

УДК 115/397

DOI: 10.34670/AR.2022.51.16.011

Деисторизация и ремифологизация общественного сознания в эпоху постмодерна

Шипилов Андрей Васильевич

Доктор культурологии, доцент,
профессор кафедры философии, экономики
и социально-гуманитарных дисциплин,
Воронежский государственный педагогический университет,
394043, Российская Федерация, Воронеж, ул. Ленина, 86;
e-mail: andshipilo@yandex.ru

Аннотация

В статье рассматривается феномен деградации исторического и ревитализации мифологического типа мышления в эпоху постсовременности. Лежащее в основе историзма общественного сознания эпохи модерна причинно-следственное, системно-рациональное мышление в эпоху постмодерна сменяется пралогическим, фрагментарно-ассоциативным мышлением, в связи с чем происходит ремифологизация общественного сознания. Основной причиной этого выступают специфические характеристики новых телекоммуникационных технологий, создающих такой объем и задающих такой формат информационного контента, который не способствует и даже препятствует присущему модерну понятийно-логическому способу мышления. В результате общественное сознание эпохи постмодерна начинает отдаляться от того, что было характерным для модерна, и сближаться с тем, что было характерно для премодерна. Выпав когда-то из мифа в историю, оно все более впадает из истории в миф, что побуждает задуматься о направлении текущего момента общественного развития.

Для цитирования в научных исследованиях

Шипилов А.В. Деисторизация и ремифологизация общественного сознания в эпоху постмодерна // Культура и цивилизация. 2022. Том 12. № 1А. С. 102-112. DOI: 10.34670/AR.2022.51.16.011

Ключевые слова

Сознание, мышление, модерн, премодерн, постмодерн, история, мифология, ремифологизация.

Введение

Преподавая на протяжении четверти века различные дисциплины от истории до философии включительно, я с каждым годом все больше ощущал – и ощущаю, что понимание происходящего следствием предшествующего и причиной последующего безвозвратно покидает аудиторию. У современных студентов вне зависимости от вуза, факультета и специальности фактически нет исторического мышления, они не мыслят причинно-следственными сопряжениями, последующее для них не вытекает из предыдущего: разделенные временем события и процессы предстают не связанными, автономными друг от друга, и все они располагаются на одной плоскости – одновременной или вневременной. Время от времени на ней начинает что-то проступать, стягиваться, сгущаться; происходит морфинг событийного тела, а какое-то из уже присутствующих тем временем теряет форму, разжижается и возвращается в апейроническую до- и внесобытийную бытийность. Это не исторический, а практически мифологический способ мышления, с каждым годом все более характерный для *подрастающего поколения*, которое в ближайшие годы окончательно вырастет, утвердив свое неопервобытное сознание в качестве нормы. В связи с этим имеет смысл сравнить специфику мифологического и исторического мышления, что я и попробую эскизно представить в данной статье.

Постсовременная ремифологизация

Ремифологизация индивидуального мышления (в плане формы) и общественного сознания (в плане содержания) постсовременности есть продукт высоких технологий – прежде всего, телекоммуникационных. «Становится все очевиднее, – констатирует Г. Стэндинг, – что электронная техника, проникая во все аспекты нашей жизни, имеет огромное влияние на человеческий *мозг*, на образ мышления и, что еще тревожнее, на нашу способность мыслить» [Стэндинг, 2014, 39]. Мифологическое мировосприятие и мировоззрение человека премодерна было связано с тем, что он жил в условиях нехватки информации и неразвитости коммуникации; мифологическое мировосприятие и мировоззрение человека постмодерна связано с тем, что он живет в условиях информационного профицита и коммуникационной тотальности. Информации сегодня производится столько, что ее количество перешло в качество: разрастающийся во все стороны подобно раковой опухоли контент невозможно системно-рационально воспринять, интерпретировать, усвоить и встроить в картину мира, которая из собираемого паззла превратилась в оползающую кучу. За сутки в мире сейчас создается в 8,5 тысяч раз больше контента, чем хранится в Библиотеке Конгресса США, на 850 000 погонных метрах книжных полок которой располагаются 58 млн рукописей, 38 млн книг, 13 млн фотографий, 4 млн карт, 3,5 млн звукозаписей и 0,5 млн фильмов; за те же сутки интернет-контента публикуется в 80 млн раз больше, чем содержат 130 млн печатных книг, изданных за всю историю человечества [Кинг, Лайман, Рангасвами, Ларк, 2018, 50-51]. И, в отличие от библиотечных фондов, весь этот объем информации не покоится на полке, а непрерывно циркулирует по всевозможным коммуникационным сетям, превращающим индивидов в подобие приемо-передаточных устройств. Человек постмодерна предельно коннективен, он все время на связи – по мобильному, по скайпу, в социальных сетях, мессенджерах и пр. Охватившие весь мир телекоммуникационные сети дают возможность осуществлять информационное взаимодействие в режиме реального времени, и современный человек коммуницирует/общается почти непрерывно, отрываясь для этого от любого другого занятия

