуса мифа. Эти два аспекта целостного

человеческого мышления являются равноценными, а их диалектическое единство в совокупности воплощает бытие.

Однако этим дело не ограничивается, так как кроме онтологических и лингвистических оснований, как уже отметили выше, важную роль в происхождении мифа играют и гносеологические аспекты. Ведь мифологическое восприятие окружающей действительности, представляет собой первую реакцию сознания на предметы, и является первоначальным контактом с внешним миром». В современной культурологии это обозначается термином мифос. Подобная форма восприятия укоренена не на чувства и разума, а в интуитивной непосредственности контакта сознания с миром, поэтому все вещи человеческого опыта, по сути, носят мифологический характер. Это, в свою очередь, означает, что миф неизбежно присутствовал и присутствует во всех сферах человеческой деятельности [144, с.139].

Очевидно, эти выводы во многом основаны на положениях постметафизической философии, согласно которой формирование смысла, значимость «жизненного мира», практики повседневности, а также «вовлеченность», «инкарнированность» и телесная обусловленность сознания становятся основой для новой постановки вопроса о природе мифа. В рамках такого подхода человеческое сознание, по мнению специалистов, рассматривается сквозь призму «дистинкционистской феноменологии» как версии «априори различения». В свете этих установок сознание, по мнению специалистов трактуется как «поток различений → синтезов → идентификаций», где ключевым становится не «схватывание смысла» как такового, а различение, раскрывающее разрыв между сферой сущего и бытия как актуально переживаемого в опыте сознания.

Аналогичное понимание сознания развивают многие современные исследователи, так как «натурализация историчности сознательного опыта, схватывание видимого, мыслимого и переживаемого, их гомогенизация»

создают основание для становления первичных начал, которые «имплицитно лежат в основе любого праксиса», включая философский. Этот «праксис» устанавливает «исток и горизонт», предшествующий «последующему процессу жизнеустройства. При этом именно в действии, в праксисе, происходит трансформация и деформация, (пере)плавление содержаний и компонентов опыта, данных в различных проявлениях сознания» [139, с.228–235].

С нашей точки зрения, подобный подход к мифопознанию более точно отражает действительность, поскольку «опыт сознания» как способ понимания проявляется во всех формах опыта. Так, в мифологическом опыте и в знаке мифа происходит стремление к «достроенную до целостности образа бытия», который служит основой для разворачивания акта восприятия истоков постигаемой реальности. В данном процессе определяющая роль принадлежит сознанию как многомерной целостности и динамической структуре, где каждый элемент «естественного опыта» находится в потенциальной связи с другими. Сознание объединяет все элементы, взаимно влияющие на общее целое, и к составляющим бытия сознания можно отнести мышление, созерцание и другие состояния [59, с.216].

Заметим, что по утверждению многих философов-культурологов ни одна из представленных форм проявления сознательного опыта не может служить критерием для оценки другой, поскольку «они обладают собственной ценностью и внутренней значимостью. Всё, что раскрывается в одной из ипостасей, столь же реально, как и в другой». Иначе говоря, каждая «ипостась сознания» существует автономно, но при этом они обладают свойством «взаимной фантомности». Это означает, что то, что воспринимается как естественное и реальное в одной ипостаси, может казаться вымышленным, необычным и искусственным в другой. Словами «можно воспринимать визуально окружность, но невозможно созерцать её длину, поскольку она принадлежит миру мыслимых, а не воспринимаемых

соотношений» [59, с.13-14].

Безусловно, мифологическое сознание, рассматриваемое как форма переживания, т.е. «экзистенциального включения» и одна из ипостасей опыта сознания, занимает особое место в системе категорий человеческой культуры. Оно, согласно мнению ряда исследователей, охватывает широкий спектр феноменов, процессов и явлений, имеющих непосредственное отношение к мифу. Центральным аспектом мифологического сознания выступает «динамика становления онтологических оснований и конкретно-исторических смыслов мифа в различных пространственно-временных контекстах». Это включает разнообразие в сфере смыслов, ценностей и нормативных установок. Мифическое сознание охватывает как сам акт мифотворчества, так и процессы мифосознания, наряду с их результатом, зафиксированным в статичной форме.

Следует отметить, что во многих теоретических подходах мифосознание описывается как состояние «синкретического слияния», «сложного единства разнородных начал», «переходности» и «взаимной обусловленности элементов». В таком состоянии конкретно-чувственные и визуальные образы, как правило, подчиняют своей спонтанной и хаотичной динамике логическую структуру смыслов, формируя тем самым сложные ассоциативные сочетания по принципу «всё во всём». Именно на этом основании формируются описания сакрального пространства. Исходя из этого, в процессе становления мифа ясно прослеживается связь генезиса образов с фактической ситуацией человеческого существования. Экзистенциальное участие, личностное «включение» и глубинное проживание мифологического содержания выступают в качестве стержня, объединяющего прочие сферы сознательного опыта. Подобная структура характерна исключительно для мифа и религиозно-мистических практик.

В заключении этого параграфа можно утвердить, что в мифе человеческое сознание оказывается погружённым в «безъязыковое

переживание» действительности как непосредственного опыта. В этом контексте «мифос» выступает как основание формирования новой реальности, т.е. смыслового универсума, который находит своё культурное выражение в символах и знаках. Хотя на ранних ступенях культурного развития человечества язык, обладая высокой степенью «полисемантической», наиболее точно отражал поток реального опыта и отсылал сознание к «первичному переживанию», но в процессе эволюции культурных форм язык постепенно становится всё более расчленённым, отделяясь от живой действительности и формируя автономную сферу символической деятельности [141, с.14].

Далее смысл возникая как результат взаимодействия сознания с окружающим миром, принадлежал к сфере первичного, еще не расчленённого восприятия. В данном процессе «мифос» связанный с «предсознательной или сумеречной областью сознания», объясняет сущности особенности мифологического мышления, которое формируется как установка на целостное восприятие бытия, объединяющая в себе чувственное, рациональное и экзистенциальное. Мифологическое сознание тем самым начинает демонстрировать первоначальный способ понимания мира как организованного и структурированного целого. А сумеречное сознание, представляя собой пространство, свободное от жёстких определённости и рационального контроля, осуществляется ясным сознанием. По сути, это «излюбленная территория воображения». Именно в качестве области внутренней творческой свободы оно выступает основой формирования культурных значений.

Следовательно, рассматривая онтологическую связь между «мифосом» как сферой предсознательного и «логосом» как проявлением аналитической функции разума, в совокупности можно трактовать миф как воображаемое, выраженное в словесной форме, которая на уровне предсознания мыслительной активности способна порождать новые миры смыслов.

ГЛАВА II. СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Мифологические истоки современной таджикской культуры

Миф и мифическое мировосприятие являются древнейшими формами человеческого сознания. Исследование истории этого феномена показывает, что время происхождения мифологических образов не поддается конкретному определению. Тем не менее считается, что их появление неразрывно связано с «происхождением языка и сознания». Задача мифа в любой культуре и обществе заключалась в том, чтобы задать образцы, идеи, модели и основы для всякого важного действия, совершаемого человеком, создать условия и базу для формирования духовной основы социума. Иначе говоря, миф служил для «ритуализация и сакрализации» повседневности, обретения человеком смысла жизни [66].

В период формирования мифа, по утверждению большинство исследователей, близким к нему по смыслу было понятие «логос». Однако «логос» постепенно уходя от интуитивного восприятия, приобрел значение рационального и осознанного понятия, а слово «миф» было наполнено интуитивным, иррациональным и мистическим содержанием [17].

Поэтапно из двух разновидностей мифологического сознания, т.е. специфического «иррационального отражения мира» и «мифологического сознания» в словесных и других знаковых формах, первая форма была связана с историей его изучения в эволюционно-генетическом аспекте [38].

Таким образом, миф, как «атрибутивное свойство сознания», имеет непосредственную связь с социокультурным и духовным восприятием того или иного народа и нации [46]. Данное свойство вычлняя историко-культурную специфику мифа, где миф постепенно подменяет восприятие реального мира посредством искусственно сформированными конструктами

сознания. Исходя из этого, в процессе изучения и сознание новых форм мифа, немаловажное место отводится ценностям древних, прошлых культур. По истине в структуре древней культуры не менее значима миф, чем в современной культуре, так как в ней накоплен существенный опыт человечества. Ведь история и историческая память учить людей уважительному отношению ко всем формам и пластам культуры. Таджикская национальная культура как неотъемлемая часть общечеловеческой культуры имея очень богатую историю как любой другой локальной культуры, также была связана с мифом и сопричастна к нему.

Заметим, что мифологическое сознание ираноязычных народов, в том числе и таджиков в процессе своего становления складывалось в стороне от других центров ближневосточной цивилизации и по своей сущности заметно отличалось от мифологических представлений Египта или же Месопотамии и т.д. Это объясняется тем, что мифы древних иранцев генетически своими корнями восходят к древнейшим верованиям индоевропейских народов, принадлежавших к иной языковой семье и культурной традиции, чем другие народы Ближнего и Среднего Востока.

С учетом сказанного мифосознание персоязычных народов, в том числе таджиков складывалось по-иному. Мифологическая картина мира у них отражает противопоставление сил света, воплощённых в этическом законе Ариа и олицетворённых Ахура Маздой, и сил тьмы и зла, воплощённых во лжи и олицетворённых Ангра-Майнью [3]. Этот ритуально-этический дуализм стал фундаментом мифологии этих народов и основой формирования культуры, языка, истории, быта, сакральной и социокультурного кода.

Одним из основных источников изучения этой мифологии являются Веды индоариев и священная книга зороастризма Авеста [1, с.8], так как другие источники, духовные, культурные и материальные артефакты были уничтожены греками, арабами, татаромонголами, и даже современными

«талибами». Согласно Ведам индоариев, верховным божеством и творцом всего сущего является Ахура-Мазда [29].

Главной функцией этого божества изначально было моделирование космических элементов Вселенной, т.е. превращения Хаоса в (Космос) порядок. Идеи и замыслы Ахура-Мазды реализовал на земле Митра, который, как Гермес (арабский вариант - Идрис), считался посредником между божественным и человеческим началами. Согласно мифам, далее Митра превратился в бога солнца (света - нур), покровителя воинов и божество договора, согласия. Третьей в первоначальной верховной триаде была Ардвисудра Анахита, дочь верховного божества Ахура-Мазды. Её почитали как богиню воды и плодородия. Мифология древних персоязычных народов была связана с одухотворенной формой Вселенной. Поэтому они поклонялись проявлением Ахура-Мазды - небу, земле, солнцу, луне, Сириусу, ветру, огню, воде, растениям и т.д. Более того, они почитали и бога времени Зервана, бога победы Веретрагна, бога клятвы Варуна и т.д. Если говорить философским языком, то древние персы «абстрактное воспринимали через конкретное», т.е. антропоморфное [32, с.28].

В процессе исторически бесконечной борьбы между добром и злом, где силы зла возглавлял Ангро-Майнью, как непримиримый борец с Ахура Маздой, которая олицетворяла силы добра во всех ее проявлениях. В мифологии древнего Ирана представлена конкретная цель человеческого существования, которая непосредственно связана с этическими добродетелями и состоит в помощи благим существам, восполнении их сил [36, с.26]. Отсюда, естественно, требовалось, чтобы человек был правдивым, справедливым, честным, смелым, верным слову, преданным клятве [39, с.17] и т.д. Заметим, что жертвоприношения в этой системе занимали особое сакральное положение. Как обычно в жертву приносились молоко, ветки растения и сок хаемы, или же при почитании огня, это дрова, благовония, жир и т.д. Жрецы или как их называли маги в процессе жертвоприношения,

поставили перед собой цель восстановление божественных сил и укрепление семи ступеней в системе мироздания, которые соотносились с определенными действиями. Эту семь ступеней проходят в процессе создания мира из хаоса в космос, и они являются сутью проявления Ахура-Мазда:

Первая ступень - создание неба в виде твёрдой скорлупы, омываемой водой в её нижней части;

Вторая ступень - появление земли в виде большого плоского блюда на воде;

Третья ступень - сотворение растений;

Четвертая ступень - сотворение животных;

Пятая ступень - сотворение человека;

Шестая ступень - наполнение видимым и невидимым огнём (жизненной силой) одушевлённых творений;

Седьмая ступень - создание неподвижного солнца, вечного полдня [51; 126].

С целью оживления творений и приведения космических объектов в движение «демиурги» (боги) начали совершить тройное жертвоприношение: во-первых, истолкли растение; во-вторых, убили животное; в-третьих, убили и человека. В результате этого солнце стало перемещаться по небу, регулировать смену времён года, смерть сменяла жизнь, но жизненный цикл возрождался вновь, создавая новые растения, животных, людей [138].

Другими словами, хаос стал космосом, появилась некая система миропорядка, Совершая жертвоприношение каждый день, жрецы, по мифическим представлениям древних иранцев, обеспечивали миру его продолжение. Жрец (человек) стал сопричастен действиям и проявлениям богов, хранителем незыблемого начала, божественного закона, обеспечения и продолжения жизни во Вселенной [3, с.18].

В связи с этим человеческая душа в системе мифологии иранцев

занимала особое место. Иранцы верили в бессмертие души (урван), которая, расставаясь с телом, задерживается на земле три дня перед тем как сойти в Подземное царство [79]. Правителем данного царства является Йама (человек), т.е. первым умершим среди людей. В мифологии древних иранцев считалось, что жизнь души зависит от преданности и внимания живущих на земле детей и родственников, так как душа нуждается в их защите от злых сил. Необходимо, чтобы именно близкие люди оказали ей помощь при достижении потустороннего мира, и помощь эта выражается путем жертвоприношения и молитвы. В связи с этим следует кормить душу умершего в течение тридцати лет, чтобы она достигла покоя [108] в потусторонней жизни.

Российский исследователь А.О.Маковельский в связи с этим отмечает, «что позднейшая легенда возводит к Йиме-Джамшиду начало материальной культуры, где Йима учит делать орудия труда и оружие, ткань, делать мельницы, строить мосты, суда и другие сооружения. Он же первый учит врачебному искусству. Согласно позднейшей легенде, Йима прожил 716 с половиной лет» [67, с.33-34]. Эти процессы нашли свое отражение в Персеполисе - «Тахти Джамшид».

Однако древняя мифология иранцев не ограничивается только достижением своей культуры, так как широко использовались мифология и культурные достижения и других народов Ближнего и Среднего Востока. Это было связано с духовной востребованностью иранцев. По этому поводу еще Геродот писал, что «обычаи чужеземцев персы перенимают охотнее всякого другого народа. Они носят даже индийское платье, находя его привлекательнее туземного, а для войны облачаются в египетские панцири» [42]. Мифология иранцев также вобрала в себя ассиро-вавилонские, греческие, римские и индейские мифологические элементы. К примеру легенда о мироздании и мировой катастрофе напоминает вавилонский миф о сотворении мира и всемирном потопе [131, с.58-71]. Бог огня вступает в бой с

драконом Захаком совсем так же, как бог Мардук с чудовищем Тиамат. Как обычно древние иранцы своего царя в мифах изображали в облике героя, поражающего некоего фантастического зверя. Аналогичный образ встречается и в древнешумерской мифологии в образы Гильгамеш. Кстати в зороастрийском религиозном мифе Ахурамазда, как верховный Бог, тоже изображен в облике царя, находящегося в крылатом солнечном диске. Нечто подобное есть и у ассирийцев [10, с.3].

Следует отметить, что множество мифов нашло свое отражение и в художественном творчестве персоязычных народов, т.е. в литературе, архитектуре, настенной живописи. Например, огромные статуи гениев-охранителей царского дворца в Персеполисе в облике мифических животных очень близки зодчеству народов древней Месопотамии, Египта, Рима, Греции и др. Однако это не говорит, что иранцы скопировали это все, наоборот они творчески перерабатывали мифологические элементы других народов, создавая свое оригинальное и неповторимое монументальное художественное искусство.

В свою очередь и древнеперсидское мифологизированное творчество оказало огромное влияние на искусство эпохи античности римлян и греков, т.е. в античную мифологию, культуру быта и т.д. Так, древнеперсидский дуализм в мифологии оказал существенное влияние на развитие греческой религиозной философии, в частности на формирование позднегреческого гностицизма, а также христианов.

В целом Иран был тем культурным и интеллектуальным мостом, который соединил восточный мир и страны Передней Азии с миром античной культуры. Между тем в распространении и популяризации мифологии древнего Ирана определяющую роль сыграл зороастризм, о чем мы уже писали выше.

По замечанию таджикского исследователя С.Х.Рахимова, мифические представления, нашедшие свое отражение в зороастризме, относительно

объяснение мира «исходят из сознания племенного». Сознание последователя зороастризма, «преодолев общее, дошло до сознания особенного». Мифология зороастризма, как сакральная основа, была связана с религией и этикой. «В целом, - пишет С.Х.Рахимов, - в зороастрийской мифологии и свойства персонажей, их функции и действия, и система выстраивания и изображения образов и событий, система поэтики и языка-всё подчинено религиозно-этической концепции зороастрийцев-неизбежности борьбы противоположных сил - Света и Тьмы, Истины и Лжи, Добра и Зла, Прекрасного и Безобразного. Эта антиподная оппозиционная система, хотя и встречается в индоевропейской мифологии, но в зороастризме она выстроена концептуально четко и осознанно. И эта оппозиционность преломляется в содержании мифов, внешних изобразительных свойствах персонажей, этико-эстетических оценках и, разумеется, в языке» [89, с.28].

Кстати, следует отметить, что в период правления последнего мидийского царя Астиага зороастризм стал в Мидии официальной религией. Жрецами зороастрийского культа были маги, т.е. знатоки ритуала и обрядов, причем хранителями религиозных обычаев были не только мидийцы, но и персы. По мнению большинства исследователей, зороастризм начал распространяться в Персии только на рубеже VI - V вв. до н. э., т. е. в период царствования Дария Первого [1; 67].

Согласно мифологии персов, Бог Ахура-Мазда в пантеоне богов олицетворяет благое начало, истину и свет, а Ахриман представляет собой начало злое. Многие историки пишут о том, что, хотя правителя Ирана Дарий и Ксеркс считали зороастризм новой официальной религией, тем не менее они не отказались от культов богов, которым поклонялись иранские племена. В данный период истории Ирана в основном почиталась этика, основанная на добрых помыслах, добрых словах и добрых делах. Иначе говоря, миф был направлен на очищение души человека и регулирование его поведения. В эпоху правления Ахеменидов правители терпимо относились к местным

божествам, и с правлением Артаксеркса Второго древний иранский бог Солнца Митра и богиня плодородия Анахита получили официальное признание [1; 89, с.143; 79, с.39-63].

Как свидетельствуют артефакты и исторические документы персепольского архива конца VI - начала V вв. до н. э., в Персеполе (70 км от современного Шираз), а также других городах древнего Ирана и Элама из хранилищ правителя отпускались также вино, овцы, зерно и т.д. для отправления культа не только пантеона мифических богов, но и Ахура-Мазды и эламских и вавилонских богов. В этом пантеоне Ахура-Мазда как символ добра и света занимал одно из главных мест [53; 32; 33].

В истории Ирана Ксеркс [133, с.168-172], олицетворяет свое имя как разрушителя главного храма Эсагина, который решил провести некую религиозную реформу, посредством которой централизовывать культ Ахура-Мазды. Более того, он хотел уничтожить храмы Митры, Анахиты и других древнеиранских божеств, которые были отвергнутых зороастризмом.

Однако затея Ксеркса и его реформа с первых дней оказалась обреченной на неудачу. Заметим, что в Персидской империи, в состав которой входили самые разные народы, в том числе и таджики, происходили процессы интенсивного этического смешения, синкретизма культур и религиозных верований. Этим процессом, прежде всего, способствовали регулярные контакты между различными регионами приграничными с Центральной Азии [133, с.109-120]. Причем завоеватели, посягавшие на иранские территории, не только ассимилировались с персоязычными народами, но и принимая их язык и культуру, одновременно тоже оказали на них культурное воздействие.

Социально-этическое и культурное взаимодействие между народами содействовало синтезу научных знаний, искусства и постепенному формированию новой синкретической культуры, где основной матрицей была древняя культура иранцев.

Несмотря на попытки Ксеркса культы Митры и Ахура-Мазды со временем распространились не только на Востоке, но и большей части Римской империи и некоторых стран Запада [133, с.168-179]. Парфяне терпимо относились к христианству, и благодаря этой толерантности особенно широкое распространение получило христианство. В то же время в восточных областях персидской империи греческие, индийские и древнеиранские божества соединились в едином греко-бактрийском пантеоне [133, с.168-179].

Такая преемственность сохранялась и во весь период правления Сасанидов. Именно в этот период, считают исследователи была структурирована и создана священная книга зороастрийцев «Авеста», которая включала множество древнеиранских мифологических элементов и сказаний. Основным идеологическим препятствием для зороастризма стало распространения и позиция христианство в Иране. Однако к концу правления Сасанидов отношение к христианам изменилось, оно стало более терпимым и толерантным. В результате в стране процветали общины несториан, которые сыграли положительную роль в развитии культуры, науки, медицины [50; 133, с.84-96] и т.д.

Таким образом, персы и другие народы империи не только заимствовали многое из культуры эллинизма, вавилонян и египтян, но и развили их цивилизационные достижения дальше, обогатив сокровищницу своей и мировой культуры. Одним из главных достижений персов этого периода является создание своеобразной клинописи, которая в отличие от аккадской, содержащей около 600 знаков, была практически алфавитной и имела всего немногим более 40 знаков [5].

Культурные контакты между этносами, входившими в состав персидской империи, способствовали не только формированию синкретических форм культуры, но и расширению ареала распространения мифологических праздников, а также духовных и материальных ценностей

иранской цивилизации. Одним из значимых явлений, занявших прочное место в мифологической традиции персоязычных народов, является Навруз - Новый год по солнечному календарю, начало которого совпадает с днем весеннего равноденствия (ориентировочно 20-22 марта). Истоки этого праздника восходят к мифической эпохе царствования легендарного правителя Джамшида [33, с.320] и он с древности широко отмечался как при дворе монарха и его приближенных, так и среди простого народа.

Точная дата наступления праздника определялась по астрономическим данным: астрологи наблюдали за движением небесных тел и фиксировали момент вхождения Солнца в знак Овна. Начало Навруза традиционно сопровождалось артиллерийскими залпами. Праздничные мероприятия длились восемь дней и имели чёткую структуру: в первый день правитель заслушивал прошения и жалобы от подданных; на второй день общался с учёными; в третий - с духовными лицами; в четвёртый - с чиновниками; пятый день был отведён для встречи с вельможами; шестой - для родственников; седьмой и восьмой дни он посвящал своей супруге и детям. Согласно мифологическим преданиям, визиты в первый день были неуместны, тогда как со второго дня действовала обратная иерархия: младшие приносили дары старшим, бедные - богатым, а ремесленники - представителям власти, вплоть до самого государя.

