

анализа не основных образов, но и фона, который часто выполняет вспомогательную функцию по отношению к главному визуалу, подчеркивает его роль, задает сюжет или наоборот, забирает на себя часть внимания.

Для 1/3 советских плакатов с изображением героя характерно отсутствие фона, на 1/5 всех собранных «героических» плакатов в качестве фона изображалась различная боевая техника. Также часто фоном, на котором художник изображал героя, была символика (советские флаги, герб и т.д.), здания города, которые легко узнать (здание Госпрома в Харькове, колокольня в Киевской Лавре, Кремль и т.д.), советские бойцы, враги, разрушения, которые сотворили оккупанты, мирные жители.

Что касается образа врага, то на 46 из 56 плакатов фон отсутствовал. Это связано с распространенным жанром карикатуры в плакатах с изображением негативного образа. Наглядная пропаганда, использовавшая карикатуру для создания образа врага, сосредотачивала все внимание зрителя на основной фигуре, поэтому дополнительные образы на заднем плане не были характерны для таких плакатов.

Таким образом, проведенное исследование образов героя и врага в советской плакатной пропаганде, позволило охарактеризовать их с точки зрения идеологии, сюжетов, персонажей, стилистики и риторики.

Типичный образ советского героя выглядел так: советский воин мужского пола, солдат Красной Армии; размещённый в центре плаката; изображённый в динамике, как правило, по направлению справа налево; реалистичный; образ пропорционален остальным объектам на плакате; без фона или с боевой техникой на фоне. Образ врага выполнен в карикатурном жанре или аллегоричный; персонифицируется в лице А. Гитлера; расположенный в центре или слева; динамический, направленный справа налево; образ пропорционален остальным объектам на плакате; без фона.

Примечания:

1. Родс Э. *Пропаганда. Плакаты, карикатуры кинофильмы Второй мировой войны 1939-1945*. М., 2008. – С. 22.

2. Вашик К. *Метаморфозы зла. Образ врага в немецком и советском плакате* // *Родина*. 2002. № 10; *Образ врага*. М., 2005; Родс Э. *Пропаганда. Плакаты, карикатуры кинофильмы Второй мировой войны 1939-1945*. М., 2008; Козырев Г.И. «Враг» и «образ врага» в общественных и политических отношениях // *Социологические исследования*. – 2008 и т. д.

3. Вашик К. *Метаморфозы зла. Образ врага в немецком и советском плакате* // *Родина*. 2002. № 10. – С. 16.

4. Миронов Б.Н. *История в цифрах*. Л., 1991. – С. 28.

5. Кукрыниксы. *Графика 1941-1945*. М., 2006; Родс Э. *Пропаганда. Плакаты, карикатуры кинофильмы Второй мировой войны 1939-1945*. М., 2008; *Пропагандистские плакаты и открытки* [Электронный документ. Режим доступа: <http://poster.genstab.ru/>] и др.

6. Козырев Г.И. «Враг» и «образ врага» в общественных и политических отношениях // *Социологические исследования*. 2008. № 1.

7. Вашик К. *Метаморфозы зла. Образ врага в немецком и советском плакате* // *Родина*. 2002. № 10. – С. 16.

8. Гусева В. *Традиции лубка и народной живописи в украинских плакатах советского пери ода*. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mau-nau.org.ua/kong/Odesa/Book2/Art09.htm>]. Доступ 08.01.2009 г.

9. Басков О. *Идеологическое оружие (поэтика и идеология агитплаката)*. [Электронный документ. Режим доступа: <http://www.dere.com.ua/library/baskov/01shtm/>].

10. Вашик К. *Метаморфозы зла. Образ врага в немецком и советском плакате* // *Родина*. 2002. № 10. – С. 17.

Шенцов М.Е. (Белгород)

ХТОНИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РЕЛИГИИ ОРФИКОВ

Ключевые слова: орфизм, орфическая религия, пифагорейцы, хтонические элементы, мифологические традиции, мистерии, метемпсихоз, индоевропейцы, Фракия.

