

Yan Lei, postgraduate student at the Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (32A Leninsky Ave, Moscow, 119334, Russia; 846928122@qq.com)

## THE YUGOSLAV MODEL IN THE CHINESE MIRROR (1977–1980): FROM DOUBT TO RECOGNITION

**Abstract.** The article is devoted to the evolution of Chinese perceptions of Yugoslavia in the period from the late 1970s to the early 1980s. Based on the analysis of Chinese official discourse and scholarly publications, it demonstrates how the perception of the Yugoslav model of self-management in China transformed from doubt to admiration. As the analysis in this article shows, China maintained a strong interest in the Yugoslav experience throughout this period; however, its approach remained cautious and restrained.

**Keywords:** Yugoslav model of self-management, China's perspectives, economic development, socialism, 1977–1980

---

МЕДУШЕВСКИЙ Николай Андреевич – доктор политических наук, профессор кафедры современного Востока и Африки Российского государственного гуманитарного университета (125993, Россия, г. Москва, Миусская пл., 6); доцент Российского университета дружбы народов (117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; Lucky5659@yandex.ru); ORCID: 0000-0003-0475-6713 89096274111

## МИФОЛОГИЯ КАК ОСНОВА КОЛЛЕКТИВНОГО САМОСОЗНАНИЯ

**Аннотация.** Данная статья представляет авторский взгляд на феномен мифа как фактор формирования идентичности этнического сообщества. Миф интерпретируется в русле концепции формирования этнической идентичности как одна из ее основ, отвечающая за передачу информации о происхождении группы (миф о происхождении народа) и происхождении человека как такового через поколения в форме иносказания – определенного кода, состоящего из символов. Таким образом, миф, примордиальный по своей сути, конституирует знание группы о себе, своем происхождении и, в целом, своем прошлом. В то же время миф является объектом конструирования как на этапе создания, так и в рамках передачи от носителя – реципиенту, что обуславливает его историческую трансформацию и в дальнейшем – перерождение или отмирание мифа как утратившего свое символическое содержание в восприятии реципиентов. Форма мифологизации прошлого интерпретируется автором как один из инструментов сохранения исторической памяти, который доминирует в дописменных культурах, но сохраняет влияние и в развитых обществах. При написании представленной статьи автор опирался на классические работы Мирча Элиаде и Джозефа Кэмпбелла, в которых подробно раскрываются функции мифа и его природа, а также изменение мифологических моделей, происходившее в контексте развития общества и усложнения социального порядка. В заключении статьи автор рассматривает миф за пределами традиционного мировоззрения, стоящего у истоков мифотворчества, и приходит к заключению, что мифологизации подвергаются и сложные идеологические системы, направленные на разрушение этнической идентичности, что ведет к конкуренции мифологических систем, в которой мифы становятся формой аргументации определенной парадигмы общественного порядка.

**Ключевые слова:** миф, этническая идентичность, этнос, табу, историческая память, герой, антигерой

### Введение

Как показало проведенное нами исследование, результаты которого пред-

ставлены в статьях «На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие “этнос”», часть 1 и часть 2 [Медушевский 2025a; 2025b], этническая идентичность любого общества является результатом процесса конструирования, возникающего на стадии первичной интеграции и продолжающегося до момента дезинтеграции этнической группы и ее ассимиляции другими сообществами. В то же время сам процесс конструирования идентичности основан на наборе примордиальных установок членов сообщества о единстве происхождения, языка, традиций, территории и других атрибутов этнического самосознания. Данные примордиальные установки в восприятии членов этнической группы, существующих в одно и то же время в едином культурно-социальном пространстве, представляются фундаментальными и служат универсализации группового отношения к вопросу самоидентификации. В то же время, акцентируя внимание на примордиальных установках этнической самоидентификации, мы констатируем, что их восприятие и трактовка меняются (эволюционируют) от поколения к поколению либо даже в рамках одного поколения под воздействием «революции взглядов». Обозначенные изменения происходят под воздействием эволюции взглядов большинства членов этнического сообщества на объективно существующую реальность, выраженную, например, вращении или утрате части территории, трансформации религиозных или культурных установок и стереотипов, росте или снижении уровня консерватизма, развитии языка (его дроблении на диалекты или, наоборот, интеграции), получении новых данных о происхождении группы или «забывании»/переписывании истории.