По существующим мифам, которые стали основой обычая народа необходимо было приготовить к Наврузу новой одежды: знать надевала богатые костюмы и украшала себя драгоценностями, новые платья, халаты, штаны и т.д. надевали и все другие жители городов и сёл. Поэтому Навруз обычно называли «Праздником новой одежды» [3; 5].

В период празднования Навруза существовал обычай обмена расписными и позолоченными яйцами. Так, яйца, предназначенные для представителей знати, украшались тонкой художественной позолотой и изысканной росписью, а их стоимость могла достигать нескольких золотых

дукатов. Эта традиция восходит к мифологическому представлению о яйце как о символе зарождения бытия [106].

Подготовка к празднику начиналась задолго до его официального наступления. В первый день торжеств было принято оставаться в кругу семьи, избегая визитов и приёма гостей. Люди благочестивые посвящали это время молитве, другие же - доставали драгоценности и сбережения, любовались ими, полагая, что такой ритуал обеспечит процветание и благополучие в грядущем году.

В последующие дни традиционно совершались визиты к родственникам, друзьям, соседям, а также устраивались выезды на природу. В эти дни женщины и мужчины могли позволить себе большую степень свободы, чем обычно, а молодёжь с тюльпанами в руках совершала прогулки, что также носило символический характер [71].

Всего Навруз продолжался тринадцать дней, завершаясь особым днём - «синзде бедар», который символизировал прощание с праздником. В этот день устраивались массовые выезды за город, девушки плели венки из зелени и, мечтая о счастливом браке, произносили:

В тринадцатый день

Следующего года,

Дом мужа,

Младенец на руках.

Женщины, погружая руки в проточную воду, также произносили пожелания:

О текучая вода!

Со мной пусть будет

Ласков мой муж.

Вслед за Наврузом отмечался ещё один древний мифологический праздник - «Праздник роз», продолжавшийся на протяжении всего времени

цветения этих цветов. Празднования проходили преимущественно в вечернее время, однако иногда продолжались и днём, и ночью [106].

В рамках мифологических традиций существовал обычай: молодёжь бросала розы в корзины прохожих. В праздничные дни люди выходили за пределы города, устраивали застолья и всевозможные увеселения, развлекались, водили хороводы, играли на музыкальных инструментах и исполняли песни, посвящённые празднику роз. Эти праздничные действия по своей атмосфере напоминали «римские торжества цветов». Особенно широкое распространение праздник роз получил в Хивинском и Бухарском регионах. В Бухарском оазисе он был тесно связан с мифологическим культом пробуждающейся природы.

Детальное описание подобного торжества даёт европейский путешественник Валле. По его свидетельству, в начале июля таджики (персоязычные народы) отмечали праздник, известный как «Обпошон» или «Обрезон», что переводится как «обливание водой». В соответствии с мифологическими преданиями и устоявшимися народными обычаями, в этот день всё население, включая высших представителей власти, облачалось в короткую одежду, характерную для жителей Мазандарана, с засученными рукавами. Люди отправлялись к рекам с сосудом в руках, начинали весёлое обливание водой, смеялись, плясали, обменивались шутками, а затем - роняли кувшины и сталкивали друг друга в воду [73].

Праздник «Обпошон» совпадал с иранским древним космологическим праздником Тирган, который был связан с зороастрийским мифологическим календарём. Этот календарь включал двенадцать месяцев по тридцать дней каждый, при этом каждому дню было присвоено имя одного из божеств или святых зороастрийской традиции - таких как Ормуз, Дей, а также «Амешаспенди», «Язданы» и прочие. Каждый месяц содержал один день, чьё название совпадало с наименованием самого месяца, и такой день с древнейших времён считался праздничным. К имени божества добавлялся

суффикс «ган». Например, шестой месяц именовался «Шахривар», и четвёртый день каждого месяца также назывался «Шахривар», таким образом, четвёртый день месяца Шахривар отмечался как день праздника - «джашне Шахриварган» [2, с.48].

Согласно мифологическим представлениям иранцев, четвёртый месяц древнеперсидского календаря носил название «Тир», и тринадцатый день каждого месяца также именовался «Тир». В связи с этим тринадцатого числа месяца Тир отмечался праздник «джашне Тирган», приходившийся на начало июля. Этот праздник имел глубокое мифологическое и космогоническое значение [11, с.50].

Как указывает иранский исследователь М. Авранг в труде «Праздники древнего Ирана», под именем «Тир» (Тиштар) ираноязычные народы почитали небесное светило - звезду, предположительно Сириус, называемую «звездой дождя» или «ангелом дождя». Появление этой звезды над горизонтом происходит в конце июня - начале июля, но полная её яркость становится заметной только ближе к осени. В условиях засухи и жары, когда земля иссушена, а растения теряют жизненные силы, Тиштар, как вестник богов, поднимается над горизонтом, вселяя людям надежду на дождь [11, с.54].

В иранской мифологии, включая зороастрийскую традицию, описывается трёхэтапное проявление Тиштара: в первые десять ночей он предстает как юноша с сияющими глазами; в последующие десять - как золоторогий бык; затем - как мифический белый конь с золотыми ушами и уздой, направляющийся к морю Ворукаша, чтобы набрать воды. Ему противостоит демон засухи Апауша, явившийся в виде черного, лишённого шерсти коня, символа зла и разрушения [11, с.47].

На подступах к мифическому морю Тиштар встречает Апаушу, начинается битва, в ходе которой Тиштар, ослабленный, взывает к Ахура-Мазде с мольбой о помощи: «Горе мне, позор для веры Мазды, гибель для

растительности... О Ахурамазда, дай силу твоему ангелу дождя». Ахура-Мазда откликается на мольбу и посылает на помощь пери - светлых духов в виде «хвостатых звезд». Побеждённый Апауша отступает, Тиштар входит в море, поднимает волны, и с гор Инда начинают сгущаться туманы, движутся облака, дует ветер, принося с собой долгожданный дождь и град. Начинается смена погодных условий, сопровождаемая грозами, молниями и громом, после чего наступает сезон дождей.

Ещё одним значимым мифологическим праздником в системе иранской мифологии является торжество, приходящееся на шестнадцатый день месяца Бахман, именуемое «Праздником света». В этот вечер устраивалась огненная иллюминация, и всю ночь зажигались светильники. Этот праздник известен также под названием «Мехрган» и ассоциируется с моментом осеннего равноденствия, а также с культом Митры в рамках мифологии митраизма. Согласно мифологическим преданиям, «Мехрган» был одним из наиболее значимых торжеств в древнем Иране и на его окраинах, включая территорию Центральной Азии, и сопровождался множеством ритуалов мифологического происхождения [10; 11].

По мнению И.С. Брагинского, «Мехрган» представляет собой летний праздник сбора урожая, который начинался с приходом осеннего равноденствия. «Мехр» - название седьмого месяца в древнеиранском солнечном календаре (мехр - «солнце», имя божества Митры), а также шестнадцатое число каждого месяца. Когда совпадали месяц и число «мехр», начиналось пятимесячное торжество. По преданию, Мехрган был учрежден царём Фаредуном в честь его победы над мифическим змеем Заххоком [33, с.78].

Следует подчеркнуть, что по традиционному календарю праздник отмечался 16-го числа месяца «Мехр» (примерно шестого октября). Однако, как указывает М.Авранг, с учётом особенностей современного

летоисчисления, в котором первые шесть месяцев состоят из 31 дня, эта дата сместилась на 10-е число месяца «Мехр» [11, с.47].

Праздник «Мехрган» у народов, говорящих на персидском языке, проходил с большой радостью и соблюдением разнообразных ритуалов, аналогично празднованию Навруза.

Другим древнеперсидским мифологическим праздником был «Сада», также называемый «праздником огня». Его упоминания встречаются во множестве легенд, а также в произведениях классиков - «Шахнаме» Фирдоуси, «Наврузнаме» Омара Хайяма, и у Абурайхана Беруни. Согласно мифу, царь династии Пешдадидов по имени Хушенг, увидев змею в степи, бросил в неё камень, но тот ударился о другой камень, вызвав искру и воспламенив траву. В память об этом событии Хушенг учредил праздник «Сада» [97, с.96-97].

Слово «Сада» в названии мифологического праздника этимологически восходит к древнеперсидскому корню «сад», что означает «сто». Согласно представлениям древнеиранской мифологии и традиционному народному календарному счёту, год делился на две неравные части. Первая часть - «Тобистони бузург» («великое лето») - охватывала весну, лето и часть осени, то есть всё тёплое время года начиная с Навруза, с первого дня месяца Фарвардин, и длилась до конца седьмого месяца Мехр, составляя 210 дней (семь месяцев по тридцать суток). Вторая часть года называлась «Зимистони бузург» («великая зима») и начиналась с первого дня месяца Абан и продолжалась до конца календарного года, включая добавочные пять-шесть дней. Эти два периода также назывались терминами «чахра» или «бахш» (в значении «часть»). Поскольку по мифологическому календарю Сада приходился на десятую ночь месяца Бахман, между ним и началом «великой зимы» насчитывалось ровно сто дней. Это народное объяснение дожило до современности в традициях зороастрийцев иранского Кирмана, где до сих

пор поют во время хороводов у костра следующую песенку: «Сто до Саде, тридцать до Чале, пятьдесят до Навруза» [1, с.124].

Согласно мифологическим источникам, праздник Сада сопровождался массовым разжиганием огней. В ночь на одиннадцатое число месяца Бахман жители готовили дрова, складывали их в большие высокие кучи, а затем поджигали. Эти костры можно было увидеть с большого расстояния. Историк Бейхаки приводит следующее описание: «Наступала Сада. Мулы султана и военные слуги были отправлены за пределы города, чтобы собрать гребенщик для подготовки праздника. Были сооружены высокие деревянные конструкции, наполненные гребенщиком, собранным в таких количествах, что он возвышался над холмами... При наступлении Сада эмир восседал на другом берегу арыка под навесом, собрались музыканты и певцы, и тогда подожгли дрова. Позднее я слышал, что свет от пламени был виден на расстоянии до десяти фарсангов» [1, с.125; 67].

Другой историк, Мухаммад Наршахи, также упоминает масштабные костры, устраиваемые в Бухаре на этот праздник. Он писал, что однажды в праздничную ночь, в соответствии с древним обычаем, развели огромный костёр, и одна из искр попала на крышу дворца Саманидов, вызвав сильнейший пожар, уничтоживший строение дотла [76].

Как отмечают некоторые средневековые хронисты, существовала устойчивая традиция приравнивать христианское Рождество (миляд), называемое по-сирийски «ялда», к ночи праздника Сада. Е.Э. Бертельс в этом контексте подчеркивает, что Сада приходился на конец января, поскольку, по его мнению, «не вызывает сомнений, что данный праздник символизировал рождение солнца, переход к весеннему периоду и, следовательно, должен совпадать с днем зимнего солнцестояния - около 25 декабря» [27, с.202-207].

Помимо вышеупомянутых мифологических торжеств, в преддверии Навруза и наступления весны древние народы региона отмечали праздник «Исфанд», соответствующий последнему месяцу солнечного иранского

календаря (ориентировочно с 22 февраля). В дни завершения зимы, примерно в середине февраля, в знак радости по поводу окончания холодов, люди зажигали в домах лампы и факелы, оставляя их гореть до утра. Примечательно, что «исфанд» также означает растение рута (хазор испанд, *Peganum harmala*), семена которого использовались в ритуальных окуриваниях - для защиты от сглаза и изгнания злых духов.

Следует уточнить, что последний месяц года назывался «Исфанд», а его пятый день носил аналогичное имя. Именно поэтому пятое «Исфанда» считалось днём праздника «Испендагон». Иранский исследователь М. Авранг, ссылаясь на труды Абурайхона Беруни, указывает, что «Испендагон» был праздником, посвящённым женщинам, которым в этот день надлежало получать подарки от своих супругов. В народе он также именовался «Муздгирон», что означает «день получения платы» [1, с.48]. Поскольку праздник совпадал с началом весеннего сезона и началом сельскохозяйственного цикла, он приобрёл значение «праздника земледельца». С этого момента персоязычные народы традиционно начинали подготовку инвентаря и первые аграрные работы.

Среди праздников, которые отмечали предки таджиков, особое место занимает «Чоршанбеи сури» (Сури), что означает «грустная среда». Этот день приходился на последнюю среду перед весенним равноденствием и служил предвестником Нового года - Навруза. Согласно поверьям, среда считалась самым несчастливым днём недели, поэтому в этот день прекращали работу, закрывали лавки, избегали ссор, не производили денежных расчётов, опасаясь, что иначе подобное поведение повторится в течение всего года. При встрече с друзьями было принято окроплять их водой из пригоршни или обливаться с головы до ног, веря, что это принесёт удачу в наступающем году. Молодёжь же, вооружившись палками, могла заходить в воду по колена, обрызгивая друг друга, либо умываться краем мокрой одежды и разбивать кувшины — всё это символизировало изгнание бед и несчастий [9].

Иранский исследователь Садег Хедаят отмечает, что в эту ночь представители персоязычных народов разжигали костры во дворах, на улицах или на крышах домов и совершали обряд прыжков через огонь, приговаривая: «Сурхи ту аз ман, зарди ман аз ту» («пусть твоя румянность перейдёт ко мне, а моя бледность - к тебе»). Иногда, чтобы избавиться от дурного глаза, сжигали кусок голубой ткани. Золу от костра собирали и выносили на перекрёстки дорог. При возвращении человека, выносившего золу, спрашивали: «Кто ты?» - «Я». - «Откуда?» - «Со свадьбы». - «Что принёс?» - «Здоровье» [107].

Молодые девушки также проводили специальные обряды, направленные на обретение удачи и счастья. Например, они надевали на шею цепочку с замком, который должен был открыть первый встречный праведный человек. Также, чтобы отвести беду, в сосуд клали мелкие монеты и на рассвете сбрасывали его с крыши. Если кто-то в семье болел, близкие обходили дома молча, стуча ложкой по сосуду. Хозяева клали в него еду или деньги, которые затем отдавались больному, считалось, что это поможет ему выздороветь.

Следует отметить, что мифические и магические практики, связанные с этой последней средой, до сих пор широко распространены в Иране и Афганистане. Они включают прыжки через огонь как символ очищения, разбивание посуды и соли, ритуальные гадания и произнесение благопожеланий.

Как мы убедились, упомянутые архаические праздники и их ритуалы, обряды непосредственно связаны с древними мифами и верованиями иранских народов. Во всех этих праздниках выражено стремление людей к поиску особых космологических, вселенских и природных ориентаций. Практически в любых архаических ритуалах, в каждой мифе обнаруживается некая космологическая подоплека. Об этом пишет известный российский исследователь В.Н.Топоров.

По его мнению, все без исключения архаические ритуалы заслуживают космологического прочтения, и это небезоснования: «Ведь глубинный смысл любого архаического ритуала состоит в воспроизведении некой общей космологической схемы, заключающейся в движении от принципиально неупорядоченной реальности Хаоса к принципиально упорядоченной реальности Космоса: «возможности ритуала - ... определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения» [96, с.467]. И далее: «Для архаического сознания ритуал... связывал ЗДЕСЬ и ТЕПЕРЬ, и ТАМ и ТОГДА и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею... Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению «своего» космоса..., по проверке действительности его связей с космологическими принципами» и т.д. [96, с.467].

Бесспорно, исследователь прав, так как существование мифов и ритуалов в различных религиозно-космологических системах говорит о том, что архаические ритуал и обычаи, как элемент некоего храмового действия, на самом деле являются в культуре каждого народа, в том числе таджиков, особой процедурой по возобновлению той особой «точки начала», на которую опирается целостность мировоспринимающей мифологии. М.Элиаде отмечает, что «миф провозглашает возникновение какой-то новой космической ситуации, либо какого-то первичного события» [116, с.212]. При этом ученный ссылается на религиозные постулаты древних цивилизаций. Действительно, во всех древних религиях, в том числе митраизме и зороастризме мифология носит глубоко космогонический характер. Более того, человек наиболее архаических, «примитивных» культур «в экзистенциальном плане находится в космическом контексте.

Следует отметить, что вопрос о становлении и генезисе развития мифологического сознания ираноязычных народов пока изучен недостаточно

глубоко. Тем не менее уже сегодня мы можем говорить о том, что все наши древние ритуалы и их элементы генетически имели некоторые космологические оттенки, а мифы так или иначе, тайно или явно «присутствовали» в семантике окружающих человека культурных предметов. Однако с возникновением религиозно-ритуальной практики ситуация коренным образом изменилась. Именно в эту эпоху, когда возникает специальная и сознательная деятельность по упорядочению естественной культурной мифологии с опорой на стратегическую организующую ось «прошлое-настоящее», возникает идея единого космологического начала как отправной точки для систематизации всего мифологического корпуса.

Космологические схемы, встречающиеся в практике древних религий, в том числе в митраизме и зороастризме, являются «полными и синтезированными вариантами» тех схем мышления и миропонимания, которые характеризовали мышление предшествующих эпох.

Основная цель архаических ритуалов и мифов по утверждению исследователей является моделирование сознания человека, регламентация норм жизни, способствующих развитию личности и общества.

Следовательно, как показывает история культуры таджиков, мифические построения, рекомендации и ритуалы в известной мере привели к развитию нашей культуры, культивирования разума нашего народа, традиции, обычаи, психологии, эволюции этических принципов в человеческих взаимоотношениях.

Таким образом, можно утверждать, что мифология на протяжении всей истории культурного становления таджикского народа, как и у других этносов, выступает неизменным спутником и базовым архетипом духовного и материального самовыражения. Её присутствие будет сохраняться до тех пор, пока сам народ продолжит своё существование как часть общего человеческого сообщества. Вместе с тем, каждое поколение, вступая в диалог с прошлым и настоящим, неизбежно формирует собственные мифологемы -

уникальные проекции желаемого будущего, которые обретают форму «островов мечты». Этот процесс будет продолжаться вплоть до того момента, когда человечество не достигнет идеального состояния мира и человека, что в действительности остаётся недостижимым идеалом - мифом, скрытым под маской утопии.

2.2. Особенности мифотворчества в сознании таджиков

В советский период развития социалистической формы государственности в Таджикистане, также, как и других пятнадцати «братских республик» был накоплен определенный опыт межкультурной адаптации. Именно в годы становления и существования Советского Союза появилось такое словосочетание, как «единая семья» и «общенародное государство». Однако сегодня это понятие утратило всякий смысл как сугубо «идеологизированная мифологема советского общества». Исторический опыт советской власти и трансформирующихся государств с очевидностью показал, что зачастую в этом длительном процессе не ассимилированными остаются те культуры, которые называются «традиционными», которые имеют ментальное «сакральное ядро», представляющее собой систему базовых священных ценностей.

В целом для всего авторитарного и деспотического государства характерна достаточно жесткая охрана социокультурных и базовых ценностей культуры, ее сакральных смыслов, и в этом советское государство не было исключением, и оно так или иначе было связано с историей царского государства России. «Разве не удивительно, - пишет современный русский историк И.Экономцев, - что Петр, насаждавший в России западные обычаи, вводит смертную казнь за обращение православных в иную веру» [115, с.48]. Заметим, что об этом записано в постановлении Синода, т.е. институциональной структуры XVIII в., когда Российское государство кроме «Москва – третий Рим» еще не имело своей национальной идеологии. Тем не

менее в истории культуры России защита базовых сакральных ценностей считалась делом государственной важности, что и было зафиксировано в институциональной форме. Таким образом, государство стояло на страже своих национальных устоев.

Анализ формирования мифологии показывает, что «идеологизированная мифологема советского общества», как и сам марксизм, имела свои «источники» и «составные части». Причем «имперский» подход советского государства опирался прежде всего на богатый опыт периода правления Иоанна Грозного, Петра I, Екатериной Великой и труды некоторых философов, представлявших течения «славянофилов», «западников», «державников» и представители «кочевничество» и т.д. Что же касается различных «Утопий», то они своими корнями уходят к классическим в этом жанре сочинениям Платона «Государство», идями христианского коммунизма и трудам утопистов Европы таких как Т.Мора, Т.Кампанеллы, У.Вераса, Ж.Мелье, Г.Мабли, К.А.Сен-Симона, Ш.Фурье, Р.Оуэна и многих других.

Мы не будем здесь останавливаться на анализе трудов этих мыслителей, потому что они достаточно хорошо исследованы. Наш собственный интерес лежит в иной плоскости и касается другого исторического времени, а именно – мы попытаемся исследовать социальное мифотворчество в период существования Советской страны, в составе которой входил и Советский Таджикистан.

В связи с этим, возникает закономерный вопрос: когда и как сформировался утопический тип сознания в истории человечества? По мнению специалистов, возник он тогда, когда человек стал способен к критическому осмыслению мира, а еще точнее, когда в человеческом сознании появляется некая пропасть между реальным миром и воображении человека. В итоге возникает утопическое мифотворчество [125, с.310-321].

Иными словами, в любую историческую эпоху человек осознаёт несовершенство существующего государственного механизма и социального

устройства, что порождает в его сознании определённую метафизически окрашенную, символическую конструкцию ментального порядка. Эта конструкция представляет собой иллюзорный, но значимый образ, в котором воплощается мечта о более справедливом и гармоничном устройстве жизни, вбирая в себя черты идеального общества, сформулированного в процессе критического осмысления действительности. Со временем эта ментальная проекция обретает форму целенаправленной концепции, определяя не только ценностные ориентиры, но и механизмы её возможного воплощения. В некоторых случаях данный процесс приобретает очертания особого типа социального проектирования.

В начале XX века попытки политических сил, стремящихся через революционные преобразования выстроить альтернативную социальную реальность в формате коммунистического государства, совпали с эпохой глубоких общественных потрясений. Эти кризисные явления прежде всего выражались в том, что в ряде стран мира социальная несправедливость достигала такого уровня, при котором её существование становилось вопиюще очевидным и требовало немедленного искоренения. В такие периоды исторической неопределённости и появляются мифы.

Ведь миф, по своей сути, представляет форму сознания, находящуюся в антагонизме с реальностью существующего государственного порядка. Он трансцендентен по отношению к нему и не может быть реализован в рамках существующей политико-социальной системы. Особое значение приобретает тот факт, что неприятие реальности мифотворцем, выступающим в роли протестного субъекта (мифолога), носит не частичный, а тотальный характер [99, с.21]. Такой человек не стремится изменить отдельные элементы действительности, так как он нацелен на радикальное переосмысление всей структуры общественных отношений с целью преобразования культурного кода общества.

