

Саракаева Ася Алиевна

АВТОНАРРАТИВ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ И КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ АМЕРИКАНСКОМ НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ

В статье рассматриваются автонарративы американских неоязычников, анализируются их сюжетные, психологические и стилистические особенности, раскрывается их роль в формировании новой культурно-религиозной идентичности язычников. Автором описана основная сюжетная модель американских неоязыческих персональных мифов, а также выявлены причины, по которым члены неоязыческого сообщества подвергают свои воспоминания реинтерпретации и самоцензуре.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/9-1/38.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 9 (23): в 2-х ч. Ч. I. С. 146-149. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/9-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 29

Культурология

В статье рассматриваются автонарративы американских неоязычников, анализируются их сюжетные, психологические и стилистические особенности, раскрывается их роль в формировании новой культурно-религиозной идентичности язычников. Автором описана основная сюжетная модель американских неоязыческих персональных мифов, а также выявлены причины, по которым члены неоязыческого сообщества подвергают свои воспоминания реинтерпретации и самоцензуре.

Ключевые слова и фразы: неоязычество; коллективная идентичность; персональная мифология; автонарратив; реструктурирование воспоминаний.

Ася Алиевна Саракаева, к. ист. н.

Кафедра истории и архивоведения

Астраханский государственный университет

asia-lin@mail.ru

АВТОНАРРАТИВ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ И КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ АМЕРИКАНСКОМ НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ[©]

В отличие от традиционных обществ, где идентичность человека почти полностью задается его социальным контекстом (классовой, половой, этнической, конфессиональной и т.д. принадлежностью), современный западный социум допускает гораздо большую вариативность. И это дает индивиду возможность и накладывает на него обязанность самому сформулировать ответ на вопрос: «Кто я?» Одним из способов определить свою сущность являются, согласно К. Мюррею, рассказы о себе, или автонарративы. Индивид находит в своем прошлом и настоящем то, что считает репрезентативным для своей личности и одновременно желательным и похвальным с точки зрения его референтных групп. Именно эти воспоминания и личностные качества закладываются в основу его самоопределения, и, таким образом, «истории создают идентичность» [4, р. 200].

Д. Фейнштейн и С. Криппнер называют такие рассказы о себе «персональными мифами», которые «...объясняют человеку его собственный мир, направляют его личностное развитие, предоставляют социальное руководство и удовлетворяют духовные нужды» [2, р. 24]. Исследовавший персональные мифы неоязычников викканин-социолог К. Риз утверждает, что люди нередко приходят к принятию язычества потому, что оно соответствует их персональной мифологии и наделяет ценностью их воспоминания и переживания. Позже такие мифы будут рассказываться новичкам как нормативные для языческой культуры, создавая, тем самым, уже коллективную социально-психологическую мифологию современного язычества [6, р. 18-21]. И, напротив, персональные мифы могут изменяться, чтобы встраиваться в эту коллективную мифологию, воспоминания переосмысливаются и реструктурируются так, чтобы соответствовать ожиданиям неоязыческой среды [5, р. 156].

Анализ персональных мифов неоязычников, почерпнутых нами из научной литературы и источников, позволяет утверждать, что идентичность язычника типично строится на его контактах с иными мирами и конфликтах с косным иудео-христианским окружением. В наиболее развернутом виде такой миф включает в себя следующие этапы.

1. Детство. В это время уже проявляется некая особая одаренность будущего язычника, его близкие личные отношения с природой, первые видения и беседы с духами, его необыкновенная креативность и привычка жить в мире книг и фантазий, в отличие от более примитивных сверстников. Но в этот же период закладываются и основы конфликта со средой, олицетворенной родителями, которые относятся к уникальности своего ребенка равнодушно или откровенно враждебно.

2. Юность. Она, как правило, описывается как довольно мучительный период социального ostracism и отчуждения. К тому же в это время под влиянием среды будущий язычник утрачивает связь с иными мирами.

3. Начало увлечения оккультизмом и язычеством.

4. Формирующий опыт. Язычник получает некое видение или прозрение. Иногда он сам совершает прежде недоступное ему чудо, и это открывает ему глаза на его суть и предназначение. С этого момента он инкорпорирует ранний детский опыт в свою личность и находит себя.