или, точнее, без отрыва от какого бы ни было, чем напоминает никого иного, как этнографического фуражера – охотника, рыболова, собирателя.

Медиа технологии настолько глубоко и тотально интегрировались в культуру повседневности, что практически перестали восприниматься как таковые. Как отмечает В.П. Коломиец, «это уже не технические средства, наполняющие нашу жизнь разнообразными образами, а практически не рефлекслируемая окружающая среда», заложниками которой мы все являемся [Коломиец, 2010, 59]. Между тем медиа служит мощным и эффективным инструментом производства мифологического как по контенту, так и по формату. С одной стороны, для современного человека действительность сводится к совокупности наличных медийных сообщений (а мера его собственного существования прямо пропорциональна представленности в социальных сетях, мессенджерах и т.п.): существует/происходит то, о чем сообщается и что обсуждается, так что реальность отождествляется с медийностью. С другой стороны, мифопорождающей является сама форма медийного содержания. (Как говорится, *the medium is the message*: признавая правоту М. Маклюэна, Т.Х. Эриксен отмечает, что «поток информации в обществе нашего типа создает образ мысли, который больше похож на фрагментарное, ассоциативное и поэтическое мышление, характерное для дописьменных цивилизаций, чем на линейное логическое мышление, типичное для индустриального общества. Вместо того чтобы выстраивать знания в шеренгу, четкую, логическую последовательность, информационное общество предлагает каскады знаков, которые более-менее случайно связаны между собой» [Эриксен, 2003, 133]). Образное содержание электронных медиа сочетается с экранным эклектизмом формы, что превращает системно-рациональную картину мира в мозаику или, скорее, в калейдоскоп суммативно-симультантных сообщений. «Знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей, – пишет М.Н. Демина. – Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления, которая не хуже логических связей придает “экрану знаний” определенную плотность, компактность» [Демина, 2010, 88]. В результате на смену производимой системно-дисциплинарным образованием научно-рациональной картине мира приходит паратактивно-аддитивная мозаика непрерывно меняющейся информации, где сообщения связаны простым соположением во времени, что присуще уже не логическому, а мифологическому мышлению.

Специфика мифологического мышления

В отличие от логического, в мифологическом мышлении все существа/сущности односущностны, перетекают друг в друга, друг другом становятся и являются. Миф есть мир тотального унитивизма, где ничего не отделено друг от друга: человек и вещи, люди и звери, живые и мертвые и т.д. и т.п. не то что связаны, а не развязаны (не дивергированы), представляя собой нечто вроде сообщающихся сосудов, содержащаяся в которых жидкая идентичность пребывает в постоянном движении взаимоперелива. Знак, будь то имя или изображение, не абстрагируется от денотата, наоборот, «изображение [есть] одновременно и оригинал, подобно тому, как бороро суть в то же время араара», – пишет Л. Леви-Брюль (араара – это попугай, тотем племени бороро) [Леви-Брюль, 1930, 50]. «Когда религиозная форма принимает священное тождество существа, промежуточного между двумя существами различного порядка, например человеком и животным, то в этом случае отношение не может быть выражено достаточно чисто и метко через наше представление о символической связи, – определяет специфику