Иначе говоря, в эпоху, когда большинство лишь совершенствует средства освещения - например, создаёт более удобные керосиновые лампы, мифотворец как это было при советской власти, уже мечтает об эпохе электричества, предвосхищая будущее.

Следовательно, мифологическое сознание наделено мощной критической функцией, поскольку оно выступает не столько как носитель утопии, сколько как реакция на устоявшийся порядок и инструмент его отрицания. Однако наряду с этим в мифе присутствует и конструктивный потенциал: миф способен воплощать проект будущего, вырабатываемый в соответствии с представлениями человека о ценностях, справедливости и социальном идеале. Мифологическое мышление становится универсальным и необходимым компонентом социальной креативности.

Следует особо подчеркнуть, что человек по своей природе наделён глубокой верой в возможность «идеального общественного устройства», стремлением к гармонии, счастью и справедливости. Вся история человечества в том числе каждого народа, насыщена моделями идеального общества, формирующимися на фоне критической оценки реальности. При этом, как показывает опыт страны советов, создание образа желаемого мироустройства происходит путём сознательного дистанцирования от реальных социальных структур - таких как институт частной собственности, механизм общественного производства, властные отношения, образовательная система, семейные устои и другие ключевые элементы существующего порядка. Иначе говоря, тогда, когда «люди будут сознательно творить историю, тогда действующие общественные силы дадут желаемый сознательный результат. Это переход человечества из царства необходимости в царство свободы» [116].

Для коммуниста мифотворца переход из царства необходимости в царство свободы и конечное освобождение – личности - это главная цель коммунизма социализма. Конечное освобождение человека или же

действительная свобода представляет для него высшую моральную цель. Безусловно, свобода, как одна из основных идей социализма, сильнее всего привлекла человечество, в том числе и таджиков.

Идея свободы была живым нервом всего коммунистического и социалистического движения в XX в. В связи с этим, возникает вопрос: что из себя представляет свобода, к которой стремятся сторонники мифа о коммунизме? Чего же хотят люди, когда их озаряет мечта о полной свободе? О свободе в целом и свободе человеческой воли в полемике со сторонниками детерминизма много говорили приверженцы идей свободы действий человека. Оставив в стороне метафизические размышления о социализме, отметим, что свою роль в этих спорах сыграл позитивизм О.Конта. Позитивизм все доступное человеческому познанию подчиняет закону причинной обусловленности, так как все, что знает человек, имеет свои причины.

Причины могут быть неуловимыми и не поддающимися констатации, но они всегда есть, так как действий без причины не бывает. Человек здесь вообще ни при чем, поскольку в нем все совершается с необходимостью, и от него не зависящей. Следовательно, свобода принципиально для него невозможна, и о каком же освобождении можно говорить, с точки зрения принципиальной недопустимости свободы. У человека несвобода будет увеличиваться, а его иллюзия будет расти. А так как иллюзия есть несомненная ложь, то, значит, будет расти человеческая ложь [17, с.53].

В этом и заключается сущность человеческого существования в мире, оказывается в плену тех обстоятельств, в которых складывается его жизнь. Именно в этом заключается одна из центральных иллюзий социалистической идеологии - «миф о свободе». Хотя данное представление не имело под собой прочной основы, оно было возведено в ранг идеала, предназначенного для мобилизации широких народных масс. Современным языком говоря, речь шла о призыве к гражданскому противостоянию. В данном контексте

«мифология одновременно выступала как индикатор внутреннего кризиса существующей системы» и как свидетельство наличия в её недрах потенциала, способного выйти за пределы установленного порядка [60].

Создатели социалистических мифов изначально осознавали, что идея свободы служит для них универсальным инструментом достижения цели, воспринимаемой как разумная и исторически обусловленная. Через «мифологическое осмысление свободы» как общей ценности человечества происходила попытка проектирования образа будущего. Поэтому идеал социализма не воспринимался как что-то отдалённое и фантастическое, напротив, он мыслился как внутренняя и предопределённая цель исторического процесса. В связи с этим и создавал мифологическая картина преобразованного мира, сначала в одном государстве, а далее во всем мире.

Несмотря на теоретический характер этого идеала, он всё же черпал своё содержание из конкретного жизненного опыта. Мифы о социализме и коммунизме формировались на базе реально существующих общественных связей и человеческих отношений. В этом контексте мифологические ориентиры, распространённые в советскую эпоху - включая и Таджикистан, - были отражением актуальных потребностей граждан, пусть и преобразованных в компенсаторной форме [137, с.13].

Следовательно, миф как особая форма постижения окружающего мира начал играть ключевую роль в построении модели социального идеала, соответствующего человеческой природе, и являлся, своего рода одним из самых выразительных компонентов духовной сферы личности. Для обществ, развивавшихся в русле социалистической парадигмы, миф имел функцию предвосхищения будущего, в основе которого лежала концепция осмысленного исторического прогресса, направленного на формирование коммунистического строя [141, с.70-79].

Именно поэтому миф, в котором отражалась идея достижимого совершенного мира, получил массовое признание не только в России,

Кавказа, Центральной Азии, но и в других странах мира. Он стал мощным фактором, направляющим и мотивирующим коллективное сознание к активной политической и социальной деятельности. В этом контексте социалистическая мифология выступала не просто как форма идеологической риторики, а как действенная сила, способная трансформировать саму ткань общественного бытия. Ведь граждане и социалистического лагеря СССР жили, трудились, боролись и жертвовали собой во имя идеалов, которые мифологизировали Родину. Образ Отчизны возвышался до уровня сакрального - выше любых иных святынь. Москва же в массовом сознании трансформировалась в символ исторической преемственности и духовного центра - в новый, Третий Рим.

Поскольку ценности и стремления, заключённые в социалистической мифологии, тесно переплетались с конкретными реалиями повседневности, само формирование образа желаемого будущего стало своего рода надстроечной формой реформаторской политики Советского Союза. Миф выступал в роли модели, служившей идеологическим основанием для реализации государственных преобразований. В результате мифологическое проектирование, охватившее общественное сознание в СССР, активизировало стремление к поиску оптимальных форм общественного устройства и мотивировало к разработке новых путей переустройства существующего порядка [140, с.147]. Идея, утопия, миф - стали реальными программами жизни людей.

Именно через попытки установить связь между настоящим и будущим возникал устойчивый импульс к реформам. В каждом значимом общественном движении - от пролеткультов до стахановского движения, от программы электрификации всей страны обещаний бесплатного жилья до инициатив в сфере просвещения, научного развития и индустриализации - можно было обнаружить глубоко укоренённый мифологический компонент. Любая социальная стратегия в форме целевого проекта предполагала наличие

желаемого образа, который неизбежно включал в себя элементы идеализации и мифотворчества.

Именно эти утопические и символические константы становились мощными инструментами мобилизации населения для реализации поставленных целей. Ярчайшим проявлением подобного моделирования можно считать выступление Хрущёва с утверждением о том, что к 1980-м годам коммунизм в СССР будет окончательно построен [28, с.69-76]. Здесь устремления человека, его внутренние мифологемы, будучи порождением историософского восприятия реальности, играли роль связующего звена между индивидуальным бытием и коллективным идеалом [85, с.101].

Миф, таким образом, использовался как средство проектирования идеального общественного устройства, продиктованного исторической необходимостью. Эта необходимость не сводилась лишь к сохранению достигнутого, а ставила задачу устранить и преобразовать всё, что представлялось несовершенным в существующей модели жизни.

Понимание истории в Советском Союзе строилось как последовательная реализация целей, осмысленных и направляемых человеком. По мере того как один миф реализовывался, возникал новый, что придавало движению вперёд перманентный, непрерывный характер. С каждым историческим поворотом появлялся и новый социальный ориентир. Свобода в советском обществе перестала восприниматься как основная добродетель; на первый план вышла идея счастья как главная цель социального развития.

Таджикская ССР, находясь в составе Союза, также разделяла все идеи, связанные с коммунизмом и социализмом, и на национальном уровне создала свой «мифос». Политизированный миф стал своего рода спутником общества и своеобразным архетипом духовного творчества. В республике, т.е. на национальном уровне, научно-исторической и художественной практике интерес к мифу проявился еще в конце 30-х годов XX в. Он сопровождался

интереса к древней истории, литературы, философии и оживлением романтической традиции, который стал особенно ощутимой в 40-е годы XX столетия и в особенности, во второй половине этого времени.

Здесь необходимо отметить, что такой богатой почвы для формирования нового культурного самосознания таджиков подготовили русско-советские и таджикские учение, особенно историки, философы, литературоведы и т.д.

В их трудах миф очень тонко использован во многих его проявлениях, которые имели и имеют большое значение для национального самосознания членов взаимодействующих обществ, т.е. взаимовлияние культур всех республик бывшего СССР в их созидательных проявлениях в новых социокультурных условиях. Этот процесс можно было считать исключительно новым феноменом. Этому явлению сопутствовало создание новых технических средств, посредством которых связи между обществом и культурами «братских республик» становились более тесными и интенсивными. Так, например, изобретение кино и телевидения очень сильно активизировали интеграции народов посредством политических мифов самосознания и самоопределении нации.

Для изменения социокультурного, когда нации и народов, входящих в состав СССР, появилась острая необходимость объединиться в единое целое «советского народа» посредством самопознания своей идентичности в истории этносов. К примеру, книга Б.Г.Гафурова «Таджики» была направлена не для мифологизацию истории нации, но одновременно она стала основой идеологии против разного рода религиозных проявлений и религиозной идентичности в таджикском обществе.

В контексте романтической линии в таджикской культуре роль первооткрывателя неомифологической традиции принадлежит Сотиму Улугзаде, который в своём произведении «Сказание о Шахнаме» [97] рассматривал миф как выражение универсальных жизненных представлений

и глубинных смыслов бытия. При внешнем сходстве с направлением неоромантизма, неомифологизм, тем не менее, имел принципиально иную природу. В условиях Таджикистана неомифология формировалась на фундаменте реалистического мировоззрения и рационально-позитивистской картины мира, с которыми сохраняла устойчивую связь. Это отличало её от неоромантической парадигмы, где подобная преемственность отсутствовала.

Таджикская неомифологическая традиция обрела характер интеллектуализированного дискурса, насыщенного элементами саморефлексии и анализа собственной структуры. В этой форме творчества прослеживается синтетическое соединение различных сфер гуманитарного знания - философии, культурологии, эстетики, этики, кинематографии, литературы и изобразительного искусства. Особенность неомифа состояла в том, что он сохранял устойчивую связь с окружающей реальностью, пусть и стилистически трансформированной с помощью элементов художественной фантастики. По существу, это был один из вариантов реализма, в котором жизненные явления интерпретировались не только через привычные натуралистические формы, но и через условные, образные структуры, не всегда совпадающие с реалиями действительности.

Творческий импульс С.Улугзаде оказался значимым и для целого ряда других таджикских авторов. В годы Великой Отечественной войны к мифологическим образам и неомифологическим формам обратились такие выдающиеся деятели литературы, как М.Миршакар [8] и другие. Эти писатели активно использовали традиционные мифы в переработанном виде, адаптируя их к актуальным идеологическим и социальным контекстам, а также создавали новые, оригинальные мифопоэтические системы и символические языки.

Рефлексивный и осознанно-концептуальный подход к мифологическим темам особенно ярко проявился как в поэтическом творчестве упомянутых авторов, так и в прозах, а также среди представителей молодого поколения

писателей, драматургов и научной интеллигенции. С середины 1980-х годов, на фоне кризиса гуманистического и историко-философского мышления, началась активная ремифологизация культурного пространства. Именно в этот период усилилось влияние романтической традиции, что сопровождалось новым всплеском интереса к неомифологическим сюжетам.

Следует отметить, что в литературе, искусстве и кинематографии XX века мифологическое мышление, благодаря своей символической природе, стало универсальным способом выражения фундаментальных закономерностей как природного, так и общественного существования. Через миф проявлялись архетипы общественного устройства, а также индивидуальные модели поведения. При этом новые мифологемы в литературе нередко формировались в русле социалистической идеологии. В целом, усиление интереса к мифу в литературе XX века в Таджикистане реализовалось преимущественно в художественных жанрах, в ряде специфических форм, которые развивались в контексте национальной мифопоэтической традиции:

- использование сюжетов и образов из древнеиранского, включая зороастрийское и митраистское наследие, для стилистической обработки или создания свободных интерпретаций в современном ключе (например, произведение С.Улугзаде «Сказание о «Шахнаме» представляет собой пример такого осовремененного прочтения мифологического материала);

- художественная реконструкция мифосинкретических моделей мышления, предполагающих отказ от линейной логики, включение в повествование элементов временных и пространственных смещений, образов-двойников и перевоплощений, способных продемонстрировать дорациональные или метафизические основания бытия (см. фильмы «Сказание о Рустаме» (реж. Б. Кимягаров, 1976), «Я встретил девушку», «Взлетная полоса», «Рудаки», «Ибн Сина» и др.);

- интеграция древнеиранских мифологических элементов в

реалистическую повествовательную ткань, где мифологические мотивы и фигуры способствуют наполнению исторически конкретных образов универсальными символами и параллелями (что наблюдается, в частности, в прозе Лоика Шерали, Бозора Собира, Мумина Каноата, Гулрухсора Сафиевой и др.);

- актуализация фольклорных и этнокультурных пластов, в которых до сих пор сохраняются реликты мифологического восприятия мира и ментальности (данный подход характерен для работ Абулкасыма Лохути, Боки Рахимзоде, Мирсаида Миршакара, Мирзо Турсунзаде и других писателей, работавших на стыке эпического и поэтического наследия);

- формирование писателем собственной мифопоэтической вселенной, в которой он создаёт оригинальную систему мифологем, отказываясь от жёстких историко-временных и географических координат, а также от бытовой конкретики.

Важно подчеркнуть, что в подобных произведениях объектом мифологизации становились не только универсальные и вневременные категории - любовь, смерть, одиночество, борьба, но и актуальные социальные и культурные конфликты современности. Именно в авторских мифах наиболее отчетливо выражаются черты аллегоричности, философской сосредоточенности, созерцательности, при этом часто в рамках натуралистичного повествования. Их структура тяготеет к извечным, архетипическим опорам человеческого и природного существования.

Тем не менее, универсального и строго закреплённого определения границ мифологии до настоящего времени не выработано. Часто попытки очертить её рамки сводились к наличию в повествовании элементов сверхъестественного. Однако более обоснованным с методологической точки зрения представляется структурный критерий, поскольку в пределах мифологического пространства могут присутствовать и вполне повседневные аспекты бытия человека и природы, получающие в мифологическом дискурсе

особое символическое наполнение и смысловую нагрузку.

Особую популярность во второй половине XX века в художественной литературе приобрела форма авторского мифотворчества - система замкнутого, концептуально оформленного миропонимания, основанного на специфическом мироощущении писателя. Эта парадигма нередко включала элементы мифо-синкретического мышления, формируя внутренне целостный художественный универсум. В западной критической традиции подобное направление получило название «фэнтези», оформившись в качестве жанрового направления неомифологизма.

Его структурной основой стало слияние элементов сказки, фантастики и приключенческой прозы в единое художественное пространство, ориентированное на обновлённое осмысление мифологических архетипов и построение собственных мифов. В поэтике «фэнтези» ирреальное изображается как замкнутый мир, действующий по внутренним законам символики, аллегории, эпического повествования, утопии, сказочности и гротеска.

Как уже отметили в таджикской советской литературной традиции проявления неомифологического стиля начали активно развиваться с 1960-1970-х годов. На раннем этапе преобладала национально-фольклорная направленность мифологизма (как в творчестве С. Улугзаде, М. Миршакара и других), позднее возникли формы политического и идеологического мифа, в частности образ СССР как идеального, справедливого общества, свободного от угнетения. Периодически происходила репрезентация древних мифологических образов и сюжетов, что способствовало распространению в критике устойчивого стереотипа о мифе как о поэтическом, наивном рассказе, в котором фигурируют родственные существа, одушевлённые и объединённые в общее мифическое родство.

Знаковым моментом в формировании новых подходов к мифологическому мышлению стала публикация в 1942 году поэмы Мирсаида

Миршакара «Золотой кишлак», где на первый план вышло стремление к открытию нового, ранее неведомого смысла мира и человеческой жизни.

Период, когда был написан «Золотой кишлак» был очень сложным и трудным периодом для Советского Союза и его граждан. Реалии новой военной ситуации с Германией оказались во многом недоступным для понимания многих членов таджикистанского общества, которое на себе и членов своей семьи почувствовали последствия этого процесса. В условиях войны и кризиса идентичности человека ожидать от него адекватных реакций на воздействие со стороны внешних событий, к которому он хочет или не хочет, однако вынужден был приспособливаться.

Цель враждебных сил Германии была разрушение советской идеологии, прежний образ жизни и системы ценностей. Идеологи СССР хорошо знали, что если человек остается без точки опоры и убеждения это приведет к остроте и кризису в духовно-нравственной сфере. Военный период был насыщен поисками идей, которые могли бы стать жизненными ориентирами. Поэтому появился «госзаказ» на мифические сказания о любви к Отчизне, справедливости государства, светлое будущее, всемогущество человека, знание - сила и т.д.

Игнорирование или недооценка роли мифа в таких ситуациях привели бы к деградации и разрушению общества и государства. Ведь само государство СССР было создано на архаическом мифе в советском обществе, как отметили выше, миф был формой сознания, в которой конструировался режим человеческого бытия. Он не только отображал действительность, а посредством этого отображения активно вводил в социальную жизнь определение нормы и ориентации, формировал основы деятельности социальных групп.

Содержание «Золотого кишлака» М.Миршакара с его героической и мифотворчеством основывалось на своеобразной мифологической логике. Главной чертой этой логики было то, что граждане Таджикистана не

выделяли себя от граждан других братских республик, любили свой маленький «Золотой кишлак», построенной в годы Советской власти, и посредством своего кишлака полюбили всю огромную страну. Поэтому для «Золотого кишлака» М.Миршакар было характерно значительное тождество формы содержания, и поэтому символический образ представлял то, что он моделирует.

Для создания этого символического образа М.Миршакар посредством идеи марксизма, опирается на основные постулаты и теории философии Нового времени (Знание - сила, рационализм, человек должен быть над природой и т.д.) эпохи Просвещения, идеи утопистов Европы, а также «Добродетельный град» аль-Фараби, Ибн Сины и «Хирадномаи Искандари» («Сказание о мудрости Александра») Абдуррахмана Джами.

М.Миршакар концептуально и на мировоззренческом уровне бросает вызов прежнюю идеологию бухарского эмирата. Для реализации этого проекта в качестве героев своей поэмы он выбирает жители Мехнатабада Рушанского района ГБАО - сторожил, главный герой поэмы – горец, дехкан без имени, его брат и его сын – Шарафджон. Повествования начинается с тем, что М.Миршакар проводят вечер с одним «добрым шутником» впервые услышать рассказ об утопическом «Золотом кишлаке»:

«Провёл я вечер с древним стариком
Приветливым и добрым шутником.
Он говорил, Памира сторожил,
А я писал... в стихи переложил» [8, с.63].

По утверждению мудреца-старожила о «Золотом кишлаке» еще в детстве сказывал отец, которому поведал дед, а деду прадед, и начала нет.

«Однажды, в прежние года,
Когда рука была еще тверда.
Я вышел на охоту... Целый день
Оленя гнал. Завел меня олень.

В гористая пустынь я бежал
По крутизнам и по уступам скал
И, сильно отощав, упал больным, -
Ведь больше суток, жаждою томим,
Не видал я отдыха, ни сна...
Лежу и вижу: даль в горах ясна,
С другой горы, со снежной высоты
Бежит река небесной красоты...
Такой воды не видывал нигде...» [8, с.63].

Вдруг охотник замечает, что по воде «яблоко плышет». Он, взяв его и без мерно был удивлен, что зачем он здесь на «горном леднике», в снегах и от всякой жизни вдалеке. Любопытство берет верх, и охотник задает вопрос: «Быть может, есть кишлак среди снегов». Набирая силу, он пошел на поиски:

Не помню, как и где, среди вершин,
Я очутился в тайном цветнике...
Не камень - розу я держал в руке
Людей каких-то я увидел там, -
Они, счастливые, не ровня нам» [8, с.64].

Далее поэт описывает основу социальной жизни советских людей и их мечты «о светлом будущем». Как в старых мифах М.Миршакар в принципе в утопии описывает модели мифа и повествование о бытие этого модели в образе «Затерянного кишлака» (рая), его отдельных элементов, природных и культурных объектов, о труде его жителей. Иначе говоря, рассказ о событиях в этом утопическом кишлаке служит средством описания устройства нового, коммунистического мира, способом объяснения его нынешнего состояния. Мифическо-утопические события являются «кирпичиками» мифической модели советского «Золотого кишлака» на горном, недоступном и сказочном Памире:

«Хотя весной чуть-чуть опьянены, -

Но гордого достоинства полны.
Зима и лето, камень и вода
Там людям покорились навсегда.
Тут произнес я, помнится, слова:
«Вот человека сила какова...»
Ступала так, как на песок, нога
На яхонты, кораллы, жемчуга.
Посудой золотой дома полны,
И не имеет золото цены...
Все дети там играют, как хотят,
Там юношам любить не запретят,
И сколько там я видел стариков, -
Окружены толпой учеников.
Там вовсе нет вражды между людьми,
Кто спросит: дай – готов ответ: возьми
Там браться все, там злобы нет следа,
Там, как мужчина, женщина горда.
И не стремятся избежать труда, -
Не потрудившись, не вкусишь плода, -
Им труд приятен, как в жару вода.
Бесплодным не бывает никогда
Там все, что тронет человек рукой, -
Приходит в равновесье и покой...» [8, с.64].

Анализ мифов в «Золотом кишлаке» позволит нам определить его как «первичную реальность», которая воспроизводится при помощи сакральных действий. Эта первичная реальность, выступающая в виде прообразов в поэму, обуславливала все мифовосприятие и поведение человека в советском коммунистическом обществе:

«Дехкане! Я при жизни был в раю,

И правды перед смертью не таю.
Ведь это рай - на земле закон,
Что человек стареть не обречен.
Что в меру с летом смешана зима,
Что щедрого не сторожит сума.
Что слишком мудрый не сойдет сума,
Что май не обречен на листопад,
Что радости не требуют расплат...
Я был в раю, дехкане-бедняки» [8, с.64-65].

М.Миршакар хорошо знал, что для понимания мифа в его сущностном бытии необходимо было подвергнуть проверке несущую «силу» лежащих в его основе представлений, категорий и понятий опыта. Поэтому в своем проекте он включает в онтологию мифа сравнение с научной утопией, идеологией, религией. Проведение такого анализа предполагает эксплицитную картину мифического мышления и опыта, который проводился в СССР с 20-х годов XX в.