5. Обретение нового неоязыческого квазисемейного коллектива, с которым завязываются тесные эмоциональные связи, и углубление конфликта с внешним по отношению к неоязычеству обществом. Иногда этот конфликт предстает как активная борьба, например, с патриархальностью, иногда – просто как пассивное положение жертвы религиозной дискриминации.

Помимо воспоминаний о видениях, фантазиях и удивительных играх, существенное место в реструктурированной истории детства неоязычника принадлежит его семье. Семья нередко оказывается двулика. Она тем или иным способом связывает будущего язычника с наследственной магической традицией, но она же знакомит его с феноменом насилия. В этих воспоминаниях знаковой фигурой является кто-либо из родственников, чье влияние косвенно подтолкнуло ребенка к магии. Это может быть бабушка, верившая в приметы и прибегавшая к народной медицине, или мать, водившая дочь полюбоваться цветами и звездами.

Степень их собственной вовлеченности в мир паранормальных явлений варьируется от обладания ясновидением и телепатией до интереса к греческой мифологии [Ibidem, p. 173-174].

С другой стороны, родители описываются как ограниченные люди, которые не желали ничего знать о духовных переживаниях своего ребенка, заявляя ему: «Не глупи», «Ты истерична», «Ты слишком много воображаешь», «Не говори чепухи» [Ibidem, p. 166]. В худшем случае они вообще считали дар своего ребенка демоническим и боролись с ним изуверскими методами. Один неоязычник рассказывает, что его отдали в христианскую начальную школу и там подвергали «эффективной промывке мозгов», другой говорит, что бабушка-протестантка фундаменталистского толка запугивала его адом и сожгла его набор карт Таро. Еще одна язычница жалуется, что родители приглашали священников из своей церкви, чтобы изгнать бесов из их дома, и те не только напугали девочку своими криками, но и унесли, чтобы сжечь, прекрасную картину и ее любимую куклу, потому что в них обитал дьявол [Ibidem, p. 177-179].

Но даже вне контекста преследований за веру язычники часто заявляют, что перенесли эмоциональное, физическое или сексуальное насилие в своих семьях. В ходе своего опроса в 1996 г. Ш. Рабинович установила, что только 1 из каждых 40 неоязычников не жалуется на перенесенное в детстве насилие. Остальные утверждали, что семьи их родителей имеют историю алкоголизма и наркомании или в иных отношениях дисфункциональны [Цит. по: 7, p. 160]. Основываясь на этих цифрах, Ш. Рейд выдвигает гипотезу, согласно которой магия в современном мире служит как психологический амортизатор для пережитых травм. Насилие оставляет в душе жертв чувство унижения и бессилия, и потому они охотно прибегают к магии, дающей им ощущение силы и власти. А медитации, визуализации и ролевые игры, нацеленные на самопознание, помогают реинтегрировать поврежденную детскими травмами личность [Ibidem, p. 160-163]. Мы, со своей стороны, предлагаем иное объяснение такой невероятной статистике семейного насилия среди неоязычников. Мы полагаем, что это как раз проявление реинтерпретации прошлого под влиянием новой для индивида референтной группы и доминирующей в этой группе мифологии. Невозможно прожить все свое детство, с рождения до совершеннолетия, и ни разу не подвергнуться несправедливому или грубому обращению со стороны старших, так же, как не существует и семей, полностью свободных от внутренних конфликтов, дражений и недопониманий. В большинстве случаев такие конфликты и семейные обиды не дают причин говорить о том, что семья дисфункциональна и травмирует психику детей. Однако, попав в неоязыческую субкультуру, акцентирующую детские травмы как причину болезней и неудач во взрослом возрасте или как часть идентификации язычника с жертвой враждебного социума, неоязычник постепенно приучается рассматривать эти неприятные воспоминания в терминах семейного насилия. Так его персональный миф приобретает новый пафос и сближается с коллективным мифом его религиозно-культурного сообщества.

