

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Липецкий государственный технический университет»

На правах рукописи

Иванов Андрей Геннадиевич

СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ
И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Специальность 09.00.11 – «Социальная философия»

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант –
доктор философских наук,
доцент И.П. Полякова

Липецк – 2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Социальная мифология как объект историко-философского анализа	20
1.1. Представления о социальном в архаическом мифе.....	20
1.2. Социальная мифология до эпохи Нового времени.....	42
1.3. Современное понимание социальной мифологии.....	58
Глава 2. Теория социальной мифологии.....	69
2.1. Теории мифа в трудах зарубежных и отечественных исследователей....	69
2.2. Проблемы и перспективы построения теории социальной мифологии..	106
2.3. Системные характеристики социальной мифологии.....	132
2.4. Функции социальной мифологии.....	149
Глава 3. Социальная мифология в контексте общественного развития.....	163
3.1. Социальные мифы в структуре общественной жизни.....	163
3.2. Влияние общества на содержание социальной мифологии.....	185
3.3. Роль рациональности в процессе трансформации системы социальной мифологии.....	203
3.4. Тенденции в развитии социальной мифологии.....	216
Глава 4. Социальная мифология в политике.....	235
4.1. Социальная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни.....	235
4.2. Механизм воздействия социальных мифов на развитие политической сферы.....	250
4.3. Государство и политические институты как поле взаимодействия социальной мифологии и общества.....	268
Заключение.....	290
Библиографический список.....	302

Введение

Актуальность темы исследования

В последние десятилетия общество сталкивается с новыми вызовами, которые сопровождаются информационными войнами, размыванием культурных ценностей, кризисом национальных идентичностей. Но стоит вспомнить слова известного философа, что «...национальная сплоченность, или сосуществование народов и социальных групп, подразумевает общий связующий замысел»¹. Дело в том, что успешно противостоять вызовам современности возможно только через консолидацию, поиск объединяющей идеи. При этом во всех – и деструктивных, и конструктивных – общественных процессах и явлениях значимую роль играют социальные мифы, социальная мифология.

Являясь одним из ведущих инструментов воздействия на ключевые общественные процессы, социальная мифология остается при этом в тени основных событий. Такое «теневое» положение социальной мифологии двойственно: с одной стороны, многими открыто заявляется о существовании, например, мирового заговора, политических манипуляций; с другой стороны, мало кем осуществляется конкретный анализ, исследование источников возникновения мифов, оценка возможностей влияния социального мифа на общественные процессы. Это связано с тем, что теория современной социальной мифологии, в отличие от теории классических мифов, находится на стадии формирования; соответственно, нет и целостного подхода к изучению социальных мифов, нет готовых схем объяснения общественных явлений и процессов в рамках понятий социальной мифологии.

Можно ли познать социальный миф, понять его с позиций современного человека, осмыслить рациональным способом,

¹ Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания; пер. с исп. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. С. 93.

интерпретировать и систематизировать таким образом, чтобы не осталось в нем ничего непонятного и таинственного; считать социальный миф рефлексивным феноменом? Полностью, скорее всего, нет. Тем не менее, необходимо разрушить стереотип о таинственности мифа и использовать ресурсный потенциал социального мифа с пользой для общественного развития.

Миф имманентен социальному бытию, пронизывает его основания, служит фундаментом для развития всех форм общественной деятельности и сознания, являясь нередуцируемым явлением. Однако это не означает того, что должны прекратиться попытки познания мифа с позиций современного уровня развития науки. Изучение мифа возможно в рамках особого исследовательского подхода с использованием знаний из многих областей.

Мы сталкиваемся с общественными явлениями и событиями, содержащими мифологическое наполнение, зачастую не задумываясь об их этической стороне, оказываемом воздействии, практическом значении, не рассматривая миф как некую точку отсчета для интерпретации. Это не мешает, однако, широкому распространению в социальных науках исследований, где в центре внимания находятся миф, мифология, мифологическое. В последнее время происходит все более частое рассмотрение различных форм проявления мифа с самых разных ракурсов: при изучении, прежде всего, традиционных обществ, но также и исторической памяти, коммуникационного пространства, идеологии, социальных иллюзий. Как видим, интерес к мифу велик. Однако, в основном в поле зрения исследователей оказываются скорее частности, то есть «присутствия» мифа в отдельных фрагментах общественной жизни. Представление мифа в качестве системообразующего компонента самостоятельной системы, например, социальной мифологии, позволит облегчить исследования всего спектра общественных мифологических проявлений. Это даст возможность лучше понять общество в целом, процессы организации, управления сферами общественной жизни.

Степень разработанности темы исследования

В настоящее время изучение функционирования социальной мифологии в основном происходит в различных областях социально-гуманитарного знания (междисциплинарный подход). Социальный миф, социальная мифология оказываются в центре внимания культурологов, фольклористов, этнологов, антропологов, социальных психологов, политологов. Можно сказать, что любая область социально-гуманитарного знания в той или иной степени касается вопросов, связанных с мифологией. Так, политологи говорят о политической мифологии, культурологи рассматривают экранную культуру как новую мифологию, антропологи заявляют о мифологическом мышлении в эпоху современности, и круг вопросов, касающихся мифологии и изучающих ее дисциплин, достаточно широк. Происходит развитие теории коммуникации и теории рекламы, где вопросы, связанные с функционированием социальных мифов не остаются в стороне, но нацелены на решение преимущественно практических задач. Другое дело, вопрос о том, каким смыслом наделяется понятие «мифология» и, в частности, «социальная мифология»? Поиск ответов был начат практически с появлением философии.

Основные вопросы социальной мифологии касаются ее собственного внутреннего содержания, ее компонентов. Назовем наиболее известные из них – социальный миф, ритуал, мифологическое сознание, мифологема. Однако, «инвентаризация» компонентов, составляющих социальную мифологию, только начинается.

Интерес к изучению мифологии, к пониманию влияния мифов на общественную жизнь возник еще в античности. Так, Платон и Аристотель считали, что мифы можно использовать с пользой для общества, видели в них средство, помогающее управлять народом. Французские просветители также считали, что мифы влияют на общественную жизнь, способствуют удержанию власти, используются для манипуляции общественным мнением.

Неоплатоники отмечали, что в мифах заложены неисчерпаемые символические значения. В Новое время Д. Вико применил исторический подход к изучению мифов; романтики пытались понять сущность мифотворчества как художественными, так и рациональными способами. Творчество Ф.В.Й. Шеллинга знаменовало собой новое – философское – осмысление мифа, формируя «философию мифологии» и ориентируя на символическое истолкование сущности мифа.

В XIX-XX веках пробуждению интереса к изучению мифов способствовали работы А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона. В это время появились разные школы интерпретации мифа, выдвигавшие различные теории, которые не ограничивались философией и включали такие области науки, как лингвистика, психология, этнология, социология.

Можно выделить следующие теории мифа: лингвистическая (М. Мюллер, А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт, Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня), основывавшаяся на применении к изучению мифов сравнительной этимологии; анимистическая (Э.Б. Тайлор, Г. Спенсер, Э. Лэнг), изучавшая мифы с позиций эволюционистского подхода, веры в одушевление предков и природы; психоаналитическая (В. Вундт, З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Нойман, Э. Фромм, Д. Кэмпбелл), где мифы были представлены как объективации психических комплексов, архетипов коллективного бессознательного; социологическая (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, М. Мосс), рассматривавшая миф как отражение развития общества, как модель его структуры; ритуалистическая (Д.Д. Фрэзер, У. Робертсон-Смит, Д. Харрисон, Ф.М. Корнфорд, А.Б. Кук, Г. Марри, С. Хьюман, Ф. Рэглан, С. Хук), анализировавшая миф с точки зрения ритуальных действий; функциональная (Б. Малиновский, А.Р. Рэдклифф-Браун), определявшая миф, исходя из реализуемых им функций, в основном обеспечивающих стабильное развитие общества, способствующих интеграции человека в коллектив; структуралистская (К. Леви-Строс, Э.Э. Эванс-Притчард), трактовавшая миф как логический механизм постепенного снятия фундаментальных

противоречий в обществе и мировоззрении. Появилось также новое, фундаментальное изложение и толкование символической теории мифа (Э. Кассирер, С. Лангер, К. Гирц), где миф понимался как символический результат деятельности человека, как замкнутая система, представляющая собой символическую модель мира.

Интерес к феноменам социальной мифологии, социального мифа активно проявился в конце XIX – начале XX веков, когда в центре внимания целого ряда исследователей (Ж. Сорель, Г. Лебон, В. Парето) оказались властные отношения, в которых акцент делался на объекте власти: изучались общественное сознание, психология социального поведения.

В XX веке в связи с ростом влияния мифов на общественное сознание, чему способствовало появление на исторической арене так называемого «человека массы», и – в дальнейшем – функционирование тоталитарных режимов, возникает интерес к исследованию мифа как явления современности. Отдельно следует отметить работу А.Ф. Лосева «Диалектика мифа», в которой миф осмысливался как непосредственно данная человеку реальность, как необходимая составляющая жизни общества. Особое внимание к социальной мифологии обусловлено проблемами «общества потребления», сложившегося на Западе во второй половине XX века, а также вызовами эпохи Постмодерна.

Понимание мифа как феномена, который определяет ценность всего человеческого существования, было предложено М. Элиаде. Кроме того, к мифу в XX веке обращаются и отечественные исследователи: Ф.Х. Кессиди, Е.М. Мелетинский, М.И. Стеблин-Каменский, О.М. Фрейденберг, Я.Э. Голосовкер, В.М. Пивоев, М.К. Мамардашвили, А.Ф. Косарев.

Отечественная традиция изучения именно социальной мифологии начинает формироваться лишь в конце XX века, что объясняется препятствовавшим всестороннему изучению социальных мифов идеологическим догматизмом. До этого в отечественной науке исследования мифологии, в том числе и социальной, осуществлялись преимущественно

филологами, а сам термин «социальная мифология» устойчиво ассоциировался с буржуазной идеологией (П.С. Гуревич).

Большое значение для исследования социально-философского аспекта мифа имели работы В.М. Найдыша, Е.Я. Режабека, И.М. Дьяконова, А.В. Ульяновского, К. Хюбнера, П. Вена, Ж. Бодрийяра, П. Бурдьё, Г. Маркузе, Ж.-Ф. Лиотара, Х. Ортеги-и-Гассета, Р. Барта.

В последнее время в ряде социально-философских диссертационных работ затрагиваются проблемы таких атрибутивных характеристик социальной мифологии как социальное мифотворчество (Т.А. Балаболина, Ю.Ш. Зиннатуллина, К. Смит) и мифологизация (В.Ю. Кузнецов, М.В. Хубутя). Кроме того, онтологические основания мифотворчества рассмотрены в работе О.Г. Арапова, коллективное мифотворчество – в работе О.Ф. Смазновой.

В поле зрения социальной философии оказывались отдельные составляющие социальной мифологии. Так, подробный анализ отдельных мифологем был осуществлен в работах Э.А. Коблевой, Д.В. Чернышкова; сакрального – в работах Ф.В. Тагирова, А.А. Федоровских.

Также можно выделить работу С.П. Бобровой «Мифологическое сознание как система», в которой было осуществлено системное исследование такого важного компонента мифологии как мифологическое сознание.

Представляют интерес работы, где авторы рассматривают процессы демифологизации (Е.Б. Ивушкина, А.В. Матецкая); способы формирования «мифологической» картины мира (П.К. Огурчиков).

Отдельно следует выделить социально-философские работы, посвященные анализу социальной мифологии в контексте существования коммуникационного общества (С.В. Тихонова, И.А. Каирова), соотношения социального мифа и литературного мифа (Н.А. Кряжева), а также социокультурный анализ российской социальной мифологии (Е.В. Блошенко).

Нельзя не отметить вклад исследователей современной политической мифологии (К. Боттичи, К. Флад, К.Ф. Завершинский, Г.И. Мусихин, О.Ю. Малинова, Н.И. Шестов) в процесс определения сущностных особенностей социальной мифологии.

Однако до сих пор остаются недостаточно изученными вопросы статуса социальной мифологии как специального раздела социогуманитарного знания, системных характеристик социальной мифологии, механизмов взаимодействия социальной мифологии и общества, роли социальной мифологии в общественной жизни.

Объектом исследования выступает социальная мифология, **предметом исследования** – системные характеристики социальной мифологии, обуславливающие характер ее взаимодействия с современными общественными явлениями и процессами.

Цель исследования – провести социально-философский анализ социальной мифологии как системы, взаимодействующей с обществом, влияющей на его развитие. Для достижения поставленной цели предполагается решение следующих **исследовательских задач**:

- исследовать эволюцию представлений о социальной мифологии в общественной жизни и предложить авторское определение понятия «социальная мифология»;
- дать обобщающую характеристику теориям мифа, показав междисциплинарный характер исследования мифа; отметить перспективы построения теории социальной мифологии;
- представить социальную мифологию как систему с присущими ей элементами;
- рассмотреть социально-философские характеристики основных функций социальной мифологии;
- показать роль и место социальной мифологии в структуре общественной жизни;

- определить аспекты общественного воздействия на содержание социальной мифологии;
- выявить доминирующие тенденции в развитии социальной мифологии;
- показать механизм воздействия социальных мифов на развитие общества на примере политической сферы;
- исследовать взаимодействие социальной мифологии и политических институтов.

Автор исходит из **гипотезы** о том, что системный подход позволит осуществить целостное рассмотрение объекта, определить компоненты единого образования и показать их взаимодействие, выявить объединяющую элементу цель развития. Системный подход к изучению социальной мифологии даст возможность: 1) увидеть проявления элементов системы социальной мифологии в обществе как по отдельности, так и в их взаимодействии; 2) определить, какие элементы социальной мифологии восходят к архаике, а какие являются результатом современного дискурса, в том числе и властного; 3) показать механизм функционирования мифов в сферах общественной жизни; 4) представить социальную мифологию как феномен, влияющий на функционирование социальных институтов, а теорию социальной мифологии – как самостоятельный раздел социально-философского знания; 5) осуществлять перспективное прогнозирование развития социальной мифологии и степени ее воздействия на общество.

Теоретико-методологическая основа исследования. Теоретической основой исследования выступили работы отечественных и зарубежных авторов, в которых в той или иной мере предметом исследования выступали социальная мифология, социальный миф. В первую очередь это работы социальных психологов (С. Московичи, Г. Лебон), философов (Р. Кайуа, П.С. Гуревич, Ж. Сорель, С.В. Тихонова), социологов (В. Парето, М.Ю. Смирнов, Г.П. Коршунов), этнологов (К. Леви-Строс, Ю.Е. Березкин, К. Гирц, М.Ф.

Альбедиль), политологов (К. Боттичи, К. Флад, К.Ф. Завершинский, Г.И. Мусихин, О.Ю. Малинова, Н.И. Шестов).

Автор опирался преимущественно на системный подход, а также на общенаучную группу формально-логических методов (анализ, синтез, индукция, дедукция, абстрагирование). Кроме того, историко-философский метод позволил разобраться в подходах к пониманию мифа в генезисе философской мысли при изучении развития социальной мифологии, при рассмотрении проявлений социальных мифов в политической сфере, а также при фиксации новых тенденций в социальной мифологии; структурно-функциональный анализ дал возможность выделить ключевые элементы и функции социальной мифологии; применение диалектического метода позволило рассмотреть социальную мифологию в качестве развивающейся системы, находящейся во взаимодействии с общественными явлениями и процессами.

Научная новизна диссертационного исследования определяется авторской разработкой теории социальной мифологии, в которой к исследованию социальной мифологии применен системный подход. В центре внимания находится система социальной мифологии, особенности ее функционирования и трансформации ее компонентов, а также взаимовлияние социальной мифологии и общества. Ставится вопрос об этических характеристиках мифологических проявлений на современном этапе развития общества. Выстраивая теорию современной социальной мифологии, автор различает социальную мифологию, архаическую мифологию и идеологию. Предложено новое видение места социальной мифологии в структуре общественной жизни, где в каждой сфере жизни общества миф способен функционировать уникальным образом.

1. Предложено авторское определение понятия «социальная мифология» как объекта, включающего два уровня рассмотрения: «архаический» и «конъюнктурный».

2. Впервые поставлены вопросы о построении теории социальной мифологии. Выдвинуто и обосновано социально-философское направление анализа социальной мифологии с позиции системного подхода.

3. Новым научным результатом является выделение следующих системных характеристик социальной мифологии: а) онтологических; б) гносеологических; в) аксиологических; г) праксиологических. Предложена авторская разработка термина «мифоконтентный феномен».

4. Раскрыт противоречивый характер социальной мифологии; через выделение основных функций показана конструктивно-деструктивная роль социальной мифологии в жизни общества.

5. Показано место социальной мифологии в жизни общества через выявление специфики протекающих в социальных сферах и областях знания процессов мифотворчества и мифологизации.

6. Определены аспекты общественного воздействия на содержание социальной мифологии: «ход истории»; уровни социальной мифологии; сферы общественной жизни; социальные группы; социальная память. Обосновано утверждение, что трансформация компонентов социальной мифологии происходит наряду с рационализацией общественных процессов.

7. Выявлены доминирующие тенденции в развитии социальной мифологии и составляющих ее компонентов.

8. Предложен механизм функционирования социальных мифов в политической сфере.

9. В новом ракурсе – как «мифогенные факторы» – рассмотрены классические политические идеологии. Показано, что каждая идеология эксплуатирует социальный миф или совокупность социальных мифов.

Положения, выносимые на защиту:

1. Социальная мифология – это аксиологически нагруженный феномен, образующий систему мифов, характеризующий процессы общественного развития, оказывающий существенное влияние на общественное сознание и приводящий к активизации деятельности как отдельных социальных групп,

так и всех социальных субъектов. Выявлено, что современная социальная мифология – сложное явление, при рассмотрении которого можно выделить два уровня: «архаический» и «конъюнктурный». «Архаический» уровень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы и ритуалы, выработанные коллективно. «Конъюнктурный» уровень предстает в качестве «мифологии идей», содержит результаты рациональной целенаправленной деятельности мифотворцев.