Старожил Памира говорит:

«Не помню местность назывался как,
Но кажется мне - «Золотой кишлак».
Итак, у райских я гостил дехкан
Мне сладок был их сытный дастархан.
Мёд, масло, сахар, молоко, набот -
Оскомину такое не набьет.
«Живи у нас без горя и забот», -
Мне этот добрый говорил народ.
«Забудь свой дом в своей дурной стране,
Старейшины советовали мне, -
Зачем ты будешь бедствовать опять?» [8, с.65].

«Затерянный рай» для старожила была мечтой, однако он не смог

оставаться там, так как родной край, отцовская печаль его завет. Его дети остались без отца – им тяжело:

«Обидел мудрецов ответ такой,
Смутил он чем-то светлый их покой.
Один мне в душу грустно поглядел
И на глаза повязку мне надел...
«Ты не в плену. Иди к себе домой
Мы в гости ждем тебя с твоей семьей.
Желанным братом будешь нам опять,
Коль путь обратный сможешь разыскать.
Мы в тайне пребываем навсегда
Не открываем, как пройти сюда.
Там сам тропу к обители найди
Прости, коли обидели, - уйди» [8, с.65-66].

Как вытекает из самой сущности поэмы в мифическом переживании нет места для такого критического расщепления восприятий. По мнению исследователей мифа, «различие между субъективным и объективным знанием лишено для мифа смысла. Мифическая картина мира принципиально полна - с гносеологической точки зрения. Это позволяет мифу увидеть и зафиксировать синкретическое единство субъекта и объекта, мышления и действия, энергии и структуры, которое именуется общественной жизнью и в котором живем все мы в нашей повседневности. С точки зрения мифа, повседневность является в ее непосредственности. Это тот «жизненный мир», поисками которого уже много десятилетий занимаются философия и социология, несмотря на интуитивную самоочевидность его существования».

Таким образом, услышав об этом рассказе многие хотели попасть в «Золотой кишлак». Отец Шарафджона, каменотёс и охотник из Мехнатабада Руана тоже мечтал попасть в этот утопический мир. Он как-то сказал брату.

«О, брат мой, бросим горькое житьё
На мне истлело рубище моё
Твоя землянка развалилась вся
Над ней скала качается, вися
Наш урожай – две горсти ячменя
О сильный брат, послушайся меня
Нам, кроме смерти, не дожидаться благ
Уйдём, поищем «Золотой кишлак».
Ответил брат: «Я тоже в путь готов
Нас подобралось десять земляков,
Решили мы, что не одним путем
А в разные меры стороны пойдём, -
Кому удача улыбнётся, тот
Других оповестит и позовет...» [8, с.67].

Искатели «Золотого рая» двадцать лет своей жизни потеряли на поиск не существующего утопического кишлака. Они проходили по тропам и дорогах разных стран, попали в Афганистан, Иран, Тянь-Шань, Бухара, Индии к «боям нанимались в батраки» на подрезку «маковых стеблей», зимой и летом в «равных чапанах», как дервиши входили в города:

«И всюду, проходя за далью даль
Одну и ту же видели печаль.
Одну и ту же горе-нищету,
Одну и ту же суету-тщету.
Мы были молоды, когда ушли
На поиски неведомой земли.
Устали мы, состарились в пути,
А не сумели до неё дойти» [8, с.68].

Он потеряв своего брата истратил свое здоровье, и сил, стал «как желтый лист», «разбитый черепок», стал «плоским» и на дороге лёг. Его

разбудили плохие сны, встав с трудом и дрожа в своем трапе:

«Поплёлся по обрывистой тропе,
И вскрикнул, - будто молния-змея.
Пронзила с головы до пят меня.
Сверкающий, алмазный, золотой,
Весь налитой, как соком, красотой.
Мир красовался на гребне горы,
Весь в тонких струях радужной игры.
Хоть небольшой, - до края полный благ...
«Вот, - я кричал, - вот Золотой кишлак!»
С трудом дождавшись утренних лучей» [8, с.69].

Искатель того потерянного утопического «Золотого кишлака» увидев красоту реально существующего «рая» на земле, подумал, что это иллюзия или мираж, однако, когда подошел ближе, он почувствовал, что-то знакомое, родное:

«Я вышел в путь. Мне песню пел ручей,
Какую-то знакомую, но я
Не мог еще понять речей ручья...
По сторонам густы и широки
Коврами разостлались цветники.
А что за ними? Небо иль земля?
Похожие на облака поля, -
Так иногда волнисты и вольны
Бывают облака вокруг луны...
То самый лучший хлопок созревал,
Гусёнком из яичка прозревал.
Дул ветерок, лаская, не пыля,
Высоко поднимались тополя.
Больших кибиток ровные ряды

Располагались около воды.

Куда ни глянь – плодовые сады

Отсвечивают пламенем плоды.

И пчёлы, пролетев, благодарят

Цветущего сумбула аромат...» [8, с.69].

Воочию созерцая эту красоту «Золотого кишлака» на Памире, вдруг заметил, что девушка идет, пугаясь и смеясь «на хиндукушский» косматый як. Седые космы затихали ее взгляд:

«Вдруг я заметил - девушка идет

Испуганно воскликнула: «Вайд од!»

Пугаясь и смеясь, удивлена

Разглядывала странника она.

Как хиндукушский як, я был космат,

На мне истлел, хвостатым стал халат.

Седые космы застилали взгляд,

Беззубый рот сжигал молчанья яд...

И горький стыд, и муку затея,

Сказал я только: «Доченька моя,

Нет у меня и не было жилья,

Перевидал я многие края,

Мехнатабадец из Рушана я,

По господу отцов – Исмаилья,

Здесь если рай, - как мне войти ловчей?

«Земной же если край», - скажи мне, чей?» [8, с.69-70].

Но девушка, ничего не говоря, привела мужчину, похожего осанкой «на орла». Он, держа в одной руке ручку в другую книгу, расспрашивал «искателя рая», кто он, откуда пришел. «Мехнатабадец из Рушана» по чистой совести рассказал все от самых первых дней:

«А кто же ты?» - спросил я, наконец,

И был ответ:
«Я Шарафджон, отец».
«О сын! – я закричал, и трясся весь –
Тут Золотой кишлак? Мы оба здесь?
Как ты нашёл обетованный край?
Привёл ли мать-старуху? Отвечай!»
Сбегаться стал народ со всех сторон
Сказал при всем народе Шарафджон
«Отец, не плачь. Собою овладей,
Ты в нашем старом, старом кишлаке.
Вот «Черная гора» невдалеке
На том клочке, где ты стоить теперь.
Был некогда наш стары дом, - поверь
Ты двадцать лет отсутствовал, ага.
Тобой владела древняя мечта
Что где-то есть счастливая страна, -
Полна любви и жалости она...» [8, с.70].

М.Миршакар говоря языком Шарафджона и рассказывая о создании нового, реально существующего государства «бедняков» и «пролетариев» на земле, заявляет, что «Кто всемогущ и милостив? - Народ»:

Но счастья нет готового нигде -
Ни на земле, ни на другой звезде.
Счастливых и несчастных на планет,
И жалости, отец, на небе нет.
Ты – у себя. Все то, что видишь здесь
Гирлянды роз и этот хлопок весь,
И каждый плод, и каждый новый дом
Добыты нашей волей и трудом» [8, с.70-71].

Анализ поэмы М.Миршакара «Золотой кишлак» как образец отражения

социалистического мифологического сознания позволяет убедиться в том, что обращение к мифопоэтическим структурам в таджикской культуре и литературе периода советской власти было вызвано не столько формалистским интересом к обновлению художественной формы, сколько осознанной на уровне общества потребностью обрести устойчивые духовные ориентиры в условиях стремительно трансформирующейся реальности. Именно поэтому неомиф в данной традиции не воспринимался как абстрактный символ или вечная схема человеческого бытия, но, напротив, обретал черты живой, наполненной нравственными смыслами повествовательной ткани, в которой нашли отражение представления народа о добре, любви, гармонии, ценности человеческой жизни и её соучастии в едином бытии.

Однако со сменой эпохи и переоценкой идеологических и ценностных приоритетов в Таджикистане трансформировался и сам подход к мифологическому. Постепенно миф стал служить уже не только для утверждения моральных идеалов, но и как инструмент постижения актуальной социокультурной и политической реальности. Он стал использоваться для осмысления вызовов времени - таких как терроризм, религиозный радикализм, насилие и разрушение традиционного образа жизни. В этих условиях мифическая модель всё чаще выступала не как воплощение прекрасного, а как структурный механизм, моделирующий новые формы сознания. Благодаря множественности возможных значений символов миф приобретал функцию средства трансформации социокультурного кода и внутреннего мира человека, служа философским и художественным способом осмысления окружающей действительности.

Тем самым, богатое присутствие мифологических форм и моделей в литературном развитии советского Таджикистана, а также их способность к адаптации и переосмыслению свидетельствуют о том, что мифы функционировали как особые модели реальности. Эти модели были

подвижными, способными к изменению и усложнению в зависимости от расширяющегося спектра интересов человека. С каждым новым социальным или культурным сдвигом происходила интеграция новых понятий и смыслов в уже существующую мифологическую систему, что вело к её реконфигурации без разрушения изначальной основы.

В советскую эпоху в Таджикистане понятие мифа в его прямом значении ассоциировалось прежде всего с глубокой исторической или доисторической основой символического и воображаемого восприятия мира, оформленного в систему устойчивых образов и сюжетных структур. Как уже убедились на примере «Золотого кишлака» М. Миршакара в этом контексте авторы таджикской литературы периода СССР использовали древние мифологические мотивы как обширный репозиторий образно-сюжетного материала, который подвергался переинтерпретации в соответствии с актуальными идеологическими и культурными установками. При этом отдельные мифологические схемы сохранялись, но перерабатывались и внедрялись в обновлённые повествовательные формы и композиционные решения.

В текстах упомянутых выше литераторов мифология играла роль средства, обеспечивающего целостное восприятие мира и согласование образа человека с окружающей реальностью. Однако в литературе XXI века, сформированной под влиянием модернистских тенденций, миф теряет своё гармонизирующее значение и трансформируется в антимиф - в художественное выражение чувства внутренней изоляции, социокультурной разобщённости и экзистенциальной уединённости личности. Представляется, что миф, зародившийся в до цивилизационную эпоху как форма отражения архаического мышления, остаётся неотъемлемой частью коллективной ментальности, что подтвердил и весь опыт XX столетия, в котором миф сохранял способность обеспечивать психологическое чувство сопричастности с сообществом, природой и Вселенной.

Тем не менее, в современной таджикской литературе нового века, ориентированной на реализм и концепцию социального неравенства, изначальная сущность мифа всё чаще подвергается инверсии. Так, традиционно возвышенный и утешительный по своей природе миф всё чаще преломляется в антимиф - противоположность своей сути, отражающую несогласие и целостность, а разлом и внутреннюю противоречивость современного сознания.

ГЛАВА III. ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ТАДЖИКСКОГО НАРОДА

3.1. Мифологические представления в традиционной культуре

Вопросы, связанные со структурой формирования массового сознания в социуме, особенно в традиционном обществе, являются предметом постоянных дискуссий и споров среди философов, культурологов, антропологов, социологов и т.д. При этом мифосознание как одна из форм сознания социума проявляется на всех его уровнях, начиная от первобытного общества, феодализма, капитализма, коммунизма и либеральной демократии. Оно выступая в качестве содержательного компонента, этих формации или обществ на какое-то время подменяет собой реальность. Массовое сознание в этом отношении воспринимая реальность в рамках предложенного конкретного мифа, выполняет основную роль количественного показателя, свидетельствующего о степени распространения мифа в том или ином обществе.

Культуролог С.Г.Кара-Мурза, описывая принцип воздействия мифа на сознание членов общества, указывает, что «введенный в сознание людей и глубоко там укрепившийся, миф способен длительное время (при наличии определенных предпосылок) подменять собой реальность. В результате реципиент воспринимает ее в соответствии с трактовкой мифа и действует, исходя из этого восприятия. Миф снимает с реципиента необходимость напряженно думать и осмысливать мир вокруг себя. Человеку уже не нужно познавать мир – он берет готовую заготовку, миф о мире» [57, с.196].

Заметим, что указанным исследователем процесс и результат более раннего включения античной мифологии в круг знаний европейского человека отражает реальность не только эпохи Возрождения, но и эпохи Нового Времени, Просвещения и т.д., где имена древних богов и героев стали

широко известны во всех европейских странах. Трактовка мифов на европейском ладе особенно в эпоху Возрождения воздействуя на восприятия людей, стал основой идей данной переломной эпохи. В этот же период оживился интерес не только к античной мифологии, но и мифам арабов и американских индейцев, мексиканцев и т.д. поскольку их использовали при формировании новой политики государств, для плавного перехода к капитализму. Среди интеллектуалов и образованных людей стало входить в моду употребление имен греческих античных богов и героев в форме аллегорий и метафор. К примеру, когда говорят «Марс», подразумевают войну, под «Венера» - любовь, под «Минерва» - мудрость, под «музами» - различные искусства и науки.

В указанный период в странах Европы в научный оборот стали вводиться различные мифы народов Америки, Африки, Океании, Австралии, Ирана, Китая, Индии и др. Именно европейские исследователи после фундаментального и всестороннего критического анализа пришли к выводу, что мифология на определенной стадии исторического развития существовала практически у всех народов мира. Более того, они доказали, что мифология, являясь историческим типом мировоззрения, по мере востребования может изменить любую идеологию, культуру, политическую систему и культурфилософию.

Такой научный и критический подход к мифам привёл к тому, что начали создаваться литературные и политические обработки мифов разных эпох, времен этносов и стран, в результате, которого, как убедились в предыдущих параграфах нашей работы, появилась большая научная литература, посвященная мифологии. Вместе с тем европейскими учёными для поддержки политики традиционных и национальных государств, создавались и современные интерпретации, и варианты существования мифа. Основная задача заключалась в том, чтобы восстановить «былое величие» европейских стран, с целью объединения и консолидации нации и

обеспечения их идеологического единства. Изучение основ и структуры мифов показало, что таких примеров в истории всех народов достаточно много. Например, начиная с утверждений о богоизбранности иудеев, миф о «Поднебесья» Китая и заканчивая объявлениями о избранности американцев, особенности «русской души», «арийской крови и нордического характера» немцев, а также «воспоминаниями» о справедливых восточных правителях все это лишь мифы, созданные определенными кругами для манипуляции массами, посредством создания и формирования образа величественности и неповторимости наций и стран. По этому поводу российский исследователь А.Н.Мосейко справедливо отмечал, что «едва ли не самой важной, вместе с тем самой тревожной особенностью современной политической жизни является возникновение новой системы мифологического мышления» [74, с.47].

Особенно большой рост эсхатологических умонастроений в общественном сознании многих стран мира был отмечен в конце XIX в и начало XX вв. Мифологи хорошо понимали, что мифологические доминанты, сохраняя свои позиции в массовом сознании общества, создавая основу и структуру мифосознания, выполняют ряд специфических функций: объединяющую, коммуникативную, этиологическую, регулятивную, моральную, культуuroобразующую.

Мифосознание и его структурны особенности начали формироваться и проявляться на всех уровнях общественного сознания и во всех его формах, тем самым отражали конкретный уровень освоения и переосмысления человеком реальной действительности в конкретный культурно-исторический период.

Благодаря ученым, выделенные структурные элементы мифа, позволяли выявить механизм взаимообусловленности мифа и сознания общества, в том числе традиционного в процессе мифотворчества, так как именно они, подменяя друг-друга отражают реальность общественной

действительности и уровень и способ ее освоения, определяли качественный аспект данного процесса в массовом сознании. Формирование и распространение тех или иных мифов в сознании конкретного человека и конкретного исторического общества, в то же время представляет собой это и способ функционирования мифотворчества в этом социуме.

Другими словами, мифосознание, как неотъемлемый компонент структуры сознания человека и общества, проявляется на всех уровнях коллективного бессознательного (Юнг) и эмоционально-чувственного. Очевидно, что именно они соответствуют «архетипам», «стереотипам» и «аксиотипам» мифотворчества, которые связаны с конкретными эпохами, этносами и обществами.

Как убедились в предыдущем параграфе нашей работы в процессе становления и развития человеческой культуры роль мифов изменялась, и носила двойственный характер: во-первых, мифы могли выступать как фактор, тормозящий развитие общества; во-вторых, как фактор, прогрессивно воздействующий на культуру.

Мифологический аспект стал присущ не только конкретным индивидам, но и сознанию общества, и его актуализация происходила в периоды трансформации обществ, революции, кризисов, войн и социальных конфликтов. Словом, постепенно и поэтапно «мифология стала представлять собой стойкие образы и понятия в сознании общества, сформированные, с одной стороны, на основе архетипических установок подсознания людей, и с другой стороны, на основе целенаправленного конструирования, трактовки и оценок событий и явлений общественной жизни» [143, с.17].

Примером подобного подхода в интерпретации мифологического сознания являются исследования многих западных, российских и иранских ученых, которые анализируя так называемый «вечный» миф, раскрывают его сущность и особенности. Этот миф особенно близок нам в силу исторических обстоятельств: с XIX века территория, на которой мы

проживаем, т.е. Центральная Азия входила в состав Российской империи, находится под влиянием политического религиозного мифа «Москва третий Рим», этот миф внедряясь в сознание людей другой ментальности и культуры до сих пор продолжает играть конкретную роль и в современной Центральноазиатской культурной парадигме.

В своей основе это - имперский миф, идеологическими источниками которого стали идеи о «исторической миссии Руси», изложенные Илларионом Киевским, а также концепция «Москвы как третьего Рима». Примечательно, что Илларион, будучи первым славянским епископом, выдвинул учение о равноправии всех народов, принявших христианство в его православной форме.

Так, период монголо-татарского ига породил мифологему о необходимости легитимного противостояния московских князей наследникам «великого стола». В XV веке религиозный мыслитель Иосиф Волоцкий, выдвинув тезис о том, что «не всё, что сотворил Христос, должно быть воспроизведено нами...», сформировал концепцию абсолютной монархии, приспособив христианские догматы к политической задаче централизации власти. Согласно его идее, государь обладает свободой выбора форм поведения в зависимости от ситуации, и все христиане обязаны, безусловно, подчиняться его воле. Эти положения активно использовались Иваном Грозным в политической практике, не только на территории России, но и на территории всех земель империи.

В связи с сказанным особо следует упомянуть падение Византийской империи в 1453 году, после которого старец Елеазаровского монастыря, монах грек Филофей, сформулировал новый политико-мифологический нарратив - концепцию «Москва - третий Рим». Эта идея стала символом представления о России как об «избранной» державе, легитимном наследнике византийского и римского имперского наследия: «Церковь старого Рима пала, второго же Рима - Константинополя - больше нет, а сия, новая, третья, сияет

под солнцем... Два Рима пали, а третий стоит, и четвёртому не бывать» [82, с.30].

Следует подчеркнуть, что данный имперский миф оказал значительное влияние не только на государственную идеологию Московского царства в XV–XVI веках, но и продолжал активно функционировать в XVII–XX веках, включая советский период. Его воздействие охватывало важнейшие сферы - от национального единства и культурной интеграции до идеологических основ государственной политики. Более того, миф способствовал формированию бинарной модели «центр - периферия», охватывающей отношения между РСФСР и союзными республиками, между Россией и СНГ, между Евразией и остальным миром.

А.Х.Панарин, рассматривая особенности российского имперского мифотворчества, подчёркивает, что данная мифологема опирается на апелляцию к высшим, трансцендентным ценностям как средству оправдания земного порядка. В частности, нарратив о «Третьем Риме» является ярко выраженной мессианско-охранительной конструкцией, в которой Россия предстает хранительницей универсальной миссии. По его утверждению, этот миф до сих пор выполняет функцию идеологической платформы, обосновывающей предназначение России в истории. В сознании не только русского, но и советского народа, именно благодаря реализации принципов социальной справедливости в рамках православной системы координат, Россия обрела репутацию «Святой Руси». Государство в этом контексте воспринималось как инструмент осуществления божественного замысла, пусть и с применением мирских механизмов: оно возвышало праведных и сдерживало своеволие властных структур, в том числе в отношении их обязанностей перед народом [83, с.323-324].

Священная Москва и «Красная площадь» для советского народа ассоциировались с нечто «духовным и сверхъестественным».

Опираясь на данные установки, российская государственная власть,

включая современные политические элиты, продолжает транслировать через официальные институты, религиозно окрашенные нормы, такие как неприятие греха, преданность Родине, коллективизм и соборность. Эти категории, переосмысленные народом в рамках государственной идеологии, стали восприниматься как неотъемлемые составляющие национальной политической культуры.

Таким образом, Россия, находясь под влиянием этого мифа с XVI столетия формировалась в начале XVIII века как централизованная держава с чертами «тоталитарного типа», стремительно внедряла в массовое сознание архетипы мощной империи, культ военного величия, а также сакрализованный образ правителя (Иоана Грозного, Петра I, Екатерины Великой). Фигура лидера обретала черты сверхчеловека - «отца народа», «мудрого вождя», «учителя», символизируя земное воплощение божественного начала. Эта метафора «тени Бога» на земле, практически отождествляемая с Христовым спасительством, укрепляла веру в государственника как носителя сакральной миссии нации.

Таким образом, прогосударственно настроенные идеологи России славянофилы и почевники миссию правителя сделали сердцевиной политического мифа, который трансформировался в идею служения отечеству, для того «чтобы впредь Московское государство строилось, и было все в покое и тишине, и нам бы, начальным, потом и всяким людям, быть между собой и всеми в совете и любви» [14, с.57]. Иначе говоря, с помощью такого мифа как «Москва - третий Рим» намного проще и без каких-либо усилий можно было обеспечить безопасность власти и гарантий на существовании «великой империи».

Тем не менее, одного лишь сакрализованного образа «богопоставленной» царской власти - метафоры «тени Бога на земле» (кстати, Бухарский эмир тоже был «Тень Бога на земле») - оказалось недостаточно для окончательного идеологического оформления российской

имперской модели, распространенной также на территории Центральной Азии. В этих условиях формирование нового политико-мифологического нарратива нашло выражение в манифесте Феофана Прокоповича «Правда воли монаршей», который стал концептуальной основой для легитимации идеи неограниченного самодержавия.

В данной работе автор, отказываясь от догматов старомосковского периода и вдохновляясь идеологическими прецедентами Римской империи, прибег к инструментам мифологизации и риторических приёмов, характерных для софистической традиции, чтобы обосновать целесообразность абсолютной монархии в западноевропейском духе. Он выстраивал образ самодержца как «разумного отца нации» и мессианской фигуры, наделённой правом управлять множеством народов.