В повествовании о юности будущего неоязычника главными антигероями выступают уже не родители, а сверстники. Они избегают язычников, называя их «чокнутыми», смеются над их одеждой и языком, заимствованным из книг. Это избегание доходит до бойкота, когда рассказчик осознает и начинает называть себя «ведьмой» [5, p. 162-163]. Мы можем предположить, что для таких социально неуспешных подростков и молодых людей идентификация себя с язычеством дает огромные психологические преимущества. С одной стороны, она позволяет им по-прежнему считать себя особенными, не такими, как окружающая их безликая посредственность, стоящими вне толпы. С другой - она смягчает социальный стресс одиночества и изгнанничества, предоставляя им в худшем случае историческую традицию, в лучшем - новую общину и удовлетворяя потребность в принадлежности к группе. Более того, новая языческая идентичность придает смысл страданиям, причиняемым остракизмом. Ведьмы, как повествуется исторический миф неоязычества, уже более двух тысяч лет страдают за свои убеждения и особые таланты. Они становятся изгоями не потому что они чем-то хуже, чем их сверстники, а потому, что они честнее и мудрее их.

Следующим важнейшим сюжетом в персональном мифе многих неоязычников является то, что мы обозначили как формирующий опыт. Он может случиться как в юности, так и в зрелом возрасте, как до, так и после знакомства с оккультными идеями. Он может быть результатом подготовленного и спланированного ритуала или произойти спонтанно. Но, как и опыт раннего детства, он зачастую становится объектом реинтерпретации в магистральном для неоязыческой культуры ключе.

Характерным примером как самого формирующего опыта, так и его превращения в часть коллективного мифа служит история ведьмы Кэтрин. Она считалась в своей общине скептиком, а не мистиком, и интересовалась неоязычеством, скорее, по идеологическим мотивам. Но однажды во время фестиваля «Лагерь ведьм», организованного сан-францисским объединением «Риклэйминг», она увидела в общественной прачечной юную девушку, бившуюся в припадке. Люди в ужасе отступали, и даже прибежавший на крики местный хиропрактик ничего не смог сделать. И тогда разрешение проблемы взяла на себя Кэтрин. «Я инстинктивно использовала техники целительства. Я держала ее как повитуха, я помогала ей дышать. А затем я призвала стихии из океана. Я говорила с ней. Я открыла окошко в ее третьем глазе...» [8, p. 258]. Кто-то из присутствующих вызвал бригаду спасателей, но когда они приехали, девушка уже дышала. Позже хиропрактик признал: «Ей повезло, что вы оказались здесь. Вы что, социальный работник или что-то в этом роде?» Кэтрин ответила: «Нет, вообще-то, я - ведьма. Это было колдовство» [Ibidem].

Персональный триумф рассказчицы над опасной ситуацией подчеркивается присутствием менее удачливых конкурентов - спасателей, оказавшихся ненужными, и хиропрактика, признавшего свое поражение. Более того, Кэтрин претендует на то, что в этот момент распоряжалась не только самочувствием пациентки, но и поведением всех остальных участников события: «Я контролировала всех глазами - заставляла их делать то, что я хочу» [Ibidem, p. 259]. Припадок у девушки мог пройти сам по себе, спасатели могли отказаться от

вмешательства в ситуацию, самостоятельно приняв такое решение, а не потому, что Кэтрин «контролировала их глазами». Тем не менее, для самой ведьмы вопрос о правильности интерпретации не встает. Во-первых, это событие оказалось слишком лично-важным для нее, так как именно с этого момента она решила, что призвана стать целителем. Центральность этого опыта для самоидентификации Кэтрин подтверждается и тем, что через несколько лет, давая интервью исследователю, она в одном разговоре трижды рассказала эту историю, всякий раз добавляя новые детали. Во-вторых, узнав о произошедшем, неоязыческая группа изменила отношение к Кэтрин. Ее рассказ был признан объективным, и Кэтрин попросили изложить его для всех участников «Лагеря ведьм» [Ibidem, p. 258-259]. Таким образом, персональный миф приобретает социальную санкцию. Отныне факт исцеления девушки от приступа стал краеугольным камнем для определения сути и личности Кэтрин как в ее собственных глазах, так и в глазах окружающих. Миф повысил общественный статус Кэтрин от скептика до одаренного целителя и в то же время повысил значимость группы и неоязычества в целом для всего «Лагеря ведьм». Для слушателей история о чуде Кэтрин означала, что с помощью изучения магии они тоже потенциально способны творить чудеса. Для нее самой эта история послужила доказательством правильности избранного ею пути и укрепила ее лояльность. Недаром именно после этого формирующего опыта Кэтрин, до того отрицавшая инициацию, захотела ее пройти в надежде развить свои целительские способности [Ibidem, p. 257].