В целом, обозначенная динамика трансформации установок этнической идентичности демонстрирует высокую степень их волатильности и создает опасность их разрушения («неправильного переосмысления») под влиянием текущего контекста событий, что, в свою очередь, ставит под угрозу идею единства этнического сообщества, которая сама по себе представляет высшую групповую ценность, т.к. является формирующей основой коллективного существования и достижения групповых целей. Отметим, что ценность группового сознания особенно остро воспринимается не рядовыми членами, а политической (и любой иной групповой) элитой, для которой принцип интегрированности сообщества является основой мобилизации членов группы в достижении любой политической цели.

Востребованность сохранения коллективного этнического самосознания и его укрепления ставит вопрос о формализации примордиальных оснований этнической идентичности и привнесение в их восприятие членами группы статистики восприятия. Здесь можно говорить о постоянной борьбе двух начал — трансформационного и консервативного, т.к. любое развитие общества во времени и пространстве подразумевает его изменение, вызванное потребностью адаптации к контексту, в то же время данное бесконечное приспособление постепенно ведет к утрате изначальной формы, сохранение которой, хотя бы относительное, необходимо для обеспечения единства этнической группы в достижении коллективных целей. Полная статика формы этнической группы, т.е. абсолютная неизменность, не представляется возможной, т.к. станет препятствием как к групповому, так и к индивидуальному развитию членов группы, что вызовет отторжение консервирующей формы и создаст ситуацию «революции самовосприятия». Исключением, вероятно, являются абсолютно закрытые, изолированные общества, развитие которых «законсервировано» и не испытывает провокации контекстуального раз-

вития. Таковыми, к примеру, являются отдельные племенные сообщества в Амазонии, не контактирующие с внешним миром.

В общем правиле борьбу между консервативными примордиальными установками и стремлением этнического сообщества к развитию и реконструкции собственной групповой идентичности следует представлять в системе нестабильного балансирования, где две разнонаправленные тенденции попеременно берут вверх, определяя групповое развитие. В то же время обозначенную смену тенденций нельзя рассматривать как абсолютную, т.к. при доминировании одной из них другая не исчезает, а временно переходит в оппозицию, ожидая неизбежного отката или фрустрации, т.к. любой социальный прогресс ограничен текущим потенциалом социального развития, а любой консерватизм сталкивается со стагнацией и потребностью перемен перед угрозой деградации и снижения эффективности социального порядка.

Представленная дихотомия в измерении этнической группы является относительной и не может быть абсолютизирована до бинарной, т.к. речь идет именно о балансе двух начал и многообразии их сочетаний. Своеобразным стабилизирующим элементом в данном случае является историческая память, содержащая в себе отражение опыта развития этнической группы и удерживающая ее в стремлении абсолютизировать одну из тенденций.

Значение исторической памяти как стабилизатора развития этнического сообщества требует обращения к формам ее сохранения, основной из которых выступает миф, представляющий собой формализованное знание о прошлом этнической группы, акцентирующее внимание на наиболее значимых событиях истории и действиях носителей этнической идентичности, которыми данные события сопровождались. Также миф содержит и информацию о результате действий, которую можно рассматривать как отражение исторического опыта, даже если миф предстает в виде аллегории и является, по своей сути, вымыслом. В данной связи Мирче Элиаде констатирует, что в традиционных обществах миф выступает в качестве абсолютной истины о первобытном (доисторическом) времени [Eliade 1957].