2. Системный подход к социальной мифологии позволяет выделить в ней несколько подсистем. Онтологическая подсистема состоит из таких элементов как, представления о времени, пространстве, части и целом, причинно-следственной связи; гносеологическая – из мифологического сознания (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтического мировосприятия, мифомышления; аксиологическая – из веры, представлений о сакральном и профанном; практическая (праксиологическая) – из мифов, ритуалов. Взаимодействие элементов наглядно демонстрируют современные мифо-ритуальные практики, трансформации мифов о герое.

3. Предложено обозначать термином «мифоконтентный феномен» проявления социальной мифологии в жизни общества, содержащие мифологическое наполнение. Мифоконтентные феномены составляют сущность элементов социальной мифологии: примерами мифоконтентных феноменов представлений о причинно-следственной связи являются такие актуализации социальных практик обмена как жертва, дар; представлений о соотношении части и целого – сакральный лидер; представлений о времени – социальные ритуалы (рождение, инициация, брак, похороны); общественного сознания – социальная память, иллюзия, идеологема, утопия; представлений о сакральном и профанном – война, досуговая повседневная деятельность; мифов – мифогенные факторы, ритуалов – игра.

4. Установлено, что социальная мифология имеет двоякий характер. С одной стороны, она несет угрозу общественному развитию, с другой – способствует консолидации людей и социума в целом в преодолении

вызовов современности. Позитивная роль социальной мифологии заключается в том, что она является одним из условий целостности социума. Негативная роль – в том, что в отдельных сферах общества в определенные исторические моменты социальная мифология оказывает разрушающее воздействие, обслуживая политические интересы отдельных социальных групп. Обосновано, что место социальной мифологии в структуре общества целесообразно изучать в единстве ее противоречивых сторон. Конструктивно-деструктивная роль социальной мифологии раскрывается через выделение ее основных функций: онтологической (утверждение новой реальности из начальной нерасчлененности и неопределенности, возвращение реальности к моментам ее возникновения); гносеологической (познание через объяснение, регламентацию, интерпретацию); аксиологической (конструирование определенной шкалы для оценки общественных явлений и отношений, ценностных ориентиров для последующего общественного развития); праксиологической (трансляция, усвоение, воспроизводство мифов, трансляция знаний от поколения к поколению).

5. Выявлено, что характер протекания процессов социального мифотворчества и мифологизации позволяет увидеть специфику социальной мифологии и определить ее место в структуре общественной жизни. Присутствие мифа в формах и уровнях общественного сознания следует рассматривать соответствующим образом: миф как органическая составляющая религии и эстетики; миф как намеренное искажение объективной реальности в науке, праве; миф как инструмент манипуляции в истории и политике; миф как потенциальная ценность или опасность в сфере морали. Механизм действия современной социальной мифологии можно увидеть, рассмотрев ее роль в сферах повседневности (быт, труд, досуг). Мифология повседневности делает повседневную жизнь более понятной и привычной посредством мифологем, ритуалов поведения.

6. Установлено, что общественное влияние на социальную мифологию обусловлено: «ходом истории»; качественными отличиями между повседневной и рационализированной мифологией; между изменениями на «архаическом» и «конъюнктурном» уровнях социальной мифологии; дифференцированностью общественной жизни; разделением общества на социальные группы с доминирующим видом социальной мифологии; темпоральными представлениями, в которых события предстают пространством формирования социальной памяти. Выявлено, что наибольшее влияние на содержание социальной мифологии оказывает рационализация общественных процессов, приводящая к преобладанию в структуре современной социальной мифологии «конъюнктурного» уровня.

7. Определено, что доминирующие тенденции в развитии социальной мифологии находят отражение в изменении содержания мифоконтентных феноменов: 1) онтологических: изменение места представлений о причинно-следственной связи, о соотношении части и целого («архаический» уровень) и о пространстве и времени («конъюнктурный» уровень); свойства элементов социальной мифологии оказываются во многом конгруэнтны нелинейным процессам и постмодернистским установкам; 2) гносеологических: изменение сферы действия синкретизма и символа; кризис классических идеологий; 3) аксиологических: акцентирование внимания на феномене глобальной памяти с этической оценкой событий прошлого с точки зрения универсальных ценностей, с выходом за пределы дихотомии «сакральное – профанное»; на мифологических ценностях в их включенности в общественные процессы с учетом стадии развития мифа и общества; 4) праксиологических: рассмотрение «мифо-ритуальных практик» как некой рационализированной, регламентированной формы социального поведения.

8. Установлено, что социальные мифы в настоящее время оказывают активное воздействие на развитие политической сферы. Процесс такого воздействия демонстрирует механизм работы мифа, схематично выраженный следующим образом: (1) мифотворческая деятельность элит – (2)

использование социального мифа как инструмента реализации властных функций – (3) учет социального контекста – (4) применение социального мифа в качестве призыва и руководства к действию – (5) тиражирование социальных мифов в виде шаблонов – (6) функционирование социальных мифов – (7) конкуренция социальных мифов / конкуренция мифотворцев (элит) – (1) появление новых мифотворцев (новой элиты). Следует считать социальный миф имманентным социальному бытию феноменом, и ожидать, что с приходом к власти новой элиты начнется новый цикл функционирования социального мифа в политике и в обществе в целом.

9. Выявлено, что государство играет основную роль в процессе институционализации новых социальных мифов: являясь главным медиатором между социальной мифологией и обществом, государство через господствующую идеологию – формальную или неформальную – эксплуатирует какой-либо социальный миф или их совокупность. В социально-философский оборот введен новый термин – «мифогенный фактор», представляющий собой определенное смысловое пространство, направление активности мифов, конкретизирующее мифологические проявления в социуме. В политической сфере в качестве мифогенного фактора выступают классические политические идеологии.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования заключается в том, что данная работа актуализирует направление в социальной философии, связанное с анализом современной социальной мифологии, способствует расширению категориального аппарата социальной философии, обосновывает теорию социальной мифологии. Предлагаемый системный подход к изучению социальной мифологии позволяет четко идентифицировать мифологические явления и процессы, происходящие в современном обществе, понять причины их возникновения, механизмы управления ими и перспективы дальнейшего общественного развития.

Материалы исследования могут быть использованы для разработки образовательных программ и лекционных курсов по философии, социальной философии, социальной антропологии, культурологии, социологии, политологии, социальной психологии, этике, эстетике. Результаты исследования применены автором при чтении курсов лекций по дисциплинам «Философия», «Эстетика», «Исследование социально-экономических и политических процессов», «Методология науки», «Социальная философия» для студентов, магистрантов и аспирантов Липецкого государственного технического университета.

Апробация работы. Основные положения, результаты и выводы диссертационного исследования докладывались на заседаниях кафедры философии ЛГТУ, на научных конференциях различного уровня: Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: социально-мифологические и политософские измерения идеологии в “массовых обществах”» (Великий Новгород, 2007); Международной научной конференции «Время в координатах истории» (Москва, 2008); II Международной научной конференции «Эпический текст: проблемы и перспективы изучения» (Пятигорск, 2008); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: ритуалы в мифологизированном пространстве современного мира» (Великий Новгород, 2008); VII Международной научной конференции «Социогуманитарные науки в трансформирующемся обществе» (Липецк, 2009); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: идеология и мифология социальных кризисов» (Великий Новгород, 2009); VIII Всероссийской научной конференции «Социогуманитарные науки в трансформирующемся обществе: человек и общество в условиях социально-экономического и социокультурного кризиса» (Липецк, 2010); Международной научной конференции «Философия творчества, дискурс креативности, современные креативные практики» (Екатеринбург, 2010); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях

модернизации» (Великий Новгород, 2010); I Всероссийской научной конференции «Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания» (Липецк, 2010); IX Всероссийской научной конференции «Социогуманитарные науки в трансформирующемся обществе: человек и общество в пространстве инноваций» (Липецк, 2011); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: человек в пространстве российской государственности: мифология, идеология, социокультурная практика» (Великий Новгород, 2011); VI Российском философском конгрессе «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 2012); III Всероссийской научной конференции «Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания» (Липецк, 2012); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: социокультурная драма истории между мифом и политикой» (Великий Новгород, 2012); Всероссийской научной конференции «История мировых цивилизаций. Мифы в общественном сознании в исторической ретроспективе» (Красноярск, 2012); IV Всероссийской научной конференции «Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания» (Липецк, 2013); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: имперский синдром: идеология, мифология и социокультурная практика» (Великий Новгород, 2013); Всероссийской научной конференции «Актуальные проблемы российской философии» (Воронеж, 2014); IX Международной научно-практической конференции «Управление и инструменты гармонизации социально-экономических отношений в условиях глобализации» (Липецк, 2015); Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное: социальная мифология в лабиринтах культур и цивилизаций» (Великий Новгород, 2015); Международной научной конференции «Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем» (Липецк, 2015); Международной научной конференции «Фольклорный текст в современном культурном контексте: традиция и ее переосмысление» (Орел, 2016);

Всероссийской научной конференции «Историческая память: символические ресурсы и цивилизационные риски» (Саратов, 2016); Всероссийской научной конференции «Многомерность внутреннего мира: философские ракурсы» (Ростов-на-Дону, 2016); Международной научной конференции «История, память, идентичность: теоретические основания и исследовательские практики» (Москва, 2016); «Историческая память в постнациональном мире: мифы, ритуалы, репрезентации» (Саратов, 2017).

Исследования, нашедшие отражение в диссертации, были поддержаны грантом РФФИ: проект 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

Основное содержание работы отражено в публикациях автора: 43 работы общим объемом 48 п.л., из них 2 авторских монографии, 19 статей в журналах, входящих в перечень ВАК РФ.

Структура диссертации включает введение, четыре главы, четырнадцать параграфов, заключение и библиографию.

Глава 1. Социальная мифология как объект историко-философского анализа

1.1. Представления о социальном в архаическом мифе

Мифология с самого своего появления не могла не содержать также и объяснения устройства общества, общественного развития, поэтому сам термин «социальная мифология», на наш взгляд, применим ко всем историческим эпохам ее бытования. Так, Ф.В.Й. Шеллинг полагал, что мифология есть судьба народа; что мифология – это с самого начала выпавший ему жребий: «Немыслимо, чтобы мифология народа возникала из чего-либо уже наличествующего и среди наличествующего, а потому ей не остается ничего иного, кроме как возникать вместе с народом – в качестве сознания народа-индивида...»¹. Впоследствии – в начале XX века – представители социологической теории мифа, справедливо отмечали, что общество является подлинной моделью мифа; а в дальнейшем основатель структурной антропологии К. Леви-Строс², выдвинул гипотезу о том, что мифы одной культурной традиции, образуя целую систему, сообщают, прежде всего, о типе общества и процессах его построения.

Отечественные исследователи также указывали на общественный характер мифологии, выделяя социальное измерение мифа. В частности, М.И. Стеблин-Каменский отмечал следующее: «Ведь миф – это не просто образы, возникшие в сознании отдельного индивидуума, а образы, закрепленные в слове и ставшие достоянием целого коллектива»³. Еще один известный отечественный специалист Е.М. Мелетинский оценивал

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2.; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 213-214.

² См.: Леви-Строс К. Мифологии: От меда к пеплу; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 441 с.; Леви-Строс К. Мифологии: Происхождение застольных обычаев; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 461 с.; Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2006. 399 с.; Леви-Строс К. Мифологии: Человек голый; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 784 с.

³ Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Ленинград: Наука, 1976. С. 87.

общественную роль мифа так: «Миф глубоко социален и даже социоцентричен, поскольку ценностная шкала определяется общественными интересами рода и племени, города, государства»¹.

Здесь сразу необходимо выделить два аспекта социальности мифа: с одной стороны, любая мифология является достоянием народа, и в этом смысле социальна (это подразумевали вышеупомянутые отечественные исследователи); с другой стороны, следует отдельно отмечать мифологию собственно о социуме, о социальных взаимоотношениях (именно в таком смысле указывал на социальность мифа, например, упомянутый выше К. Леви-Строс).

Кроме того, отмечая наличие и значимость представлений о социальном в архаическом мифе, следует отличать, с одной стороны, содержание мифологии, с другой стороны формы бытования мифологии в общественной жизни. Так, феномен современной социальной мифологии существенно отличается от той мифологии (включавшей и представления о социальном), которая существовала в древности. Более того, представляется целесообразным выделить имплицитно и эксплицитно существующие социальные мифологии; если первая – это часть архаической мифологии, неразрывно связанная с объяснением общественных событий и процессов, то вторая – это явление, появившееся относительно недавно, содержащее известную долю идеологических конструктов, то есть искусственного.

В первых двух параграфах данной работы речь будет идти об имплицитной социальной мифологии.

Считается несомненным фактом, что в истории человеческого общества первым знанием было мифологическое. В первобытных обществах в социальных отношениях воплощались все возможные виды отношений – космические, логические, эстетические².

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 153.

² См.: Иванов А.Г. Представления о социальном в архаическом мифе // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 1. С. 71-84.

Наиболее основательно представления о социальном в первобытных обществах исследованы в работах К. Леви-Строса. В качестве универсальной формы социального поведения в таких обществах рассматриваются практики обмена. В свою очередь, различные способы обмена оказываются возможными при признании принципа взаимности: «Взаимность (как символический порядок, одним из основных проявлений которого она является) создает способ быть человеком как таковым, или, иначе говоря, способ социального существования как культурного порядка. Взаимность означает, что природная организация, то есть кровная семья, через которую осуществляется биологическое продолжение группы, не может замыкаться на себе без того, чтобы не подвергнуть вопросу само существование группы как человеческого сообщества, как института»¹.

Таким образом, у К. Леви-Строса сначала выделяется «принцип взаимности», в дальнейшем этим принципом объясняются разнообразные виды обмена, социальных отношений в целом. При этом обмен является не пережитком в обществе, а, наоборот, тем, что устанавливает общественные отношения.

Если рассмотреть наименьшую единицу социальных отношений – семью, то именно к ней восходят все основные компоненты общества: кровное родство, наследование, брачный союз. В традиционных обществах фактически все социальные отношения строятся через призму родственных связей.

Постепенно с древнейших времен выделяются следующие функции мифа в социуме: 1) поддержание множественности схем или «кодов» (также и социальных), постепенно сводимых к минимуму через разнообразие вариантов освоения логически возможного; 2) узаконивание новой социальной ситуации. То есть уже в традиционных обществах миф мог выполнять как минимум две разнонаправленных функции. Причем

¹ Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология; пер. с фр. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. С. 100.

узаконивающая, легитимирующая функция впоследствии приобретет повсеместный характер, найдя содержание в исторических повествованиях, идеологических конструктах, художественных романах. В целом же именно социальный фактор становится главным из всех упорядочивающих факторов.

Архаический миф – это форма целостного коллективного освоения и истолкования реальности посредством чувственно-наглядных образов; субъективное образование (субъективная мыслительная форма), выступающее для носителя мифологического сознания в качестве объективной реальности; объективация мифологического сознания в вербальных (словесных) или других знаковых формах (танец, жест, изображение, музыка), в ритуалах и обрядах.

Таким образом, архаический миф отражает в основном коллективные формы деятельности. Специфическое свойство архаического мифа состоит в коллективном характере процесса получения и передачи знания. Ф. Кессиди, характеризуя такое свойство, отмечает следующее: «В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине. Это “растворение” является определяющим и непосредственным условием его (индивида) существования»¹. Такое свойство архаического мифа, как коллективность, можно объяснить тем, что, являясь исторически первым типом мировоззрения, миф с самого начала отражал жизнедеятельность всего коллектива в архаическом обществе, где вовлеченность в общественные дела практически определяла жизнь члена этого общества.

Для члена архаического коллектива все представлялось единым, находящимся в целостности, синкретичным: его собственная жизнь и архаическое общество, которому он принадлежал.

¹ Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – СПб.: Алетейя, 2003. С.49-50.

Синкретизм выступает в качестве основной специфической характеристики архаического мифа. Архаический миф в сущности синкретичен, является парадигмой для интерпретации любого процесса или явления, происходящего в жизни древнего общества. Синкретизм – это такой способ объединения самых разнообразных вещей в целостность, при котором совокупность компонентов не утрачивает своей специфики в единстве, но в то же время такого рода единство не допускает перехода компонентов в хаотичное состояние.

В архаическом мифе в силу его синкретичности нет отдельного знания о материальном и идеальном, нет различия между частью и целым. Важно заметить, что такое неразличие оказывается следствием неразделенности в сознании рационально-логических и образно-эмоциональных компонент. Э. Кассирер так характеризовал эту особенность мифа: «Там, где мы видим отношения чистой “репрезентации”, для мифа, если он еще не отклонился от своей основной и изначальной формы и не утратил своей исконности, существуют отношения реального тождества. “Образ” не представляет “вещь” – он есть эта вещь; он не только ее замещает, но и действует так же, как она, так что заменяет ее в ее непосредственном присутствии»¹.

Синкретичному по своей сути архаическому мифу присуще также и стремление к поиску тождества различных социальных явлений и процессов. Индивид, как часть общества, где господствует мифологический способ освоения реальности, «...не только чувствует себя связанным с прародителями рода последовательным процессом рождений, но и сознает свое тождество с ними»².

На наш взгляд, достаточно емкое определение синкретичности мифа, которое можно распространить и на архаический миф, дал К. Хюбнер, характеризуя предметность как единство идеального и материального в

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С.53.

² Там же. С. 188.

греческом мифе: «Единство идеального и материального... имеет для мифа столь же фундаментальное значение, как и его отрицание для научной онтологии. <...> Это единство является собственно первичным, оно задает основания мифической предметности и составляет источник всякого явления»¹. Следует заключить, что основные специфические характеристика архаического мифа берут свое начало в изначальном синкретизме, в органичном единстве самых разнообразных компонентов. Такой синкретизм можно назвать «генетическим синкретизмом».

Все другие специфические свойства архаического мифа – стремление к противопоставлению профанной и сакральной сфер, принцип партиципации (сопричастия), эмоциональность, – содержат в своей основе проявления синкретизма: возникновение сакральных объектов приводит к усложнению осуществления принципов синкретизма; реализацией принципа партиципации объясняется претворение в жизнь синкретичного единства.