первобытных верований Й. Хейзинга. – Единство обоих существ много глубже, нежели связь между субстанцией и ее символическим образом. Это – мистическое тождество. Одно “стало” другим. Дикарь, танцующий магический танец, *есть* кенгуру» [Хейзинга, 1992, 38]. Е.В. Антонова отмечает: «В условиях господства мифологического мышления, когда понимание (восприятие) вещей было целостным и преобладал принцип тождества, не могла существовать в полном смысле знаковая ситуация: означаемое и означающее не были разведены, сигнификат (образ, изображение) не отделен от денотата (вещи реального мира)» [Антонова, 1984, 38]. «Первобытный человек так же широко пользуется символами, как и мы, – объясняют Г. Франкфорт с соавторами. – Однако он не может их мыслить как обозначения богов или сил (которые в то же время отличны от них), как не может он рассматривать установившееся у него в уме отношение (например, сходство) как связывающее объекты, но в то же время отделенное от них. Отсюда – слияние символа и того, что он обозначает, а также слияние двух сравниваемых предметов таким образом, что один может выступать вместо другого» [Франкфорт и др., 1984, 32].

Вещь не только может выступать вместо другой, но и стать ею: любые реалии с легкостью превращаются друг в друга, так что Я.Э. Голосовкер формулирует для мифа имеющий «абсолютную силу» закон метаморфозы: «любое существо или вещество может быть обращено по воле бога в любое другое» [Голосовкер, 1987, 31]. Здесь все во всем и все есть все, ибо все есть одно и то же. Как указывает А.Ф. Лосев, для мифологического мышления «весь мир представляет собой единое живое тело, <...> в котором отдельные органы и части хотя и различаются, но не настолько глубоко, чтобы существовать самостоятельно и независимо друг от друга. <...> Каждая вещь для такого сознания может превращаться в другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи» [Лосев, 1957, 13, 46]. Тождество в мифе имеет абсолютный примат над различием; как отмечает Е.В. Антонова, «недифференцированность мифологического сознания, неотделенность слова от действия, имени от человека или вещи, оригинала от подобия делают принцип тождества господствующим принципом этого сознания» [Антонова, 1984, 28]. По утверждению Я.Э. Голосовкера, в мире чудесного «различие может быть в любой момент снято, а вместе с ним снимается и само разделение на икс и игрек» [Голосовкер, 1987, 37-38]. Все взаимно метаморфирует с легкостью, объясняемой унитивностью содержания этих морф/форм, и это характеризует мышление не только первобытных охотников-собирателей, но и – по многотысячелетней инерции – создателей первых земледельческих цивилизаций. «Для древнего египтянина все элементы вселенной были единосущны друг другу», – отмечают Г. Франкфорт с соавторами. Согласно египетской мифологии, творец возник из вод хаоса и первым делом создал холм, чтобы на нем можно было стоять. Соответственно, каждый холм и каждая моделирующая его пирамида отождествлялись с последним: «Поскольку и храмы и царские гробницы были столь же священны, как первобытный холм, и своей формой напоминали его, то они были единосущны холму». Внутренне тождественны через первопаттерн не только вещи, но и события: «Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения и как это происходит ежегодно в первый день Нового года. Три этих момента сливаются воедино, они воспринимаются как нечто по существу единое. Каждый восход солнца, как и каждый первый день Нового года, повторяет первый восход солнца в первый день творения; и для мифопоэтического сознания каждое повторение сливается с первоначальным событием и практически с ним отождествляется» [Франкфорт и др., 1984, 41, 42, 72]. Тем более это характерно для народов доцивилизационной стадии развития: «то, что мы называем

разнородными феноменами, является для них реальностями, тождественными между собой», – пишет Л. Леви-Брюль: так, «согласно гуичолам, олень есть гикули, гикули есть пшеница, пшеница есть олень, олень есть перо»; «одновременное пребывание в нескольких местах или вездесущие существ, тождественность одного существа и нескольких, одного и другого, индивида и вида, – все то, что шокировало бы и приводило в отчаяние мышление, подчиненное принципу противоречия, – все это допускается пралогическим мышлением» [Леви-Брюль, 1930, 86, 303].