### **Миф — интерпретация формы исторической памяти**

Обращаясь к анализу мифа как формы отражения прошлого, мы исходим из классического подхода, представленного в работах М. Элиаде, в т.ч. в книге «Аспекты мифа» [Элиаде 2024]. В данной книге Элиаде уже на первых страницах констатирует, что миф — это отображение сакрального в жизни *homo religiosus*, т.к. человек обладает априорной религиозностью, т.е. по своей природе склонен к мифологизации прошлого и соотнесению отдаленных исторических событий, память о которых условна, с волей духовных сущностей.

На наш взгляд, данный тезис представляется крайне значимым в контексте сакрализации основ этнической идентичности. И действительно, ни один из мифов о происхождении народа не является прозаичной констатацией факта создания сообщества. Он всегда содержит в себе сакральное основание, выраженное в апелляции к божественному поведению и/или роли героев, заложивших основу будущего сообщества. Вне зависимости от художественного контекста мифа, его цель заключается в создании образа событий, принимаемых на веру и признаваемых членами сообщества в качестве значимых в формировании их идентичности, т.е. предшествующих или сопутствующих развитию сообщества и обосновывающих значимость данного сообщества, выраженную в подвигах и свершениях.

Также, и об этом пишет Элиаде, миф изначально — это представление реального события в его сакрализованном, возможно, мистическом восприятии людьми, т.е. миф равен истине. И если он описывает истоки зарождения народа или мира в целом, значит, данная информация полностью достоверна, а символическая стилистика мифа лишь подкрепляет это, позволяя создавать актуализированные контекстом трактовки [Eliade 1957]. Априорность мифа и его восприятия как истинной информации ведет к сакрализации событий, т.к. сутью восприятия сакрального, как и мифа в целом, является вера, а не рациональное познание. В свою очередь, вера ведет к идеализации образов мифа вне зависимости от того, являются ли объектами трансляции образы богов, первых людей, героев или народа в момент его становления, — все эти образы идеализированы, все воспринимается на веру, и все представляют акт творения [Eliade 1963] — мира, человечества, народа, истории и, в конечном итоге, современности, в которой находится реципиент информации.

В данной связи крайне значима идея М. Элиаде, что сила объекта придается ему при акте творения и связана с происхождением [Eliade 1963] и, как следствие, приоритетное значение в использовании конкретной вещи, существовании конкретного народа или бытия мира имеет акт сотворения (возникновения, происхождения) и память о нем, хранимая мифом [Eliade 1963]. Причина ценности акта создания чего-либо — это «священное таинство», связанное с наделением ценностью/силой/потенциалом, которое происходит в условный момент или период в самом начале истории данного объекта, и, как следствие, «святость» переносится на весь период «сотворения», который может быть кратким мгновением, а может занимать целую эпоху, как, например, жизнь первых людей в раю или благоденствие народа при первых мифических царях. Таким образом, происходит идеализация истока, которая обуславливает «ностальгию по истокам» [Eliade 1957], выраженную в желании вернуться к данному идеальному периоду и восстановить необходимый для этого порядок сегодня вопреки ограничениям и издержкам. Это, в свою очередь, становится основанием для сохранения уклада, традиций и обычаев предков, стремлением сохранять историческую территорию и память о предках, которые выступали хранителями исходной мудрости и достоинства народа.

В данном контексте Элиаде указывает на такое восприятие мифа в примитивных сообществах, однако, на наш взгляд, и современные мифы, безусловно, претендуют на истинность, т.к. формируются вокруг конкретных событий — победы в войне, геройского поступка, самоотверженной жертвы и т.д., т.е. реальный (актуальный) миф и в современных обществах выполняет ту же роль, что и в древних. В современных мифах также часто присутствует идеальный образ прошлого и ностальгия по истокам, хотя в ряде случаев идеальный образ, наоборот, переносится в будущее, однако также остается мечтой, к которой необходимо стремиться, следуя определенным установкам мифа, что видно на примере коммунистического общества будущего в рамках марксистской идеологии.