Для того чтобы ориентироваться в окружающем мире, человек архаического общества придавал определенные акценты всем окружающим явлениям и социальным процессам, которые в результате обретали более ясные очертания, надолго сохраняясь в коллективной и индивидуальной памяти. Ключевой особенностью данного процесса стало сведение всех социальных явлений к относящимся либо к сакральной, либо к профанной сферам. Сакральное – это то, что содержит трансцендентное, божественное, священное. Профанное же относится к обыденной, повседневной жизни.

Э. Кассирер отмечал в этой связи следующее: «Проекция всякого бытия и всего происходящего на одну оппозицию “священного” и “профанного” позволяет... обрести в самой этой проекции новое содержание...»². Р. Кайуа, рассуждая об общих отношениях сакрального и профанного, писал, что они представляют собой два мира, где один мир

¹ Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 97.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 91.

определяется через другой, полагая, что оппозиция сакрального и профанного «...предстает поистине как непосредственная данность сознания»¹. Основным моментом, по нашему мнению, здесь заключается в том, что такое противопоставление сакральной и профанной сфер распространяется на все без исключения окружающие явления и процессы, на все, что включается в мифологическую картину мира.

Далее рассмотрим, как осуществлялась регламентация общественных отношений в архаическом коллективе посредством тотема и табу, которые представляли собой фактически первые продукты деления социального бытия на сакральную и профанную сферы.

Тотемизм оказывается в определенном смысле встроенным в архаический миф. Особенностью тотемизма также становится знакомое по мифологическому способу освоения реальности тождество единичности и множественности, которое объясняет невыделение индивида из природного и социального мира, когда индивид непосредственно ощущает свою принадлежность роду, тотемному существу. Для представителя архаического общества характерно отождествление своей жизни с жизнью коллектива, с происходящими вокруг социальными процессами. В свою очередь, социальные события осмыслялись через отношение к природным явлениям.

В тотемистических представлениях отсутствовала четкая грань между индивидом как членом определенной социальной группы и животным или растением, выступающими в качестве представителей природного мира.

Мифы могли выстраиваться вокруг моделей поведения разных животных, с которыми человек ощущал особенно близкое родство. При этом каждая составляющая мира природы, будь то повадки животного или особенности ландшафта обитаемой территории, наделялась символическим значением, осмысливалась тотемистически. Такая неразрывная связь с природным миром ощущалась всегда: «...порой родственные отношения между самим кланом и его тотемным животным являются столь тесными,

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 151.

что невозможно определить, выбрал ли некий клан себе определенное тотемное животное соответственно своему своеобразию, или же он сам образовался и сформировался в соответствии с характером этого животного... То есть клан словно обретает в тотемном животном объективный взгляд на самого себя, узнавая в нем свою сущность, свои особенности, основное направление своей деятельности»¹.

Тотемистические представления, таким образом, способствовали формированию понимания у члена традиционного общества своих сущностных особенностей, поиску своего места в коллективе. Дело в том, что наблюдая за спецификой поведения животного, например, определенного вида тотема, индивид выделял их основные поведенческие черты и переносил на жизнь своего коллектива, клана, общественного образования. Это обстоятельство говорит уже о формировании субъект-объектных связей: индивид начинает отождествлять себя лишь с определенным, почитаемым в его роде тотемным животным или природным явлением. Но и такие связи все еще демонстрировали внутреннее синкретическое единство.

То, с каким именно тотемом отождествлял себя человек традиционной культуры, определялось объективными условиями его жизни в пространстве той или иной местности. Следует заключить, что тотем выполнял функцию социализации: через определенные ритуалы, например при помощи такого запрещающего ритуала, как табу, способствовал упорядочиванию представлений об обществе и месте в нем для конкретного человека. То есть посредством тотемистических представлений осуществлялась одна из первых регламентаций жизни в архаическом обществе. Более того, табу, приводящие к разнообразным предписаниям и запретам, отражает волю всего коллектива, способствует возникновению моральных кодов в общественном сознании традиционных обществ.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 196.

Постепенно разделение окружающих явлений и процессов на табуированные и допустимые охватило все социальные отношения. Э. Кассирер дает следующую характеристику такому процессу: «...поскольку в развитых тотемистических системах членение не останавливается на отдельных социальных группах, концентрически распространяясь на все бытие и все события, постольку весь универсум оказывается расклассифицированным согласно подобным “схождениям”, разделенным на определенные четко различаемые мифологические роды и виды»¹.

С феноменами табу, тотемов представитель традиционного общества связывал отличия между сакральным и профанным, между обыденной жизнью и чем-то священным, недостижимым.

В тотемизме воплотились такие важные особенности архаического мифа, как противопоставление сакральной и профанной сфер; было продемонстрировано, как общество способно функционировать с учетом таких классификаций.

В ходе освоения мира миф все чаще выступал в качестве средства объяснения природы происходящих в социальном мире событий, что говорило о постепенном сокращении сферы неизвестного, сферы господства хаоса. При этом рост числа социальных сфер, получивших свое объяснение, подтверждался трансформацией героев в мифах о сотворении мира: будучи включенными в мифологическую картину мира, герои начинали соответствовать ей и приобретать человеческий облик. Боги и герои становились антропоморфными: «Устойчивая структура связывалась в архаическом сознании с обликом человека, то есть должна была быть антропоморфной. Анатомические особенности человеческого тела были хорошо изучены и хорошо отдифференцированы»².

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.: СПб.: Университетская книга, 2002. С. 196.

² Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 205.

Форма космогонических мифов, мифов о творении может быть сведена к следующим распространенным сюжетам: существование изначального хаоса; поляризация и распад хаоса на два соперничающих друг с другом начала (небо и земля), что происходит вместе с возникновением посредника (медиатора), воплощенного в природном объекте, гармонизирующим процесс такого разделения; обретение посредником черт человекоподобного героя.

Таким образом, доминирование мифа в жизни социума было также связано с объединением мифа и героических фигур. Герой показывал, каким образом нужно правильно производить отправление священных ритуальных действий в текущей жизни общества, в пространстве повседневности. Ощущение присутствия героя позволяло определенным образом упорядочивать жизнь общества, так сказать, заменять хаос понятной реальностью.

На формирование образа мифологического героя оказывало влияние существовавшее на тот момент в социуме соотношение сфер бытия, наделенных, отнесенных, соответственно, к сакральной либо профанной сферам. Так, сакральное могло быть акцентировано с большей интенсивностью и концентрацией у таких социальных групп, как воины, жрецы, целители: «Не каждый индивид, не каждый союз или группа способны на все – каждому отведена своя сфера действий, в которой он должен испытать свои силы и за пределами которой его власть иссякает. Исходя из этих границ способности, для мифологического воззрения постепенно оформляются границы бытия и его различных классов и видов»¹.

Такое всеобщее распространение противопоставления сакральной и профанной сфер давало возможность для первоначальной систематизации опыта: «Упорядочивание хаоса впечатлений путем выделения в нем определенных групп на основании подобия и выстраивания рядов подобия...

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 195.

свойственно как логическому, так и мифологическому мышлению – без него миф не смог бы образовать определенных персонажей, а логическое мышление – определенные понятия. Однако постижение “подобия” вещей и здесь идет разными путями. Мифологическому мышлению достаточно сходства чувственного проявления, чтобы свести в один мифологический “род” формации, в которых оно выступает»¹.

Постепенно синкретизм утрачивает свою тотальность для архаического мифа, и тождество сменяется различным качественным и количественным акцентированием, то есть осуществляется деление всех сфер социального бытия по критерию большего или меньшего причастия к области сакрального.

В то же время действие принципов синкретизма и тождества не перестает реализовываться, но происходит определенная корректировка способа функционирования таких принципов. С одной стороны, все окружающие объекты продолжают восприниматься как имеющие большую или меньшую связь со сферой сакрального; с другой стороны, действует принцип партиципации (сопричастия), который, по мнению Л. Леви-Брюля, «...управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании»². Принцип партиципации (сопричастия), на наш взгляд, является в некотором роде продолжателем всеобщего синкретизма, тем самым демонстрируя эволюцию мифологических представлений в архаическом обществе.

Через сопричастия формируется категориальная структура, где осуществляются социальные действия и внутри которой развивается индивид как член коллектива. Такие сопричастия носят мистический характер, охватывая все стороны жизнедеятельности, что доказывает их претензию на тотальность.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.: СПб.: Университетская книга, 2002. С. 83.

² Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении; пер. с фр. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. С. 62.

Проявления синкретизма можно рассмотреть через реализацию принципа партиципации во временном и пространственном измерении, в связи с чем, вслед за генетическим синкретизмом, можно говорить о синкретизме, соответственно, временном и пространственном.

В архаическом мифе постоянно происходит актуализация определенного первоначального времени, исходной точки, первопричины, первого чувства, эмоции. В таком смысле присущий архаическому мифу синкретизм, как и последующие его трансформации, представляют собой «абсолютную» традиционность.

Характерные измерения синкретизма архаического мифа видны и при рассмотрении соотношения между целым и частью.

В мифе между образом объекта и самим объектом не существует различий, так как имеет место одинаковая интенсивность воздействия на сознание представителя архаического общества. Фундаментальной составляющей мифологического способа освоения мира является вера: в объективность, значение, силу, магию символа, образа, имени. Это объясняется тем, что в архаическом мифе объект воспринимается целиком, даже если отражается какая-либо его часть. Происходит так потому, что часть и целое в мифе оказываются абсолютно идентичными в том смысле, что часть включает в себя все особенности целого, не воплощая лишь одно или несколько его свойств и характерных черт. Так, К. Хюбнер считал части в мифе разнообразными проявлениями, акцентами единого целого, выступающего в мифе как «нуминозный индивидуум», «нуминозная субстанция». Части в мифе оказывались последовательными проявлениями целого. В то время как научное рассмотрение соотношения между целым и частью предполагает или анализ целого как функции частей, или исследование частей в качестве функций целого, то в мифе все не так: «...ни это целое не является функцией его частей, так как идентично повторяется в каждой части, ни части не являются функцией целого, так как и они суть

выделившееся из него целое»¹. Свойственный архаическому мифу принцип взаимоотношения между частью и целым достаточно наглядно, по нашему мнению, показан в примере Р. Кайуа, хотя автор и описывает религиозные явления: «В каждой частице освященной гостии содержится вся божественность Христа, малейший фрагмент святой реликвии обладает такой же силой, какая имела во всей реликвии»².

Интересно, что и имя (имя Бога, лидера, клана) в архаических обществах также встраивалось в канву такого рода представлений: объектом в архаическом мифе было то же, что и имя, которое его обозначало; то есть происходило не только отождествление целого с частью, но и имени этого целого, соответственно, с целым и частью.

Следует заключить, что в архаическом мифе в представлениях о соотношении между частью и целым действует принцип партиципации (сопричастия), что часть в мифе есть не столько компонент целого, сколько является манифестацией этого целого.

В архаическом мифе прообразами представлений о социуме выступали акценты – профанное / сакральное. Только после наделения окружающих явлений и процессов такого рода акцентами применялись пространственно-временные категории. Необходимо рассматривать представления о пространстве и времени, прежде всего, учитывая проявления основных, отмеченных выше свойств и характерных особенностей архаического мифа. В частности, Э. Кассирер отмечал следующую особенность присущего архаическим обществам мифологического сознания: «Мифологическое сознание достигает членения пространства и времени, не закрепляя неустойчивые и подвижные чувственные явления в постоянстве мыслей, а, прилагая и к пространственному, и к временному бытию свое специфическое противопоставление: противопоставление “священного” и “профанного”.

¹ Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 162.

² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 154.

Этот основной, изначальный акцент мифологического сознания определяет и все частные подразделения в целом пространства и в целом времени»¹.

При этом пространственное деление предшествует временному. Внешний мир изначально воспринимается как пространственно неоднородный. Первое соотнесение явлений по степени принадлежности к сакральной либо к профанной сфере имело пространственную направленность. С одной стороны, понятие сакрального находило свою первую объективацию в форме пространственных представлений. С другой стороны, мифологическое пространство оказывалось неотделимым от мифологического времени, находилось с ним в синкретическом единстве, образуя своего рода хронотоп.

Наряду с тем, что в архаическом мифе время может быть сакральным и профанным, также следует отметить свойственную такому времени цикличность. Определяющую роль в цикличности временных событий К. Хюбнер отводил «архе»: «Архе – это история происхождения. Когда-то некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется»². Далее он отмечал, что архе «...как целостный гештальт, представляет собой историю»³. Представляя собой парадигму последовательности определенного процесса, архе наполняет процесс содержанием и священным смыслом. Кроме того, архе обнаруживает вечность процесса или явления в настоящем, их сакральность в профанном мире, осуществляясь через бесчисленное количество периодических повторений. В итоге К. Хюбнер приходит к следующему выводу: «Мифическое время является циклическим вследствие этого идентичного повторения событий»⁴.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 96.

² Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 122.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же.

Одной из объективаций архаического мифа являлся ритуал, и понимание представлений о времени следует дополнить некоторыми характеристиками ритуала, а именно тем, что в основе определенного порядка и последовательности лежит внутреннее ощущение ритма, возникающее в сознании индивида еще до появления представления о времени.

Ритм в известной мере оказывался противоположностью хаосу, способствовал упорядочиванию социальных процессов, придавая им некоторую ясность. Все, что ритмично функционировало и развивалось, оказывалось более понятным, освоенным, включенным в психологическое пространство.

Время в архаическом мифе характеризовалось не только определенным ритмом, но и цикличностью, обратимостью. Время, прежде всего, сакральное, священное время, всегда можно было воссоздать, вернуть в начало при помощи ритуала, обряда.

Наиболее обоснованными, на наш взгляд, выглядят идеи о понимании времени в мифе, высказанные Э. Кассирером, когда он сравнивал мифологические и исторические представления о времени, считая, что история бесконечно растворяет бытие в постоянном процессе становления, не выделяя отдельные моменты, а миф «...хотя и отсекает бытие от становления, настоящее от прошедшего, однако он застывает в прошедшем, как только оно достигнуто, как стабильном и несомненном состоянии»¹.

Э. Кассирер считал, что время не принимает для мифа формы чистого отношения, в котором моменты настоящего, прошлого и будущего постоянно сдвигаются и переходят друг в друга, а, «...напротив, для него жесткий барьер отделяет эмпирическое настоящее от мифологических истоков, не давая им возможности поменяться местами»².

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 119.

² Там же. С. 118.

Следует также пояснить, что каждый момент времени в мире воспринимается как связанный с первоначалом; каждое событие присутствует в архаическом мифе как уже завершенное, состоявшееся, со своим началом и концом. И, если в мифе есть такое первоначало, связанное со случившимися в момент появления времени священными, сакральными событиями, то в истории время существовало всегда.

Отличие между пониманием времени пониманием времени наглядно выражает предлагаемая нами схема. Если в истории время понимается таким образом:

Момент А: *(прошлое)___*(настоящее)*___*(будущее).

Момент В: *(прошлое)___*(настоящее)___*(будущее),

то в понимание времени мифе приобретает следующий вид:

Момент А: *(прошлое)___*(настоящее)*___*(будущее).

Момент В: *(прошлое)_____*(настоящее)_____*(будущее).

Ф.В.Й. Шеллинг говорил даже о наличии в мифе праисторического времени, которое является абсолютно тождественным; и «...какую бы длительность ни придавать ему, его следует рассматривать лишь как момент, то есть как время, в котором начало что конец и конец что начало, некое подобие вечности...»¹.

Несмотря на то, что временные циклы с неизбежностью оказываются включенными в рамки необратимого профанного времени, в нем находится место и сакральному времени: «...профанное время имеет отверстия, в которые вечность архе просвечивает и проникает. Хотя все смертное идет своим необратимым ходом, но в нем действуют неизменные прасобытия»². Вечное способно, таким образом, проявляться и в процессах и явлениях общественной жизни, вписываясь в контекст событий профанного времени.

¹ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии; пер. с нем. // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. С. 313.

² Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 130.

Следует заключить, что время в архаическом мифе бывает сакральным (время значительных событий, ставших в дальнейшем историей), и профанным (линейное необратимое время, способное, тем не менее, прерываться, предоставляя возможность для существования сакрального времени). Актуализация сакрального времени могла быть циклической, основанной на календарных праздниках. Дело в том, что календарь позволял легче составлять представление о начале времени, об архе. Но сакральное время могло и не содержать задаваемую жизнью ритмическую последовательность, оказываясь сопоставимым с вечностью, с судьбоносными моментами. На наш взгляд, имеется в определенном смысле тождество между сакральным временем и судьбой.

Сакральное время – это период социальной сплоченности, когда коллектив вынужден действовать, объединившись для достижения конкретных целей. Такие цели зачастую состоят в осуществлении изменений, в совершенствовании социальной реальности. Процесс достижения целей эмоционально насыщен, но при этом предельно регламентирован и конкретен: «Мифологическое представление о времени... является вполне качественным и конкретным, а не количественным и абстрактным. Для мифа нет времени, равномерной длительности, периодического повторения или последовательности “самих по себе”, напротив, для него есть только определенные содержательные структуры, которые, в свою очередь, представляют собой проявление определенных “временных структур”, исчезновения и появления, ритмического бытия и становления»¹.

Сакральное время разрывает повседневную жизнь члена архаического общества, приходя в социум через ритуал, праздник, войну и отменяя существующие в обычной жизни социальные порядки и установления.

Р. Кайуа следующим образом описывает время праздника: «Нарушаются самые святые законы, на которых, казалось бы, зиждется

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 121.

общественная жизнь как таковая. Предписывается делать то, что еще вчера считалось преступным, а на место привычных правил встают новые запреты, устанавливается новая дисциплина...»¹. Праздники, церемонии, священные и другие характеризующие сакральное время признаки оказываются за рамками обычного времени, привычного хода событий, демонстрируют археологические для социума вещи, способствуют наиболее близкому контакту с божествами.

Однако представителю традиционной культуры важно было не только иметь представление о сакральном и профанном времени, не только проживать такие разные измерения времени в рамках установленного ритма. Нужно было также помнить о времени первоначала, в котором происходили священные события, божественные действия, результатом чего стал весь окружающий человека мир в его характерных очертаниях. Забывать об истоках, о времени первоначала не позволяли всевозможные ритуальные действия.