Мифологическое мышление есть мышление пралогическое в том смысле, что вещи и события связываются в нем не причинно-следственными сопряжениями, а партиципацией (сопричастностью). Если в логическом мышлении одно и то же не может быть другим в одно и то же время в одном и том же отношении, то в мифологическом-пралогическом это сплошь и рядом: сущности не отделены друг от друга, а потому и противоречие не возникает или игнорируется. («Мышление первобытного человека <...> не стремится избегать противоречий, оно безразлично к ним» [Донских, Кочергин, 1993, 67]). Если вспомнить теорию рекапитуляции, в соответствии с которой онтогенез повторяет филогенез (развитие индивида повторяет развитие вида), то можно заметить, что первобытное мышление, игнорирующее противоречия и не нуждающееся в причинах, напоминает мышление ребенка. «Мы полагаем, что настанет день, когда мысль ребенка по отношению к мысли нормального цивилизованного взрослого будет помещена в ту же плоскость, в которой находится “примитивное мышление”, охарактеризованное Леви-Брюлем», – писал Ж. Пиаже, утверждавший по результатам своих исследований, что «до 7-8 лет детская мысль кишит противоречиями» и что дети мыслят не дедуктивно и не индуктивно, а трансдуктивно, сопоставляя различные суждения без связей и доказательств и практически не имея потребности в причинных объяснениях в силу того, что в данном возрасте ребенок «не может установить точную грань между своим “Я” и внешним миром» [Пиаже, 1994, 378-379, 388, 390].

Так это или не так, трудно не согласиться с тем, что «первобытный менталитет безразличен к поискам того, что мы называем причинами явлений» [Леви-Брюль, 2002, 42]; конечно, причины и следствия в нем присутствуют, но если одно имеет естественный характер, то другое – мистический, и связь между ними может быть как прямой, так и обратной. Причины характеризуются внепространственностью и вневременностью и потому не обязательно предшествуют следствиям. Как отмечает Ф.Х. Кессиди, «мифологическое и причинное понимание явлений мира существенно отличаются друг от друга, и это отличие носит не количественный, а качественный характер» [Кессиди, 1972, 41]. (Миф как таковой не этиологичен, и появление в мифологическом контексте причинно-следственных связей знаменует конец мифа как способа мышления и начало его использования для рациональных объяснений в качестве формы и материала). Простое соположение двух явлений темпорально амбивалентно, и предшествующее может рассматриваться в качестве причины последующего с тем же успехом, что и наоборот. «В действительной жизни причинная последовательность есть временная последовательность, – пишет Я.Э. Голосовкер. – В чудесной действительности мифа причинная последовательность может лежать вне времени: она вневременна» [Голосовкер, 1987, 29]. Наконец, Л. Леви-Брюль указывает, что в первобытном мышлении «всякое необычное явление рассматривается, как знамение, и одновременно, как причина неприятного происшествия, долженствующего случиться позже. С другой точки зрения, это неприятное происшествие с тем же основанием может рассматриваться как причина необычного явления» [Леви-Брюль, 1930, 190]. Таким образом, не только событие, произошедшее раньше, может

выступать причиной события, произошедшего позже, но и событие, произошедшее позже, может выступать причиной события, произошедшего раньше, так что *propter hoc* вовсе не необходимо предполагает *post hoc*.

Почему это так? Одним из возможных объяснений является принципиальное различие между присваивающим хозяйством фуражеров и производящим хозяйством земледельцев/скотоводов. Согласно Дж. Вудберну, результат хозяйственной деятельности первых является немедленным (*immediate-return system* – система немедленного возврата), а результат хозяйственной деятельности вторых – отложенным во времени (*delayed-return system* – система отложенного возврата). Если собранные растения или добытую дичь съедают сразу после того, как они попадут в руки, то высеянное зерно и/или высаженные корнеплоды дадут урожай только через несколько месяцев, а приплод превратится в пригодный к забою скот еще позже [Панов, 2017, 399, 407]. Дж. Бернал писал, что «введенное земледелием весьма косвенное отношение труда к его результатам привело к дальнейшему расширению понятия причины и следствия» [Бернал, 1956, 61]; М.И. Шахнович так же отмечал, что «земледелие имело большое значение для осознания причинно-следственных связей», так как «сам акт посева отражает уверенность людей в правильности предсказаний, сделанных на основе накопленных сведений, что погребение семян в землю приведет к урожаю» [Шахнович, 1971, 78]. В этом плане *delayed-return* больше соответствует характеристикам логического, а *immediate-return* – пралогического мышления, и если первое является историческим, то последнее – мифологическим.