The key words: Orphism, Orphic religion, the Pythagoreans, chthonic elements, mythological traditions, mysteries, metempsychosis, Indo-Europeans, Thrace.

На сегодняшний день в научной литературе орфической религии посвящено множество исследований. Проблематика, связанная с орфизмом, рассматривается в фундаментальных трудах М. Нильсона, Т. Гомперца, А. Дитериха, Р. Грейвса, А. Фола и ряда других исследователей. Среди отечественных исследователей достаточно упомянуть работы Вяч. Иванова, П.П. Блонского, Н.И. Новосадского, А.Н. Чанышева, В.В. Латышева, А.Ф. Лосева, Б.Б. Виц-Маргулес, А.С. Русяевой, Л.Я. Жмудя, А.К. Шапошникова и др. Однако некоторые аспекты истории орфизма остаются недостаточно исследованными. В частности, несмотря на значительное количество исследований, посвященных орфизму, остается недостаточно освещенным вопрос об истоках хтонических культов в орфической религии. Таким образом, цель данной работы – определить источники формирования хтонических элементов орфической религии, т.е. необходимо установить происхождение как представлений о посмертном пути человеческой души, так и дионисийских верований в орфизме.

По данной проблематике в трудах большинства исследователей фигурирует точка зрения, согласно которой, орфическое учение о загробной жизни является, в сравнении с гомеровской религией, явлением новым и во многом прогрессивным. Так, В.В. Латышев считает, что в первое время своего существования, хтонические представления орфиков являлись новым веянием в эллинской мысли. Подобные идеи были восприняты многими мыслящими людьми, разочаровавшимися в старых верованиях¹. М. Нильсон также справедливо отмечает, что орфическое учение о душе в значительной степени отличается от аналогичных представлений в гомеровской религии. По мнению М. Нильсона, именно орфические представления о бессмертной, отличной от могилы-тела (σῆμα-σώμα) душе впоследствии нашли отражение в народном сознании².

Кроме того, Т. Гомперц считает, что ключевые орфические доктрины развивались под мощнейшим влиянием пифагорейства. Учение о душе и ее посмертной участи – метемпсихозе – также возникло под воздействием пифагорейства, воспринявшего подобные концепции из индийской традиции. Оно являлось новшеством, внесшим раскол и приведшим к гибели всего эллинского мирозерцания³. Действительно, большинство исследователей орфизма отмечают в данном учении немалое количество общих моментов с индийским брахманизмом⁴. Однако, на сегодняшний день историкам неизвестны свидетельства о возможных контактах Пифагора с носителями брахманистской духовной традиции на территории державы Ахеменидов. О влиянии на Пифагора восточных традиций неоплатоник Ямвлих в своем трактате «Жизнь Пифагора» пишет, будто мыслитель лично встречался с магами: «Двадцать два года провел он в Египте в его святынях, занимаясь наблюдением звездного неба, геометрией и постигая не урывками и не поверхностно все таинства богов, пока, взятый в плен воинами Камбиса, не был уведен в Вавилон. Там он охотно общался с магами, отвечавшими ему вниманием, и, научившись у них самому главному в их учении, и овладев в совершенстве наукой о природе богов, и окончательно освоив, кроме того, науку о числах, музыку и другие предметы, и проведя таким образом еще двенадцать лет, вернулся на Самос в возрасте приблизительно пятидесяти шести лет» (Ямвлих. Жизнь Пифагора. IV, 19)⁵. Христианский писатель Ипполит сохранил сведения о контактах Пифагора с Заратуштрой: «Диодор из Эретрии и Аристоксен-музыковед говорят, что Пифагор посетил Халдея Зарату [= Зороастра], а тот изложил ему учение, согласно которому есть две изначальные причины вещей: отец и мать, отец – свет, мать – тьма, части света – горячее, сухое, легкое, быстрое; части тьмы – холодное, влажное, тяжелое, медленное; из них, из женского и мужского начала, состоит весь космос» (Ипполит. Опровержение всех ересей, I, 2)⁶. К тому же, религии Индии были распространены лишь в восточных сатрапиях Иранского царства, в которых Пифагор просто не мог находиться. Важно также отме-