В то же время возможна и другая трактовка мифа, не отрицающая первое, а представляющая второе измерение содержания. Миф представляет определенный «информационный кейс», т.е. событие, характеризующееся информационным резонансом, которое знают члены группы и которое они воспринимают как значимое и, вероятно, травмирующее, противоречащее их повседневному укладу.

В структуре мифа, наряду с контекстом события, центральное место занимает «герой» или «антигерой» либо несколько персонажей, представляющих сообщество происходящих от него и олицетворяемых с ним. Данная «опосредованная» схема участия этнической группы призвана сфокусировать внимание на качествах «героя», его поступках и полученном результате. В современных мифах и все сообщество может быть представлено в качестве действующего «героя», что, на наш взгляд, связано с развитием у современного человека абстрактного мышления, а также связанностью большого числа «персонализированных» и отдельных «не персонализированных» мифов, где образы героев возникают методом наложения одних мифов на другие в сознании человека. Так, например, миф о победе народа в войне накладывается на множество частных мифов об отдельных героях, совершивших конкретные подвиги для общей победы, т.е. коллективное свершение.

В данном случае, на наш взгляд, можно говорить уже об осмыслении мифологии, которое предполагает наличие и актуализированность в восприятии реципиентов множества мифов, объединенных общей темой и общим смыслом (в данном примере — победа над врагом) во множестве воспринимаемых измерений.

Аналогичным образом можно охарактеризовать и действие в рамках мифа собирательного образа «героя» и/или «антигероя», предполагающих конкретизированное восприятие абстрактных явлений, таких как добро, зло, сила, доблесть, ум, хитрость, смекалка, подлость, аморальность и т.д.

Чем дольше развивается мифологическая система, тем более многообразной и отдаленной от реальных событий она становится. В данном случае уместно говорить о «глубине мифологизации», пропорционально зависящей от времени, прошедшего с момента исходного мифологизированного события. Чем дольше миф присутствует в социальном дискурсе, тем больше к нему прирастают дополнительные смыслы и измерения интерпретации, вплоть до полной утраты изначального значения передачи информации о значимом для этнической группы историческом свершении в пользу нового центрального смысла. Приспособление мифа к изменениям в обществе, в конечном итоге, ведет к тому, что миф утрачивает свою воспитательную и мобилизационную функцию, превращаясь в элемент фольклора или часть массовой культуры, начиная выполнять развлекательную функцию, как, например, сказка. В данном контексте сам миф может претерпеть дезинтеграцию, в рамках которой исходная связка «контекст — событие — герой» окажется разорванной, и например, герой станет персонажем множества рассказов просто как удачный художественный образ.

Отметим, что перерождение отдельного мифа или даже системы мифов в сказку не означает демифологизацию жизни этнической группы, т.к. на смену утратившим свою актуальность мифам, реальный подтекст которых забыт, неизбежно приходят новые мифы, основанные на сохраняющейся исторической памяти и подкрепленные «свежими», травмирующими общество резонансными событиями, в которых есть «сакральное измерение». В данном случае разница между старыми и новыми мифами может заключаться в форме их выражения, но не в их сути. Различие форм обусловлено фактом «взросления» общества, выраженном в усложнении социальных отношений, развитием критического мышления членов группы, снижением религиозности и мистицизма у носителей культурной традиции, а также повышением уровня образования и информированности. Возможна также и обратная — «деградирующая» — логика, выраженная в упрощении и «примитивизации»



мифов, что обусловлено процессами снижения общего уровня культурного развития самой группы, ростом религиозности и мистицизма и параллельным снижением уровня критического мышления.

### **Миф и табу**

В вопросе анализа роли мифа в сплочении этнической группы определяющую роль играет «сторона антагониста», или образ «антигероя», что связано с формированием мифа в системе морально-нравственных норм того общества, в котором он рождается. Это позволяет говорить о демонстрации мифом определенных запретов, ограничений или табу, характерных для общества происхождения мифа.