История и миф

Миф и история – старые противники: первый архетипично цикличен, вторая энтелехийно линейна, и отношения между ними – бескомпромиссная борьба: борьба за время. Историческое, то есть социально-искусственное время мыслится как направление/продолжительность достижения; в противоположность ему, мифологическое, то есть натурально-естественное время мыслится не через курс и дистанцию, а через степень интенсивности, правильности и значимости в диапазоне интонированное – атоничное, сакральное – профанное, нормативно заполненное, эманулирующее в регулятивные события/смыслы – аномально густо-пустое, заполненное недолжным, ненужным и неважным. Современное/модерное историческое сознание базируется на комбинации иудеохристианского понимания времени как необратимого направленного движения, имеющего точку отсчета и конечную цель, с западноевропейским прогрессистски-эволюционистским пониманием, выводимым из кумулятивистской идеологии науки Нового времени, где движение вперед мыслится обеспечиваемым удержанием и накоплением достигнутого, так что каждое новое состояние знания рассматривается как более совершенное по сравнению с предыдущим. В таком времени воспроизведение одних и тех же событий невозможно, что и придает внутренне исторический характер существованию человека и общества. Антагонистом данной модели выступает свойственное преמודерному обществу циклическое время, в котором подлинно реальным считается лишь то, что воспроизводит неизменный образец, тогда как все неповторимое и единичное рассматривается как не имеющее значения. Более того, невоспроизводимые события и явления наделяются негативным статусом, а история как совокупность таких явлений и событий выступает антиценностью: люди боятся истории, и коллективное сознание автоматически реструктурирует информацию о прошлом в соответствии с мифологическими архетипами, упорядочивая ее в рамках замкнутого цикла от рождения до возрождения. Соответственно любое и каждое состояние мироздания мыслится

бесконечно воспроизводимым, ни одно событие не может рассматриваться как уникальное, а история в целом понимается как что-то такое, в чем нет ни замысла, ни промысла, ни смысла, – как внешнее изменение, не приводящее к возникновению нового качества. Более того, для мифологического сознания история суть совокупность того, чего не должно быть, но что из-за нарушения космического порядка все-таки случилось, так что следует периодически/ритмически от него избавляться [Шипилов, 2012, 13-14, 29-30].

«Задача мифа – маскировка социального, исторического, т.е. преходящего и случайного, под природное – вечное и неизбежное, – отмечает О.Н. Стрельник. – Миф превращает историю в природу, существующий социальный порядок – в естественный и неизбежный» [Стрельник, 2018, 82]. Это говорится о вторичном медийном неомифе; если же посмотреть на примордиальную архаику, продолжающую себя традицией в народном/фольклорном сознании, то там все еще серьезнее. Мифо-ритуальные практики (миф – семантический нарратив ритуала, ритуал – актовая репрезентация мифа) есть явление, словами М. Элиаде, «отмены времени посредством подражания образцам и повторением парадигматических действий». Природа и человек (природный человек – до- и вне-исторический: А.Дж. Тойнби в 1952 г. отмечал, что на тот момент большинство человечества составляло крестьянство, соответственно, «для трех четвертей населения нашей планеты и сейчас, то есть в 1952 г., история не существует. <...> Большинство до сих пор живет не по законам Истории, а в ритмах Природы» [Тойнби, 1991, 620]) следуют циклу: рождение – пребывание/ухудшение – возрождение, обновляясь путем упразднения накопившегося прошлого; «все стремятся к единой цели: уничтожить истекшее время, устранить историю». Ритуалы возрождения и мифы возрождения аисторичны и антитемпоральны, «глубинный смысл всех этих обрядов и установок состоит в *стремлении обесценить время*» [Элиаде, 1998, 58, 125-126, 132].