тять, что представления о реинкарнации были присущи не только индийской и, в некоторой степени, египетской, но и доримской кельтской традиции. Это подтверждается сообщениями античных авторов (Гай Юлий Цезарь. Записки о Галльской войне. VI, 14). Кстати, и в IV в. н.э. Аммиан Марцеллин, описывая кельтов, указывал, что «с презрением относясь к земному, они провозгласили бессмертие души» (Аммиан Марцеллин. Римская история. XV, 98). По мнению Е.Э. Носенко, представления о реинкарнации довольно широко представлены в ирландской традиции⁷. Человек может вновь и вновь под тем же именем родиться в разных телах, не сохраняя воспоминаний об этом.

Кроме того, следует отметить гипотезу болгарского историка А. Фола. Исследователь считает, что задолго до проникновения на территорию Эллады, орфизм существовал во Фракии в виде сложной и развитой солярно-хтонической идеологии еще до контакта с пифагорейской традицией. В основе орфического учения лежит следующая космологическая модель: Богиня-мать создает Вселенную, породив сына Солнце. Кроме того, важным аспектом данного учения являются представления о сакральном царь-жреце, совершаемом жертвоприношения, направлены на достижение бессмертия⁸.

Необходимо также отметить концепцию А.К. Шапошникова, согласно которой влияние шло в соответствии с обратным вектором: еще в молодости Пифагор был посвящен в орфические таинства. Именно из орфического учения философ позаимствовал многие концепции, легшие в основу пифагорейства⁹.

Рассматривая данную проблематику, необходимо также упомянуть еще такой важный аспект как влияние египетской культуры. Так, известный российский антиковед Вяч. Иванов считает, что для соединения разрозненных народных культов в рамках общей идеологии, орфики опирались на традицию таинств Осириса¹⁰. Об этом также свидетельствует древнегреческий историк Геродот (Геродот. История. Книга II. 4, 64, 81, 122, 123). Кроме того, об отождествлении Диониса с Осирисом и общих религиозных представлениях Древней Эллады и Египта свидетельствует Плутарх (Плутарх. Исида и Осирис. 12, 13, 34,35, 61, 62). Проблему египетского влияния на орфизм затрагивает в своих работах А.К. Шапошников. Автор упоминает о многочисленных церемониальных и этических заимствованиях из египетских мистерий. Кроме того, именно из Египта Орфей якобы первым принес в Элладу учение о богах, жертвоприношениях и благочестии¹¹. С подобной точкой зрения трудно не согласиться. Однако, по мнению С.Я. Лурье, идея метемпсихоза, присущая орфизму, в египетской религии либо отсутствовала, либо находилась в зачаточном состоянии¹². К тому же, само египетское учение о воскресении мертвых в некоторых аспектах разнится с орфическими представлениями. Для египтян очень важным является сохранение физического тела (др.-егип. Сах), в котором должны воссоединиться Ка – совокупность психических ощущений живо человека, индивидуальность умершего и Ба – душа-проявление, сущность человека, его «жизненная сила»¹³. Согласно же орфическому учению, конечная цель каждой отдельной души – очищение от вредного телесного титанического элемента, возвращение души в первоначальное блаженное бестелесное состояние¹⁴.

Рассмотрев ключевые концепции исследователей орфизма, можно предположить, что хтонические элементы религии орфиков не могли быть заимствованы непосредственно из Индии. Со стороны египетской религии на балканские культы мощнейшее влияние оказывалось еще в эпоху Минойской цивилизации¹⁵. Однако, помимо общих моментов, в учении о душе существуют не менее значимые и разительные отличия. По мнению А.К. Шапошникова, на формировании как эллинской, так и египетской цивилизации, оказала сильное влияние праиндоевропейская культурная традиция¹⁶. Таким образом, в данной проблематике можно говорить о существенном идеологическом влиянии на различные мистериальные культы Эллады, но не на хтонические элементы орфической религии.