Ритуалы в известной мере уничтожали профанное время, выступая в качестве одного из важнейших средств актуализации сакрального времени.

Отправление ритуалов оказывалось особенно актуальным для изменения статуса социальной реальности: «Непреложная ценность мифа постоянно подтверждалась ритуальными действиями. Восстановление в памяти и реактуализация первоначальных событий помогали человеку первобытного общества различать и удерживать в памяти реальность»². В архаическом обществе ритуал оказывался эффективным средством, способствующим упорядочению и организации окружающего мира, в определенном смысле эталонной схемой поведения: «...выполнение ритуала вылилось в подготовительную фазу, обеспечивающую успех реализации социально осмысленных форм поведения»³.

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 277.

² Элиаде М. Аспекты мифа; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2000. С. 134-135.

³ Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 80.

К осуществлению ритуалов необходимо было подходить со всей тщательностью, ввиду того, что даже случайное, небольшое отклонение от предписанной полубожественными предками и героями последовательности действий могло самым разрушительным образом сказаться на общественном благополучии. Результаты ошибок в ритуальных действиях приводили не столько к тому, что сам ритуал оказывался недейственным, сколько к нарушению устоявшихся социальных связей. Более того, в таких случаях нависала угроза возвращения мира к хаотическому состоянию, которое так долго преодолевалось ранее в общественном сознании. Ритуал, таким образом, являлся средством обращения к сакральному, возвращения к космогоническим временам, но таким средством, в котором «...тщательно прослеживается, чтобы определенные сакральные акты совпадали с определенным временем и временными отрезками, – вне этих отрезков они утратили бы всякую сакральную силу»¹.

Ритуал – эта такая форма объективации архаического мифа, в результате чего утверждается жизнь человека в социуме, осуществляется взаимодействие между повседневностью и величием, между сакральным и профанным временем, строгая регламентация основных социальных процессов. Позитивные ритуалы, обряды, например, освящение, «...служат для превращения профанного в сакральное или наоборот в зависимости от нужд общества...»².

Ритуалы присутствовали в жизни человека в самые судьбоносные моменты (А. ван Геннеп называл их «ритуалами перехода»³). Когда чувствовалась неопределенность, решалась судьба индивида и коллектива, то посредством отправления соответствующего ритуала возможно было обрести равновесие и гармонию. Необходимо было лишь воспроизвести священные

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 121.

² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 155.

³ См.: Геннеп А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов; пер. с фр. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. 198 с.

ритуальные акты, ранее совершенные предками. Кроме того, ритуал позволял легче произвести транзит от одной стадии развития к другой, сглаживая возможные негативные аспекты такого рода перехода.

Представления о пространстве в архаическом мифе выстраивались во многом согласно таким же принципам, в соответствии с которыми понималось время: через деление окружающего мира на сакральную и профанную сферы. Именно такое деление оказывалось особенно важным, делая второстепенным занятием определение четких пространственных координат: «...и мифологическое пространство, и пространство восприятия, представляют собой вполне конкретные структуры сознания. Здесь еще нет и не может быть различия “позиции” и “содержания”, лежащего в основании конструкции “чистого” пространства геометрии. Позиция здесь не может быть отделена от содержания, не может быть и противопоставлена ему как элемент, обладающий самостоятельным значением, она “существует” лишь постольку, поскольку она наполнена определенным, индивидуально-чувственным или наглядным содержанием. Поэтому в чувственном, как и мифологическом пространстве, каждое “здесь” и “там” это не просто здесь и там, не просто термин общего отношения, которое однотипно сочетается с самыми различными элементами содержания, напротив, каждая точка, каждый пространственный элемент обладает чем-то вроде собственного “оттенка”»¹.

Представления о пространстве в архаическом мифе строятся главным образом через деление всего окружающего пространства на сакральное либо профанное через определение степени, в которой то или иное пространство соотносится со священным центром.

Сакральные места возникают, прежде всего, в таких фрагментах пространства, которым придается особо ценностное значение, свои собственные индивидуальные оттенки. Центром, например, могло быть

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 100.

место концентрации божественной силы. Таким центральным сакральным местам присуща особая символика, на которую указывает М. Элиаде: «Архитектоническую символику Центра можно сформулировать следующим образом: а) Священная гора, где встречаются Небо с Землей, расположена в – Центре Мира; б) любой храм или дворец – и, следовательно, любой священный город или царская резиденция – есть Священная гора, а тем самым и некий Центр; в) будучи Axis Mundi (Осью Мира), священный город или храм рассматривается как точка соприкосновения Неба, Земли и ада»¹.

Центр, таким образом, оказывается территорией сакрального, средоточием священных символов. Более того, сакральные пространства неразрывно связаны со всевозможными священными силами, которые буквально пронизывают все поле сакрального. Как и в случае с сакральным временем, нахождение человека в сакральном пространстве позволяло ему почувствовать близость божественного.

В архаическом мифе случаи перехода из профанных в сакральные места влекли за собой существенные качественные изменения: «Где бы ни придавало мифологическое мышление... некоторому содержанию особый ценностный аспект, где бы оно ни выделяло его в отношении других, придавая ему своеобразное значение, оно постоянно сообщает ему это качественное отличие в образе пространственного выделения»².

Говоря о представлениях о причинно-следственной связи в архаическом мифе, нужно учитывать, что, понятия «причина» и «следствие» в современном научном познании, безусловно, имеют совершенно разный смысл, не предусматривая никакого единства. В то же время архаическому мифу, как мы отмечали, присущ синкретизм, который специфически

¹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. С. 31.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 117.

проявляется и в понимании каузальных отношений, обнаруживаемых в мифе в случае любых случайных совпадений, соприкосновений.

Связанность социальных явлений и процессов причинно-следственными отношениям в архаическом мифе обнаруживаются при каждом абсолютно свободном выборе, механизм реализации которого сопровождается насыщенными эмоциями, аффектами, страхами. Однако, причину происходящих вокруг событий следует искать в божественном выборе и действиях, которые «...покоятся не на голом произволе, но принадлежат определенной сфере действия божественной сущности»¹.

Каузальность в архаическом мифе берет свое начало с целесообразных действий богов и героев, проецируясь на жизнедеятельность индивида и социума: причина заключена в воле, в призыве совершить определенное действие, а следствие – процесс осуществления действий. Такие акты, практические воплощения человеком своей воли и божественных установок, оказывали определяющее влияние на специфику каузальных связей.

Следует отметить, что в архаическом мифе причинно-следственная связь выводилась прямо из конкретного события. Все возможные абстракции принимали вид разнообразных вещей и сущностей. Это объясняется, прежде всего, тем, что отсутствовали какие-либо универсальные способы интерпретации взаимозависимости явлений и процессов окружающего мира, не было механизмов сведения различных характерных особенностей проявления, например, богов и героев, к единой закономерности. Каждой области жизни, в том числе и в социальной сфере, соответствовало конкретное божество, имеющее свои уникальные характеристики, определяющие особенности каузальных отношений. Более того, И.М. Дьяконов справедливо замечал следующее обстоятельство: «Каждый архаический социум в принципе создает собственный пантеон, то есть систему *principia volentes*, эмоционально олицетворяющих причинно-

¹ Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 169.

следственные связи значимых для человека (релевантных) явлений окружающего мира...»¹.

Таким образом, анализ представлений о социальном в архаическом мифе позволил обнаружить, что такие представления – о пространстве, о времени, о соотношении части и целого, о причинно-следственных связях – строились согласно принципам синкретизма (и далее – партиципации), при противопоставлении сакральной и профанной сфер. Освоение общества происходило с использованием практик обмена, возможных при признании принципа взаимности, большое значение имело знание имен (людей, богов), существенную роль играли фигуры героев.

1.2. Социальная мифология до эпохи Нового времени

Рассмотрим существование социальной мифологии в истории европейской цивилизации. В качестве периодов, которые приводили к существенной трансформации социальной мифологии и ее роли в жизни общества будут выступать античность, Средние века и Новое время, что в целом соответствует, распространению, соответственно, христианства и научных достижений.

Античность

В приблизительно VIII веке до н.э. исследователи античности сталкиваются с первой рефлексией над мифом, отмечают появление рациональных способов объяснения окружающей жизни. С этого времени происходит постепенное вытеснение мифа с занимаемых им ранее господствующих позиций в жизни общества, к мифу начинают относиться по-другому.

¹ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 96.

Общественная и духовная жизнь Древней Греции была описана в произведениях Гомера – «Илиаде» и «Одиссее». Социальные и политические процессы на родине Гомера в Ионии в VIII-VII веках до н.э. характеризовались демократическими тенденциями, способствовали появлению и развитию литературного и художественного творчества.

Поэмы Гомера являются первым литературным памятником в Древней Греции. Тот факт, что известно имя автора эпических поэм, свидетельствует о первом, доступном стороннему наблюдателю, отличии эпоса от мифа. До этого момента миф не имел персонифицированного создателя, создавался народом, появлялся вместе с народом, являлся продуктом коллективных представлений, формировался на этапе, когда жизнь общества находилась в синкретичном единстве с жизнью отдельного индивида.

Кроме того, в данный исторический период впервые актуализируются этические, социально-политические проблемы: социальной справедливости, политического устройства общества. Поэмы Гомера содержат также и элементы эстетического отношения к описываемым событиям, яркие художественные образы. В качестве определенного стиля художественного изображения действительности выступает эпос, в который постепенно трансформировался миф. Вместе с эпосом появляется и историзм, так как становится известна точка отсчета – жизнь автора. Это делает возможным становление представлений о течении исторического времени, чему уже начало способствовать осмысление генеалогий богов. Автор «Одиссеи» и «Илиады», излагая истории, сам гармонично вписывается в канву исторических персонажей. Роль Гомера заключалась в систематизации мифов. В свою очередь, такая систематизация, осуществляемая с применением имеющихся на данном историческом этапе возможностей, свидетельствует о рациональной обработке накопленного богатого мифологического материала.

Время, в которое жил Гомер, было периодом «...героической обработки мифологии...»¹. Сама фигура героя означает борьбу, и в конечном счете победу над хаосом, стихией, природой. Победа героя и символична, и необходима для дальнейшего утверждения порядка. Если в мифологическом представлении из абсолютно случайной связи, или даже соположения явлений друг с другом, формируется причинно-следственная зависимость, то на фоне многочисленных сюжетных линий эпоса поступки героя представляются последовательными и выверенными. В эпосе имеется определенная направленность событий. С появлением героя, действующего самостоятельно, выделяющегося на фоне других несвойственным ранее стремлением противостоять судьбе, начинается закат господства мифологического мировоззрения в общественной жизни. С необратимостью нарушается присущий мифу синкретизм, принцип партиципации больше не действует как определяющий мироустройство. Эпический герой разрушает синкретизм как мифологическую форму целостности.

Меняются и другие важные для понимания общественной жизни категории – каузальные связи, представления о социальном времени и пространстве.

Изменение представлений о каузальных связях в период эпической обработки мифологии показывает пример эволюции феномена судьбы. Анализируя творчество Гомера, А.Ф. Лосев выделяет ряд этапов такого эволюционного изменения в представлениях о судьбе: 1) судьба выше богов; 2) отождествление судьбы с богами; 3) боги выше судьбы². Автор отмечает следующее: «...Преобладание судьбы над богами мы отнесем к древним, еще хтоническим, еще доолимпийским временам... Тексты, в которых веление судьбы совпадает с волей богов, отражают собою гораздо более поздний период, когда судьба уже не имела столь подавляющего значения. Наконец,

¹ Лосев А.Ф. Античная философия истории. – СПб.: Алетейя, 2001. С.35.

² Лосев А.Ф. Гомер. – М.: Молодая гвардия, 2006. С. 383-388.

тексты с подчинением судьбы богам представляют собою результат новейшей для Гомера цивилизации...»¹.

Эпический герой в своем противостоянии судьбе уподобляется богам, вступает в конфликт со своей судьбой. Кроме того, внутри эпоса время начинает осмысливаться как линейно направленное: «У Гомера уже проглядывает тенденция линейного “вытягивания” событий. У него поколения богов сменяются во времени... <...> Уже здесь содержится намек на когнитивную сериацию, в которой следование элементов подчиняется некоторой последовательности...»². Хотя эпос наследует свойственное мифологическому повествованию нагромождение событий, происходящих в разное время, следствием чего выступает возникновение постоянного «эпического колебания» между прошлым, настоящим и будущим, однако в эпосе уже просматривается определенная событийная направленность.

Также в эпосах Гомера появляется несколько иное, отличное от мифологического, – паратактическое представление о пространстве: одна часть пространства присоединяется к другой. Так, анализируя «Илиаду», К. Хюбнер замечает следующее обстоятельство: «...описания плаваний вдоль берегов и маршрутов парусных судов, которые всегда начинались одинаково звучащими выражениями, состояли из перечисления мест, где проходили водные пути»³.

С оформлением эпических поэм Гомера каждый последующий шаг на пути трансформации мифологии, в том числе и социальной, – это, продолжающаяся и до настоящего времени рационализация мифа посредством постоянной рефлексии над ним. Поэмы Гомера, представляющие собой смешение предшествующих исторических эпох, подвели черту под периодом безраздельного господства мифологического способа освоения реальности, а фигура эпического героя выступила

¹ Лосев А.Ф. Гомер. – М.: Молодая гвардия, 2006. С. 383.

² Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 177.

³ Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 154.

источником последующей рационализации, систематизации, формирования логического мышления.

Вместе с рационализацией способов отображения действительности большое значение приобретает истина, которая усматривается в самых разнообразных ситуациях: «Для современников Пиндара или Гомера истина определялась либо исходя из повседневного опыта, либо исходя из правдивости или лживости говорящего; утверждения, которые оставались чуждыми опыту, не были ни истинными, ни ложными... Миф был *tertium quid*, ни истинным, ни ложным»¹. При этом залогом успешного функционирования социального мифа могли быть, как повседневные события, так и доминирующие в обществе политические установки.

Тот факт, что общественные явления и процессы, события прошлого рассматривались на предмет истинности или ложности говорит о формировании преимущественно познавательных механизмов. Одним из объектов познания оказывался и сам миф.

Можно сказать, что со времен античности стало ослабевать влияние мифа на общественные процессы. Тогда же произошло определенное раздробление сфер общественной и духовной жизни: в одних сферах мифу уделяется большее внимание (искусство, праздники – через покровительство богов), в других (хозяйственные отношения, торговля) – меньшее.

Одной из основных социальных функций мифа в античности постепенно становится идентификационная: благодаря определенным мифам те или иные слои общества укрепляли собственную идентичность, особенно это касалось эллинской аристократии. Например, мифический мир мог быть идеализированным изображением греческой аристократии.

Многое становится более определенным в эллинистическую эпоху: социальная мифология начинает требовать от публики культурной осведомленности. Можно говорить об окончательном разделении

¹ Вен П. Греки и мифология: Вера или неверие?: Опыт о конституирующем воображении; пер. с фр. – М.: ИД Искусство, 2003. С. 40-41.

социальной мифологии на народную и элитарную. В народной среде продолжают пользоваться популярностью свои сказки и суеверия, но другая социальная мифология, ставшая ученой, отдаляется от широких масс, начинает восприниматься ими как элитарное знание, а зачастую и вовсе остается непроявленной. Это будет существовать вплоть до XVIII века, а, возможно, существует и в настоящее время.

При этом мифом, по мнению Е.Г. Рабинович, становится далеко не любое сообщение, которое выглядит как миф и претендует на то, чтобы считаться мифом. Для того, что стать мифом «...новосозданный миф должен не только соответствовать нормам “баснословного рассказа”, но еще и функционировать в качестве мифа, то есть пройти цензуру общего мнения, чтобы транслироваться культурой вместе с другими мифами»¹. В итоге автор заключает следующее: «Состоялись лишь те мифы, которые такую цензуру прошли и, передаваясь из поколения в поколение, сделались такой же частью мифологии, что и мифы “народные”...»². Интересно, что причина успешности и долговременности того или иного мифа усматривается Е.Г. Рабинович в «соответствии некой общественной потребности»³.

Таким образом, к концу эпохи античности социальная мифология является уже особой формой культуры, отличающейся от рациональных форм, однако уже содержащей в себе рациональные составляющие. К античному периоду относятся первые подходы к интерпретации мифа: символическая трактовка, где в мифах усматривали истинное знание; аллегорическая и эвгемерическая трактовки, интерпретирующие миф с использованием имеющихся знаний, где искали в мифе позитивные, конструктивные начала, позволяющие мифу приносить пользу для индивида и социума.

¹ Рабинович Е.Г. Мифотворчество классической древности: *Hymni Homericí. Мифологические очерки.* – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. С. 32.

² Там же.

³ Там же.

Средние века

Средние века в целом характеризуются установлением христианства в духовной сфере и постепенным вытеснением мифологических представлений религиозными: «Средневековые христианские теологи, толкуя Ветхий и Новый заветы буквально и аллегорически, дискредитировали античную мифологию, либо ссылаясь на эпикурейскую и эвгемеристическую интерпретацию, либо низводя античных богов до бесов»¹.

В то же время до окончательной утраты мифом своего значения и того определяющего влияния, которое он оказывал на развитие общества, было далеко. Это объясняется сразу несколькими обстоятельствами: распространяющееся христианство ассимилировало некоторые основные характеристики мифа; в народной культуре, в повседневной жизни сохранялось доминирование мифологических установок; и, наконец, главное: народом слагались всевозможные легенды, создавались все новые мифологические повествования, сюжеты.

Определяющим фактором сознания средневекового человека выступала, прежде всего, вера, а не знание. Это во многом объясняет длительное пребывание мифологических компонент в восприятии окружающих явлений. Веру в качестве исходного основания любого знания постулировали схоласты, придавая приоритетное значение не только религиозной, но и мифологической вере. Интересно, что укрепление веры происходило на фоне социально-экономических изменений, в значительной степени характеризующихся рациональными формами деятельности и общения.

Известный отечественный исследователь А.Я. Гуревич² рассматривал миф как формообразующую и смыслообразующую основу мирозерцания человека эпохи средневековья. Причем, по его мнению, миф не просто воспроизводился, а заново творился. К процессу создания новых мифов активно привлекался арсенал религиозных объектов.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 7.