Вообще, претензии на власть и контроль над другими людьми и физическими явлениями достаточно распространены в неоязыческой среде. С внешней стороны это проявляется в пышной титулатуре «верховный жрец/жрица», «архидруид» или даже «король/королева ведьм». Особенно викку ее противники называют религией священников без прихожан. Подобного рода претензии, а также использование магии как средства приобрести власть или чувство власти позволили С. Гринвуд выдвинуть предположение, что одной из основных – если не основной – причин привлекательности магии является то, что она «дает силу бессильным». Многие современные маги, по ее утверждению, начали свой путь к язычеству с ощущения собственного ничтожества [3, p. 133].

Показателен персональный миф медиума Криса, члена как викканского объединения, так и каббалистической группы. Он называет свое детство «одиноким». В католическом пансионате, где он воспитывался, «никто не обращал на него внимания». Его привычку воображать тайные сборища ведьм в близлежащем лесу учителя считали греховной. Школу он не закончил, так как, по мнению администрации, не справлялся с программой. После этого разочарования его постигли и другие. Сменив несколько рабочих мест, он стал работать в банке, но чувствовал себя униженным, поскольку не получал продвижения и занимал ту же должность, что и люди много моложе его. Формирующим опытом для него стали два последовательных события: клиническая смерть, из которой, по его убеждению, его извлекли товарищи по группе, «заботившиеся о его душе до тех пор, пока тело не поправилось достаточно, чтобы душа смогла туда вернуться», и встреча с египетским богом. Этот бог вступил с ним в общение, когда он глядел в волшебный кристалл, и сообщил, что некогда обучил людей ремеслам, искусствам и магии. С тех пор он «стоял в стороне и наблюдал» за людьми, но теперь решил вернуться и избрал «особых людей» в качестве своих посредников. Одним из них и стал Крис, который с тех пор увлекся ченнелингом и уверился, что энергетическая связь нескольких медиумов, подобных ему, может спасти планету от разрушения. С. Гринвуд комментирует внутреннее преображение Криса: «Его чувство унижения и того, что он “недостаточно хорош” превратилось в чувство уникальности» [Ibidem, p. 133-134].

Мы не располагаем статистическими доказательствами, чтобы подтвердить или опровергнуть теорию Гринвуд о чувстве бессилия как главном побудителе оккультных интересов. Однако логичным выглядит предположение, что для таких людей, как Крис, считающих себя неудачниками, увлечение неоязычеством может оказаться блестящей стратегией восстановления собственной значимости. Оно позволяет изменить восприятие своей непохожести и социальной изоляции с негативного на позитивное и вместе с тем не требует реальных достижений для повышения самооценки.

Помимо чувства уникальности, принадлежности к глубокой исторической традиции и вновь обретенной власти, неоязыческая идентичность иногда требует и чувства опасности и подвига. Неоязыческие нарративы в ряде случаев содержат упоминания о преодолеваемых опасностях и сложностях духовных поисков. Уже на пороге вступления в группу, утверждает Н. Бэйдо-Фролик, новичку требуется «немалое мужество», ведь он должен попросить об инициации, пренебрегая опасностью быть отвергнутым. Слова о «немалом мужестве» вызывают некоторое недоумение, поскольку в том же абзаце автор признает, что на ее памяти ни один неофит не получил отказа в посвящении [1, p. 113].

Еще большее мужество нужно для общения с богами и духами. Уже упомянутая ранее британская шаманка Д. Пэксон заявляет, что ее первый опыт духовных странствий был «травмирующим». Она увидела Одина с вороном, и Один спросил ее: «Ну и насколько серьезно ты относишься к шаманизму?» Сама Пэксон поняла этот вопрос как намек на то, что «чтобы стать шаманом, нужно пойти на великие жертвы и принять новое мировоззрение, отличное от западного. Быть шаманом будет не просто» [9, p. 93]. Но ни в статьях самой Пэксон, ни в работе беседовавшего с ней исследователя Р. Уоллиса нам не удалось найти каких-либо объяснений, что же было травмирующего в созерцании Одина, или какие великие жертвы Пэксон была вынуждена принести.