В данном случае термин «табу» мы трактуем достаточно широко и не ограничиваемся лишь подходом Зигмунда Фрейда, считавшего основными и общеприменимыми запреты на инцест и отцеубийство [Фрейд 1997]. Скорее «табу» — это запрет членам этнической группы или ее социального сегмента в принципе реализовывать какой-либо конкретный тип действий, представляемый с моральной точки зрения как неприемлемый, угрожающий моральным основам социальной организации и часто представляемый как противоречащий религиозным, социальным и политическим нормам исторического уклада.

Миф представляет систему запретов, нарушаемых в рамках мифического контекста, что, в свою очередь, требует свершения или подвига для преодоления последствий данного нарушения. Подобная презентация табу в мифе через его нарушение, равно как и искушение нарушить табу, несет в себе демонстративную и обучающую функции, реализуемые в отношении всей этнической группы, воспринимающей миф как источник информации. В данном случае действует принцип, по которому история учит не совершать определенных действий в настоящем и будущем под страхом кары, для конечной победы «правильного» порядка либо под страхом всеобщей гибели.

Общность восприятия табу, транслируемого через миф, ведет к сплочению этнической группы вокруг единства коллективной морально-нравственной доктрины и признания правила соблюдать табу и не допускать его нарушения другими [Hupman 1949]. Аналогичная точка зрения представлена в т.ч. в работах Джозефа Кэмпбелла [Campbell 1972], предложившего концепцию мономифа (единого мифа), основанного на «элементарных идеях» А. Бастиана [Campbell 1969], формирующих его концептуальную сущность. Таким образом, все многообразие мифов сводится к интерпретациям общего архетипического концепта, лишь получающего множественные интерпретации в различных культурных традициях в разные исторические эпохи.

### **Концепция мифа Д. Кэмпбелла**

Концепция Кэмпбелла представляется нам близкой к нашему собственному универсалистскому подходу, основанному на идее непрерывного конструирования этнической группой своей идентичности с опорой на примордиальные установки, одной из которых вполне может выступать мономиф в интерпретации Кэмпбелла.

Эта связь дополнительным образом аргументирует идею единства социального инстинкта, раскрытую нами с опорой на работы А. Адлера в статьях «На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие “этнос”» [Медушевский 2025а; 2025б] и представленную в работах Адольфа Бастиана [Bastian 1894] в виде концепции «психического единства человечества», в

соответствии с которой все люди имеют общую психическую структуру, которая в дальнейшем трансформировалась в концепцию Карла Юнга о «коллективном бессознательном».

Возвращаясь к идее Кэмпбелла о существовании мономифа, следует отметить акцент, который данный автор делал на вторичности феноменов (конкретных мифов) по сравнению с абстрактным первоисточником, познать который невозможно через восприятие слов, а лишь через восприятие смыслов, отраженных в метафорах мифа. По мнению Кэмпбелла, данные метафоры отражают трансцендентные смыслы, выступающие основой мифологии в принципе и расколотые на множество отдельных мифологических концептов, представляющих собой маски, за которыми спрятаны осколки первичной истины.

Образ первичной истины, сформулированный Д. Кэмпбеллом, включал призыв героя, получение сверхъестественной помощи, встречу с божеством или искупление перед отцом и возвращение [Campbell 1972]. Безусловно, универсальность данной схемы можно оспаривать, и, на наш взгляд, в ней должен присутствовать образ зла, борьба с которым возвышает человека, создавая из него героя, или возвышает народ, отмечая его богоизбранность или мессианскую роль. Тем не менее в рамках нашего исследования интерес представляет не столько формула мономифа, сколько функции мифа как такового, в числе которых Кэмпбелл выделял метафизическую, космологическую, социальную и педагогическую функции.

Метафизическая функция должна быть представлена как базовая и первичная по отношению к остальным. Ее суть выражается в представлении «тайны бытия» и сопричастности человека к данной тайне. Метафизическая функция является источником веры человека в божественное начало вселенной и ответственна за утверждение «человеческого бытия»<sup>1</sup>. Из метафизической платформы мифа рождается система почитания высших сил, перерастающая в религиозную систему, а ее отражением становится ритуальная практика. В мифологии к данной системе относятся мифы о рождении богов от первоосновы (прародителя).