Речь, разумеется, не о времени природном, а о времени историческом, где история означает сумму неповторимо-необратимых событий, непоправимо нарушающих естественный порядок. Хронисты и летописцы записывали сведения в первую очередь, а то и исключительно, о разного рода катаклизмах, будь то землетрясения, пожары и наводнения с одной стороны, и эпидемии, голодовки, войны – с другой, если же в течение определенного хронологического отрезка подобного не случалось, условный Нестор так и выводил на пергаменте: «В лето ... не бысть ничтоже» – ничего [исторического] не произошло (слава богу). Для примитивных народов, пишет М. Элиаде, «время существует лишь на биологическом уровне, не превращаясь в “историю”; их первобытное сознание не затронуто разрушительной мыслью о необратимости событий, и посему они периодически возрождаются, совершая обряд изгнания “злых духов” и каясь в грехах». Но первобытный «рай архетипов» – это утопия; *shit happens*, историческая событийность время от времени прорывает мифологическую защиту, как бы людям ни хотелось обратного: «даже в простейших человеческих сообществах “историческая” память, то есть воспоминания о событиях, не восходящих ни к одному из архетипов, <...> является чем-то совершенно невыносимым». Традиционный человек борется с историей всеми возможными способами, наиболее распространенным из которых является ремифологизация исторического. «Коллективная память антиисторична»: архаическая/традиционная ментальность отторгает историческое, то есть индивидуальное, уникально-однократное событие, в пользу вечно воспроизводимого образца, и даже в письменных цивилизациях народная память удерживает более-менее адекватное воспоминание о реальных событиях и их участниках от силы пару столетий, после чего казусы отождествляются с категориями, персонажи – с архетипами. («Историческое лицо ассимилируется со своей мифологической моделью (герой и т.п.), а

событие интегрируется в категорию мифических действий (борьба с чудовищем, братом, ставшим врагом, и т.п.))» [Там же, 70-71, 116-117, 215]. «Коллективная память превращает ментальные образы в иконы, а нарративы становятся мифами, важнейшими свойствами которых являются убедительная сила и мощное аффективное воздействие, – замечает А. Ассман. – Подобные мифы отделяют исторический опыт от конкретных условий его формирования, преобразуя его во вневременные повествования, которые передаются от поколения к поколению» [Ассман, 2014, 38].

Можно заметить, что и индивидуальная, личностная память столь же неисторична: наблюдения и исследования свидетельствуют, что люди не только забывают случившееся с ними и окружающими – их память переформирует опыт в соответствии с существующими или вновь принятыми канонами восприятия и поведения. Наша память «нацелена на приспособление к окружающему миру, а не на точное сохранение информации»; «реактивация информации, сохраненной в памяти, является одновременно новой фиксацией этой информации, что необходимым образом преобразует первичный опыт»; воспоминания постоянно перезаписываются и подгоняются под актуальные обстоятельства [там же, 143-144]. «Мы беспрестанно заняты переписыванием собственной персональной истории прежде всего потому, что в момент свершения событий редко когда можем знать, что они будут значить в последствии и в какой степени», – констатирует Д. Лоуэнталь [Лоуэнталь, 2004, 327]. Что же касается сциентизированной, научной истории в смысле дисциплинарной историографии как объективно-универсального знания о прошлом (несмотря на ее неизбывный поэтико-риторико-литературный компонент [Уайт, 2002, 7-10]), то она вне- и часто противоположна социальной/коллективной памяти: как указывает М. Хальбвакс, «в принципе история начинается лишь в той точке, где заканчивается традиция, где угасает или распадается социальная память» [Хальбвакс, 2007, 20].

Заключение

Если история начинается там, где заканчивается традиция, то там, где последняя восстанавливается, первая деградирует. Между тем в последнее время характеристики культуры постмодерна все чаще рассматривают в контексте социальной архаизации, в которой видят прежде всего контрмодерн – ревитализацию «поглощенных модерном структур и институтов, ценностей и символов» [Пржиленский, Пржиленская, 2019, 39]. Речь идет о возврате или восстановлении практик догосударственного периода и смыслов доосевого времени, то есть о некоем неотрадиционализме – реконструкции неформальных межличностных связей и способов управления, имитационном характере институтов модерна, росте внеэкономического принуждения и т.п., а также массовом неосознанном обращении к прошлому в поисках будущего, когда последнее предстает аналогом первого. При этом, как отмечают В.И. и И.Б. Пржиленские, «социальные проекты и утопии, обращенные к будущему, удивительно и неизбежно приводят к прошлому» [там же, 44]. В этом плане можно констатировать, что постмодерн настолько же отличается от модерна, насколько уподобляется премодерну. Конечно, нынешний мир индустрамагии и медиамифологии не тождествен фуражерской архаике, но в определенном смысле эквивалентен ей, о чем свидетельствуют симметрии и изоморфизмы доисторического прошлого и постисторического будущего. При всей своей неоднозначности они стимулируют к изменению угла зрения и освежению восприятия, а главное, заставляют задуматься: не станет ли эпоха конца истории подобием того, что было до ее начала?