² См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. 193 с.

По мнению другого отечественного ученого М.Ю. Смирнова, знакомство распространявшегося христианства с народной культурой приводило к тому, что происходило взаимопроникновение религиозных и мифологических представлений: «Вбирая в себя идеи и образы предшествовавших мифологий, христианское сознание не только насыщалось “языческими” элементами, но и вырабатывало устойчивую способность адаптировать к своим потребностям современные каждому этапу его истории народные верования»¹.

На такое взаимопроникновение, взаимообогащение мифологических и религиозных взглядов указывали и зарубежные исследователи У. Монтер² и А. Уотс³.

М.Ю. Смирнов полагал, что аграрное население по способу своего существования не проявляло интереса к доктринальному христианству, но общей настрой христианского мирозерцания, мистически объединявшего все сущее в органичную целостность, совпадал с мифопоэтическим ощущением, с укладом крестьянского быта, в результате существовало «...некое “двоеверие”, которое можно понимать как совмещенность в поведении христиан религиозной веры в Бога и Церковь со склонностью дополнять упования этой веры магической практикой. Это и не собственно мифологический, и не чисто религиозный тип сознания»⁴. Такой тип сознания автор называл религиозно-мифологическим и делал следующий вывод: «...Именно такое мировоззренческое состояние наиболее приемлемо для массового восприятия трансцендентального смысла христианского

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 101.

² См.: Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени; пер. с англ. – М.: ИД Искусство, 2003. 288 с.

³ См.: Уотс А. Миф и ритуал в христианстве; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2003. 240 с.

⁴ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 102.

учения на фоне непосредственно переживаемых социальных и природных реалий»¹.

В такой двойственности отношения, в такой двоеверии со стороны средневекового человека угадывается характерное и для человека античной эпохи двойное отношение к мифу.

Следует заключить, что средневековая цивилизация не смогла преодолеть основных сущностных, свойственных мифу черт: пространство осваивалось и определялось в зависимости от принадлежности к сакральной сфере; духовные явления дополнялись материальными характеристиками; между реальностью и замещающей ее символом отсутствовал разрыв, как его не было и в восприятии целого и части. В то же время распространение христианства, мифологии на религиозные сюжеты привело к появлению точки отсчета событий в реальной истории (рождение Христа), способствовало обозначению центра с реальными координатами (священный город Иерусалим), что в конечном счете уже сильно отличалось от мифологических представлений с воображаемыми временами первоначала.

Далее в эпоху географических открытий происходило то, что Д. Кэмпбелл назвал завершением господства прежних мифологическим систем, поддерживавших и воодушевлявших человека с древних времен: «Началось систематическое составление подлинной карты Земли; рушилась древняя – символическая и мифологическая – география»².

В целом в эпоху Средневековья сложилась ситуация доминирования религиозно-мифологического сознания, при которой мифы, ритуалы, религиозные догматы, практики заняли прочное положение в картине мира.

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 102.

² Кэмпбелл Д. Мифы, в которых нам жить; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2002. С. 10-11.

Ренессанс

В эпоху Возрождения уделяется большое внимание античной мифологии, но говорить о существенном влиянии мифов на общественную жизнь уже нельзя. Так, античная мифология «...трактовалась в качестве моральных поэтических аллегорий, как выражение чувств и страстей эмансипирующейся человеческой личности, а также как аллегорическое выражение некоторых религиозных, научных или философских истин»¹.

Е.М. Мелетинский отмечал в этой связи также следующее: «В XV-XVII вв. образы и мотивы античной, а затем и библейской мифологии становятся арсеналом поэтической образности, источником сюжетов, своеобразным формализованным “языком” искусства»².

Таким образом, можно говорить лишь об опосредованном – через литературу и другие виды искусства – влиянии мифа на жизнь ренессансного общества; о начале постепенного вытеснения мифа на периферию общественного сознания. Окончательная утрата доминирования мифологической непосредственности в восприятии явлений и событий окружающей социальной реальности произойдет в XVII-XVIII веках.

Новое время

К началу Нового времени можно говорить о существовании следующих исторических типов социальной мифологии: традиционный (архаический), античный, средневековый и ренессансный. Все эти типы характеризуются разной степенью вовлеченности мифа в объяснение общественного развития – от абсолютного участия в первобытных обществах до участия, опосредованного религией и искусством, соответственно, в Средние века и в эпоху Возрождения.

Новое время характеризуется последовательным утверждением научного способа освоения реальности, который постепенно отодвигал на

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 8.

² Там же. С. 246.

второй план сложившейся религиозно-мифологический тип сознания. Основными факторами, способствовавшими зарождению науки и постепенному ее утверждению в качестве наиболее авторитетной сферы жизни социума в Новое время стали процессы институционализации, профессионализации и легитимации. Следует заметить, что аналогичные процессы привели в свое время и к установлению религиозной власти. Однако для социальной мифологии такого рода процессы не характерны: отсутствуют институты, открыто специализирующиеся на мифотворчестве; мифологизацией народные массы спонтанно, непредсказуемо. Совсем другое дело обстоит с мифотворчеством, которое характеризуется продуманностью, выраженной целенаправленностью: «В Новое время развитие мифологии опирается на прагматические интересы отдельных групп или личностей, претендующих на вождизм...»¹.

Тем не менее, человек и в Новое время продолжает жить мифами: «Со времен И. Канта мы не знаем, есть ли какой-либо смысл у мира. Мы не можем доказать научно, на основании опыта, ни того, что Бог есть, ни того, что Бога нет. Мы не знаем и никогда не узнаем, откуда “берется” и куда “девается” человеческая душа. Мы не знаем и никогда не узнаем точно, что такое свобода. Но нам нужен, жизненно нужен миф обо всем этом. Без такого мифа нам невозможно определить смысл собственной жизни. А, значит, нет смысла жить. Миф должен побуждать нас к жизни»².

Именно стремление охватить жизнь во всей ее полноте, разочарование постепенным захватыванием наукой ключевых сфер жизни привело к появлению феномена романтизма, когда был брошен новый взгляд на миф.

¹ Лукашева Е.А. Мифологизация политической и правовой жизни. – М.: Норма: ИНФРА-М, 2015. С. 31.

² Перцев А.В. Ницшеанский миф Э. Бертрама: вольный полет культурологического интуитивизма // Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2013. С. 564-565.

Эпоха Романтизма – это, с одной стороны, хронологически первая в Новое время попытка «прорыва в архаику»; с другой стороны, романтики призывают к созданию «новой мифологии», в том числе и социальной.

По мнению А.И. Зайцева, романтизм стал реакцией на проветительскую идеологию, на французскую революцию и последовавшие затем события: «Как антитеза характерным для просветителей вере в прогресс и презрению к средневековому варварству, как антитеза вере во всемогущество человеческого разума возникли, вернее, усилились, имевшиеся, скажем, уже у Руссо тенденции к идеализации далекого прошлого человечества, в частности европейских народов... к идеализации традиционного, стихийного, бессознательного во всех сферах жизни»¹.

В эпоху Романтизма возникает разочарование в возможностях силами разума решить мировоззренческие проблемы. Негативные стороны зарождающейся буржуазной цивилизации расценивались как результаты рациональных проектов, личностная свобода многих при этом оказалась ограниченной рамками логики. Выход из такой ситуации был найден в обращении к древним мифам – своего рода эскапизме, в стремлении с помощью сказок, мифов, легенд обрести подлинную свободу. В мифе романтики видели средство более глубокого раскрытия сущности человека и общества.

Романтики, призывая к возрождению мифологии, видели, что в ней заложен огромный потенциал для всевозможных идей, образов, в первую очередь для художественного творчества, но также и для всей духовной сферы жизни общества. По словам Ф.В.Й. Шеллинга, в мифологии «...заложены бесконечные возможности создавать все новые отношения»². В широком смысле, романтики отождествляли мифологию с поэзией, и свою задачу видели в создании определенного поэтического единства в составе

¹ Зайцев А.И. Греческая религия и философия. Курс лекций. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. С. 25-26.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства; пер. с нем. – М.: Мысль, 1999. С. 123.

философии, естествознания и поэзии, в основе которого лежало бы мифологическое отношение к миру, с помощью чего могла бы быть познана целостность бытия. Более того, по мнению Н.А. Хренова, «...интерес к мифу в романтизме не ограничивался ни рефлексией о мифе, ни выявлением его структур в поэзии и вообще в искусстве. У романтиков был свой проект развития культуры. Его основой, в отличие от просветителей, был не разум, а именно миф»¹.

Миф виделся романтиками в качестве основного средства разрешения противоречия между богатым внутренним миром личности и не отвечающей высоким представлениям о справедливости социальной действительностью. Именно ситуация несоответствия, амбивалентности – между сущим и должным, между представлением об идеальном социальном устройстве и реальностью общественного прогресса, где доминировала наука и логика, – актуализировала значимость мифа. Механизмом, позволяющим найти выход из такой двойственности, становится использование в мифе романтической иронии – смеха с «подводным течением», амбивалентного смеха (направленного и на самого себя, и на окружающий мир): «...романтическая ирония оказалась той дистанцией, которая отделила мир личности от социальной действительности, как своеобразную символическую реальность, универсум духа»².

На переднем плане «борьбы» с несправедливостью социальной организации общества находилась фигура романтического героя. При этом если у одних романтиков герой оставался мечтательным чудачком или загадочной личностью, но всегда трагически одиноким индивидуалистом; то у других – индивидуализм романтического героя проявлялся через гордое

¹ Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. / отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. С. 58.

² Алоян Н.Л. Трагедийность бытия (философско-культурологический аспект). – Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2007. С. 59-60.

самоутверждение и подвиги во имя эгоистических целей или же через бунт против несовершенства мироздания.

Поведение романтического героя существенно отличается от того, что можно ожидать от героя мифа. В этом усматривается одна из особенностей создаваемой романтиками новой мифологии. «Персонаж мифа воплощает в себе некий закон, некую универсальную потребность, и поэтому должен быть в известной степени предсказуем, он не может таить в себе ничего неожиданного. Персонаж романа, напротив, стремится быть таким же, как все мы, и то, что может происходить с ним, столь же непредсказуемо, как то, что может происходить с нами»¹.

Следует заметить, что, начиная с эпохи Романтизма, фигура героя стала в полной мере тем зеркалом, в котором усматривались социальные катаклизмы. Актуальность феномена героизма подтверждается следующим обстоятельством: «Фигура героя является стержневым элементом многих социальных процессов в современном обществе, поскольку является средством предъявления сути происходящего»².

Хотя романтизм выражал, прежде всего, индивидуалистические мироощущения человека XIX века, но, одновременно, представители романтизма сыграли важную роль в формировании мифов о нации, что стало определенным шагом вперед в развитии мифологии. Основным вкладом романтиков в развитие социальной мифологии стало открытие и акцентирование того, что у каждой нации, у каждого народа должна быть собственная мифология. Так, Ф.В.Й. Шеллинг определенно высказывался на этот счет: «...народ появляется лишь тогда, когда он определился и решился на что-то касательно своей мифологии»³. Кроме того, представители романтизма впервые призвали открыть для европейской цивилизации мифы

¹ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста; пер. с англ. и итал. – СПб.: «Симпозиум», 2005. С. 181.

² Суравнева И.М. Федоров В.В. Феномен героизма. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 83.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2.; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 250.

других народов. Отсюда их интерес к Востоку: «Один из приверженцев Гердера, Майер, назвал мифологическую поэзию индийцев “утренними снами рода человеческого”. <...> Все это побудило и Фр. Шлегеля обратить внимание на то, что в индийской религии и поэзии, в языке и мудрости индийцев, по-видимому, хранятся еще неведомые для европейцев сокровища...»¹. Обращение к мифам, традициям, фольклору незнакомых народов лишь подтверждает предположение о том, что романтики занимались поиском неких первооснов бытия. Национальный фольклор с мифами, легендами ритуалами стал также благоприятной почвой для творческого вдохновения. Вспомним, например, восхищение Югом России у А.С. Пушкина и то, каким образом это было отражено в поэзии автора в «романтический» период его творчества².

Усилиями романтиков социальный миф начинает приобретать и сугубо личностное измерение, выражением чего также является миф о нации. Не случайно один из основоположников романтизма И. Гердер говорил об уникальности народа с его языком и культурой. Сформулированные И. Гердером две доктрины важны для становления такого специфического феномена, как романтический национализм: «Во-первых, новая философия языка, воспринятая и развитая далее Вильгельмом Гумбольдтом, Гегелем и Якобом Гриммом. Язык при этом понимался не как следствие деятельности человека, а как определяющая эту деятельность система. Во-вторых, очень важным было обращение Гердера к культуре народа, а не к культуре элиты, образованной части общества»³.

Одним из творческих достижений романтиков, по меткому выражению П.Н. Барышникова, «...стала полная реабилитация мифа-

¹ Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума; пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. С. 641-642.

² См.: Лотман Ю.М. Александр Сергеевич Пушкин: Биография писателя // А.С. Пушкин: Биография писателя. Роман “Евгений Онегин”. Комментарий. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. С. 7-230.

³ Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2011. С. 301.

объекта, так как теперь он выступал как квинтэссенция “народного духа”, как путь к истокам образного мышления, как основа языковой деятельности, как символический язык, на котором “сказывается”, то есть актуализируется в логосе тайна мироздания»¹.

В дальнейшем ряд идей романтиков будут подхвачены и развиты в неомифологизме литературы XX века, где мифы, мифологемы станут неиссякаемыми источниками сюжетов, символов, новых эстетических категорий. Особенно ярко это проявится в творчестве латиноамериканских авторов (Х.Л. Борхес, Г.Г. Маркес и др.).

Уникальность представления о социальной мифологии у романтиков в том, что миф рассматривался ими не как искусственное образование, продукт определенных социальных, зачастую правящих, групп, но как естественное проявление народного духа, способное объединить народ вокруг национальной культуры.

Таким образом, рассмотрение определенной эволюции социальной мифологии в истории европейской цивилизации показало, что первая рефлексия над мифом, первые попытки рационального постижения мифа произошли в античности. В эпических поэмах Гомера обнаруживается начало познавательного отношения к мифу, актуализируется этическая проблематика. Специфика античного периода заключалась том, что критический взгляд на миф, мифологический способ отображения реальности, сопровождался использованием самого языка мифов. Будучи познаваемым объектом, миф одновременно представлял собой другую модальность верования: у представителей античного общества не было стремления к преодолению мифа. Миф сохранял особый статус в античной жизни, кардинально отличающийся от зарождающегося логоса. Хотя об имплицитном существовании социальной мифологии можно говорить с самых древних времен, но именно в античную эпоху такого рода мифология

¹ Барышников П.Н. Миф и метафора. Лингвофилософский подход. – СПб.: Алетея, 2010. С. 93.

становится более заметной. В эпоху средневековья на смену архаическим, древнегреческим мифам пришла христианская мифология, которая вобрала в себя многие древние мифологические установки, в результате чего сформировалось религиозно-мифологическое сознание, господствовавшее в общественной жизни. В ренессансном обществе миф влиял на жизнь людей уже опосредованно – через литературу и другие виды искусства. К Новому времени можно говорить о различных исторических типах социальной мифологии (традиционный (архаический), античный, средневековый и ренессансный), характеризующихся разной степенью участия мифа в объяснении общественного развития. В Новое время с развитием науки происходит заметное снижение общественного интереса к мифу, однако уже в начале XIX века, во многом благодаря творчеству романтиков, происходит определенная «реабилитация» мифа в общественном сознании.

1.3. Современное понимание социальной мифологии

Интерес к феноменам социальной мифологии, социального мифа активно проявился в конце XIX - начале XX веков, когда в центре внимания целого ряда исследователей (Ж. Сорель¹, Г. Лебон², В. Парето³ и др.) оказались властные отношения, в которых акцент делался на объекте власти: изучались общественное сознание, психология социального поведения. Актуальным изучение социальной мифологии делало и появление на исторической арене так называемого «человека массы», а – в дальнейшем – функционирование тоталитарных режимов.

Отечественная традиция изучения социальной мифологии начинает формироваться лишь в конце XX века, что объясняется препятствовавшим

¹ См.: Сорель Ж. Размышления о насилии; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2011. 168 с.

² См.: Лебон Г. Психология народов и масс; пер. с фр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. 272 с.

³ См.: Парето В. Трансформация демократии; пер. с итал. – М.: Издательский дом “Территория будущего”, 2011. 208 с.

всестороннему изучению социальных мифов идеологическим догматизмом. До этого в отечественной науке исследования мифологии, в том числе и социальной, осуществлялись преимущественно филологами, а сам термин «социальная мифология» устойчиво ассоциировался с «буржуазной» идеологией (П.С. Гуревич¹). Следует отметить то, что ряд отечественных специалистов фактически отождествляют социальную мифологию с идеологией, что делает проблематичными исследования в области, например, повседневной мифологии. Вместе с тем относительно недавно под влиянием работ Р. Барта², Ж. Бодрийера³, социальный миф стал все чаще использоваться в качестве категории при исследовании быта, повседневности, что позволяет охватить не только мифотворческие процессы, но и осмыслить процессы мифологизации. Особое внимание к социальной мифологии обусловлено проблемами «общества потребления», сложившегося на Западе во второй половине XX века.

Между тем в настоящее время существует не так много исследований, в которых использовался бы термин «социальная мифология», схожие по смыслу понятия или входящие в поле социальной мифологии процессы и явления. Например, вопросами, связанными с особенностями современного мифотворчества, задается Ф.Х. Кессиди⁴; современности мифического (в том числе мифу в современной политике) посвящены несколько глав работы «Истина мифа» К. Хюбнера⁵. Однако, выглядит все это в работах известных исследователей античности скорее как дополнение к основному тексту.

¹ См.: Гуревич П.С. Социальная мифология (критика буржуазной идеологии и ревизионизма). – М.: Мысль, 1983. 175 с.

² См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

³ См.: Бодрийер Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры; пер. с фр. М.: Культурная революция; Республика, 2006. 269 с.

⁴ См.: Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – СПб.: Алетейя, 2003. С. 60-77.