Космологическая функция неразрывно связана с метафизической. Ее задача — объяснить мир и место в нем человека, дать ответ на вопрос о возникновении человека в соответствии с божественными волей и замыслом, что вытекает из метафизического основания. Религиозная система, а также магия как сфера деятельности человека вбирают в себя космогонический концепт и базируются на нем. В системе мифов на данной платформе базируются мифы о сотворении человека и происхождении народа, т.к. и то и другое — это часть вселенной, результат замысла творца и отправная точка развития общества, в котором человек существует и в котором устанавливает правила по примеру богов, создающих правила жизни мира. Сюда же стоит отнести и мифы, трактуемые такие сакральные явления, как рождение и смерть, т.к. оба они происходят по воле богов/бога и вне власти человека, а значит являются воплощением божественного закона, распространяющегося на все живое.

В качестве третьей Д. Кэмпбелл выделяет социальную функцию мифа. Данная функция интерпретирует социальный порядок общества, выводя его из космогонического порядка и, таким образом, привнося в него аргументированную божественной волей стабильность. В то же время Кэмпбелл в своих работах усматривал дуализм социальной функции, т.к. часть мифов

<sup>1</sup> Joseph Campbell's Four Functions of Myth. URL: <https://www.jcf.org/learn/joseph-campbell-four-functions-of-myth> (accessed 13.09.2025).

(«путь правой руки») подтверждала социальный порядок, в то время как другая часть («путь левой руки») демонстрировала примеры нарушения «героем» социального порядка и даже табу для достижения высшей цели<sup>1</sup>.

Несмотря на то что данный дуализм представляется как нарушение логики, в соответствии с которой миф утверждает порядок, на наш взгляд, такого рода мифы служат исключением, подтверждающим правило. Кроме того, в такого рода прецедентах нарушение «героем» социального порядка посвящено достижению архиважной цели, что оправдывает исключение. В противном случае «герой» превращается в «антигероя», и его поведение выступает как пример, который не следует повторять. Кроме того, вряд ли возможно рассматривать все многообразие мифов даже у одной этнической группы как совокупность равноценных величин, т.к. наряду с базовыми и архиважными мифами неизбежно возникали сказания, которые в дальнейшем мифологизировались, а их первичная функция вполне могла быть направлена не на трансляцию правильных социальных норм, а на удовлетворение любопытства слушателей, на что был направлен жанр сказителей, песенников и бардов. Безусловно, и в этом типе мифов в контексте их мифологизации расставлялись определенные социально значимые акценты, но все же речь не идет о специально созданных «поучающих» мифах.

Четвертая функция, которую выделил Д. Кэмпбелл, — это педагогическая, или психологическая функция. Ее цель — научить человека реагировать на вызовы правильным образом и тем самым не вступать в противоречие ни с социальным порядком, ни с самим собой. По большому счету, это множество «рецептов» преодоления жизненных проблем, проиллюстрированных конкретными мифологизированными ситуациями. В данном контексте педагогическая функция мифа является продолжением его социальной функции, т.к. человек в традиционном обществе является продолжением этого общества, а не самостоятельным индивидом. И здесь следует отметить безусловную коллективизирующую функцию мифа, который в силу своего авторитета в восприятии сообщества транслирует стереотипы поведения или «заготовки» конкретных решений на всех членов сообщества и на сообщество как единый социальный организм, который должен развиваться в подобном мифу ключе.