Библиография

1. Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М.: Наука, 1984. 264 с.
2. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
3. Бернал Дж. Наука в истории общества. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 735 с.
4. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 217 с.
5. Демина М.Н. Изменения в когнитивных практиках индивидов под влиянием новых информационных технологий // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 87-92.
6. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. М.: МГУ, 1993. 240 с.
7. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972. 312 с.
8. Кинг Б. и др. Эпоха дополненной реальности. М.: Олимп-Бизнес, 2018. 528 с.
9. Коломиец В.П. Медиасреда и медиапотребление в современном российском обществе // Социологические исследования. 2010. № 1. С. 58-66.
10. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.: Атеист, 1930. 344 с.
11. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002. 400 с.
12. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.
13. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, Русский остров, 2004. 624 с.
14. Панов Е.Н. Человек – созидатель и разрушитель: Эволюция поведения и социальной организации. М.: ЯСК, 2017. 634 с.
15. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 528 с.
16. Пржиленский В.И., Пржиленская И.Б. Социальная архаизация: экспликация, операционализация, концептуализация // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 37-48.
17. Стрельник О.Н. Миф и мифотворчество как элементы коммуникативного пространства современной культуры // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 81-85.
18. Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 328 с.
19. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
20. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. 528 с.
21. Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
22. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
23. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. 464 с.
24. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971. 240 с.
25. Шипилов А.В. Неистория. М.: Прогресс-Традиция, 2012. 448 с.
26. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя, 1998. 249 с.
27. Эриксен Т.Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. М.: Весь Мир, 2003. 208 с.

Dehistoricization and remythologization of public consciousness in the postmodern era

Andrei V. Shipilov

Doctor of Culturology, Associate Professor,
Professor at the Department of philosophy, economics, social disciplines and the humanities,
Voronezh State Pedagogical University,
394043, 86, Lenina str., Voronezh, Russian Federation;
e-mail: andshipilo@yandex.ru

Abstract

The article deals with the phenomenon of degradation of the historical and revitalization of the mythological type of thinking in the era of postmodernity. The causal, system-rational thinking

Andrei V. Shipilov

underlying the historicism of the social consciousness of the modern era in the postmodern era is replaced by pralogical, fragmentary-associative thinking, in connection with which the remythologization of public consciousness takes place. The main reason for this is the specific characteristics of new telecommunication technologies that create such a volume and set such a format of information content that does not contribute to and even hinders the conceptual and logical way of thinking inherent in modernity. As a result, the public consciousness of the postmodern era begins to move away from what was characteristic of modernity, and closer to what was characteristic of premodernity. Having once fallen out of myth into history, it more and more flows from history into myth, which prompts us to think about the direction of the current moment of social development. It can be stated that the postmodern is as different from the modern as it is likened to the premodern. Of course, the current world of industrial magic and media mythology is not identical to the forager archaism, but in a certain sense it is equivalent to it, as evidenced by the symmetries and isomorphisms of the prehistoric past and posthistorical future. For all their ambiguity, they stimulate a change in the angle of view and refreshment of perception.

For citation

Shipilov A.V. (2022) Deistorizatsiya i remifologizatsiya obshchestvennogo soznaniya v epokhu postmoderna [Dehistoricization and remythologization of public consciousness in the postmodern era]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 12 (1A), pp. 102-112. DOI: 10.34670/AR.2022.51.16.011

Keywords

Consciousness, thinking, modern, premodern, postmodern, history, mythology, remythologization.