Для того, чтобы стало ясным откуда у народов нашего региона живущих в рамках традиционной культуры появилось «имперское мышление» приведу следующий пример. Еще в 1721 году Сенатом Российской империи царю Петру I были официально присвоены титулы Императора, Великого и Отца Отечества. Именно отсюда восходит мифологема «великих вождей» - Петра Великого, Екатерины Великой, позднее - «отца народов» Сталина и «вождя мирового пролетариата» Ленина. Эта линия героизации лидеров стала устойчивым элементом российской государственной символики, реализуемой в форме сакральной персонализации власти.

Следует отметить, что Российская империя, будучи в значительной мере адаптацией западноевропейского абсолютизма к российским культурно-историческим условиям, тем не менее, сохраняла внутри себя глубокий дуализм социокультурных установок. С одной стороны, элитарные круги - прежде всего представители олигархии и интеллигенции - тяготели к западному типу мифологем, ориентированному на рациональность, прогресс и индивидуализм. С другой стороны, массовое сознание, особенно в

традиционалистской части общества, продолжало придерживаться религиозно-мистической картины мира, основанной на образах римского и старомосковского наследия.

В этом контексте вся российская модель государственности, включая советскую модель и современные политические конфигурации, систематически воспроизводила и воспроизводит бинарную структуру власти. По мнению многих западных и русских исследователей, российское общество склонно к одновременному принятию авторитарного лидерства и сакрализации власти, ожидая от фигуры правителя проявления исключительных, «чудесных» качеств, гарантирующих спасение и порядок. Однако при этом харизма лидера подвергается постоянной проверке на соответствие идеалу «исторической миссии», в рамках которой от руководителя ожидается реализация не только политических, но и экзистенциальных, почти религиозных задач нации. Конкретным примером этого является объявлением второй мировой войны «Великой отечественной» и «священной войны» в период существования «советской власти, которая была «атеистической», не религиозной.

Отказ Российской империи от ориентиров западничества и культурных моделей европейской цивилизации стал катализатором её длительной изоляции от политико-исторических и культурных процессов, определявших траекторию развития Запада. Даже в периоды попыток построения капиталистических отношений эта империя не смогла достичь убедительных результатов в преодолении монархических структур и авторитарных институтов. Самодержавная модель управления, сопровождаемая чертами деспотизма и централизованной власти, сохранялась в качестве основополагающего кода политической истории страны. Как следствие, «Москва - третий Рим» окончательно сложился как тотальный имперский миф, который охватывал собой практически все уровни национального сознания. Его ключевые элементы включали имперскую идеологию как универсальный мета-дискурс, концепт

«имперского государства» как сакрализованной силы, определённой В.И.Лениным как «машина подавления свободы» в его книге «Государство и революция», а также специфическое пространственно-геополитическое измерение, связанное с выходом к южным морям, (Мечта Петра I - о выходе к «теплым морям»), авторитарным стилем управления и подданническим типом политической культуры.

Заметим, что в истории российской империи идеологическое противостояние между западниками и славянофилами завершилось трансформацией «имперского нарратива» в более гибкую и глубоко укоренённую форму - концепт «русской идеи». Эта парадигма, постулирующая особый путь этого государства, основанный на его «уникальной духовной и культурной миссии», стала основой для утверждения так называемого «мессианского курса» национального развития.

С течением времени российское массовое сознание выработало устойчивую оппозицию между западной и восточной модернизационными матрицами, признавая в качестве единственно легитимной альтернативы путь, предопределённый «русской идеей», - то есть путь особого исторического предназначения и духовной исключительности. В этом контексте примечательно высказывание одного из ключевых идеологов «русской идеи», Ф.М.Достоевского, который писал: «Произнесение судьбоносного слова, совершение деяний, ведущих к всечеловеческому единству через христианство как универсальную религию во Христе, - вот миссия России» [77, с.90].

Особенно в период существования СССР, миф о «русской миссии» получил новое измерение в виде образа «первого справедливого государства трудящихся» - СССР как спасителя мирового пролетариата от гнёта капиталистической эксплуатации. В советской интерпретации нарратив «Третьего Рима» был адаптирован под социалистическую идеологию, приобретя собственный пантеон героев, некрополь мучеников и точку отсчёта в лице Октябрьской революции, поскольку, как утверждали идеологи «новой русской

идеи», всё, что предшествовало ей, было историей угнетения и рабства трудового [77, с.90]. Это проявилось особенно в условиях Центральной Азии, ярким примером, которого является роман С.Айни «Рабы».

Сторонники данного мифа рассматривали «русскую идею» как платформу, обеспечивающую объединение до советских, советских и постсоветских евразийских народов, в том числе и таджиков в рамках полиэтнической и поликонфессиональной общности, вне зависимости от их этнокультурной или языковой принадлежности. В постсоветскую эпоху данный нарратив оказался востребован в политических идеологиях целого ряда лидеров бывших республик СССР Н.А.Назарбаева, Г.Алиева и т.д., которые активно пропагандировали риторику единства, духовной преемственности и цивилизационного лидерства.

Подобная модель исторического и культурного развития наблюдается не только в российском контексте. Как подчёркивает Э. Гуссерль, концепция модернизма, сформированная в рамках европейского культурного проекта, обрела мифологизированную форму и оказала влияние не только на западные общества, но и затронула восточные регионы, включая страны Центральной Азии. Следует отметить, что в эпоху Нового времени, когда господствовали идеи философа Ф.Бэкона, типа «знание - сила» и концепции превосходства человека над природой, а также в период Просвещения, где превалировали идеи «образования» были заложены утопические и теоретические основания индустриального и постиндустриального общества «Новая Атлантида» Ф.Бэкона. Однако именно это общество, построенное на рационалистических мифах, оказалось вовлечённым в масштабный цивилизационный кризис, который зафиксировали представители таких философских школ, как «философия жизни», «аналитическая психология», «феноменология» и другие направления.

Указанные школы критически рассматривали наследие эпохи Просвещения, трактуя его как идеологическую основу, которая заложила «взрывоопасный фундамент под здание европейской культуры». По

выражению самого Э.Гуссерля, именно данный период стал преддверием трёхсотлетнего историко-культурного этапа, получившего название «модерн» - парадигмы, которая, несмотря на то что её проект уже близится к завершению, по сути, остаётся «незавершённым мифологизированным процессом» [124, с.317].

Между тем, ряд западных мыслителей, занимавшихся анализом эпохи Просвещения, полагают, что истоки так называемого проекта модерна уходят гораздо глубже - в античную философию. По их мнению, такие черты современной западной ментальности, как доминирование логики (панлогизм), бинарное мышление (дихотомизация), абсолютизация антропоцентризма, а также фетишизация деятельности и её мифологизация, уходят корнями в философские системы Древней Греции. Именно греческая мысль, с её рационализмом, стремлением к выявлению причинно-следственных связей и абстрактному мышлению, способствовала формированию жёстких оппозиций: субъект ↔ объект, дух ↔ материя, разум - аффект и т.д.

Однако следует отметить, что в античности подобные дихотомии ещё сохраняли определённую гармоничность: природа не воспринималась как противостоящий человеку внешний враг, а принцип «человек - мера всех вещей» не был интерпретирован в агрессивно-экспансионистском ключе. Он ещё не стал лозунгом, под знаменем которого позднейшая культура начала подчинение и эксплуатацию окружающего мира, приведшую к глобальным экологическим и антропологическим кризисам.

Наряду с обозначенными факторами на формирование современного культурного кода западной цивилизации значительное воздействие оказали как персидско-таджикская мифология в форме митраизма, так и христианская традиция, и мифология., в основе которых лежит мифологическое мировосприятие, выстроенное на дуалистических оппозициях: Свет - Тьма, Бог - Дьявол, Рай – Ад и т.д. Эти фундаментальные мифы легли в основу всей

цивилизационной модели Европы и получили дальнейшее развитие в рамках различных философско-теологических направлений. Среди них следует выделить схоластику, протестантскую этику, философский когнитивизм, а также концептуальные подходы «философии жизни» и «философии воли», каждое из которых вносило свою лепту в усложнение и трансформацию этой мифологизированной картины мира.

Тем не менее, доминирующей платформой западного культурного развития стала парадигма Просвещения, где центральное место заняла мифологема прогресса, построенная на идеалах разума, рационального знания и антропоцентризма. В рамках этого идеологического проекта человек превратился в демиурга - активного создателя собственного мира, способного реконструировать действительность с помощью разума и науки. На этом основании сформировалась и получила распространение так называемая техногенная культура - система, в которой техника и научное знание стали главными инструментами преобразования действительности, а их союз воспринимался как основа новой цивилизационной идентичности.

В данном контексте Реформация, Просвещение и индустриальная революция образовали единую историко-культурную цепочку, результатом которой стало нарастающее расщепление между рационально контролируемым и бессознательно переживаемым слоями человеческой субъективности. Этот глубокий внутренний раскол, по мнению большинства культурологов, породил напряжение в западной модели бытия, где «человек оказался всё более отчуждён от собственной экзистенциальной основы» [120, с.243].

Заметим, что, еще начиная с XIX в. мифологизированная идеология «технического оптимизма», стало доминировать во всех европейских странах, что предопределило быстрое «промышленное развитие с инновациями». Этот процесс демонстрировал возрастающие технические возможности, реализация которых в итоге привела к повышению уровня

жизни, свободе человека и его социальной защищенности. Свои наиболее выраженные формы эта мифологизированная идеология обрела в США, где «наука и машина совместно трудились над созданием новой цивилизации, верховными жрецами которой были технический специалист и промышленник» [94, с.38].

Однако общая логика современного техногенного развития, доминировавшая в западной культурной модели, постепенно уводила общество от его органической связи с природой и от самой сущности человеческого естества. Вследствие этого человечество оказалось вовлечённым в цепь масштабных исторических катастроф: локальные конфликты, революционные потрясения, две мировые войны, а также усиление авторитарных, деспотических и тоталитарных режимов не только в XX, но и в XXI столетии стали симптомами глобального дисбаланса. Хотя на уровне технического прогресса достигнуты значительные результаты - в области науки, нанотехнологий, коммуникационных систем, - всё же «массовая культура» Запада привела не только этот регион, но и весь мир к экзистенциальной черте, за которой маячил кризис идентичности.

Усиливающийся культурно-цивилизационный и духовно-ментальный кризис, охватывавший конца XX и XXI века, потребовал фундаментального пересмотра ценностных оснований культуры. Эти процессы, приведшие к глобальным и антропологическим катастрофам на планете Земля, активизировали антисциентистские течения, подвергавшие сомнению приоритет рационального познания как универсального способа осмысления действительности. В рамках этих критических подходов всё чаще высказывалось мнение, что философия, начиная с Сократа и Платона, развивалась «по ошибочной траектории, оторванной от витальных глубин человеческой природы» [49, с.161].

Эту линию критики еще в конце XIX и начало XX столетия продолжили мыслители философского иррационализма - Артур Шопенгауэр,

Фридрих Ницше и их последователи. Они обращались к интуитивным и образным формам мышления, реабилитируя миф, утопию, сказание, поэзию как аутентичные способы выражения человеческой истины. Особо ярко это проявилось в произведениях Ницше - «По ту стороны добра и зла», «Так говорил Заратустра» и других, в которых акцент смещался с логоса на символическое и экзистенциальное начало.

Поиск альтернативы логицизму и рациональному редукционизму привёл философов к идее «иного» - иного способа мышления, иного восприятия бытия, иного отношения к миру. Это «иное» воплощалось в образно-ассоциативной, символической структуре сознания, тесно связанной с мифологическим восприятием. Признание глубинных структур бессознательного, возвращение к собственной природной сущности и внутреннему голосу стали ключевыми задачами нового подхода. Это означало призыв к восстановлению связи с изначальной, архаической мудростью, хранимой в коллективной памяти человечества.

Именно миф, как форма древней интуитивной истины, и как форма выражении древнего языка и мышления, выступает в этом контексте не просто как нарратив или легенда, но как сакральный код, через который раскрывается подлинная глубина бытия. Поэтому обращение к мифу - в том числе и к мифологическому наследию персидско-таджикской традиции - становится актом возвращения к утраченному смыслу, к природе, к созерцательному восприятию мира, в котором сохраняется ощущение тайны, красоты и соразмерности.

Исходя из вышеизложенного, мифу на современном этапе развития человечества отводится очень важная роль. Очевидно, что «реконструкция единой картины мира» и «фрагментированное сознание человека» требуют формирования некой субкультуры, разработки иных способов выбора ценностей. Отсюда и возникает необходимость в теоретическом и практическом обосновании критериев выделения разных образцов

мифологического в качестве объектов культурного наследия. По мнению большинства исследователей мифа, в данном случае формируются новые механизмы «социокультурной самоидентификации» членов того или иного общества. В современных обществах каждый человек идентифицирует себя в «игровом шоу», где маски бесконечно меняются, поэтому любые попытки выделить «модальную» личность расцениваются как консерватизм и ограниченность человека в отношении новых культурных и цивилизационных реалий. К великому сожалению, в результате развития техногенной цивилизации, уходят в небытие последние остатки «классических ценностных социокультурных ориентаций», так как они разрушаются человечеством с необыкновенной быстротой. В целом утрата таких понятий, как добро и зло, прекрасное и безобразное, а также стирание границ между истиной и ложью приводят к «гиперплюрализму», т.е. к равнозначности всех этнокультурных проявлений, в том числе и традиционных этнических ценностей таджиков, что на наш взгляд является главной целью глобализации и началом конца локальных этнокультур.

Независимо от желаний мыслящих людей отсутствие онтологических начал для построения «современной картины мира», в том числе и культурфилософских, обуславливает разрушение и деградацию «сакрализованных сфер культурного наследия» и существующие испокон веков традиционных общечеловеческих и национальных этических и аксиологических ценностей. Как показывают опыт нашей страны на результатах существующих тенденций в этой области, социокультурное пространство рассыпается на конфигурации, которые затрудняют установление культурных, субкультурных, локальных и личностных идентичностей, люди теряют свою оригинальность, деградируется ментальность, нравственность и в совокупности традиционная духовная и материальная культура, созданная нашими предками за тысячелетиями. Очевидно, что онтологичность, по сути, замещается субъективностью,

которая в свою очередь становится преградой в формировании нового набора общепринятых ценностей.

Как мы уже отмечали выше, теоретической основой для такого подхода послужили труды К.Леви-Строса, в которых философ предложил свою структурную типологию мифа и обозначил роль «бессознательных логических операций», призванных разрешить противоречия в человеческом сознании. В целом в указанном процессе миф, выступая как один из способов познания мира, обладал и обладает принципами множественности, т.е. в нем прослеживается связь всех элементов бытия, имеет место склонность к многозначности, ощущается свобода от моральной партийной, философской и политической поляризации мира.

Этот феномен характеризуется также чувственной конкретностью и перенесением на предметы окружающего мира своих собственных свойств. Более того, согласно этой концепции миф не принадлежит только прошедшему времени, он продолжает существовать и в настоящем, где принимает новые специфические формы и черты. Хотя соответственно сказанному, мифы можно разделить на архаичные и современные, поэтому в связи с самоценности мифа как такового, к нему следует относиться весьма корректно. Воспринимать его нужно не как сказку, или небылицу, не как ветхое архаичное восприятие сущего, а как сакральная основа, явление культуры и анализировать, соответственно, с позиции духовности и культурологии. Как убедимся во второй главе нашей диссертации на примере таджикской национальной мифологии в мифе можно увидеть «космос» разных конкретных культур, обладающих своей истиной и своим бесконечным потенциалом. Мифы влияют на поведение людей, определяют их отношения, формируют духовность, мораль, культуру мышления, регулируют социальные институты и формы общественной жизни. Ф.Ницше, несмотря на свою отрицательную позицию по отношению к античной и классической философии, например, считал, что миф представляет собой

«выражение общенародной мудрости, источник жизненных сил любой культуры» [78].

Именно миф, как и источник жизненных сил любой, в том числе нашей традиционной культуры «упакованный» в образах и метафорах многотысячелетней традиции, выражает разного рода религиозные, социально-политические, моральные и философские идеи, тем самым он, «проявляет» вечное и трансцендентное. Как один из древнейших типов социального кодирования, миф свойственен не только традиционному обществу, но и всем этапам развития человеческой культуры, это ценный материал жизни, причем не только социальный, культурный, но и антропологический феномен.

Безусловно, миф обеспечивает воспроизводство человека как культурного типа, потому что через миф и приобщение к ценностям и традициям общества человек осознает себя человеком, принадлежащим не только конкретному этносу и культуре, но и неотъемлемой частью всего человечества и общечеловеческих ценностей. Во все времена, социальная мифология, как специфичный феномен идеологической практики, является основой духовной деятельности по созданию, распространению и поддержанию политических иллюзий, и используется она для «манипулирования сознанием масс», особенно в странах авторитарного и деспотического строя.

Ведь это неспроста, тысячелетний опыт становления и развития мифа показывает, что он иллюзорно восполняя практическую нехватку знаний, объясняет непонятные явления общественно-политического характера, и тем самым он выполняет культурологические, религиозные, аксиологические, интегрирующие, компенсаторные, мировоззренческие, нормативно-регулятивные и иные функции.

Именно поэтому миф всегда оказывает значительное влияние на формирование исторической памяти любой нации и народа, которая является

ключевым элементом в процессе самоидентификации как народа, личности, так и социальной общности в целом. Воссоздание образов прошлого своего народа и этноса является одной из основных задач мифа, поскольку он выступает в роли особого механизма его памяти, необходимого для «создания и сплочения социальных групп в настоящем времени» [54, с.23-24].

Как показывает структура нашей национальной мифологии миф впитывает в себя архетипы и исторические символы, служащие каналами передачи информации о прошедших эпохах возникновения, формирования и становления таджиков как культурной нации. В связи с чем мы должны беречь свою историческую память, так как «личность, утратившая связь с исторической памятью, фактически выпадает из общества и становится уязвимой для внешнего управленческого влияния на её поведение и мышление». Это утверждение подтверждается реальностью: Ведь Александр Македонский, арабы, китайцы, тюрки и др. для того чтобы изменить таджикскую ментальность и его социокультурный код, попытались уничтожить у нашего народа память о прошлом, особенно периода «Пешдодиён», «Сосонияна» и др., тем самым внедрить культуру эллинизма, арабов, тюрков-монголов, чтобы мы становились манкуртами и податливыми к внешнему контролю.

И сейчас в современном мире предпринимаются попытки с помощью чужих культур идеологии и стереть нашу историческую память, поэтому массовое внедрение мифологем в современное общественное сознание таджиков становится возможным благодаря ряду факторов: недостаточному уровню образования, слабой политической культуры, дефициту знаний о механизмах функционирования общества, избыточному информационному шуму, слепой вере в медиа и авторитетные источники, а также неспособности или нежеланию критически воспринимать поступающую информацию. Всё это создаёт благоприятную почву и среду для разрушения индивидуальной свободы, и превращения личности в «манкурта».

Кроме того, немаловажным фактором в процессе мифологизации на уровне национального общественного массового сознания служит тот факт, что миф, как уже отмечалось, сочетает в себе элементы как осознанного, так и подсознательного восприятия. Благодаря этому архетипические структуры, укоренённые в коллективном бессознательном, способны активировать в сознании каждого индивида и общества этнографические национальные мифологические конструкции, поскольку как показывает опыт советского периода, само массовое мышление склонно к восприятию мифа как формы истины. Это подтверждается как исторической эволюцией нашего общества, так и выводами крупнейших исследователей мирового уровня. Вопрос об эффективности мифологического воздействия следует поднимать лишь в контексте воздействия на широкие массы, а не на отдельную личность. В этом аспекте «сознание масс по своей сути иррационально и мифологично, а потому управление им зиждется на знании мифологических структур, вплетённых в архетипы; символика мифа наиболее точно отражает бессознательные импульсы, желания и установки масс». Именно такие бессознательные импульсы становятся эффективными инструментами влияния, особенно в сфере политического манипулирования в постсоветском пространстве.

Американский исследователь Г. Шиллер указывает: «Мифы создаются с целью подчинения людей. Когда их удаётся внедрить в общественное сознание с помощью культурно-информационного механизма, они приобретают исключительную силу, поскольку большинство людей не осознаёт, что ими манипулируют» [112, с.42].

Его суждение представляется вполне обоснованным, поскольку именно власть, опираясь на механизмы массовой культуры и медиаресурсы, стремится транслировать обществу нужные смыслы, мобилизовать поведение, укрепить личную легитимность и ослабить позиции политических конкурентов. В этом контексте миф выступает не просто как

инструмент, а становится важнейшим рычагом социального управления, которым активно и сознательно пользуются политические авторы в современном развитии техногенной цивилизации.

В современном постмодернистском мире особенно актуальна эта модель влияния в условиях политической конкуренции: в предвыборных кампаниях, при смене власти, в период острых политических противостояний. В подобных случаях мифологический образ лидера формируется как фигура почти сверхъестественная, как носителя высшей правды, способного спасти страну или нацию от всех бед. Через эффективную работу с масс-медиа и другими каналами общественной коммуникации формируется нужное восприятие, способное обеспечить электоральное преимущество.

Наконец, на наш взгляд, стоит указать на ещё более масштабную задачу мифологизации в наше время - это подрыв целостности и устойчивости социальной структуры внешнего геополитического противника. Как показывает опыт реальной политической жизни мира со стороны глобальных и мировых сверхдержавных игроков через внедрение чуждой мифологической повестки осуществляется постепенное разрушение внутреннего единства, ценностной системы и исторической памяти любого подопытного слабого общества, что в свою очередь становится частью стратегии информационного противоборства на международной арене.

Наиболее наглядным примером целенаправленной мифологизации массового сознания является внешнеполитический курс США, Израиля и многих других государств по отношению к странам с традиционными, авторитарными или тоталитарными режимами - таким как Афганистан, Ирак, Иран, Ливия, Йемен, Сирия и другие. В рамках медиапространства этих государств исходя из проекта по «перезаформатированию» мира, долгое время создавался ярко выраженный образ врага, выстраивалась бинарная схема моральной оппозиции, где Израиль, Соединённые Штаты, Евросоюз и т.д.

представлялись защитниками «добра и справедливости», а их оппоненты - олицетворением зла, например, Каддафи, Башар Асад, Саддама Хусейна и т.д. Так, например, перед началом военной операции в Ираке директор ЦРУ Джордж Тенет проинформировал президента Джорджа Буша о том, что, согласно достоверным данным высокопоставленных разведчиков, режим Саддама Хусейна не располагает оружием массового поражения. Несмотря на это, американская администрация проигнорировала предоставленную информацию и продолжила курс на интервенцию. Или же интервенции «Сектора Газа», «Палестины и Сирии со стороны Израиля».