Таким образом, для ответа на поставленный вопрос следует обратиться не к религиозно-философскому, а к мифологическому аспекту орфического учения. Для нача-

ла следует обратиться к особенности мышления первобытного человека эпохи мифотворчества. При рассмотрении данного вопроса следует особо отметить, что мышление первобытного человека имело три особенности. По мнению О.М. Фрейденберг, оно конкретно, нерасчлененно и образно¹⁷. Первобытное мышление основано на мифологических образах, на известной системе представлений. Оно не основывалось на отвлеченных понятиях. Кроме того, нерасчлененность мышления порождала такие явления, как тождество разнородных предметов; в языке первобытного человека противоположные явления часто назывались одним и тем же словом¹⁸. Мышление носило пространственный конкретный характер. Каждая вещь воспринималась лишь чувственно. Образ воспроизводил только внешнюю сторону предмета – то, что было видимо и осязательно. Можно также сказать, что для первобытного сознания один предмет и есть другой; поэтому здесь нет места для переносности значения с одного предмета на другой.

Исходя из подобного понимания первобытного мышления, следует рассмотреть понимание рождения и смерти в культах умирающих и воскресающих богов. По мнению Фрейденберг, то, что мы называем смертью, у первобытного человека являлось чем-то таким, что соответствует нашему жизненному плану. Мифотворческое сознание конструирует мир на том свете и смерть принимает за план жизни¹⁹. Так, у египтян умерший был светилом, солнцем, а гроб считался небом и матерью умершего. У человека, который умирал, отныне не было ничего общего с земной жизнью. Однако, он продолжал жить, имея мать и отца – Нут и Осириса. В представлениях мифотворческой эпохи человек отождествлялся со светом, со светочем; под смертью понимался заход в ночное странствие, под жизнью – восход и свечение. В римской традиции существительное *pater*, отец, однако глагол *pareo* значит являться. Близким к этим терминам является глагол *parento*, приносить жертву умершему, якобы произошедший от того, что отец совершал заупокойное жертвоприношение. Говоря нашим календарным языком, во второй половине февраля в Риме праздновались Паренталии. Это были празднества мертвых. Считалось, что из земли выходили и скитались души умерших. Во времена Паренталий на могиле поливались мед и вино; приносились яйца, соль, хлеб. Особенности Паренталий было то, что в эти дни считался открытым *mundus pater* – мир отцов. Однако термин *mundus* означал не только «мир», вселенная, но и «яма», земля. Дни открытых преисподней были не только днями открытия двери в мир мертвых, но и весенних рождений космоса²⁰. Могилы украшались розами и фиалками. Таким образом, в мифологических представлениях неодушевленный и одушевленный миры отождествлены. Могила – это преисподняя и утроба, рождающая новую жизнь, дающая ей начало. Кроме того, это священное место, символизм которого принадлежал горе, керну, кургану. Пещера также являлась не только обителью смерти, но и возрождения²¹.

Следует также отметить, что с точки зрения мышления эпохи мифотворчества, именно умерший человек являлся богом. Покойник именовался «блаженный бог» (*δαίμων*). Бог – мертвец оживающий, умерший в функции рождения. Кроме того, бог – это смерть, ставшая жизнью, преисподняя в значении неба, ночной мрак, преображенный в день²².

Кроме того, в контексте хтонических представлений орфической религии необходимо рассмотреть мифологические концепции души. В связи с представлениями о душе следует обратиться к концепции гения – двойника человека, природы, вещи, их второй сущности. В латинском языке основу *gen* можно сопоставить с вариантной основой *gem*. *Geminus* означает двойник, парный, полностью схожий близнец; *gemo* – отдыхать. В греческом языке оба эти образа выражены еще более ярко. Так, *ψυχή* означает жизнь и душа по признаку такого же дыхания. Термин *ἕτερος* означает другой, один из двух. В смысловом отношении греческому соответствует латинское *alter* от *altus*, что означает «высокий», «глубокий» (небо – земля)²³. Для человека эпохи мифотворчества тотем смерти есть тотем жизни. В греческой традиции гений есть то же, что и душа, но душа в значении «жизни», как второго аспекта смерти. У античных народов