Друид Серый Волк несколько конкретизирует предупреждения о потенциальной опасности духовных контактов и о страданиях шамана. По его словам, в детстве он «сражался с демонами, залетавшими в окно его спальни», в возрасте 18 лет из-за видений пережил нервный срыв и до сих пор не уверен, что следует учить других людей шаманским практикам, поскольку это означает подталкивать их к страданиям и, возможно, к безумию или смерти [Ibidem, p. 99]. Но мы хотели бы заметить, что при всей весомости перечисленных

опасностей все же рассказ Серого Волка – это воспоминания победителя, прошедшего через муки и испытания и справившегося с ними. Это не отчет о ныне переживаемых проблемах, а часть персонального мифа неоязычника, интерпретация своего прошлого в терминах, усвоенных много позже описанных событий.

Таким образом, автонарративы американских неоязычников становятся влиятельным источником формирования их новой религиозно-культурной идентичности, помогая осмыслить и оправдать их личный – временами травмирующий – опыт, давая им чувство уникальности и принадлежности, повышая их лояльность группе и одновременно закладывая основу для коллективной мифологии неоязычества.

Список литературы

1. **Bado-Fralick N.** Coming to the Edge of the Circle. A Wiccan Initiation Ritual. N. Y.: Oxford University Press, 2005. 280 p.
2. **Feinstein D., Krippner S.** Personal Mythology. L.: Unwin Press, 1989. 376 p.
3. **Greenwood S.** Magic, Witchcraft and the Otherworld. An Anthropology. N. Y.: Berg, 2000. 318 p.
4. **Murray K.** The Construction of Identity in the Narratives of Romance and Comedy // Texts of Identity. L.: Sage, 1989, P. 200-224.
5. **Pike S.** Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community. Berkley, CA: University of California Press, 2001. 355 p.
6. **Rees K.** The Tangled Skein: the Role of Myth in Paganism // Paganism Today. L.: Aquarian, 1996. P. 11-29.
7. **Reid S.** "As I Do Will, So Mote It Be": Magic as Metaphor in Neo-Pagan Witchcraft // Magical Religion and Modern Witchcraft. Albany, NY: SUNY Press, 1996. P. 155-171.
8. **Salomonsen J.** Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco. L. – N. Y.: Routledge, 2002. 362 p.
9. **Wallis R.** Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans. L. – N. Y.: Routledge, 2003. 454 p.

AUTO-NARRATIVE AS MEANS OF PERSONAL AND COLLECTIVE IDENTITY FORMATION IN MODERN AMERICAN NEO-PAGANISM

Asya Alievna Sarakaeva, Ph. D. in History
Department of History and Archival Science
Astrakhan' State University
asia-lin@mail.ru

The author considers the auto-narratives of American neo-pagans, analyzes their narrative, psychological and stylistic features, reveals their role in pagans' new cultural-religious identity formation, describes the main narrative model of American neo-pagan personal myths, and determines the reasons, why neo-pagan community members subject their memories to re-interpretation and self-censorship.

Key words and phrases: neo-paganism; collective identity; personal mythology; auto-narrative; memories restructuring.

УДК 378

Педагогические науки

В статье раскрываются проблемы становления нового метода преподавания философии в вузе в связи с реформой высшего образования. Цель данной статьи – обоснование необходимости работы с основными философскими категориями и определение личной точки зрения преподавателя на предмет как необходимой составляющей учебного процесса наряду с требованиями государственного стандарта. Инновация авторского исследовательского результата заключается не только в логике алгоритма исследования категории «сознание» в европейской философии, но и в принципиальной открытости диалогу как внутрифилософского, так и междисциплинарного характера.

Ключевые слова и фразы: компетенции; культура мышления; философский текст; философская категория; сознание; тело; душа; мышление.

Юлия Владимовна Серебрякова, к. культурологии, доцент
Кафедра философии
Ижевский государственный технический университет им. М. Т. Калашникова
Julia_srebro@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ВУЗЕ[©]

Каким должно быть современное обучение философии в вузе?

Переход от знаниецентричной к компетентностной парадигме обучения предполагает изменения целей не только участников обучения [17], но и изменения целей и структуры учебно-методического комплекса. Отметим,