В западных информационных источниках - как в израильских, американских, так и в европейских - удары по указанным странам оправдывались необходимостью ликвидации химического и биологического оружия, а также свержением авторитарного режима и различных террористических религиозных движений. Кроме того, медиаресурсы активно распространяли обвинения в адрес Саддама Хусейна в связях с международными террористическими структурами, в частности с Аль-Каидой. Следует подчеркнуть, что этот политико-мифологический нарратив был успешно интегрирован в общественное сознание Соединённых Штатов до начала боевых действий и на первых этапах конфликта, а в наши дни внедряются другие нарративы.

Однако по мере развития конфликта в указанных странах ситуация изменилась: военные потери, увеличение затрат на военную операцию, отсутствие подтверждений наличия запрещённого оружия стали подрывать легитимность мифа, лежавшего в основе вторжения США и Израиля на Ближнем и Среднем Востоке. Постепенно не только в израильском, американском обществе, но и во всем мире нарастала волна критики, усиливались антивоенные настроения, и всё больше граждан стали выражать недовольство внешнеполитической стратегией стран агрессоров. Отсутствие фактической базы подорвало доверие к первоначально транслируемым

установкам, и происходящее стало восприниматься уже сквозь призму реальности, а не сконструированной мифологемы.

Резюмируя анализ всего сказанного, следует подчеркнуть, что современные мифы уже не являются результатом спонтанного коллективного творчества народных масс. В действительности они представляют собой сознательно разработанные, профессионально сконструированные продукты, создаваемые определёнными идеологическими группами, аналитическими структурами, специализированными институтами и средствами массовой информации. Основная их цель является содействие продвижению или, напротив, ослаблению конкретных политических процессов, формирование нормативного образа мира, обладающего признаками легитимности. В то время как в прошлых исторических эпохах, к примеру, даже в период существования Советского Союза формирование мифологического сознания поддерживалось через кино, театр, литературные произведения и визуальное искусство, однако в современных условиях задавать рамки воспринимаемой реальности стало прерогативой новостных структур, медиаструктур, являющееся своего рода «информационных фабрик», выполняющих функции политической социализации, регуляции массового восприятия и конкретных политических законов.

На наш взгляд, для того чтобы тот или иной политический деятель или идея были восприняты обществом как мифологически значимые, необходимо включить их в содержательное поле устойчивого национального мифа, выступающего носителем исторической идентичности и глубинных культурных представлений народа.

3.2. Значение мифа в развитии современной национальной культуры

Современность, охарактеризованная выше как эпоха интенсивных глобализационных, геополитических, геоэкономических и геостратегических

процессов, демонстрирует всплеск новой волны мифотворчества и трансформацию восприятия мифа. Активное формирование всемирной информационно-коммуникационной среды, интегрирующей экономику, культуру, социальные и духовные реалии, создало условия для распространения мифов «цифровой эпохи», «искусственного интеллекта» и универсальных образов массовой культуры на глобальном уровне. Как справедливо подчеркивает российская исследовательница С.Тихонова, «формирование потребительского общества», являющееся следствием закономерностей развития капиталистических систем, вызвало к жизни «особые формы мифологизации, направленные на управление общественным восприятием с целью продвижения продуктов и услуг». Среди них - «реклама, пиар-технологии, индустрия развлечений, кино - оказываются носителями новых мифологических конструкций» [140, с.53].

При этом, безусловно, оценки С. Тихоновой касаются лишь одного из аспектов современного мифотворческого процесса, обусловленного действием рыночной логики. Однако в глобальном масштабе актуализируются и иные мифологемы, связанные с проблемами однополярности мира, тотальной либерализации всех сфер жизнедеятельности, трансформацией человеческой природы, биоэтическими дилеммами, техногенными угрозами, милитаризмом, а также будущим самого человека как биологического и социального существа.

Иными словами, миф взаимодействует и переплетается с различными идеологическими и цивилизационными проектами, зачастую европоцентрическими по своей сути. Его элементы обнаруживаются в рамках авторитарных, деспотических и тоталитарных систем, выстраиваясь в них в трансформированном виде и играя инструментальную роль. Как утверждает европейский аналитик Р.Дуглас, в контексте XXI века понятие мифа стало чаще использоваться «не как средство анализа, а как средство идеологической борьбы». Полемическое применение термина обусловлено

«не внутренними характеристиками мифа, а его противопоставлением рационально-научным формам знания». В результате этого миф всё чаще воспринимается как обозначение «вымысла, заблуждения, манипуляции, пропаганды, как средство политической эксплуатации и кодирования коллективных верований, привычек, норм и ценностей» [29]. Его роль всё чаще сводится к оправданию любых средств - как легитимных, так и откровенно запретных - для достижения идеологических и политических целей.

Исследования западных и российских ученых в области мифотворчества всё чаще подтверждают, что современная личность, её внутренний духовный мир, по-прежнему пребывают в мифологическом пространстве не менее глубоко, чем в древности. Через разнообразные современные «мифологемы человек остаётся укоренённым в социальной действительности». Современные мифы не только подчиняют индивида, превращая его в объект манипуляции, но и формируют его включенность в историческое и даже грядущее измерение. Таким образом, миф становится способом постижения личного бытия через призму мнимо-целостной конструкции реальности, созданной коллективным сознанием. В конечном итоге задача современного мифотворца - преобразовать частное существование в некую форму участия в общем бытии.

Российский философ М.К.Мамардашвили, осмысливая фундаментальную сущность мифа, интерпретирует его как «особую форму бытия, наделённую смыслом». Он называет миф одной из древнейших «человекообразующих машин», запущенной на заре цивилизации, основной задачей которой является формирование «антропогенного пространства», обеспечивающего появление и развитие человеческого начала в самом человеке. По его мнению, человекообразование есть движение к полноценному бытию [68, с.123]. На наш взгляд подобный подход подчёркивает, что миф служит не деградации, а возвышению человеческой

природы, призван воспитывать сознание и поведение, в противовес стремлениям современных идеологов, превращающих миф в инструмент демонизации личности.

Следовательно, современный миф представляет собой феномен неоднозначный, наделённый двойственной природой. С одной стороны, он необходим для формирования устойчивых представлений о мире, наполненном противоречивыми духовными и материальными ориентирами; с другой - способен как возвышать, так и разрушать человеческую сущность.

Несомненно, человек и его внутренняя сущность, в какое бы время он не жил представляют собой одну из самых загадочных и сложных для анализа форм существования, что подтверждается не только философскими размышлениями, но и выводами специалистов из других точных научных областей. Человеческое бытие - это явление сложносоставное, многослойное, охватывающее как материальные, предметно-социальные и институциональные уровни, так и духовно-мировоззренческие, символические и знаково-культурные измерения [68, с.123].

Следовательно, он, обладая разумом и интеллектом, выступает творцом мифов, инициатором искусства, носителем философской мысли и научного знания, а также погружён в системы верований. На этой основе возникают закономерные философско-антропологические вопросы: каким образом человек вырастает из бытийной почвы? Какие параметры его существования становятся определяющими в осмыслении окружающей реальности? Несмотря на расхождение мнений среди учёных, в одном мнении можно быть уверенным - миф является одной из универсальных форм человеческого существования.

С учетом вышеизложенного и трансформации таджикистанского общества наблюдаются попытки создания новой мифологемы, которая принципиально отличается от прежнего коммунистического мифа как исторически конкретной формы идеологии. Учитывая культурно-регулятивную функцию мифа, а также его способность закреплять нормативные модели

поведения, отечественные идеологи и исследователи стремятся сформировать новую версию мифа, в который должны поверить, как отдельные личности, так и современное общество в целом.

Эти усилия особенно ярко прослеживаются в социально-политическом и экономическом устройстве страны, где мифологические конструкции становятся частью государственной идеологии и одновременно - компонентом массового сознания. В этом нет ничего удивительного: на протяжении истории миф всегда выполнял аналогичную функцию - как во времена СССР, так и в более ранние древние периоды существования нашего народа. Очевидно, что в современном таджикском обществе отсутствуют условия, способные воспрепятствовать формированию и функционированию мифа. Более того, сегодняшняя реальность демонстрирует, что народ остаётся столь же восприимчив к мифологическому мышлению, как и во времена зороастрийской религии или средневековых религиозных и культурных парадигм. Массовое сознание и сегодня сохраняет склонность к мифотворчеству, опираясь на универсальную, вечную природу мифа и его устойчивое присутствие в культурной жизни [113].

Как отмечает французский мыслитель Ролан Барт, «современность выступает в качестве особо благоприятной среды для мифологизации», поскольку сам миф из архаической формы образного мышления трансформируется в мощное средство политической манипуляции [21, с.44]. В данном случае речь идёт о современных идеологических механизмах и политических конструктах, которые возникают благодаря иллюзорному представлению о естественности исторических явлений - истории как будто приписываются свойства природы.

На наш взгляд, базовыми основаниями такой интерпретации мифа у Р.Барта являются: во-первых, предельная степень вовлеченности личности в мифотворческий процесс; во-вторых, его импульсивность и динамическое развитие как изнутри, так и в его внешнем проявлении; в-третьих, признание

за мифом как конструктивного, так и деструктивного потенциала; в-четвертых, допущение множественности интерпретаций и сценарных моделей мироустройства, в которых возможен диалог между человеком и мифологическим пространством [21, с.45]. Именно эта совокупность характеристик и формирует так называемый «экзистенциально значимый» или «оптимальный» миф, оказывающий наиболее сильное влияние на восприятие бытия.

В свете вышеуказанных подходов, всё больше исследователей сходятся во мнении, что современное мифотворчество, особенно в своих первичных проявлениях, зачастую является не результатом целенаправленного акта, а выражением бессознательной, реактивной активности. Именно по этой причине акт создания и восприятия мифа становится интуитивным, неформализованным, свободным по своей природе [59, с.27].

В реалиях сегодняшнего Таджикистана, как и во многих других странах, миф приобретает статус идеологического инструмента, используемого в служебных целях - как средство достижения внешне поставленных задач. При этом его происхождение редко бывает случайным: как показывает опыт последних трёх десятилетий, даже в тех случаях, когда миф выглядит стихийным, его последующее распространение и внедрение в общественное сознание является строго контролируемым. Часто мифологические конструкции в стране формируются искусственным путём, при этом широко используются архаические образы, символы и мотивы.

Согласно выводам современных теоретиков мифа, глубокое осмысление «конкретных состояний идеологий» в различные исторические периоды, включая так называемые «фазовые переходы», предполагает необходимость выявления внутренней логики их трансформации без механической подгонки под существующие схемы. Лишь такой подход позволяет достичь содержательных и убедительных обобщений [85, с.72].

Поскольку Таджикистан после развала СССР находился в период «фазового перехода» в этой связи заслуживает особого внимания период его «нестабильности», связанный с гражданской войны в республике. Этот феномен может быть интерпретирован как «выражение сложных и спонтанных трансформаций в обществе», не поддающихся однозначному предсказанию и типологизации, особенно в периоды перехода [20, с.34].

На наш взгляд важно избежать одностороннего восприятия нестабильности исключительно в негативном ключе, как проявления хаоса или политического кризиса. Ведь нестабильность обладает самостоятельным философским и методологическим значением, однако в политологической перспективе нестабильность может интерпретироваться как неотъемлемое свойство самой идеологии, проявляющееся на всех этапах эволюции политических систем. Более того, стабильность может пониматься как вариативное состояние идеологической конструкции в условиях меняющейся социокультурной реальности. Пример Таджикистана, вступившего в фазу вариативного состояния идеологической конструкции и хаотического преобразования с развалом Союза, служит ярким подтверждением: общество переживало острую фазу неопределённости. В таких условиях нестабильность, по мнению ряда исследователей, представляет собой форму «фазового перехода» - движения от хаоса к порядку, при этом ключевым моментом считается направленность «к некоему аттрактору». Сама гражданская война в стране иллюстрирует этот процесс: нестабильное, но устойчивое неравновесие в переходном обществе требует временного поддержания открытых, ещё не устоявшихся форм социокультурной структуры. В случае с нашей республикой, нестабильность следует понимать, как процесс смены господствующей парадигмы - от идеала порядка к новому, «структурированному пониманию хаоса», что позволяет трактовать категории «нестабильность» и «переходность» как тесно взаимосвязанные [44, с.92].

Анализ исторической динамики свидетельствует, что периоды идеологической нестабильности играют ключевую роль в трансформации антропосоциальных и культурных систем. В подобных условиях происходят активные поиски новых форм идейного ориентирования, которые сопровождаются подготовкой к пересмотру укоренившихся норм, ценностей и поведенческих моделей.

С учетом данной парадигмы в контексте гражданского конфликта и послевоенного периода в Таджикистане наблюдалась конкуренция различных идеологических систем, поддерживаемых отдельными сообществами, политическими течениями и культурными группами. В результате предложение идеи политического и культурного строительства в стране не охватывали весь спектр социокультурных интересов, жители страны не отражали реальные потребности всего населения и этнокультурного многообразия республики, сформированного в годы строительства социализма. В этих условиях официальная государственная изжившая себя идеология, задуманная как стратегическая модель, выполняла в большей степени функцию концептуального шаблона. За счёт «умеренных регулирующих воздействий» она как-то попыталась стабилизировать внутренние процессы.

Однако общество находилось в состоянии переходного хаоса, где наряду с коммунистическими идеологическими установками начали возникать религиозные смешанные, синкретические, светские, демократические формы, а также структуры информационного характера с элементами эклектики и маргинализма. Такая многослойность идеологических проявлений значительно затрудняла формирование единого социального устройства в стране, так как общество не было готово к этому. Параллельно под влиянием российских идеологов начался процесс становления гражданского общества и его культурно-общественных механизмов, в очень примитивной форме были выдвинуты некоторые идеи

правового государства, ориентированного на так называемые демократические принципы. Однако механизмы самоорганизации в рамках различных идеологических направлений испытывали недостаточную институциональную поддержку не только со стороны административных структур, но и самого народа [108].

На этапе формирования всё более сложной докоммуникационной идеологической системы страны стали проявляться фрагментарные, не разработанные признаки мифологизации общественного сознания. Под воздействием так называемого «идеологического плюрализма» традиционные проверенные основания начали терять стабильность. К сожалению, данные внутренние напряжения поддерживали общее состояние нестабильности.

В ходе сознательного разрушения и трансформации общества, появились новые формы политико-идеологического дискурса, в рамках которых начали формироваться новые мифологемы и утопические схемы. Эти формы медленно, но разрушительно вносили в сферу идеологии новые образы.

Упрощённость и кажущаяся некая управляемая прозрачность общественного пространства в послевоенные годы сохранялась за счёт активного внедрения мифологических патриотических и антивоенных схем через СМИ, цифровые и сетевые ресурсы. Особенно сильное влияние оказывали традиционные символически нагруженные культурпсихологические мифы, способные воздействовать на сакраментальную внутреннюю структуру личности, и в этом смысле они не могли быть нейтральными по отношению к человеку и социуму в целом.

Новые интерпретации мифов - о национальном прошлом, великих правителей древности, таких как Джемшид, Кир, Ардашер, а также саманидского периода необходимости консолидации Север-Юг, родстве с другими персоязычными народами, особенно Иран и Афганистан,

культуробразующая историческая миссия таджиков и т.д. медленно начали формироваться под влиянием современной технологизации жизненного уклада и виртуализации культурного пространства страны. Эти усилия трансформировали традиционные способы передачи ценностей, адаптационные механизмы и горизонты самореализации, которые были апробированный в течение более 70 - лет существования СССР. В конечном счёте члены общества всё больше осознали множественность возможных реальностей и свою сопричастность к каждой из них.

Таким образом, поэтапное изменение и трансформация идеологического ландшафта в Таджикистане ознаменовала собой начало неких, до конца не осознанных масштабных социокультурных преобразований, предполагающих формирование новых моделей нравственности, поведения и взаимодействия между индивидом и общественными структурами. Со временем целый ряд мифов стал фундаментом для стабилизации общественно-политической и экономической обстановки в республике, придания ей определенной предсказуемости. Однако наряду с этим остаются основания полагать, что государство очень медленно и с конкретными послевоенными трудностями, начало двигаться к очередному циклу системных трансформаций.

Однако, как показывает анализ предпринятых мер в процесс мифологизации общественного сознания, начавшийся еще более три десятилетия назад, не смог завершиться формированием «зрелой национальной идентичности», а сама идея становления полноценной таджикской нации, способной к решению не только внутренних, но и глобальных социокультурных и цивилизационных задач, до сих пор остается на уровне перспективной задачи.

С учетом вышеизложенного и для выявления конкретной роли и значимости мифа в современной таджикостанской действительности, на наш взгляд, необходимо перейти к более конкретному и детализированному

анализу. Важно отметить, что постсоветская модель, ориентированная на усиление государственной вертикали и построение единой национальной платформы, которая в годы конфликта представлялась наиболее жизнеспособной, сегодня подвергается пересмотру со стороны исследователей. Очевидные признаки её изнашивания становятся особенно заметными на фоне глобального системного кризиса и охватывают не только Таджикистан, но и все постсоветское пространство.

По мнению большинства отечественных исследователей следствием этих изменений стала относительно устойчивая ситуация с формированием общенациональных ценностных ориентиров. Несмотря на стремление к их внешнему единообразию в постнезависимый период, ключевые институты, через которые осуществляется передача этих ценностей, пока еще не приобрели завершённой структурной формы. На практике механизмы координации между социальными субъектами и государственными институтами для создания единой системы реализации идеологических установок требует еще необходимый срок.

Тем временем воочию можно наблюдать, что таджикское общество претерпевает необратимые трансформации, затрагивающие его базовые ценностные, этнокультурные и цивилизационные основания, а также традиционные формы идентичности. Здесь заметную роль играют не только глобальные и геополитические процессы, но и внутренние социокультурные и экономические проблемы.

Как свидетельствуют данные ряда отечественных и зарубежных социологических исследований, процессы стремительной трансформации социокультурного кода как в масштабе общества, так и на уровне личности способны породить новый тип ментальности и национального самосознания, значительно отличающийся от привычной модели, укоренённой в историческом и советском прошлом таджикского народа. Этот радикальный

сдвиг стал одним из определяющих факторов политических преобразований, происходивших в стране в течение последних трёх десятилетий.

Анализ трудов ряда исследователей, как отечественных, так и зарубежных, посвящённых социальным, экономическим и политическим вызовам данного периода, показывает, что именно в начале 2000-х годов ключевым импульсом внутренних трансформаций, получивших в литературе название «революционной модернизации», стала резкая смена либеральных мифов о демократизации, культурной идентичности, равноправии и т.д., которые доминировали в этнополитических и цивилизационных ориентиров. Хотя данные изменения носили сугубо скачкообразный, а порой и хаотичный характер, тем не менее они поэтапно привели к формированию процессов субэтнизации, проявлявшихся в следующих тенденциях:

- формирование слоя национальной интеллигенции, тяготеющей к либерально-демократическим установкам и отстаивающей концепцию государственности в духе западной модернизации;
- выделение периферийных региональных субэтнических групп, сохранивших укоренённые традиционные этнокультурные особенности;
- утверждение влияния южного субэтноса, одержавшего верх в ходе событий гражданского конфликта начала 1990-х, что выразилось:
 - а) в широком распространении антитрадиционных духовных и метафизических установок, перешедших в устойчивые стереотипы;
 - б) в консолидации идеологии светскости в стране;
 - в) в риторике, акцентирующей внимание на социально-экономическом положении страны, в том числе и на вопросах безопасности.

На основе ряда фундаментальных исследований, посвящённых анализу указанных социокультурных сдвигов, была выявлена ключевая тенденция, оказавшая решающее влияние на трансформацию национального самосознания. Речь идёт о прочной связке между этнонационалистическим дискурсом и стратегией догоняющей модернизации, ориентированной как на

западные образцы, так и на некоторые модели, заимствованные у государств Ближнего и Среднего Востока. В сущности, это означало, что идеологическая и энергетическая основа формирования нового национального, секулярного и постсоветского таджикского государства была направлена на национальные и общечеловеческие ценности.

На фоне этого культурно-этнического объединения субэтнические традиционные ценности заняли доминирующее положение, и стали восприниматься как центр тяжести в складывающейся модели национального самоопределения, окончательно отказавшегося от прежней советской парадигмы. Уже в начале 2000-х годов, на фоне торжественного чествования 1100-летия династии Саманидов - символа централизованной таджикской монархии, а также популяризации нарративов о «светском независимом будущем», «нации-культуросозидателе» и представлении о Таджикистане как «обетованной земле», в среде философов, историков и аналитиков [130, с.31-42] начал укореняться тезис о потенциальной устойчивости этой модели. Сформировалось мнение, что в случае её сохранения речь пойдёт о глубоком и, возможно, необратимом сдвиге в этнополитических основаниях самоидентификации нации. Иными словами, страна вступила в фазу перехода от субэтнического к полноформатному этническому самосознанию.

Хотя власть стремилась к возрождению системы взаимоотношений между государством и обществом, освобождённой от излишней символизации и идеологической мифологии, тем не менее вектор общественного мышления, управляемый через социокультурные и политические мифологические конструкции, развивался не в направлении либерально-демократических стандартов западной парадигмы, а в сторону этнонациональной модели, в которой идентичность определялась культурно-национальными признаками.

Для легитимации этого курса требовалась особая политическая мифологическая основа, способная направить массовое сознание в нужное

идеологическое русло. Такой основой стала попытка активизации общественного ресурса в поддержку «Национального государства». Однако, несмотря на провозглашённую мобилизацию «снизу», основной импульс оставался инициированным «сверху», а гражданские инициативы, декларируемые в общественном поле, зачастую были лишь внешними проявлениями, не имеющими под собой реального социального основания.

Следует отметить, что в странах постсоветского пространства, включая Таджикистан, так же, как и в России, тысячелетиями укоренена традиция восприятия главы государства в качестве харизматического лидера, своего рода сакрализованной фигуры, продолжающей архетип руководителя в стиле «восточного правителя». С обретением суверенитета ожидания населения республики по отношению к президенту оказались соразмерны этому историческому архетипу: народ проецировал на лидера идеалы толерантного справедливого, решительного и мудрого правителя, способного не только защитить территориальную целостность страны, но и преодолеть негативные явления, такие как коррупция, регионализм, семейственно-клановая структура власти и т.д. На этом фоне образ «отца нации», в подражании периода правления И. Сталина, обрастал чертами народной мечты: он должен был быть неподкупным, жёстким, сильным и в то же время справедливым арбитром, способным в ключевые моменты дистанцироваться от системы и принимать решительные меры в отношении чиновников, утративших доверие. Это ожидание столетиями укоренилось как коллективная утопия, трансформировавшаяся в часть национального мифологического сознания - так же, как и в других государствах с ярко выраженной патерналистской политической культурой.