души живут на том свете, в преисподней. Платон показывает рождение души где-то в царстве, соответствующем преисподней-небу (Платон. Федон. 107 D). Отсюда души отправляются в жизнь, а затем вновь возвращаются в преисподнюю, где им присуждена двоякая участь: либо ход вверх, либо в преисподнюю, во мрак. Подобные представления философа имеют сугубо мифологические корни. Аналогичные хтонические представления присущи и орфизму. Попав в земное бытие, душа постоянно мечется, стремиться вернуться обратно в блаженный мир смерти-рождения. Таким образом, орфические представления о душе и о спасении в слиянии с единым божеством могли сформироваться не под влиянием брахманистских или египетских представлений, хотя полностью подобное влияние исключать не следует. Орфические представления о душе и ее загробной участи, хотя во многом и отличаются от аналогичных гомеровских, все же берут свои истоки именно в некогда единой индоевропейской мифотрадиции.

Кроме того, в мифологических сюжетах содержатся представления, возможно, легшие в основу учения о метемпсихозе. Следует отметить, что еще в древнейших мифологических сюжетах существовало представление о душе, отделенной от тела. Представление о пребывающей вне тела душе часто встречается в древнегреческих и новогреческих народных сказках. Когда Мелеагру было семь лет, к его матери явились Мойры и сообщили ей, что ее сын умрет, когда сгорит дотла головня, которая в этот момент пылала в очаге. Мать выхватила головню из огня и спрятала ее в ларец. Но много лет спустя, разгневавшись на Мелеагра за то, что он убил своих братьев, она сожгла эту головню в огне, и ее сын скончался в корчах, как будто пламя жгло ему внутренности. На темени мегарского царя Ниса рос волос пурпурного или золотистого цвета; на роду ему было написано, что, если вырвать этот волос, царь умрет. Когда Мегару осаждали критяне, дочь Ниса, Скилла, воспылила любовью к их царю Миносу и вырвала из головы своего отца роковой волос. Тут он и скончался. Сила героя одной современной греческой народной сказки заключалась в трех золотистых волосках на его голове. Когда мать вырвана их, он стал слабым и робким и был убит врагом. Жизнь волшебника в другой греческой сказке зависит от трех голубей, находившихся в животе дикого вепря. Когда был убит первый голубь, волшебник заболел, когда убили второго, ему стало совсем худо, а когда не стало третьего голубя, он умер. В греческом народной сказке сила одного людоеда пребывает в трех певчих птицах, которые заключены в диком вепре. Герой убивает двух из этих птиц и, придя к дому людоеда, застаёт его в великих муках, распростертым на полу. Он показывает людоеду третью птицу, и тот умоляет героя отпустить ее или дать ему ее съесть. Но герой сворачивает птице шею, и людоед тотчас же умирает²⁴. Таким образом, можно предположить, что именно представления о душе, как о светоносном двойнике, при необходимости легко отделяемом от тела и переселяемом в другое тело, могут лежать в основе орфического учения о переселении душ.

Таким образом, рассмотрев основные концепции греческого орфизма, можно предположить, что орфические представления о душе, представленной в образе гения-двойника, не являлись результатом заимствования из индийской традиции, а возникли в результате переосмысления греческой мифотрадиции. Кроме того, орфическое учение о спасении, как о слиянии с верховным божеством также может являться не результатом заимствования из религиозных доктрин Древнего Египта, а развития мифологических представлений о душе-двойнике и единстве рождения-смерти. Говоря о египетском влиянии на орфическую религию, следует говорить, скорее, о воздействии на теологический, чем на хтонический аспект вероучения. Учение о метемпсихозе, свойственное также и различным кельтским культам, также могло возникнуть в результате переосмысления более ранних сюжетов народных сказок. Наличие значительного философского элемента в орфических мистериях вполне может являться следствием более поздних контактов орфиков с представителями пифагорейского союза на территории Южной Италии и распространения орфизма в данном регионе²⁵.