Данная модель патернализма мифа над социальной практикой, безусловно, является консервативной и ориентирована на патриархальное общество, «внемлющее» советам предков, создавших мифы. В то же время, как и Кэмпбелл, мы склонны говорить об эволюции мифа, однако, в отличие от данного автора, наш подход не предусматривает лишь деления на стадии (у Кэмпбелла их 4 — «Путь животных сил», «Путь засеянной земли», «Путь небесных огней» и «Путь человека» [Campbell 1988]). Скорее речь идет о комплексной эволюции концепции мифа, стремящейся соответствовать мировосприятию человека, уровню его знаний, критического мышления и индивидуализма. При этом миф направлен не на отдельного человека, даже в условиях доминирования индивидуалистической культуры, а на общество в его этническом или социальном выражении в целом, т.к. миф был и остается образом транслируемой модели порядка, предусматривающей коллективное восприятие и воплощение, а человек продолжает оставаться существом социальным.

---

<sup>1</sup> Campbell J. The Mythic Dimension: Selected Essays (1959–1987) (ed. by A. Van Couvering). Novato, Calif.: New World Library. 2007. 323 p.



### Современные мифы — вместо заключения

В современном мире нельзя не отметить влияние на миф процессов региональной интеграции и глобализации, которые ведут к острой конкуренции мифологических систем и подмене одних мифов другими, чья модель оказывается более совместимой с текущим общественным восприятием. Данные мифы условно можно назвать макромифами. Их структура становится более «рыхлой», что повышает ее адаптивность к восприятию интенсивно трансформирующимися обществами и предусматривает локальную адаптацию под контекст жизни социума. Их идеальный образ также в большинстве случаев оказывается в будущем, а не в прошлом, как у традиционных мифов.

В борьбе с традиционными «локальными» мифами крупные «глобальные» и «региональные» мифы начинают их вытеснение из культурного пространства, разрушая их целостность и трансформируя фрагменты в продолжение своих макромифологических моделей.

Тем не менее суть мифов остается прежней — они транслируют «правильный» образ комплексного или фрагментированного мировоззрения, они авторитарны по своей сути (несоответствие порицается конкретными примерами), они представлены своими «героями» и «антигероями», которые в противостоянии демонстрируют победу «добра» над «злом», и они так же, как и архаичные мифы, стремятся к абсолютному детерминизму человеческой жизни, представляя образы «правильных» и «неправильных» моделей поведения. Но, в отличие от традиционных «исторических» мифов, они все меньше привязаны к границам конкретных сообществ или стран. Таковыми макромифами в современном мире стали идеологии и ценностные системы, будь то демократия, права человека, либерализм, феминизм, исламизм, экологизм и др. [Иванов, Целыковский 2017].

Ответом на их доминирование в большинстве случаев становятся национальные и даже этнические мифологические системы, основанные на социальном и политическом консерватизме, религии, культуре, самобытном языке и, что особенно важно, исторической памяти. Именно историческая память выступала и выступает основным объектом локальной мифологизации, т.к. в ее основе заложен воспринимаемый этническим или национальным сообществом опыт прошлых поколений, вызывающий доверие и ностальгию. В столкновении «глобальных» и «национальных»/«этнических» мифов мифологический образ «светлого будущего» противопоставляется образу «доброего прошлого».

В обозначенном противостоянии макромифов и локальных мифологических систем вряд ли можно говорить о безоговорочной победе первых над вторыми, и более того, на современном историческом этапе мы наблюдаем «консервативный поворот»<sup>1</sup> многих обществ, основанный на сопротивлении реконструкции социального порядка в отрыве от собственных исторически обусловленных примордиальных установок, будь то ограничение территориального суверенитета в пользу интеграции, включение в социальное пространство иноэтнических и инокультурных элементов в виде мигрантов или беженцев, отказ от традиционного взгляда на семью, религию, историю, традиции и т.д.

Побуждением к данным действиям становится не только инстинкт самосохранения этнических и национальных сообществ и сопротивление дискорту, вызываемому трансформацией, но и миф о себе как о независимом

<sup>1</sup> Александр Дугин: Консервативный поворот. — *Изборский клуб*. 20.05.2024. Доступ: <https://izborsk-club.ru/25718> (проверено 13.09.2025).

народе со своей самобытной культурой и «правильным» образом социального порядка, который нужно сохранять и защищать.