В условиях ограниченного общественного доверия к ключевым политическим и социальным институтам, на фоне сохраняющейся высокой популярности главы государства, заметно контрастирующей с восприятием других представителей политической сцены, в обществе начал

формироваться новый идеологический нарратив, апеллирующий к образу «великого арийского прошлого».

Этот миф, зародившийся в постконфликтной реальности, был сознательно взят на вооружение властными структурами, инициировавшими процесс символического возвращения к имперскому наследию дохристианских и сасанидских эпох. Следует отметить, что большая часть населения поддерживала этот курс, воспринимая его как акт культурно-исторического возрождения.

В рамках этой идеологической стратегии произошло институциональное укрепление центральной власти, осуществлённое через консолидацию силовых ведомств и военных структур. Одновременно началась масштабная реконструкция историко-культурных памятников, активизировалось строительство религиозных объектов, включая мечети, духовные семинарии, институты и т.д.

Как показывает анализ творческого наследия современных отечественных поэтов, писателей, научных исследователей параллельно с этим в общественное сознание внедрялись художественные произведения - исторические романы, эпические поэмы и исследования, посвящённые фигурам саманидских и доисторических правителей. Эти тексты интерпретировали образ правителя как символ справедливости, государственности и национального достоинства, воспроизводя архетип мифического лидера-патриота.

Таким образом, в условиях постконфликтной реконструкции политической структуры возник новый политический миф, приобретший стратегическое значение для укрепления национальной консолидации и легитимизации суверенной государственности. Этот миф не ограничивался рациональной интерпретацией текущих событий - напротив, он активно воздействовал на эмоционально-ценностный уровень коллективного сознания, превращая общественные чувства в мобилизующую силу,

способную направлять социальную энергию на формирование и институционализацию нового государственного порядка.

На фоне послеконфликтного системного кризиса, поразившего все уровни социума, на наш взгляд данный политический миф выполнял компенсаторную функцию, снижая уровень социальной фрагментации и формируя ощущение исторической непрерывности. Ведь, как уже отметили истоки этого нарратива уходят в глубины таджикской исторической культурной памяти и включают в себя:

1) опыт выживания государства в условиях постоянной угрозы извне и борьбы с внешними противниками;

2) укоренённую в традициях сакрализацию арийской идентичности и представления о ее особой культуuroобразующей миссии в мировом порядке;

3) стратегическую ориентацию на будущее, реализуемую через возврат к культурному и героическому прошлому;

4) доминирование государственной власти как центрального координатора социальных процессов, при котором принятие ключевых решений осуществляется в рамках напряженного взаимодействия между верховным лидером и элитарными группами;

5) утверждение концепции геополитической, геоэкономической и геостратегической полярности, предполагающей разделение мира на сферы влияния и доминирования.

Следует подчеркнуть, что формирование данного социально-политического мифа в значительной степени стало результатом интеллектуальной деятельности отечественных представителей научной и культурной элиты. Вероятно, он представлял собой попытку содержательного отклика на духовно-ценностные запросы отдельных слоев таджикского общества в период его постсоветской трансформации. Предполагалось, что этнокультурное ядро должно было стать основой для генерации политической субъектности,

которая, в свою очередь, обеспечила бы институциональное оформление национальной государственности.

Анализ международного опыта показывает, что конструирование устойчивых связей между обществом и государством, особенно в контексте обращения к мифу о «национальных интересах», представляет собой чрезвычайно сложную и время затратную задачу. В то же время, по мнению исследователей, определённые шаги по формированию основ национальной государственности в рамках историко-культурного и идеологического мифосознания можно считать частично реализованными. В частности, удалось добиться нормативно-правового и конституционного консенсуса по поводу легитимности «концепции сильного и справедливого правителя» как опоры общественного устройства. Эти трансформации сопровождались перестройкой социальной структуры, институциональной среды и общественного сознания, во многом под влиянием потребительских ориентиров.

На наш взгляд, социокультурный раскол, оформившийся в таджикском обществе ещё в последние годы XX века, можно рассматривать как следствие неоднократных, но не полностью органичных попыток модернизации, зачастую опиравшихся на мифологизированные конструкции, заимствованные из культурного наследия разных этноязыковых групп. Такие трансформации, реализуемые без должного учёта историко-культурной преемственности и социальной инерции, сопровождались деструкцией как традиционного, так и советского мироустройства, что и обусловило социокультурную фрагментацию. Поэтому необходимо, что для институционального оформления универсальных политических и экономических субъектов на общенациональном уровне, учесть некоторые экономические диспропорции, социальные расслоения сакральные, духовные и этнополитические противоречия, выражающихся в нестандартных для таджикской традиции формах. Ведь они могут усугубить не только материальную, но и аксиологическую стратификацию в обществе.

Более того, процесс внутренней модернизации общественного сознания

в Таджикистане, связанный с адаптацией к новым ценностям, порожденным как современными, так и архаическими мифологемами требуют структурирование устойчивых модернизационных сил, способных обеспечить органичную адаптацию к новым реалиям.

Здесь особого внимания заслуживает тот слой общества, который сформировался в Таджикистане в 1960–1990-х годах из представителей передовой научной и культурной интеллигенции. Этот сегмент социума, сыгравший ключевую роль в период обретения независимости, стал катализатором модернизационных процессов и демонстрировал устойчивой ориентации на национальную или историческую идентичность. Имея опору в лице городской научно-технической прослойки, эта страта в начале реформ стремилась к интеграции собственных мировоззренческих установок с традиционными ценностными системами, что в перспективе должно было бы стать фундаментом для новых каналов вертикальной мобильности.

Итак, критический анализ эволюции социокультурного кода таджикской нации в эпоху государственной независимости убедительно свидетельствует о глубоком преобразовательном характере протекающих процессов, что становится объектом системного анализа как в отечественной, так и в зарубежной социологической и экономической науке.

Однако большая часть таких исследований, преимущественно осуществляемых под эгидой международных и локальных структур, страдает методологической ограниченностью: они фокусируются на рационально-прагматической составляющей и практически не учитывают мифопоэтические, символические и архетипические основы, оказывающие значительное влияние на структуру социума. Между тем, социокультурный код выступает как совокупность фундаментальных смысловых ориентаций, определяющих архитектуру культурного пространства, задающих форму социальных взаимодействий, поддерживающих историческую преемственность и обеспечивающих коллективное самоосмысление

таджикского народа в контексте современности [112, с.158-194].

Отсюда возникает ряд аналитических вопросов: какими новыми чертами сегодня наполняются архаичные мифологемы и этнокультурные стереотипы? Насколько они в состоянии выполнять функции символической интеграции нации и легитимации социального порядка? Обладают ли они актуальной мобилизационной силой, способной сплотить общество вокруг общих ценностных координат?

Современное общество Таджикистана переживает не просто социально-экономические трудности, а некоторый масштабный онтологический разлом, при котором рушатся привычные представления о мире и порядке. Этот кризис в своей основе носит не столько политический, сколько ценностно-онтологический характер и стал фундаментальной причиной наблюдаемой деградации моральных и общественных ориентиров. Как отмечают отечественные исследователи, главный вектор трансформаций в стране связан с некоторой незавершённостью процесса политического оформления таджикской нации.

Несмотря на формальные признаки формирования субъектности, на практике она остаётся фрагментарной. С позиции российских исследователей, сторонников концепции «органической модернизации», кризис, охвативший постсоветские государства, и Таджикистан в том числе, следует рассматривать в первую очередь как кризис субъектности. В данном контексте речь идёт о затруднённой адаптации страны к новой парадигме политического бытия в условиях «догоняющего» модернизационного проекта.

На этом фоне внутри таджикского социума сформировалась некая противоречивая дихотомия: одни группы ориентируются на ценности традиционного общества, другие - на модернизационные идеалы западного или арабского образца. Эти противоречия в значительной степени привели к некоторым ослаблением историко-национального единству. Слабость

внутренних этнических связей, заложенных ещё в советский период, оказалась недостаточной для полноценной интеграции нации в границах нового государства. В результате политико-культурные мифы, которые должны были стать объединяющим началом, не смогли полностью выполнить свою функцию и не превратились в универсальную основу для строительства национального государства [89, с.17-34].

Современный этап становления таджикского государства вызывает множество вопросов, связанных с сущностной природой и спецификой мифологических нарративов, которые могли бы стать культурными катализаторами национального развития. За последние годы наметился некий холодок, разрыв с укоренёнными культурными структурами, восходящими к персидско-таджикскому цивилизационному коду, что выразилось в деградации традиционалистского базиса [89, с.17-34].

Не удалось также выстроить оригинальную модель национальной политико-экономической конструкции, поскольку заимствованные с Запада институты, воспринятые как универсальные образцы «цивилизованного развития», оказались чуждыми местной социокультурной среде и натолкнулись на внутреннее отторжение. По заключениям Г.Каххарова, формирующийся в стране средний класс не выполняет функцию носителя исконной национальной идентичности, несмотря на демонстрацию внешне конвенциональных признаков традиционализма.

Из общего массива проблематизации социокультурной реальности в Таджикистане наибольшее значение приобретают два критически важных аспекта: во-первых, проблема дисфункции целостного социокультурного кода, и, во-вторых, кризис субъектности - неспособности общества или его структурных единиц к целенаправленным мобилизационным действиям.

Глубинные особенности цивилизационной природы редко обнаруживаются в явной форме - они проявляются опосредованно: через формы культурного воспроизводства, особенности речевого взаимодействия,

повседневную бытовую практику, художественные предпочтения, коллективные архетипы, мифологические представления и укоренённые традиции. Современное молодое поколение таджиков представляет собой своеобразную мозаичную конструкцию, объединяющую черты архаического уклада, элементов традиционного общества и постреформенной модернизации. В этом контексте мы имеем дело с триадой параллельностью: во-первых, с постиндустриальной урбанистической моделью, тяготеющей к культуре потребления; во-вторых, с фрагментами ещё живущего традиционализма; и в-третьих, с усилением архаизации общественных практик и форм самоорганизации, воспроизводящих доинституциональные модели социума.

С исчезновением архаических конструкций коллективного бессознательного, ранее обеспечивавших внутреннюю связность традиционного социума, таджикское общество, несмотря на процесс рационализации, пока еще полностью не выработало устойчивую национальную идентичность, так как это требует большой промежуток времени. Таджикистану нужен качественный переход к полноценной нации, как это произошло в Новое время в Европе и значительно позже - в Соединённых Штатах Америки.

Следует подчеркнуть, что социум республики не проявил серьёзного сопротивления либеральным преобразованиям начала 1990-х годов и на уровне деклараций не отверг западные ценности. Это было во многом обусловлено тем, что подобные реформы оказались достаточно органичными в уже сложившемся социокультурном контексте.

Ценностная система, унаследованная от капиталистического строя и включившего в себя индивидуалистические установки, а также ориентацию на потребительское общество и стремление к изоляции в частном пространстве - тезис «мой дом - моя крепость» стал символом нашей эпохи. Из традиционно коллективистского восприятия мира выделилось

индивидуалистическое ядро, которое постепенно оформилось в новые практики и символы. Если в представлении позднесоветского человека воплощением успеха являлось обладание отдельной жилплощадью, то для современного таджика эта идея трансформировалась в стремление к обладанию крупным и безмерным капиталом - своеобразный психосоциальный маркер современного мировидения.

Неспособность к горизонтальному взаимодействию, отсутствие устойчивых механизмов общественной самоорганизации и формализации новых традиций, способных заменить утраченную структуру коллективного бессознательного, обусловили особый тип модернизационного процесса, развивающегося не через созидание, а путём деструкции и фрагментации общественной ткани.

Процесс модернизации в Таджикистане разворачивался стремительно и, как показывает практика, вне органического включения в социальную ткань общества. В условиях ускоренного темпа преобразований отдельные сегменты модернизировались изолированно, тогда как общее социокультурное полотно оказалось неустойчивым. Проблема таджикской модели заключалась не столько в неудачности модернизационных инициатив, сколько в их отрицательном воздействии на устоявшиеся формы идентичности и горизонтальных взаимосвязей внутри социума. Именно этим путь трансформации в республике принципиально отличался от европейских сценариев модернизации и опыта других постсоветских стран.

Таким образом можно заключить, что как показывают эмпирические данные, демонтаж традиционного сознания вступил в стадию необратимости: прежние ценности сохранились лишь в ритуализированной, демонстративной форме. Повседневное мышление все больше рационализируется и теряет мифологическую структуру. Эти трансформации выстраивают невидимую преграду на пути к глубокой, «встроенной» модернизации, при которой новизна естественным образом интегрировалась бы в историко-культурный контекст. В

нынешних условиях мы сталкиваемся с некоторым дисбалансом между ценностными ориентирами и институциональными механизмами, необходимыми для укрепления новой модели государственности. По сути, для нашего социума созрела необходимость разработать новые социокультурные и политические мифы, с учетом геополитических, геоэкономических, геостратегических изменений, а также переформатированные политической карты мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные результаты научно-исследовательской работы

1. Исследование феномена мифа и процессов мифологизации в культурной и общественной сфере Таджикистана - как в архаическом, так и в современном контексте - позволяет утверждать, что мифологическое восприятие реальности сохраняет статус не просто символического нарратива, а воспринимается как подлинное, значимое и сакрализованное событие, способное служить нормативной моделью поведения. Здесь речь идёт не об архаичном мышлении как пережитке доцивилизационного сознания, а о глубинных пластах ментальности, где миф выполняет фундаментальную онтологическую функцию как неотъемлемый компонент структуры человеческого сознания [3-А].

2. Философию и культурологию всегда интересовали фундаментальные основы бытия человека. Однако задача раскрытия глубинных оснований жизни человека далека от своего окончательного разрешения. Большое значение для реализации сохраняющихся здесь идей о человеке и его сущности, имеет исследование такого феномена, каким является миф. В целом мифологию ученые рассматривают как новый источник раскрытия основополагающих структур бытия и сакраментальность человека [1-А; 2-А].

3. Сегодня на смену демифологизации науки в рамках рационалистически-позитивистской традиции пришла идея о реабилитации мифа, и, как следствие, ремифологизации общественного сознания, и гуманитарной науки. Проблема познания мифа как феномена человеческого сознания, вопрос об особой рациональности мифа, необходимости обоснования равноценности мифического и научно-логического способов постижения реальности в последнее время особенно актуализировались [1-А].

4. Выявление негативных аспектов ремифологизирующегося общественного сознания в современном мире заставляет ученых обратиться к более глубокому изучению проблем мифотворчества. В наши дни прагматичное, с

манипуляторными целями использование мифического часто приводит к тому, что миф утрачивает подлинность, приобретает ложный и иллюзорный характер [1-А; 2-А].

5. Миф, согласно ряду современных исследований, предстает не просто как повествовательная форма, а как целостная динамическая модель устройства мира и самого человека, воплощённая в вербальных конструкциях. Он характеризуется универсальностью и над временным смыслом, вбирая в себя экзистенциальную глубину, при которой человек оказывается не сторонним наблюдателем, а вовлечённым участником. Именно благодаря такой внутренней включенности, как отмечают мифологи, миф обладает воздействием, превосходящим иные формы духовной реальности [3-А].

6. Множественность форм и содержательных вариантов мифов требует от человека осознанного выбора той модели, которая в наибольшей степени отвечает его жизненным координатам. В качестве основных критериев для выявления наиболее значимой модели мифа, современные теоретики предлагают следующие основания:

- а) непреднамеренность и спонтанность зарождения мифа;
- б) его способность к внутреннему обновлению и внешней трансформации;
- в) признание двойственного - созидательного и разрушительного - потенциала мифа и его прагматическая оценка;
- г) многовекторность интерпретаций и существующих образов исторического мира в мифологических формах;
- д) персональная включенность субъекта в миф как пространство сотворчества;
- е) осознание бытия как диалогической структуры, в которой миф и личность взаимно формируют друг друга [5-А].

Проведённый анализ феномена мифа и процессов мифологизации

общественного сознания в условиях современного Таджикистана позволяет сформулировать следующие положения:

- во-первых - мифологическая система глубоко укоренена в этнопсихологических установках, ритуальной практике и культурной памяти таджикского народа, одновременно выполняя нормативно-регулятивную роль по отношению к природе и обществу;

- во-вторых - особенности отечественного мифологического мышления заключаются в его способности сочетать иррациональные и рациональные основания, эмоциональные реакции и логические построения;

- в-третьих - процесс мифотворчества в истории таджикского народа можно рассматривать как первичную семиотическую практику, через которую наши предки осуществляли первичное познание и структурирование реальности;

- в-четвертых - мифологическое сознание характерно не только для древней и народной культуры таджикского этноса, но и продолжает оказывать влияние на дискурсы советской и постсоветской эпох;

- в-пятых – в период после обретения независимости обращение к мифологическим и символическим формам мышления (притча, сказка, аллегория и т.д.) стало заметным не только в историческом, литературном и художественном, но и социокультурном и политическом дискурсе. Мифологические структуры применяются в литературе и искусстве, чаще всего в качестве элементов этнографического и философско-религиозного обоснования культурного нарратива. При этом особое внимание уделяется этно-историческим и политическим мотивам, которые интерпретируются через призму исторического ретроспективизма. Его цель заключается в попытке реконструкции и осмысления архаических культурных паттернов (Навруз, Сада, Мехргон и т.д.), сохранившихся в ментальной структуре нашего народа.

- в-шестых - современное социокультурное и политическое

пространство рассматривается как эволюционирующая система, в которой мифологические формы продолжают активно функционировать, оказывая влияние на восприятие и интерпретацию социально-политических, культурных и идеологических процессов.

РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

По итогам проведённого исследования удалось выявить теоретические основания заявленной проблемы, что позволяет сформулировать ряд методологических и практических рекомендаций:

1. Научные выводы и итоги данной диссертационной работы могут найти широкое применение в различных научных и образовательных сферах. Они представляют ценность для исследования проблем мифологии, философии, культурологии, антропологии и психологической антропологии;
2. Результаты диссертационной работы также могут быть использованы при проведении учебных курсов по изучению основных этапов формирования и развития мифологического мировоззрения в истории таджикской философии и литературы;
3. Научные выводы диссертации могут быть использованы при разработке специализированных учебных курсов, посвящённых истории философии и культурологии, а также при подготовке методических материалов по указанным дисциплинам.
4. Полученные результаты работы очень полезны при разработке курсовых работ, методических материалов для студентов ВУЗов страны;
5. Результаты исследования могут быть полезны при воспитании подрастающего поколения в духе национальных культурных и этических ценностей, необходимости обеспечения социального равенства при выборе духовных ценностей и т.д.

6. Данное исследование может быть полезны в проведении спецкурсов по «Мифологии в истории таджикской культуры», «Мифологизация сознания современного человека» и т.д.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

- [1] Авеста [Текст]: избранные гимны / пер. с. авестийс., коммент. И.М.Стеблин-Каменского. – Душанбе: Адиб, 1999. – 173 с.
- [2] Байхаки А. История Масуда [Текст] / *А.Байхаки*. –Ташкент,1962. –748 с.
- [3] Исмоилпур Абулқосим. Устураи офариниш дар оини Монӣ [Матн] /*Абулқосим.И* – Техрон, 1381. – С.18 (на перс. яз.).
- [4] История всемирной литературы [Текст]: в 9 томах. – М., 1983. – Т.1. – 583 с.
- [5] История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века [Текст]. – Л.: Ленинград. гос. ун-та, 1958. – 390 с.
- [6] Кун, Н.А. Легенды и мифы Древней Греции [Текст] / *Н.А. Кун*. – Ташкент, 1986. – 430 с.
- [7] Лосев, А.Ф. Диалектика мифа [Текст] / *А.Ф. Лосев*. – М.: Политиздат, 1997. – 559 с.
- [8] Миршакар, М. Избранное [Текст]: стихотворения; поэмы / *М. Миршакар*; пер. с тадж. – М.: Художественная литература,1977. – 222 с.
- [9] Моль, М. Ирони бостон [Матн] / *М. Моль*. – Техрон, 1373.
- [10] Хамосаи миллии Эрон [Матн]. – Техрон, 1326

II. Научные монографии

- [11] Авранг, М. Чашнвораҳои Ирони куҳан [Матн] / *М. Авранг*. – Техрон, 1385.
- [12] Адлер, А. Понять природу человека [Текст] / *А. Адлер*. – СПб.: Академический проект, 1997. – 256 с.
- [13] Алпеева, Т.М. Социальный миф [Текст]: сущность, структура / *Т.М. Алпеева*. – Минск, 1992. – 240 с.
- [14] Анисимов, А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества [Текст] / *А.Ф. Анисимов*. – М.: Наука, 1966. – 241 с.

- [15] Анисимов, Е.В. Время российских реформ [Текст] / *Е.В. Анисимов*. – Л.: Лениздат, 1989. – 496 с.
- [16] Антонов, М.Ф. Ложные маяки и вечные истины [Текст] / *М.Ф. Антонов*. – М., 1991. – 303 с.
- [17] Анчел, Е. Мифы потрясенного сознания [Текст] / *Е. Анчел*. – М., 1979. – 176 с.
- [18] Айни, С. Намунаи адабиёти тоҷик [Матн] / *С. Айни*. – М.: Центриздат народов СССР, 1925. – 625 с.
- [19] Бартольд, В.В. Сочинения [Текст]: в 9 т. / *В.В. Бартольд*; ред. коллег. *Б.Г. Гафуров*; выступ. ст. *И. Петрушевского*. – М.: Вос. литер, 1964. – Т.2. – Ч.2. – 657 с.
- [20] Барг, М.А. Эпохи и идеи [Текст] / *М.А. Барг*. – М.: Мысль, 1987. – 350с.
- [21] Барт, Р. Мифологии [Текст] / *Р. Барт*. – М., 1996. – 312 с.
- [22] Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика [Текст] / *Р. Барт*. – М.: Прогресс: Универс, 1994. – 615 с.
- [23] Баталов, Э.Я. В мире утопии [Текст] / *Э.Я. Баталов*. – М., 1989. – 319 с.
- [24] Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества [Текст] / *М.М. Бахтин*. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
- [25] Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] *П. Бергер, Т. Лукман*; пер. *Е.Д. Руткевич*. – М.: Медиум, 1995. – 322 с.
- [26] Бергсон, А. Два источника морали и религии [Текст] / *А. Бергсон*. – М., 1994. – 384 с.
- [27] Бертельс, Е.Э. Избранные труды [Текст]: история персидско-таджикской литературы / *Е.Э. Бертельс*. – М., 1960. – Т.1. – 556 с.
- [28] Бессонов, Б.Н. Русская идея. Мифы и реальность [Текст]: в 2-х томах / *Б.Н. Бессонов*. – М.: Типография Госспорта, 1993. – 356 с.
- [29] Бетани, Д.Т. Великие религии Востока [Текст] / *Д.Т. Бетани, Р. Дуглас*. – М., 1960. – 585 с.