Примечания:

1. Латышев В.В. *Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужебные и сценические древности.* СПб., 1997. - С. 216–218.
2. Нильсон М. *Греческая народная религия.* СПб., 1998. - С. 158–160.
3. Гомперц Т. *Греческие мыслители.* Мн., 1999. - С. 108, 147–148.
4. Виц-Маргулес Б.Б. *Орфизм и орфики в Афинах в VI–IV вв. до н.э. // Среда, личность, общество.* М., 1992. - С. 53.
5. Ямвлих. *Жизнь Пифагора / Изд. подг. В.Б. Черниговский.* М., 1998. - С. 32–33.
6. *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев.* М., 1989. - С. 144.
7. Носенко Е.Э. *Представления кельтов о загробной жизни // Вестник древней истории.* 1990. № 3. - С. 106.
8. Фол А. *Политика и культура в Древня Тракия.* София, 1990. - С. 57–60.
9. Орфей. *Языческие таинства. Мистерии восхождения / Предисл., эзотерическое изложение мифологических сюжетов и эзотерические комментарии А.К. Шапошникова; поэтич. пер. И.А. Евсы.* М., 2001. - С. 23.
10. Иванов Вяч. *Дионис и прадионисийство.* СПб., 2000. - С. 183–184.
11. *Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету / Пер, предисл. и коммент. А.К. Шапошникова.* М., 2007. - С. 367–368.
12. Виц-Маргулес Б.Б. *Орфизм и орфики в Афинах в VI–IV вв. до н.э.* - С. 52.
13. *Древнеегипетская книга мертвых.* М., 2007. - С. 14–16.
14. Чаньшев А.Н. *Эгейская префилософия.* М., 1970. - С. 128.
15. Суриков И.Е. *Древняя Греция: история и культура.* М., 2003. С. 27; Хаммонд Н. *История Древней Греции.* М., 2008. - С. 33–34.
16. *Древнеегипетская книга мертвых.* М., 2007. - С. 366–367.
17. Фрейденберг О.М. *Миф и литература античности.* Екатеринбург, 2008. - С. 27.
18. *Там же.* - С. 28.
19. *Там же.* - С. 43.
20. *Там же.* - С. 45.
21. Бенуас Л. *Знаки, символы и мифы.* М., 2006. - С. 91.
22. Фрейденберг О.М. *Миф и литература античности.* - С. 47.
23. *Там же.* - С. 52.
24. Фрэнгер Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии.* М., 2005. - С. 700.
25. Латышев В.В. *Очерк греческих древностей. Ч. 2.* - С. 217.

Шермет О.М. (Харьков)

**СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК ХАРКІВСЬКОГО ТЕЛЕБАЧЕННЯ
У 50-60-Х РР. ХХ СТОЛІТТЯ:
ОСНОВНІ ЕТАПИ, ОСОБЛИВОСТІ, ПРОБЛЕМИ ТА НЕДОЛІКИ**

Ключевые слова: харьковское телевидение, Харьковская телестудия, Харьковский телецентр, телевизор, передвижная телестанция, телевизионные передачи; гражданско-политические, хроникальные, научно-документальные, художественные рубрики.

Key words: Harkiv's television, Harkiv's TV studio, Harkiv's TV center, TV set, travelling TV station, broadcasts; civil-political, chronical, scientific-documental, artistical headings.

Зародження телебачення як одного з найвпливовіших засобів масової комунікації (від англ. «mass communication» - «масове спілкування» за допомогою технічного споряддя) сягає коренями першої чверті ХХ століття. «Два найвизначніші винаходи в історії: книгодрукарство, що посадило нас за книги, та телебачення, що відірвало нас від них», - цей афоризм тонко відобразив значення телебачення в суспільно-культурному житті як явища суто специфічного, феноменального й неординарного для повсякдення ХХ сторіччя¹.

Перший, підготовчий етап історії телебачення на Харківщині почався з появи ідеї «далекобачення», осмислення його можливостей та переваг. Деякі радіолюбителі міста вже у 30-ті роки ХХ століття розпочали пошуки в напрямку збирання власних