⁵ См.: Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 325-341.

Более четко статус социальной мифологии заявляется в работах социологов Г.П. Коршунова¹ (глава «Методология и методика исследований социальной мифологии»), М.Ю. Смирнова² (параграф «Основания социальной мифологии и ее роль в современном российском обществе»), С.Б. Орлова³ («Социальная мифология: сущность, признаки, субъекты»), культуролога А.В. Ульяновского⁴ (глава «Социальный миф: millennium edition»), а также в совместной работе А.Г. Назарова, С.В. Тихоновой и К.Е. Халина⁵.

Социальной мифологии свойственны процессы мифотворчества (запечатление социального бытия в виде мифов, построение мифологических сюжетов) и мифологизации (придание социальной реальности мифологической образности). Мифотворческий потенциал социальной мифологии проявляется тогда, когда в мифе начинают видеть социальные функции, что в дальнейшем приводит к конструированию социальных проектов – от утопий и теории общественного договора до идеологических построений типа коммунизма, неолиберализма. Мифологизационный потенциал социальной мифологии ограничивается именно социальной сферой, когда природа, космос, техника оказываются за рамками данной мифологии.

По мнению, М.Ю. Смирнова, сложность определения процессов мифотворчества и мифологизации состоит в том, что «...оба процесса могут быть не только спонтанными (то есть носить бессознательно самопроизвольный характер), но и осознанными, когда мифы генерируются

¹ См.: Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Мн.: Беларус. Навука, 2009. С. 75-126.

² См.: Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 134-159.

³ См.: Орлов С.Б. Социальная мифология: сущность, признаки, субъекты. – Бийск: Изд-во Алт. Гос. тех. Ун-та, 2006. 133 с.

⁴ См.: Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. С. 29-95.

⁵ См.: Назаров А.Г., Тихонова С.В., Халин К.Е. Социальная мифология в пространстве масс-медиа. – Саратов: ООО Издательский Центр «Наука», 2007. 142 с.

целенаправленно. В последнем случае можно говорить о феномене так называемого “мифологизированного сознания”, означающем наполнение индивидуальных и массовых представлений о мире идеями и образами, перенятыми из мифов, “встроенность” мифов как чего-то достоверного в содержание достаточно развитых воззрений, где наличествуют также научные, философские, художественные, политико-правовые понятия»¹. Именно вышеуказанные процессы стали происходить с мифами, начиная с цивилизаций Древнего мира, и продолжаются до настоящего времени.

Термин «социальная мифология» требует прояснения, что связано с его неоднозначными интерпретациями в течение последних лет. Известно определение П.С. Гуревича, который считал, что социальная мифология представляет собой «особый тип идеологического сознания»².

Другое распространенное определение социальной мифологии гласит следующее: «Социальная мифология представляет собой феномен идеологической практики, конституировавшийся в зрелом виде в XIX-XX вв. и представляющий собой сознательно целенаправленную деятельность по манипулированию массовым сознанием посредством специально сформированных для этой цели социальных мифов. Социальная мифология включает в себя, таким образом, два необходимых компонента: социальное мифотворчество и адаптацию созданных идеологических мифологем в массовом сознании»³.

Схожей позиции придерживается А.В. Ульяновский, отмечая, что «...в области социальной мифологии актуален вопрос заказчика, групп интересов, создателей социальной мифологии...»⁴.

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 31.

² Гуревич П.С. Социальная мифология (критика буржуазной идеологии и ревизионизма). – М.: Мысль, 1983. С. 6.

³ Можейко М.А. Мифология / Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. С. 637.

⁴ Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. С. 42.

Белорусский исследователь Г.П. Коршунов под социальной мифологией понимает «...самоорганизующуюся систему семантически фиксированных нарративов (описаний должного положения вещей), закрепляющих, транслирующих и описывающих “само собой разумеющиеся” феномены общественного бытия. Эта система функционирует на уровне коллективного сознания главным образом в его повседневном измерении, субъектами воспринимается некритично и функционирует в рамках особой логики. При этом в сознании единичного субъекта социальная мифология представлена фрагментарно»¹.

И.В. Чиндин усматривает в социальной мифологии область, где происходит взаимодействие между повседневной жизнью общества и идеологией, и полагает, что присущая современности социальная мифология представляет собой определенную совокупность мифологем современного массового общества: «Мифологемы в современном общественном сознании существуют в виде целенаправленно заданных идеологами сюжетов, скрытых за определенными социальными образами. Подразумевается, что граждане буржуазного демократического государства произвольно и свободно воспринимают эти сюжеты в политике, бизнесе, массовом искусстве и проч.»².

Отдельного упоминания заслуживают иллюзии, их взаимосвязь с социальными мифами. Так, современный исследователь иллюзий П.А. Плюто считает миф формой бытия социокультурных иллюзий, и социальными мифами называет стихийные социокультурные иллюзии, бытующие на уровне массового общества и массовой культуры, в то время как утопии и идеологии он относит к рационализированным

¹ Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Мн.: Беларус. Навука, 2009. С. 63-64.

² Чиндин И.В. Миф: реконструкция архаической ментальности. – М.: МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2013. С. 158.

социокультурным иллюзиям¹. Более того, автор полагает, что «...социокультурные иллюзии обладают собственной парадоксальной реальностью, – реальностью социокультурного виртуального»².

Иной точки зрения придерживается Л.В. Шукшина, считающая, что социальные и иные мифы выступают социокультурными основаниями социальных иллюзий³.

На наш взгляд, оба вышеупомянутых определения иллюзий и их связи с мифом выглядят убедительными. Следует лишь отметить, что, считая какое-либо явление иллюзорным, мы сразу соглашаемся с его оторванностью от реальности или с его специфической реальностью (словами П.А. Плютто – реальностью социокультурного виртуального), в то время как с мифом дело обстоит далеко не так очевидно: мифом можно жить, считая, что он и есть самая настоящая реальность, и даже не задаваться вопросом о соответствии мифа реальности.

Как видим, определения социальной мифологии варьируются от фактического отождествления с идеологией, до понимания как феномена повседневности, как разновидности иллюзий.

Социальная мифология – это аксиологически нагруженный феномен, образующий систему мифов о процессах общественного развития, обществе в целом, оказывающий существенное влияние на общественное сознание и приводящий к активизации деятельности отдельных социальных групп, всего социума.

Социальная мифология имплицитно существует с древности, являясь аспектом архаической мифологии, объясняющим общественные явления и процессы. К XX веку социальная мифология начинает существовать эксплицитно и содержит значительную долю идеологических конструктов.

¹ Плютто П.А. Исследование реальности социокультурного виртуального: Опыт анализа социокультурных иллюзий. – М.: Прогресс-Традиция, 2014. С. 38.

² Там же. С. 19.

³ Шукшина Л.В. Экзистенциальная ценность социальных иллюзий. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Саранск, 2010. С. 22.

Современная социальная мифология – сложное явление, при рассмотрении которого можно выделить два уровня: «архаический» и «конъюнктурный». Двухуровневость социальной мифологии отличает ее, соответственно, от архаической мифологии и идеологии. «Архаический» уровень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы, ритуалы, выработанные коллективно. «Конъюнктурный» уровень предстает в качестве «мифологии идей», содержит результаты рациональной целенаправленной деятельности отдельных мифотворцев.

В сравнении с классическим мифом в социальной мифологии – на «архаическом» ее уровне (о «конъюнктурном» уровне будет сказано ниже) – происходит перенос акцентов из сферы сверхъестественного в область интерпретации социальных отношений: апеллирование к системам семейного родства, к взаимодействиям между социальными группами, к государству.

Наличие «конъюнктурного» уровня является определяющим для понимания сущности современной социальной мифологии. Одна из особенностей «конъюнктурного» уровня социальной мифологии заключается в том, что делается акцент в основном на осмыслении социальной реальности с учетом интересов конкретных социальных групп; выражается отношение данных социальных групп к социальной реальности через формирование intersubъективных для группы ценностей и идеалов.

Также на «конъюнктурном» уровне современной социальной мифологии значительное место занимает идеология, что сближает ее с любой из современных форм общественного сознания и, особенно, с политикой. Между тем политическая сфера общественной жизни лишь предоставляет возможность наиболее полно увидеть практические проявления социальной мифологии (так, некоторые авторы (Рязанова С.В.¹) рассматривают политический миф как кульминацию социальной мифологии), и социальная

¹ См.: Рязанова С.В. Архаические мифологемы в политическом пространстве современности. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2009. 326 с.

мифология в целом не должна сводиться только к политико-идеологической практике.

«Конъюнктурный» уровень современной социальной мифологии предстает в качестве «мифологии идей», а не реальных вещей. В этом смысле определение социальной мифологии совершенно расходится с пониманием мифологии классической, где идея вещи и сама вещь находились в синкретичном единстве. И в то же время современная социальная мифология – это неразрывное единство «архаического» и «конъюнктурного» уровней, что отличает ее, соответственно, от архаического мифа и идеологии.

Следует четко различать два направления исследования мифов сегодня: одни ученые ориентируются на обнаружение мифологических составляющих в современном обществе (преимущественно представители психоаналитической школы: Д. Кэмпбелл, К.Г. Юнг, М. Элиаде); другие работают с рационализированной социальной мифологией (например, Р. Барт, П.С. Гуревич).

Наиболее явно два вышеуказанных направления исследования мифов проявляются в политической сфере. Если рассмотреть политический миф, понимаемый нами как разновидность социального мифа, и политическую мифологию в целом, то, с одной стороны, они содержат совокупность коллективных представлений (например, архетипов), с другой стороны, четко отражают текущую политическую конъюнктуру. Здесь мы соглашаемся со сложившимся в настоящее время мнением о природе политического мифа, отмеченным К.Ф. Завершинским: «При всей вариативности современных политологических трактовок природы политического мифотворчества в них продолжает доминировать установка на понимание политического мифа как некоего комплекса коллективных представлений (архетипов, стереотипов, ментальностей и т.п.), пришедших к нам из прошлого и влияющих на настоящее»¹.

¹ Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 18.

В целом нельзя не отметить вклад исследователей современной политической мифологии в процесс определения сущностных особенностей социальной мифологии¹. В частности, большое внимание политическому мифу уделяется в работах отечественных политологов². Так, обстоятельный обзор основных проблем, связанных с интерпретацией современного политического мифа, был сделан О.Ю. Малиновой, которая приходит к следующему определению: «Политический миф – это убеждение / нарратив, который разделяется социальной группой, воспринимается ею как констатация “естественного порядка вещей”»³.

Также следует выделить мнение Н.И. Шестова, отмечавшего, что в Европе истоки традиции обособления современной политической мифологии в самостоятельный предмет политической науки, отличный от мифа как предмета философско-культурологического анализа, восходят к творчеству Ж. Сореля⁴.

Можно утверждать, что к XX веку социальная мифология начинает существовать эксплицитно, однако ее общественный статус и степень участия в жизни общества не находят должного объяснения.

¹ См.: Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.; Bottici C. A Philosophy of Political Myth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 286 p.; Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond (Series Multiple Europes. No. 9) / Ed. by V. Strath. – Brussels: P.I.E. – Peter Lang, 2000. 432 p.

² См.: Евгеньева Т.В., Титов В.В. Образы прошлого в российском массовом политическом сознании: мифологическое измерение // Политическая наука. 2017. № 1. С. 120-137.; Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 16-25.; Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 102-117.; Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. 371 с.; Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 414 с.

³ Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 13.

⁴ Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. С. 35.

Особого внимания заслуживает предлагаемый нами системный подход к изучению социальной мифологии. Применяя такой подход, мы предполагаем также и системность самой социальной мифологии.

Рассматривая социальную мифологию в качестве системы, мы опираемся на понимание системы, предложенное И.В. Блаубергом, который полагал, что понятие «система» «...служит для воспроизведения в знании целостного объекта с помощью специфических принципов, определенных понятийных и формальных средств...»¹, оговаривая, что «...изображение целостного объекта (целого) в виде системы не является единственно возможной формой его отображения в знании, поскольку могут существовать, скажем, структурное, функциональное, структурно-функциональное, поэлементное и другие его изображения»².

Ранее – в 1970-х годах – И.В. Блауберг и Э.Г. Юдин справедливо замечали, что «...системный объект обычно не дается исследователю прямо, непосредственно в качестве системы. Его системность схватывается поначалу лишь интуитивно, лишь как результат сопоставления сложных, противоречивых и вместе с тем взаимосвязанных свойств и характеристик объекта»³.

Далее, говоря уже об особенностях системного подхода, отечественные исследователи отмечали следующее: «Системный же подход исходит из того, что специфика сложного объекта (системы) не исчерпывается особенностями составляющих его элементов, а коренится прежде всего в характере связей и отношений между определенными элементами. К тому же сложный объект обычно представляет собой иерархическое, полиструктурное многоуровневое образование, изучаемое с разных сторон различными науками, и характер структуры, связей и отношений, выделяемых в нем той или иной наукой и

¹ Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРССС, 1997. С. 160.

² Там же.

³ Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. – М.: Издательство “Наука”, 1973. С. 166-167.

являющихся предметом ее изучения, существенном образом зависит от степени ее развития и применяемых ею исследовательских средств»¹.

И, наконец, отметим следующее замечание авторов, касающееся социальных систем (нам оно представляется особенно важным, так как социальная мифология – это, прежде всего, социальная система): «Можно утверждать, что наличие ценностных регулятивов составляет одну из принципиальных особенностей социальных систем, отличающих их от всех других типов систем»².

Основываясь на идеях, высказанных И.В. Блаубергом и Э.Г. Юдиным, мы считаем, что возможно системное исследование социальной мифологии.

Рассмотрение социальной мифологии как системы позволяет выделить в ней несколько подсистем, состоящих из определенных элементов и образующих упорядоченную функциональную структуру. Подробно элементы системы социальной мифологии будут рассмотрены в параграфе 2.3.

¹ Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. – М.: Издательство “Наука”, 1973. С. 168.

² Там же. С. 224.

Глава 2. Теория социальной мифологии

2.1. Теории мифа в трудах зарубежных и отечественных исследователей

Понимание социальной мифологии невозможно без знакомства с традициями, направлениями, школами изучения мифа или теориями мифа. Хотя появление первых школ интерпретации мифа – аллегорической, символической, эвгемерической – относится к эпохе античности, на наш взгляд, в полной мере начало философских исследований мифологии относится к эпохе Нового времени и связано с именем Ф.В.Й. Шеллинга.

Следует отметить, что Ф.В.Й. Шеллинг изучение мифологии начал, в частности, с трудов Д. Вико¹ и выделил проблемы, имеющие отношение к философии: проблема исторического времени и начала мифологии; соотношение мифологического сознания и философии; генезис мифологии и стадии теогонического процесса; проблема прамонотеизма; обоснование взаимосвязи автономных дисциплин философии мифологии, искусства, языка и религии в составе философского знания; специфика понятий мифологическая и символическая формы, различие символа, образа и схемы, единство и различие «праоснов» восточной и античной мифологии.

В работах Ф.В.Й. Шеллинга наблюдается трансформации понятия «мифология» по трем периодам. В работах первого периода («О мифах, исторических сказаниях и философемах древности», «Система трансцендентального идеализма» и «Философия искусства») анализируется соотношение понятий «миф», «философема», «сага», а мифология при этом понимается как раздел философии искусства и некий материал для искусства; различные мифологические образы выражают вечные понятия. Ф.В.Й. Шеллинг стремится понять мифологию не схематически, не

¹ См.: Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций; пер. с итал. – М.; Киев: “REFL-book”, 1994. 656 с.

аллегорически, а символически: «схематическое» и «аллегорическое» синтезируются способностью воображения в символе.

Второй период ассоциируется, прежде всего, с работой «Историко-критическое введение в философию мифологии», в которой высказываются идеи о соотношении философского, исторического, лингвистического и литературоведческого понимания мифологии, а сама философия мифологии рассматривается как автономный раздел философского знания. Кроме того, на данном этапе творчества Ф.В.Й. Шеллинг анализирует проблему исторического времени, соотношение философского, лингвистического, исторического и теологического понимания мифологии. Автор вводит понятие «внутренняя форма мифа», ставит вопрос о «новой мифологии». «Новая мифология» была призвана диалектически «снять» национальные мифологии в процессе исторического развития человечества.

И, наконец, третий период философского осмысления мифологии у Ф.В.Й. Шеллинга («Философское введение в философию мифологии или представление чисто рациональной философии», «Мифология») связан с переходом от «Негативной философии» к «Позитивной философии» (от антитезиса к синтезу)¹.

В работе «Философия искусства» Ф.В.Й. Шеллинг отмечал, что через учение об идеях философия решает проблему того, как простое и единое переходит в многообразие и множественность. Мифологии он определяет свое место: «Эти реальные, наделенные жизнью и существованием идеи суть боги; поэтому общая символика или общее воспроизведение идей как реальных дано в мифологии... В самом деле, боги в любой мифологии суть не что иное, как идеи философии, но созерцаемые объективно, или реально»². То есть философия задается теми же вопросами, что и мифология, но на высоком уровне абстракции.

¹ Будюкин Д.А., Иванов А.Г. Реабилитация мифа в эпоху Романтизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397). Философские науки. Вып. 43. С. 30-36.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства; пер. с нем. – М.: Мысль, 1999. С. 67-68.

Далее Ф.В.Й. Шеллинг писал, что, изучая мифологию, необходимо учитывать следующее: «Философское исследование... поднимается над простым фактом, то есть в данном случае над существованием мифологии, и задается вопросом о природе, о сущности мифологии, тогда как просто ученое, или историческое, исследование, довольствуется тем, что констатирует данные мифологии»¹.

Полагая, что мифологию необходимо изучать, учитывая бесконечность изначально заложенных в ней взаимодействий, не занимаясь, во избежание искажения и разрушения мифологии, поиском частных вещей Ф.В.Й. Шеллинг таким образом ясно указывал на присущий мифологии синкретизм. Мифология понималась им во всей целостности, интерес представляла природа всей мифологии целиком, а не каких-то частных представлений.

Мифологию Ф.В.Й. Шеллинг считал органичным образованием, которое возникло естественным образом, и поэтому «...в мифологии невозможно различать содержание и форму, материал и облачение. Представления не наличествуют поначалу в какой-либо иной форме, но они возникают именно в такой форме и, следовательно, вместе с нею»².