References

1. Antonova E.V. (1984) *Ocherki kul'tury drevnih zemledel'cyev Perednei i Srednei Azii. Opyt rekonstruktsii mirovospriyatiya* [Essays on the culture of ancient farmers of Western and Central Asia. The experience of world perception reconstruction]. Moscow: Nauka Publ.
2. Assmann A. (2014) *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [The Long Shadow of the Past. Culture of Remembrance and Politics of History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.
3. Bernal J. (1956) *Nauka v istorii obshchestva* [Science in History]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury Publ.
4. Demina M.N. (2010) *Izmeneniya v kognitivnykh praktikakh individov pod vliyaniem novykh informatsionnykh tekhnologii* [Changes in cognitive practices of individuals under the influence of new information technologies]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies], 6, pp. 87-92.
5. Donskikh O.A., Kochergin A.N. (1993) *Antichnaya filosofiya. Mifologiya v zerkale refleksii* [Ancient philosophy. Mythology in the mirror of reflection]. Moscow: MSU.
6. Eliade M. (1998) *Mif o vechnom vozvrashhenii. Arkhetipy i povtoryaemost'* [The Myth of the Eternal Return]. St. Petersburg: Aletya Publ.
7. Eriksen T.H. (2003) *Tiraniya momenta. Vremya v epokhu informatsii* [Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age]. Moscow: Ves' Mir Publ.
8. Frankfort H. et al. (1984) *V preddverii filosofii. Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka* [Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man]. Moscow: Nauka Publ.
9. Golosovker Ya.E. (1987) *Logika mifa* [Myth logic]. Moscow: Nauka Publ.
10. Halbwachs M. (2007) *Sotsial'nye ramki pamyati* [The collective memory]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ.
11. Huizinga J. (1992). *Homo ludens* [Homo ludens]. Moscow: Progress Publ.
12. Kessidi F.H. (1972) *Ot mifa k logosu* [From myth to logos]. Moscow: Mysl' Publ.
13. King B. et al. (2018) *Epokha dopolnennoi real'nosti* [The Age of Augmented Reality]. Moscow: Olimp-Biznes Publ.
14. Kolomiets V.P. (2010) *Mediasreda i mediapotrebleniye v sovremennom rossiiskom obshchestve* [The media environment and media consumption in modern Russian society]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies], 1, pp. 58-66.

15. Lévy-Bruhl L. (1930) *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Moscow: Ateist Publ.
16. Lévy-Bruhl L. (2002) *Pervobytnyj mentalitet* [Primitive Mentality]. St. Petersburg: Evropeiskii Dom Publ.
17. Losev A.F. (1957) *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razviti* [Ancient mythology in its historical development]. Moscow: Uchpedgiz Publ.
18. Lowenthal D. (2004) *Proshloe – chuzhaya strana* [The Past is a Foreign Country]. St. Petersburg: Vladimir Dal', Russkii ostrov Publ.
19. Panov E.N. (2017) *Chelovek – sozidatel' i razrushitel': evolyutsiya povedeniya i sotsial'noi organizatsii* [Man as a creator and destroyer: the evolution of behaviour and social organization]. Moscow: YaSK Publ.
20. Piaget J. (1994) *Rech' i myshlenie rebenka* [The Language and Thought of the Child]. Moscow: Pedagogika-Press Publ.
21. Przhilenskii V.I., Przhilenskaya I.B. (2019) Sotsial'naya arkhazatsiya: eksplikatsiya, operatsionalizatsiya, kontseptualizatsiya [Social archaisation: explication, operationalisation, conceptualisation]. *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy], 5, pp. 37-48.
22. Shakhnovich M.I. (1971) *Pervobytnaya mifologiya i filosofiya* [Primitive Mythology and Philosophy]. Leningrad: Nauka Publ.
23. Shipilov A.V. (2012) *Neistoriya* [Non-history]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.
24. Standing G. (2014). *Prekariat: novyi opasnyi klass* [The Precariat]. Moscow: Ad Marginem Press Publ.
25. Strel'nik O.N. (2018) Mif i mifotvorchestvo kak elementy kommunikativnogo prostranstva sovremennoi kul'tury [Myths and myth-making as elements of the communicative space of modern culture]. *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy], 7, pp. 81-85.
26. Toynbee A.J. (1991) *Postizhenie istorii* [A Study of History]. Moscow: Progress Publ.
27. White H. (2002). *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe]. Ekaterinburg: Ural University.