- [30] Бехтерев, В.М. Внушение и его роль в общественной жизни [Текст] / *В.М. Бехтерев*. – СПб., 1903. – 144 с.
- [31] Богоутдинов, А.М. Очерки по истории таджикской философии [Текст] / *А.М. Богоутдинов*. – Сталинабад: Таджгосиздат, 1961. – 332 с.
- [32] Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / *М. Бойс*. – СПб., 2003. – 342 с.
- [33] Брагинский, И.С. Из истории таджикской и персидской литературы [Текст] / *И.С. Брагинский*. – М., 1972. – 524 с.
- [34] Брагинский, И.С. Из истории таджикской народной поэзии [Текст]: элементы народнопоэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности / *И.С. Брагинский*. – М., 1956. – 496 с.
- [35] Буданцев, Ю.П. Системность в изучении массовых информационных процессов. М., 1986. – 166 с.
- [36] Вайнберг, Б.И. История и культура Средней Азии в древности [Текст] / *Б.И. Вайнберг, Я. Ставиский*. – М., 1994. – 206 с.
- [37] Вебер, М. Избранные произведения [Текст] / *М. Вебер*. – М., 1990. – 808с.
- [38] Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли [Текст] / *Ж.-П. Вернан*. – М., 1998. – 223 с.
- [39] Вклад таджиков и персоязычных народов в мировую цивилизацию: история и современность / отв. ред. *А. Раджабов*. – Душанбе: Матбуот, 2002. – 404 с.
- [40] Галанина, Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры [Текст] / *Е.В. Галанина*. – М., 2004. – 129 с.
- [41] Гафуров, Б.Г. Таджики [Текст]: древнейшая, древняя и средневековая история / *Б.Г. Гафуров*. – М.: Наука, 1972. – 658 с.
- [42] Геродот. История в 9 книгах [Текст] / Геродот; пер., предисл. и указатель *Ф.Г. Мищенко*. В 2 т. – М., 1885-1886.
- [43] Голосовкер, Я.Э. Логика мифа [Текст] / *Я.Э. Голосовкер*. – М., 1987. – 216 с.

- [44] Гостев, А.А. Эволюция сознания в разрешении глобальных конфликтов [Текст] / *А.А. Гостев.* – М., 1993. – 120 с.
- [45] Грушин, Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования [Текст] / *Б.А. Грушин.* – М., 1987. – 368 с.
- [46] Гуревич, А.Я. Средневековый мир [Текст]: культура безмолвствующего большинства / *А.Я. Гуревич.* – М., 1990. – 395 с.
- [47] Гуревич, П.С. Буржуазная идеология и массовое сознание [Текст] / *П.С. Гуревич.* – М., 1980. – 367 с.
- [48] Данэм, Б. Человек против мифов [Текст] / *Б. Данэм.* – М., 1961. – 295 с.
- [49] Джемс, У. Вселенная с плюралистической точки зрения [Текст] / *У. Джемс.* – М., 1911. – 235 с.
- [50] Дилмен, Э. Дуализм в Авесте [Текст] / *Э. Дилмен.* – СПб., 1981. – 250 с.
- [51] Дорошенко, Е.А. Зороастрийцы в Иране [Текст] / *Е.А. Дорошенко.* – М., 1982. – 132 с.
- [52] Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение [Текст] / *Э. Дюркгейм.* – М.: Канон, 1995. – 352 с.
- [53] Зороастризм и его значение в развитии цивилизации народов Ближнего и Среднего Востока [Текст]. – Душанбе, 2003. – 400 с.
- [54] История и память. Историческая культура Европы до начала Нового времени [Текст] / под ред. *Л.П. Репиной.* – М.: Кругъ. 2006. – 763 с.
- [55] История таджикской философии [Текст]: в 3-х томах. – Душанбе: Дониш, 2019. – Т.1. – 504 с.
- [56] Ильин, И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия [Текст]: эволюция научного мифа / *И.П. Ильин.* – М., 1998. – 255 с.
- [57] Кара-Мурза, С.Г. Манипуляция сознанием [Текст] / *С.Г. Кара-Мурза.* – М.: Экомо. Алгоритм, 2009. – 526 с.
- [58] Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу [Текст] / *Ф.Х. Кессиди.* – М., 1972. – 312 с.
- [59] Книгин, А.Н. Философские проблемы сознания [Текст] / *А.Н. Книгин.* – Томск: Изд-во Том. унт-та, 1999. – 335 с.

- [60] Кондратов, А.М. Как рождаются мифы XX века [Текст] / *А.М. Кондратов, К.К. Шилик.* – Л., 1988. – 176 с.
- [61] Лебон, Г. Психология народов и масс [Текст] / *Г. Лебон.* – СПб. – 1995. – 67 с.
- [62] Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / *Л. Леви-Брюль.* – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
- [63] Леви-Строс, К. Структурная антропология [Текст] / *К. Леви-Строс.* – М.: Наука, 1983. – 536 с.
- [64] Лихачёв, Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение [Текст] / *Д.С. Лихачёв.* – М.; - Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 499 с.
- [65] Лосев, А.Ф. Из ранних произведений [Текст] / *А.Ф. Лосев.* – М.: Правда, 1990. – 655 с.
- [66] Луконин, В.Г. Иран в эпоху первых Сасанидов [Текст] / *В.Г. Луконин.* – Л., 1961. – 81 с.
- [67] Маковельский, А.О. Авеста [Текст] / *А.О. Маковельский.* – Баку: Изд. АН АзССР, 1960. – 144 с.
- [68] Мамардашвили, М. Философские чтения [Текст] / *М. Мамардашвили.* – СПб., 2002. – 823 с.
- [69] Мамардашвили, М.К. Формы и содержание мышления [Текст]: к критике гегелевского учения о формах познания / *М.К. Мамардашвили.* – М., 1968. – 191 с.
- [70] Маркузе, Г. Одномерный человек [Текст] / *Г.Маркузе.* – М.,1993. – 323 с.
- [71] Масов, Р. Арии [Текст]: история и современность / *Р. Масов.* – Душанбе, 2006. – 64 с.
- [72] Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа [Текст] / *Е.М. Мелетинский.* – М., 1985. – 407 с.
- [73] Миллер, В. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой [Текст] / *В. Миллер.* – М., 1876. – Т.1. – 379 с.

- [74] Мосейко, А.Н. Мифы России [Текст]: мифологические доминанты в современной российской ментальности / *А.Н. Мосейко*. – М.: Институт Африки РАН, 2003. – 155 с.
- [75] Налимов, В.В. Спонтанность сознания [Текст]: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / *В.В. Налимов*. – М., 1989. – 287 с.
- [76] Наршахи, М. История Бухары [Текст] / *М. Наршахи*. – Ташкент, 1897. – 124 с.
- [77] Национальная идея: история, идеология, миф [Текст]: монография / отв. ред. *Г.Ю. Селигин*. – М.: Современная экономика и право, 2004. – 598 с.
- [78] Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей [Текст] / *Ф. Ницше*. – М., 1994. – 352 с.
- [79] Омузгор, Ж. Устураи зиндагии Зардушт [Матн] / *Ж. Омузгор, А. Тафзили*. – Техрон, 1375 (на перс. яз.).
- [80] Осаченко, Ю.С. Введение в философию мифа [Текст] / *Ю.С. Осаченко, Л.В. Дмитриева*. – М., 1994. – 173 с.
- [81] Осипов, Г.В. Социальное мифотворчество и социальная практика [Текст] / *Г.В. Осипов*. – М., 2000. – 543 с.
- [82] Паламарчун, П.Г. Москва или Третий Рим? [Текст] / *П.Г. Паламарчун*. – М.: Современник, 1991. – 363 с.
- [83] Панарин, А.С. Народ без элиты [Текст] / *А.С. Панарин*. – М.: Алгоритм, 2006. – 350 с.
- [84] Пелипенко, А.А. Культура как система [Текст] / *А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко*. – М., 2010. – 369 с.
- [85] Пивоев, В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира [Текст] / *В.М. Пивоев*. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 109 с.
- [86] Пропп, В.Я. Фольклор и действительность [Текст]: избр. статьи / В.Я. Пропп; сост., ред., предисл. и примеч. Б.Н.Путилова. – М.:Наука, 1976. – 325 с.

- [87] Райх, В. Психология масс и фашизм [Текст] / *В. Райх*. – СПб., 1997.
- [88] Ранк, О. Миф о рождении героя [Текст] / *О. Ранк*. – М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. – 249 с.
- [89] Рахимов, С.Х. Актуальные проблемы таджикской культуры [Текст] / *С.Х. Рахимов*. – Душанбе: Паёми ошно, 2020. – 340 с.
- [90] Розанов, В.В. В мире неясного и нерешенного [Текст] / *В.В. Розанов*. – М., 1995. – 462 с.
- [91] Самиев, А.Х. Историческое сознание как самопознание общества [Текст]: *А.Х. Самиев*. – Душанбе, РТСУ, 2009. – 411 с.
- [92] Скворцов, Л.В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия [Текст] / *Л.В. Скворцов*. – М.: Политиздат, 1989. – 320 с.
- [93] Сорель Ж. Социальные очерки современной экономики: Дегенерация капитализма и дегенерация социализма. 2-е изд. – М.:URSS. 2019. –374с.
- [94] Таррингтон, В.А. Основные течения американской мысли [Текст]: в 3 томах / *В.А. Таррингтон*. – М., 1963. – Т.3. – 603 с.
- [95] Тишков, В.А. Российский народ. История и смысл национального самосознания [Текст] / *В.А. Тишков*. – М.: Наука, 2013. – 648 с.
- [96] Топоров, В.Н Миф. Ритуал. Символ. Образ [Текст]: исследования в области мифопоэтического: избранное / *В.Н. Топоров*. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с
- [97] Улуғзода, С. Достони «Шохнома» [Матн] / *С. Улуғзода*. – Душанбе: Маориф, 1986. – 480 с.
- [98] Успенский, Б.А. Семиотика искусства [Текст] / *Б.А. Успенский*. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 360 с.
- [99] Федотов, Г.П. О святости интеллигенции и большевизме [Текст] / *Г.П. Федотов*. – СПб., 1994. – 149 с.
- [100] Философия в диалоге культур [Текст]: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 1302 с.
- [101] Фирдоуси, А. Шахнаме [Текст]: в 9 томах / *А. Фирдоуси*. – Душанбе:

- Адиб, 1999. – Т.8. – 683 с.
- [102] Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура [Текст] / З. Фрейд. – М., 1991. – 296 с.
- [103] Фрейд, З. Психология бессознательного [Текст] / З. Фрейд. – М.: Просвещение, 1989. – 447 с.
- [104] Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура [Текст] / З. Фрейд. – М., 1991. – 296 с.
- [105] Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности [Текст] / О.М. Фрейденберг. – М., 1978. – 605 с. 320 с.
- [106] Ҳазратқулов, М. Ориёно ва тамаддуни ориёӣ [Матн] / М. Ҳазратқулов. – Душанбе, 2006. – 449 с.
- [107] Хедаят Садег, Избранные произведения, Перевод с персидского. – Москва: Наука, 1969. – 410с.
- [108] Хрестоматия по истории древнего Востока [Текст]. – М., 1974. – 544 с.
- [109] Шамолов, А.А. Традиции и процессы демократизации в Таджикистане [Текст]: материалы научно-практических семинаров / А.А. Шамолов. – Душанбе, 2011. – 176 с.
- [110] Шеллинг, Ф.В.Й. Философия искусства [Текст] / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.
- [111] Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности [Текст]: опыт адогматического мышления / Л. Шестов. – Л., 1991. – 216 с.
- [112] Шиллер, Г.Г. Манипуляторы сознанием [Текст] / Г.Г. Шиллер. – М.: Мысль, 1980. – 326 с.
- [113] Шозимов, П.Д. Таджикская идентичность и государственное строительство в Таджикистане [Текст] / П.Д. Шозимов. – Душанбе: Ирфон, 2003. – 208 с.
- [114] Шукуров, Ш.М. «Шахнаме» Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция [Текст]: текст и иллюстр. в системе иранской культуры XI-XIV вв. / Ш.М. Шукуров. – М.: Наука, 1983. – 176 с.

- [115] Экономцев, И.Н. Православие. Византия. Россия [Текст]: сборник статей / *И.И.Экономцева*. – М.: Христианская литература, 1992. – 230 с.
- [116] Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / *М. Элиаде*. – М., 2000. – 222 с.
- [117] Энгельс, Ф. Фридрих Энгельс – один из основоположников научного социализма [Текст] / *Ф. Энгельс*. – Берлин, 1970. – 450 с.
- [118] Юнг, К.Г. Аналитическая психология [Текст]: прошлое и настоящее / *К.Г. Юнг*. – М.: Мартис, 1995. – 309 с.
- [119] Ясперс, К. Смысл и назначение истории [Текст] / *К. Ясперс*. – М., 1994. – 528 с.

III. Статьи из сборников, периодических и продолжающихся изданий

- [120] Аверинцев, С.С. Мифы [Текст] / *С.С. Аверинцев* // Краткая литературная энциклопедия. – М., 1967. – Т.4. – С.876-881.
- [121] Агеев, В.С. Психологические исследования социальных стереотипов [Текст] / *В.С. Агеев* // Вопросы философии. – 1986. – №1. – С.95-101.
- [122] Астафьева, О.Н. «Переходность» как принцип социокультурного развития: движение общества к новому типу культуры [Электронный ресурс] / *О.Н. Астафьева*. – Режим доступа: <http://spkurelyumov.ru/Art/perevodnost-kAk-princip>.
- [123] Балла, О.А. Религия, магия, миф: современные философские исследования [Текст] / *О.А. Балла* // Вопросы философии. – 1999. – №4. – С.153-155.
- [124] Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия [Текст] / *Э. Гуссерль* // Культурология: XX век: антология. – М., 1995. – С.297-330.
- [125] Додихудоев, А. Регионализм как феномен общественного сознания [Текст] / *А. Додихудоев* // Известия АН РТ. Сер.: философия и правоведе-ние. – Душанбе, 2001. – №104. – С.31-42.
- [126] Дрезден, М. Мифология древнего Ирана [Текст] / *М. Дрезден* // Мифологии древнего мира. – М., 1977. – С.337-365.

- [127] Дьяконов, И.М. Арийцы на Ближнем Востоке [Текст]: конец мифа / *И.М. Дьяконов* // Вестник древней истории. – 1970. – №7. – С.39-63.
- [128] Ельницкий, Л. Новая надпись Ксеркса [Текст] / *Л. Ельницкий* // Вестник древней истории. – 1940. – №2. – С.168-172.
- [129] Исаков, Е.А. Миф как феномен социального бытия в мифологии XX века [Текст] / *Е.А. Исаков* // Известия Российского государственного педагогического университета им.А.И.Герцена. – 2010. – Вып.120. – С.67.
- [130] Кассирер, Э. Техника современных политических мифов [Текст] / *Э. Кассирер* // Феномен человека. Антология. – М., 1993. – С.108-122.
- [131] Лосева, И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию [Текст] / *И.Н. Лосева* // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С.58-71.
- [132] Мельников, С.А. Становление философии в древней Греции [Текст] / *С.А. Мельников* // История философии: учебник для вузов. – М.: Академический Проект, 2005. – С.88-89.
- [133] Мифы народов мира [Текст]: энциклопедия в 2-х томах. – М., 1980-1982.
- [134] Молчанов, В. Колонизаторы мозга, или угроза биократии [Текст] / *В. Молчанов* // Иностранная литература. – 1981. – №12. – С.228-235.
- [135] Мостовая, И.В. Архетипы и ориентиры российской ментальности [Текст] / *И.В. Мостовая, А.П. Скорин* // Политические исследования. – 1995. – №4. – С.69-76.
- [136] Проблема сознания в философии и науке [Текст]. – М., 1996. – 216 с.
- [137] Руденко, З.Ю. Мифологизация российского политического процесса [Текст] / *З.Ю. Руденко* // Гуманитарные исследования. – 2007. – №2. – С.16-20.
- [138] Руткевич, А.М. К.Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного [Текст] / *А.М. Руткевич* // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С.133-153.
- [139] Селезнева, Е.Н. Идеи глобализации и мультикультурализма в современной России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ifapcom.ru/files/Monitoring/selezneva_idei_glob_multicukt.pdf

- [140] Тихонова, С. Социально-онтологический статус мифа [Текст] / *С. Тихонова* // Философия и общество. – 2008. – Вып.3. – С.53.
- [141] Усманова, З.М. Мифы и миф единицы (менее) в социальной и культурной жизни: гендерный аспект [Текст] / *З.М. Усманова* // Традиции и процессы в Таджикистане. Материалы научно-практических семинаров. – Душанбе: Дониш, 2011. – Т.П. – С.70-79.
- [142] Уилсон С. Искусство и наука как культурные действия / *С. Уилсон*; пер. с англ. А.Матвеева. – Логос, 2006. – № 4 (55). –С.112-126. (Электрон. Версия)
- [143] Философское понятие мифа. Философия мифа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religionside.ru/resis-106-1.html>

IV. Авторефераты и диссертации

- [144] Римский, В.П. Проблема соотношения мифа и религии: методологический анализ [Текст]: дисс... канд. филос. наук: 09.00.01 / *В.П. Римский*. – Ростов-на-Дону, 1985. – 200 с.
- [145] Рыжов, Ю.В. Новая религиозность в современной культуре [Текст]: автореф. дисс... д-ра культурологии: 24.00.01 / *Ю.В. Рыжов*. - М., 2007. – 42 с.
- [146] Филиппова, И.Ю. Мифологизация массового сознания [Текст]: автореф. дисс... канд. филос. наук: 09.00.11 / *И.Ю. Филиппова*. - Ставрополь, 2002. – 23 с.
- [147] Хубутя, М.В. Мифологизация массового сознания в демократизации современного российского общества [Текст]: автореф. дисс... канд. филос. наук: 09.00.11 / *М.В. Хубутя*. – Ростов-на-Дону, 2013. – 23 с.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ СОИСКАТЕЛЯ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ

I. Статьи, опубликованные в рецензируемых и рекомендованных ВАК при Президенте Республики Таджикистан журналах:

- [1-М] Курбанова, М.У. Развития общества и изменение культурных ценностей и идеологий [Текст] / *М.У. Курбанова* // Вестник развития науки и образования. – М., 2017. – №8. – С.18-115.
- [2-М] Курбанова, М.У. Культурные ценности и идеология – основные критерий развития общества [Текст] / *М.У. Курбанова* // Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. 2017. – №4. – С.128-133.
- [3-М] Курбанова, М.У. Асотир хамчун шакли ифодаи унсурҳои шуури ҷамъиятӣ [Матн] / *М.У. Курбанова* // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. 2017. – №4 (248). – С.36-40.
- [4-М] Курбанова, М.У. Масъалаи ахлоқи беҳушунат дар таълимоти Ибни Сино [Матн] / *Р.Т. Усанов, М.У. Курбанова* // Номаи донишгоҳ. – Хучанд, 2017. – №4. – С.61-66.
- [5-М] Курбанова, М.У. Мифологические истоки современной таджикской культуры [Текст] / *З.А. Хасанова, М.У. Курбанова* // Вестник педагогического университета серия философия, право и политические науки. Душанбе, 2025. – №3. (19) – С.35-42.

II. Статьи и публикаций, сборников и материалов конференций:

- [6-М] Курбанова, М.У. Миф как языковая природа [Текст] / *М.У. Курбанова* // Дастовардҳои олимони ҷавон (Маҷмуи мақолаҳои конференсияи анъанавии вилояти бахшида ба Конституцияи ҶТ. – Хучанд, 2021. – 0,25 п.л.
- [7-М] Курбанова, М.У. Мифологизация массового сознания в трансформирующемся обществе [Текст] / *М.У. Курбанова* // Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳои бахшида ба 70-

солагии номзади илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016. – 0,25 п.л.

[8-М] Қурбонова М.У. Асотир дар инкишофи шуури омма ва дигаргуншавии чамъият [Матн] / *М.У. Қурбонова* // Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзади илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016. – 0,25 п.л.

[9-М] Қурбонова М.У. Террористӣ – ин ғаъолияти инсонӣ асил нест! [Матн] / *М.У. Қурбонова* // Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзади илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016. – 0,25 ҷ.ч

[10-М] Қурбонова М.У. Падидаи асотир дар шуури омма [Матн] / *М.У. Қурбонова* // Равандҳои фарҳангӣ, сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоӣ (маҷмуаи мақолаҳо бахшида ба 70-солагии номзади илмҳои фалсафа дотсент Т. Каримова). – Хучанд, 2016. – 0,25 ҷ.ч

[11-М] Қурбонова М.У. Зиракӣ ва бочуръатиро аз даст надихем! [Матн] / *Р.Усанов, М.У. Қурбонова* // Маводи анҷумани илмӣ-амалии байналмилалӣ бахшида ба Соли рушди деҳот, сайёҳӣ ва хунаҳои мардумӣ, ҳамчунин барномаи Даҳсолаи байналмилалӣ амал “Об барои рушди устувор, барои солҳои 2018-2028”, “Масоили муҳими илмҳои педагогӣ, иҷтимоӣ-гуманитарӣ ва фанҳои дақиқ дар замони муосир” Панҷакент, 2019.

[12-М] Қурбонова М.У. Сарвари маорифпарвар [Матн] / *М.У. Қурбонова, В.Ҳ. Қабборова* // Маводи анҷумани илмӣ-амалии байналмилалӣ “Ҳонишҳои Сеюми Артуҷ”. Панҷакент, 2021. – 0,25 ҷ.ч

[13-М] Қурбонова М.У. Здоровая семья – здоровая нация [Текст] / *М.У. Қурбонова, З.А. Ҳақимова* // Маҷмуи мақолаҳои ҳайати профессорону омӯзгорони факултети №4 Академияи ВКД Ҷумҳурии Тоҷикистон бахшида ба 30-юмин солгарди Иҷлосияи 16-уми Шӯрои Олии ҶТ дар мавзӯи “Нақши Иҷлосияи 16-умин Шӯрои Олии

Ҷумҳурии Тоҷикистон дар таҳими Ваҳдати миллӣ”. – Хучанд, 2023.

– 0,4 ҷ.ҷ