В дальнейшем Ф.В.Й. Шеллинг приходит к выводу об априорно присущей мифологии истинности: «...Мифология сразу же возникает как таковая и не с каким иным смыслом, но с тем, какой она высказывает. Вследствие необходимости, с какой порождается содержание представлений, мифологии с самого начала присуще значение реальности и значение доктрины, а вследствие необходимости, с какой возникает форма, ей присущ исключительно собственный смысл, то есть все в ней надо понимать так, как это высказывается, а не так, как если бы тут думали одно, а говорили другое. Мифология – не аллегорична, она тавтологична»³.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 162.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 324-325.

Мифология у Ф.В.Й. Шеллинга оказывалась результатом свободной деятельности, где присутствуют поэзия или философия. Возможно даже заключить, что мифология у него представала как порождение бессознательного. Ф.В.Й. Шеллинг полагал, что своему возникновению мифология обязана народу, его образам. Несмотря на субъективность средств отображения мифов, обнаруживающаяся у всякого народа мифология являлась итогом коллективной деятельности. Ф.В.Й. Шеллинг считал, что «...народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она не определяет историю, а есть его судьба (как характер человека – это его судьба); мифология – это с самого начала выпавший ему жребий. <...> Немыслимо, чтобы мифология народа возникала из чего-либо уже наличествующего и среди наличествующего, а потому ей не остается ничего иного, кроме как возникать вместе с народом – в качестве сознания народа-индивида...»¹. Мифология у Ф.В.Й. Шеллинга является теогоническим процессом постепенного становления Бога в сознании. В основе мифологии лежит идея о необходимом, всеобщем существе, возвышающемся над человеческим духом. Монотеистический характер мифа проявляется, по Ф.В.Й. Шеллингу, в последовательной смене богов. Например, в греческих мифах можно найти следующую последовательность: Уран – Кронос – Зевс. «Основа мифологии заложена уже в первом действительном сознании, и политеизм по сути возник уже на переходе к такому сознанию»².

Мифология сохраняет реальную историю своего возникновения в последовательной смене богов, которую Ф.В.Й. Шеллинг называл сукцессивным политеизмом: «Таковую последовательность Богов невозможно просто вообразить... <...> Что не обладало для нас реальностью, не может стать для нас ступенью, моментом, а более раннего Бога надо действительно

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 213.

² Там же. С. 321.

удерживать как ступень, как момент... нужно, чтобы Бог когда-то владел сознанием... <...> мифология... не изобреталась, не выходила из распада единства, но возникала благодаря такой последовательности, какая реально имела место в сознании»¹.

То есть, источником мифологии, основополагающих мифологических процессов является изначальное – также фактически мифологическое – сознание народа. Начало такого рода процессов знаменует кардинальную духовную трансформацию всего человечества: «Не с объектами природы имеет дело мифологический процесс, а с теми чистыми творческими потенциями, изначальное порождение которых – само же сознание»².

Создавая философию мифологии, определяя место мифологии в философии, Ф.В.Й. Шеллинг обобщил романтические теории мифа, но также обозначил ряд идей, получивших в дальнейшем развитие: бессознательный характер мифов, мифология как процесс в истории человечества. Однако главное, что следует отметить у Ф.В.Й. Шеллинга, – это понимание им глубокого внутреннего символизма мифотворчества. Именно такое понимание позволяет, на наш взгляд, считать фигуру Ф.В.Й. Шеллинга одной из главных в ряду не только сторонников романтической трактовки мифологии, но и философского осмысления мифологии в целом.

С одной стороны, ознакомление с представлениями Ф.В.Й. Шеллинга о мифологии позволяет сделать вывод о том, что его работы стали источниками идей для возникших впоследствии некоторых школ изучения мифа, прежде всего, лингвистической, психоаналитической. Кроме того, Ф.В.Й. Шеллинг придал импульс развитию символической теории мифа. С другой стороны, идеи немецкого философа не были подкреплены эмпирическими данными (полевые исследования мифа получили распространение позже) и не обладали, таким образом, завершенностью.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 263-264.

² Там же. С. 335.

В конце XIX века наблюдается определенное соперничество между лингвистической и эволюционистской школами исследования мифа.

Среди представителей лингвистической теории следует выделить М. Мюллера, А. Куна, В. Шварца, В. Манхардта, Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебню; среди представителей эволюционистской теории – Э.Б. Тайлора, Г. Спенсера, Э. Ланга.

Лингвистическая теория мифа многое унаследовала от романтической традиции, но главное, на что опиралась данная школа – это, все же, достижения в сравнительных исследованиях индоевропейского языка. Лингвистической школой были осуществлены попытки воссоздания древней мифологии посредством этимологических сравнений между индоевропейскими языками.

А, например, в солярно-метеорологическом направлении лингвистической школы мифы о божествах рассматривались как манифестации природного символизма.

Один из основоположников лингвистической теории мифа М. Мюллер полагал, что только знание истории языка позволяет понять мифологию. Объяснение появления мифов М. Мюллер находил через так называемую «болезнь языка»: древний человек с помощью метафор выделял абстрактные понятия, а возникновение мифа происходило как результат утраты изначального смысла метафорических эпитетов. Во всех случаях, когда язык независимым образом оказывает воздействие на сознание, находится место и для мифологии¹.

Другой немецкий филолог Г. Узенер предложил фактически схожую с теорией М. Мюллера концепцию, выводя «...мифических богов из языковых сообщений и ошибочных уточнений первоначальных бесчисленных “единичных и мгновенных богов”»².

¹ См.: Мюллер М. От слова к вере // История религии; пер. с англ. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 5-242.

² Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 43.

Отечественная традиция изучения мифологии также представлена сторонниками лингвистической теории, прежде всего, А.Н. Афанасьевым, считавшим, как и М. Мюллер, что обращение к истории языка может способствовать решению загадок происхождения мифологии. Уже в самом начале своей работы «Происхождение мифа, метод и средства его изучения» А.Н. Афанасьев пишет следующее: «Богатый и можно сказать – единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями»¹.

Еще один отечественный исследователь мифологии А.А. Потебня² на основе изучения материалов по славянскому фольклору приходит к выводам о сущности мифологии, отличным от идей зарубежных представителей лингвистической теории: создание мифа не является следствием ошибок или искажений, но продуктом особой познавательной целенаправленной деятельности.

Таким образом, в центре лингвистической теории мифа находилось положение о постепенном движении мысли от метафоры к мифу, от образного к мифологическому мышлению.

Эволюционистскую теорию мифа рассмотрим на примере идей Э.Б. Тайлора, который применял соответствующую методологию к процессам, происходящим в культуре в целом, находя в древних обществах законы, которым следуют и современные культуры; отрицая при этом любые качественные отличия между стадиями развития сознания.

Количественные же изменения определяются, согласно Э.Б. Тайлору, соотношением феноменов так называемых пережитков и оживлений культурных форм: то, что доминировало в древности, в дальнейшем, в последующих культурах может сохраняться в виде, в частности, и мифов.

¹ Афанасьев А.Н. Живая вода и вешее слово. – М.: Советская Россия, 1988. С. 39.

² См.: Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2007. С. 92-328.

Миф у Э.Б. Тайлора неразрывно связан с первыми ступенями познания, на которых происходило общее одушевление природы, называемое анимизмом, кроме того, анимизм базируется на вере в существование душ и духов, которые управляют материальным миром: «Анимизм характеризует племена, стоящие на весьма низких ступенях развития человечества, он не утрачивается и в дальнейшем, но глубоко видоизменяется при переходе к высокой ступени развития современной культуры. <...> Анимизм составляет... основу философии, как у дикарей, так и у цивилизованных народов»¹.

В мифе, по мнению Э.Б. Тайлора, находит выражение такой образ мышления, который можно назвать примитивным и анимистическим. Мифы возникают при одушевлении природы, построенном по аналогии с человеком: на анимизме. В дальнейшем, благодаря уже силе слова, мифы разворачиваются в оформленный комплекс, представляющий собой ту или иную мифологию.

Не менее важно, особенно, учитывая социальный характер мифа, отметить, что миф у сторонников анимистического взгляда на развитие сознания, выполняет этиологическую функцию: является средством объяснения мира (к этиологическому измерению социального мифа мы обратимся в параграфе 4.2.).

Также идеи анимизма разделял Г. Спенсер, делая акцент на культовой составляющей мифологии.

Можно заключить, что в разработанной с эволюционистских позиций Э.Б. Тайлором и Г. Спенсером анимистической трактовке мифа прослеживается прямая связь мифа с познавательными способностями человека; миф у сторонников эволюционистской теории является, прежде всего, результатом когнитивной познавательной деятельности.

¹ Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре; пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000. С. 141-142.

С конца XIX века получает распространение психологическая школа в изучении мифа, идеи которой сохраняют актуальность и по настоящее время.

Элементы одной из первых проработанных концепций в данном ключе можно обнаружить в произведении Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки».

Миф у Ф. Ницше просматривается в двух измерениях бытия: аполлоновском и дионисийском. Дионисийское измерение выстраивается вокруг жизненно-инстинктивных сил, а аполлоновское – вокруг истины, мудрости, культуры.

Ф. Ницше предложил философское обоснование мифу о «вечном возвращении», отрицая при этом как таковую идею прогрессивного развития. В мифе о вечном возвращении он усматривал попытку человечества дать обоснование бессмертию души. Следует отметить, что выделяемый Ф. Ницше миф о вечном возвращении будет отнесен нами к одному из ключевых «глобальных» социальных мифов.

Ф. Ницше полагал, что в каждом случае, когда человек осуществляет творческий акт в духовной сфере, он порождает мифологию. Отсюда следует, что и науку можно считать феноменом, мало чем отличающимся от мифологии. У Ф. Ницше такие научные абстракции, как свобода, причина, цель, относительность, закон, число предстают в качестве субъективных фикций, которые, будучи соотносены с действительностью, оказываются ни чем иным как мифологией. Более того, миф предстает «...как необходимое последствие науки и, более того, как ее цель»¹.

Миф у Ф. Ницше выступал основанием культуры любого типа: «...без мифа всякая культура лишается здоровой и творческой природной силы: лишь заполненный мифами горизонт придает единство и законченность целому культурному движению»². Утрачивая мифотворческие способности,

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Стихотворения. Философская проза; пер. с нем. – СПб.: Художественная литература, 1993. С. 200.

² Там же. С. 239-240.

культура лишается своих оснований. При этом ключевую роль в возрождении культуры Ф. Ницше отводил музыке, ее мифотворческой силе: мифотворчество, как и музыка, возникает из первоначальной скорби Мировой Воли. Глубина мифа является недостижимой для разума, ее рождает и способна передать лишь музыка.

Понимание мифа у Ф. Ницше затрагивало глубинные, вне и до сознания существующие основания духа. Миф таким образом «...становится более значимым и весомым моментом духа, чем сознание, познание, наука. ...трактуеться как ключевой момент духовности, ее всеобщее основание, инстинктивное, чувственно-аффективное усвоение которого является решающим средством преобразования морали, а значит, культуры, то есть человека, общества, их будущей истории»¹.

К началу XX века, когда окончательно, как научная дисциплина, оформилась психология, В. Вундт со всей основательностью предъявил научному сообществу психологическую интерпретацию мифа, выделив эмоционально-аффективную составляющую сознания. Таким образом, была подвергнута сомнению состоятельность и лингвистической, и эволюционистской теорий мифа, как исходивших из всеобъемлющей когнитивности сознания. Ставилась под сомнение и состоятельность символизма. В. Вундт следующим образом пояснял отличия, существующие между символом и мифом: «...символы могут повсеместно и самым различным образом развиваться из мифологических представлений. Но всегда исходными пунктами являются мифологические представления, имеющие непосредственное, а не символическое значение»².

В. Вундт считал мифологию первобытной формой сознания, которая включает, с одной стороны, представления о повседневности, с другой стороны, аффекты как проекции окружающего мира. Аффекты есть не что

¹ Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004. С. 207.

² Вундт В. Миф и религия // История религии; пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 281.

иное, как мифологическая фантазия, которой В. Вундт дает название «мифологическая апперцепция». Важным следствием такой апперцепции и является миф, возникающий при проецировании апперцепции на ощущения, когда последние непосредственно становятся характеристиками воспринимаемого объекта.

Помимо психологического измерения, В. Вундт исследовал мифологию и в историческом ракурсе, полагая, что мифология в качестве ступени развития сознания, не устраняется, но содержится в последующих формах.

В. Вундт полагал, что мифологическое восприятие окружающего мира всегда было присуще человеческому сознанию, при этом особая роль такого способа освоения реальности видна в периоды кризисных состояний человека и общества.

Исследования З. Фрейдом легенды об Эдипе, феноменов табу, проявлений тотемизма положили начало психоаналитическому пониманию мифа. Миф у З. Фрейда открывал возможности для лучшего понимания духовного содержания личности, для более полного ознакомления с историей всей культуры. Много общих мест обнаруживалось при сравнении сновидений и мифов. При этом мифы имели значение для общества в целом, а сновидения – для каждого отдельного индивида.

Основной принцип, которого придерживался З. Фрейд в своем понимании мифологии, был выражен следующим образом: «Миф ...возник из древнейшего материала сновидений, содержанием которого является тягостное нарушение отношения к родителям вследствие первых побуждений сексуальности...»¹.

В качестве основания для любого мифа у З. Фрейда выступает, с одной стороны, так называемый Эдипов комплекс, с другой стороны, тотемистические представления и отношение к табу.

¹ Фрейд З. Между Эдипом и Озирисом // Два фрагмента об Эдипе; пер. с нем. – М.: Совершенство, 1998. С. 45-46.

Табу возникли в глубокой древности, когда кем-то извне были наложены запреты на ряд важных действий, передаваемые в дальнейшем от поколения к поколению: «Эти запреты касались деятельности, к которой имелась большая склонность. <...> Самые старые и важные запреты табу составляют оба основных закона тотемизма: не убивать животного тотема и избегать полового общения с товарищем по тотему другого пола»¹.

Мифы З. Фрейд изучал преимущественно как дополнения, позволяющие в большей степени обосновать гипотезы о понятии «бессознательного». Мифы здесь представляли как результаты сублимирующей деятельности по подавлению инстинктов, но никак не в качестве исходных установок человека. Мифы были производными, приобретали значение как средства объяснения ключевых моментов глубинных индивидуальных психических процессов. Но в то же время мифы приобретали статус первых регуляторов поведения человека, встраиваясь в систему социальных отношений, прежде всего, религиозных и нравственных общественных процессов и явлений; выступали в качестве средств, контролирующих взаимоотношения человека и общества, направляющих их в нужное русло.

При рассмотрении механизмов наделения символической образностью, по мнению З. Фрейда, можно найти много общего между мифами и снами: проекция, сгущение, расщепление.

Следует отметить, что З. Фрейд фактически стал первым исследователем, которому удалось достаточно подробно изучить феномен мифа, определив при этом закономерности происхождения, функционирования и развития процессов в сфере бессознательного.

Новый вектор исследования в рамках психоаналитической теории мифа получили в работах К.Г. Юнга.

К.Г. Юнг считал, что миф есть результат процессов, протекающих в сфере бессознательного, в мифе находят отражение определенные символы,

¹ Фрейд З. Тотем и табу; пер. с нем. – М.: Изд-во АСТ, 2004. С. 56-57.

который лежат в фундаменте духовной жизни человечества и обнаруживают себя в так называемых архетипах. Миф обретает формы, выстраиваясь вокруг образов, символов, смысл которых возможно понять, лишь имея представления об архетипах. Архетипические пласты следует искать в каждом мифе, ритуале, легенде, которые впоследствии могут принять форму религиозных догматов, социальных идеалов. Архетипы укоренены в генах и наследуются потомками, сопровождая, таким образом, развитие человека и общества. В реальном историческом процессе всегда можно обнаружить фрагменты тех или иных архетипических конструкций. Архетипы у К.Г. Юнга составляют достояние коллектива, предстают в качестве неотъемлемого аспекта коллективного бессознательного: «Коллективное бессознательное, видимо, состоит... из чего-то вроде мифологических мотивов и образов; поэтому мифы народов являются непосредственными проявлениями коллективного бессознательного. Вся мифология – это как бы своего рода проекция коллективного бессознательного»¹.

К.Г. Юнг предположил, что мифология представляет собой процесс, этапами развития которого становятся актуализации определенных мифов, которые, в свою очередь, являются характеристиками важнейших для конкретного этапа событий. Так, для периода доминирования бессознательного в истории человечества характерны мифы о творении. Далее, когда все в большей степени начинает обнаруживать себя сознание, на первый план выходят, например, хтонические мифы, мифы о смерти, мифы о разделении противоположных явлений (небо и земля, добро и зло). На завершающей стадии такой эволюции мифологии появляются мифы о героях, отвергнувших господствовавшие ранее законы и традиции. Кульминацией развития мифологии становится такое изменение сущности героя, когда он превращается в личность, полностью способную контролировать бессознательное.

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994. С. 126.

К.Г. Юнг рассматривал в качестве важной задачу осуществления адекватного перевода мифов, как объективаций проекций символического бессознательного, на язык рационального: «...миф является неизбежным связующим звеном между знанием бессознательным и сознательным»¹.

Следует отметить, что психоаналитическая школа изучения мифа позволила увидеть в мифе глубинные основы современного состояния, как человека, так и общества. Поэтому, выстраивая далее классификацию мифов архаического уровня, мы не могли не обращать внимания на предложенные К.Г. Юнгом идеи о коллективном бессознательном и разновидностях архетипов.

Если представители лингвистической и эволюционистской теорий мифа допускали критику символизма, то в рамках психоаналитической концепции мифа символу уделялось большое значение. Однако более значимым достижением в исследовании символического характера мифа стал выход работы Э. Кассирера «Философия символических форм: Мифологическое мышление»².