Таким образом, переводя рассмотрение сути мифа в практическое измерение и обнаруживая его формирующее влияние на современные общества, мы можем констатировать, что миф реален, т.е. его «вымышленность» — относительна и представляет определенный взгляд на «правду», актуальный для определенного сообщества и способствующий его интеграции и мобилизации. Миф детерминирует социальный порядок в его сохранении, но в то же время, адаптируясь к социальным вызовам как инструмент интеграции, миф как выражение комплекса правил трансформируется и сам, вводя в общественный порядок новые ценности и новые табу и отменяя устаревшие детерминанты.

### Список литературы

Иванов А.Г., Целыковский А.А. 2017. Современная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни. — *Вестник ВГУ. Сер. Философия*. № 2. С. 33-41.

Медушевский Н.А. 2025а. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос». Часть 1. — *Власть*. Т. 33. № 1. С. 228-233.

Медушевский Н.А. 2025б. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие «этнос». Часть 2. — *Власть*. Т. 33. № 2. С. 196-208.

Фрейд З. 1997. *Тотем и табу*. М.: Олимп; АСТ-ЛТД. 446 с.

Элиаде М. 2024. *Аспекты мифа*. М.: Академический Проект. 235 с.

Bastian A. 1894. *Zur mythologie und psychologie der Nigritier in Guinea (einschliesslich des colonial-gebietes Togo) mit bezugnahme auf socialistische elementargedanken*. Berlin: D. Reimer (Hoefer & Vohsen). 205 p.

Campbell J. 1969. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N.Y.: Viking Press. 504 p.

Campbell J. 1972. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 416 p.

Campbell J. 1988. *Historical Atlas of World Mythology*. Vol. 2. *The Way of the Seeded Earth*. Part 1. *The Sacrifice*. N.Y.: Van der Marck Editions. 276 p.

Eliade M. 1957. *Myths, Dreams, and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. N.Y.: Harper & Row. 256 p.

Eliade M. 1963. *Myth and Reality*. N.Y.: Harper & Row. 204 p.

Hyman S.E. 1949. Myth, Ritual, and Nonsense. — *The Kenyon Review*. Vol. 11. Is. 3. P. 455-475.

*MEDUSHEVSKY Nikolay Andreevich, Dr.Sci. (Pol.Sci.), Professor of the Chair of Modern East and Africa, Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya Sq, Moscow, Russia, 125993); Associate Professor at the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, Russia, 117198; Lucky5659@yandex.ru); ORCID: 0000-0003-0475-6713*

## MYTHOLOGY AS THE BASIS OF COLLECTIVE IDENTITY

**Abstract.** The article presents the author's view on the phenomenon of myth as a factor in the identity of an ethnic community formation. Myth is interpreted in line with the concept of the formation of ethnic identity as one of its foundations, responsible for the transmission of information about the origin of the group (the myth of the origin of the people), and the origin of man as such through generations in the form of allegory – a certain code consisting of symbols. Thus, myth, primordial in its essence, constitutes the group's knowledge of itself, its origin, and, in general, its past. At the same time, myth is an object of construction, both at the stage of creation and within the framework of transmission from the carrier to the recipient, which determines its historical transformation, and subsequently, the degeneration or death of the myth, as having lost its symbolic content in the perception of recipients. The author interprets the form of mythologization of the past as one of the tools for preserving historical memory, which dominates in preliterate cultures, but retains influence in developed societies, where the form of myth may change, but its function remains the same. When writing this article, the author relied on the classic works of Mircea Eliade and Joseph Campbell, which detail the functions of myth and its nature, as well as the change in mythological models that occurred in the context of the development of society and the complication of social order. In conclusion, the author examines myth beyond the traditional worldview that stands at the origins of myth-making, and comes to the conclusion that complex ideological systems aimed at the destruction of ethnic identity are also subject to mythologization, which leads to competition between mythological systems, in which myths become a form of argumentation for a certain paradigm of social order.

**Keywords:** myth, ethnic identity, ethnos, taboo, historical memory, hero, antihero

---