Э. Кассирер осуществлял поиск объективных условий, содержащихся в сознании, которые стали бы основаниями для мифотворчества. Он считал, что вследствие активности познавательной деятельности появляются объективные формы, причем такого рода деятельности присущ символический характер: «Переход от мира непосредственных чувственных впечатлений к опосредованному миру наглядных... “представлений” основан прежде всего на том, что в потоке непрестанно сменяющихся друг друга впечатлений постоянные отношения, в которых они находятся и в соответствии с которыми они повторяются, постепенно выделяются в нечто самостоятельное и именно этим отличаются по своему характеру от то и дело меняющихся, совершенно нестабильных содержательных моментов

¹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления; пер. с нем. – Киев: Изд-во AirLand, 1994. С. 307.

² См.: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 280 с.

чувственного восприятия. Эти постоянные отношения и образуют прочную конструкцию, своего рода жесткий каркас “объективности”»¹.

Э. Кассирер полагал, что реальность дается человеку в виде образуемых в процессе творчества символических объектов, таких, как наука, язык, религия, искусство, миф. Таким образом, миф оказывался средством выражения результатов сознательной деятельности.

Э. Кассирер считал, что сознанию всегда был свойственен глубокий символизм, но реализовывалось это человеком постепенно, в несколько этапов: сначала на чувственном уровне, далее посредством созерцания, и в конечном счете в понятийной форме. При этом если на чувственном этапе между символом и объектом не существовало различий, то уже на созерцательном этапе происходит разделение, и объект начинает существовать отдельно от символа. На третьем – понятийном – этапе осуществляется преодоление случившегося на втором этапе разъединения, и объект начинает рассматриваться в качестве конструкции символа.

Таким образом – через символы – сознание приобретает понятийные формы. Оформляя в логические формы чувственный опыт, человек, таким способом включает объекты освоенного окружающего мира в некоторую систему связей, в которой любой объект находит себе место в соответствии с определенными законами и принципами. Миф, как и всякий символический объект, который приобрел систематизированную и концептуальную форму, также характеризуется своей рациональностью и логической предопределенностью. Но логика мифа в корне отличается от законов логики современности.

Э. Кассирер стремился увидеть в мифе целостную систему, в которой господствуют собственные особые законы логики. Специфика этих закономерностей проявляется при рассмотрении основных категорий, таких,

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 45.

как пространство и время, причина и следствие, часть и целое: все данные универсальные категории в мифе «вырастают» из изначального единства.

Причинно-следственные связи в мифе обнаруживаются даже при случайном сходстве или совместном нахождении; представление о соотношении части и целого выстраивается, исходя из того, что часть и целое могут переходить друг в друга в силу общности свойств; представления о пространстве и времени характеризуются неоднородностью, делением на сакральное и профанное. В целом миф, как символическая форма «...не застаёт границу между Я и действительностью как нечто заранее и раз и навсегда определенное, а сама только эту форму и устанавливает – и каждая из основных форм устанавливает ее иначе»¹.

Специфика символизма мифа проявляется также и в том, что относящиеся к нему представления нельзя расширить, введя в них какие-то классификационные признаки. Происходит нечто противоположное: «...представление не расширяется, а спрессовывается, сводится в одну точку. В этом процессе отфильтровывается некая сущность, некий экстракт, который и выводится в “значение”. Весь свет концентрируется в одной точке, в фокусе значения, в то время как все, лежащее за пределами фокуса языкового и мифологического понятия, как бы остается невидимым. Оно оказывается “незамеченным”, поскольку (или пока) не наделяется языковым или мифологическим “признаком”»².

Э. Кассирер, сделав вывод о том, что основу мифа составляет замкнутая система законов и понятий, организующих опыт человеческой жизнедеятельности, предпринял, таким образом, попытку постичь онтологические основы мифологии.

Идеи Э. Кассирера о существенном значении символа, о том, что миф следует рассматривать как автономную систему, были продолжены С.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.: СПб.: Университетская книга, 2001. С. 168.

² Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. Сборник; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. С. 36.

Лангер. Она считала, что человек отличается от животного тем, что испытывает тягу к символической деятельности, результатами которой оказываются самые разнообразные культурные феномены, включая и миф. Посредством символизации человек заявляет о своей социальности, осуществляет контроль над деятельностью.

С. Лангер усматривала символизм также и в научном знании, полагая, что структура человеческого мозга предусматривает создание символов, и подтверждая это примерами символической активности индивида в снах и ритуалах. У С. Лангер символ является концепцией предмета, а знак обозначает конкретный предмет. Миф же представляет собой средоточие недискурсивной символики, ему чужды аналитика, абстрактные методы: «Высшее достижение, на которое способен миф, – показ человеческой жизни и космического порядка, которые обнаруживает эпическая поэзия. Мы не можем больше абстрактно манипулировать его понятиями в пределах мифической формы. Когда эта форма исчерпывается, естественная религия вытесняется дискурсивной и более точной формой мысли, а именно философией»¹.

На рубеже XIX-XX веков возникли социологические теории мифа, в которых основной акцент делался на общественных факторах и условиях. Именно в социологических теориях мифа была показана необходимость исследований мифа как явления социальной реальности.

Э. Дюркгейм полагал, что при изучении мифов следует учитывать так называемые социальные факты, к которым, он считал, «...принадлежат верования, стремления, обычаи группы, взятой коллективно...»². В основе социальных фактов лежит оппозиция «сакральное – профанное», которая является главным признаком существования сознания.

¹ Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства; пер. с англ. – М.: Республика, 2000. С. 180.

² См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии; пер. с фр. – М.: Наука, 1990. С. 416.

Представление о сакральном возникло у человека при осмыслении общества – основной сакральной силы. Дело в том, что структура общества, принципы его функционирования выступали в качестве образца для дифференциации взглядов на окружающий мир. Развитие общества, общественных отношений способствовало формированию всех форм сознания, включая и миф.

Формирующийся социальный символизм находит свое выражение в тотемистических представлениях, в которых отдельным общественным отношениям придавался сакральный статус.

Мифология у Э. Дюркгейм оказывалась первой формой отображения социальной реальности. Первая классификация приобретала форму коллективных представлений, мифологий, которые содержали опыт предков и обладали более глубоким смыслом, чем представления отдельных индивидов.

Мифологическое понимание социальных отношений в дальнейшем, по мнению Э. Дюркгейма, становилось той основой, на которой выстраивались и логические формы интерпретации общественных явлений и процессов.

Общество как арену функционирования мифов и коллективных представлений рассматривал и Л. Леви-Брюль.

Л. Леви-Брюль полагал, что на первых стадиях развития в сознании человека преобладала субъективная составляющая, тогда как объективная (когнитивная) играла меньшую роль. Происходило так потому, что древний человек постоянно испытывал разнообразные страхи, пребывал в аффективных состояниях. Такая повышенная эмоциональность объяснялась тем, что восприятие объекта и сам объект представлялись человеку как нечто тождественное.

Для определенного упорядочения мира человек окружающим его природным и социальным объектам придавал мистические характеристики и свойства. В результате окружающий мир удваивался, представая и в качестве реального мира, и в качестве мира мистических вещей. Освоение такого мира

требовало специфических средств и методов, отличающихся от принятых при изучении современного общества. Ключом к пониманию специфики мира первобытного человека у Л. Леви-Брюля стали принцип партиципации (сопричастия), состоящий в том, что все окружающие явления и объекты находятся друг с другой в неразрывной связи, то есть все связано со всем. Причем все явление или объект не обязательно охватывать целиком, достаточно выделить его определенные части или свойства, то есть партиципационные принципы компенсировали отсутствие возможностей объективного и всеобъемлющего познания.

Мифы у Л. Леви-Брюля выполняли роль феноменов, вытесняющих мистические сопричастия в культурно более разнообразных обществах: «...мифы следовало бы признать за такие продукты первобытного мышления, которые появляются тогда, когда оно пытается осуществить сопричастность. Последняя не ощущается больше как непосредственная, и первобытное мышление прибегает к посредующим звеньям, проводникам, призванным обеспечить сопричастность, которая уже больше не переживается»¹.

Л. Леви-Брюль, таким образом, обосновал теорию первобытного (дологического) мышления, сущность которой выражали принципы партиципации (сопричастия), позволяющие в определенном – гносеологическом – плане увидеть также и специфику мифологии.

Значимым направлением в исследовании мифа в начале XX века следует считать ритуалистическую (обрядовую) теорию, впервые получившую оформление в трудах У. Робертсона-Смита и Д.Д. Фрэзера. В дальнейшем ритуалистическая (обрядовая) теория мифа получила продолжение в работах представителей «кембриджской школы» (Ф.М.

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении; пер. с фр. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. С. 355.

Корнфорд, Д. Харрисон, Г. Марри), развивавших тему роли ритуала в происхождении и развитии разнообразных культурных форм¹.

Сущность ритуалистической (обрядовой) теории мифа была четко выражена одним из родоначальников ритуализма У. Робертсоном-Смитом: «Поскольку мифы представляют собой объяснения обрядов, их значение второстепенно, и можно с уверенностью утверждать, что почти в каждом случае миф произошел из обряда; а не наоборот; так как обряд оставался неизменным, а миф мог измениться, обряд был обязательным, а вера в миф была предоставлена на усмотрение поклонников культа»². Таким образом, объявлялся безоговорочный приоритет ритуала над мифом.

Существенное влияние на оформление взглядов представителей ритуалистической (обрядовой) теории мифа оказал труд Д.Д. Фрэзера «Золотая ветвь»³. В данной работе было проанализировано огромное количество фактов, связанных с культовыми мифами самых разных народностей.

Основу «Золотой ветви» составляет комплексный миф, повествующий о том, как беглый раб, убив жреца священной рощи, сам получил статус жреца, то есть фактический титул Царя Леса. Такая победа должна быть одержана в рукопашном бою, право на участие в котором достается тому, кто сорвет «золотую ветвь» (ветвь с конкретного дерева из священной рощи). Обладание такой ветвью – знак, позволяющий начать захват должности. При этом, по мнению Д.Д. Фрэзера, рукопашный поединок между жрецом и претендентом на трон представляет собой гладиаторский бой, происходящий исключительно в один из праздничных дней. Далее Д.Д. Фрэзер делает вывод о том, что замена царя таким способом случается с ежегодной периодичностью. Интересно, что одной из главных причин свержения царя

¹ См.: Обрядовая теория мифа: сб. науч. трудов / составл., перевод, предисловие и примечания А.Ю. Рахманина. – СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2003. 216 с.

² Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов; пер. с англ. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. – М.: Канон+, 1996. С. 318.

³ См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии; пер. с англ. – М.: Изд-во АСТ, 2003. 781 с.

является утрата им силы и мощи. То есть царь, охраняющий священное дерево, должен был доказывать свое право на высокий титул постоянными победами в сражениях с претендентами, при этом для поддержания бдительности царю следовало во многом себя ограничивать.

В вышеуказанном сюжете «Золотой ветви» обнаруживается схожесть с заключениями, к которым пришел сторонник психоаналитической теории мифа З. Фрейд в своем труде «Тотем и табу», где в одной из глав описываются запреты и табу, предписанные обществом людям, имеющим прямое отношение к сакральному, к власти: «Такой король живет, ограниченный системой церемоний и этикета, запутанный в сеть обычаев и запрещений...»¹.

Следует заметить, что хотя приверженцы ритуалистической (обрядовой) теории мифа усматривают в разнообразных ритуалах источники возникновения мифов, ряд представителей ритуалистов – сторонники концепции диффузионализма – полагают, что существует определенная территория, где возник ритуал, ставший впоследствии прототипом всех существующих мифов.

Ключевое значение связке «миф – ритуал» стало придаваться с дальнейшим распространением идей Д.Д. Фрэзера, особенно с 1920-х годов, когда ряды сторонников ритуалистической (обрядовой) теории мифа пополнили С. Хьюман и Ф. Рэглэн.

На С. Хьюмана, в свою очередь, определяющее влияние оказали идеи Д. Харрисон, изложенные в работе «Фемида». Д. Харрисон сделала несколько конкретных выводов, прежде всего, следующие: возникновение мифа из обряда; миф представляет собой проговариваемое сопровождение обрядовой деятельности. Взгляды Д. Харрисон основывались на динамической (эволюционистской) теории процесса: постепенно обряды вырождаются, но на смену им приходят мифы, которые «...продолжают существовать в религии, литературе, искусстве и различных символических

¹ Фрейд З. Тотем и табу; пер. с нем. – М.: Изд-во АСТ, 2004 . С. 76.

формах, распространяя далекое от истины понимание древнего обряда и внося дополнительные изменения, обеспечивающие вразумительность в новых рамках»¹. Мифы, таким образом, как бы подстраиваются под существующий социальный контекст, являясь более гибким в сравнении с обрядом культурным явлением. Выходя за пределы обрядов и ритуалов, мифы в своих объяснительных возможностях охватывают самые разнообразные процессы, вписываясь в более широкий контекст, используя ритуалы как материал для спекуляций.

Теории, разрабатываемые Д. Харрисон и Ф. Рэгланом, объединяет стремление увидеть в мифах и божествах эманации обрядов. Вместе с тем, если Ф. Рэглан полагал, что у всех мифов и ритуалов есть один единственный источник, то Д. Харрисон, а вместе с ней и С. Хьюман, допускали взаимопроникновение мифов и ритуалов вследствие аккумуляции разнообразных коллективных эмоций.

С. Хьюман, исследуя вопросы возникновения, содержания и роли мифа, усматривал генезис мифа в коллективных ритуалах, отправлении которых и придает мифу форму. На содержание функций мифа влияние оказывают социальные условия, которые определяют необходимые версии исходного мифа. Мифу, таким образом, удается сохранять постоянство своего глубокого смысла, а трансформирующиеся социальные нормы могут выступать пространством, в котором при помощи мифа лишь подчеркивается особая значимость такого рода норм.

Интересно отметить, что складывающиеся социальные нормы далеко не всегда оказываются универсальными у сторонников разных версий ритуалистической (обрядовой) теории мифа.

Идеи С. Хьюмана являются выражением достаточно простого подхода к пониманию сущности мифа, который считается возникшим в конкретном месте, укорененным в ритуале и неразрывно связанным своим

¹ Хьюман С. Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа; пер с англ. – СПб.: Издательский дом С.-Петербург. гос. ун-та, 2003. С. 180.

происхождением с обрядовыми практиками. Мифу, таким образом, отказывают в том, чтобы причинами его возникновения оказывались феномены, напрямую не связанные с ритуалами и обрядами, например, такие, как сон, язык.

Изменчивость и неполнота социальных регулятивов – на примере индонезийского похоронного обряда – была отчетливо показана американским антропологом К. Гирцем.

Вследствие того, что веками установленные традиции и культурные образцы стали утрачивать однозначность смысла в дифференцирующемся яванском обществе середины XX века, процесс осуществления похоронной церемонии привел к «...продолжительному состоянию ярко выраженного социального напряжения и тяжелого психологического расстройства»¹. Неоднозначность была обусловлена тем, что произошло смешение религиозных практик и новых политических установок, сакрального смысла с профанным. В итоге социальная роль ритуала перестала выступать в качестве укрепляющей идентичность коллектива.

Специалист в антропологии К. Клакхон, в отличие от С. Хьюмана, допускал вариативность мифологических интерпретаций обряда в разных социальных группах при сохранении аутентичности самого обряда на достаточно обширной территории, не отрицая также возможности этиологии, как мифов, так и обрядов, из самых разнообразных феноменов: «...Мифы возникли из снов, фантазий или привычного образа жизни некой личности, входящей в некое общество»². Процессу же превращения фантазий отдельных индивидуумов в мифы К. Клакхон давал такое толкование: «...когда изменяющиеся обстоятельства складываются таким образом, что частный тип навязчивого поведения или особый тип фантазии оказывается подходящим для группы в целом, личный ритуал социализируется группой, а

¹ Гирц К. Интерпретация культур; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 172.

² Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа; пер с англ. – СПб.: Издательский дом С.-Петербург. гос. ун-та, 2003. С. 161.

индивидуальная фантазия претворяется в миф общества, к которому индивид принадлежит»¹.

На основе изученных фактов К. Клакхон так и не пришел к однозначному выводу в вопросе о том, что же – миф или ритуал – является первичным, сделав интересное заключение: «Миф – система словесных символов, тогда как ритуал – система символических объектов и действий. Оба суть символические процессы, касающиеся ситуаций одного типа, преодолеваемых одинаково аффективно»².

На общую природу мифа и ритуала указывал и отечественный исследователь И.М. Дьяконов. Он напоминал о том, что первобытный труд во многом ритуалистичен, и проблема первичности в связке «миф – ритуал» имеет к этому самое непосредственное отношение, хотя и является во многом надуманной: «...как словесное выражение мысли, так и действие организуются... по ассоциативно-тропическим семантическим полям и содержат одинаковое количество верных и неверных с логической точки зрения словесных определений и поступков. Не имея логических критериев для выявления иерархической степени ценности ассоциаций, человек создает мифы и ритуалы по одним и тем же психологическим законам»³.

Другой отечественный ученый, исследователь философии мифологии В.М. Найдыш также фактически обращал внимание на сомнительность выводов об определяющем приоритете ритуала над мифом, когда отмечал следующее: «Миф и ритуал исторически вырастают из предметно-действенного способа общения как относительно самостоятельные его ответвления и несут на себе его черты, свойства. Поэтому оказываются возможными мифы без объясняемого ими ритуала и ритуалы без соответствующего им мифа»⁴.

¹ Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа; пер с англ. – СПб.: Издательский дом С.-Петербург. гос. ун-та, 2003. С. 163-164.

² Там же. С. 168.

³ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 63.

⁴ Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004. С. 503.

Ф. Рэглан, еще один представитель ритуалистической (обрядовой) теории мифа, разделявший в целом позиции Д.Д. Фрэзера, сводил появление всех мифов к ритуалам, считал, что сложно найти источники мифов в чем-то другом, например, в народной фантазии или истории. Исходным ритуалом выступало ежегодное убийство и замена действующего царя, сопровождавшиеся насыщенной эмоциями и драматизмом церемонией, составлявшей основное условие функционирования всей социальной системы, имеющей, таким образом, мифо-ритуальную структуру. Такого рода древний ритуал включал следующие акты:

- «1. Символическое разрушение старого мира потопом и огнем.
2. Убиение священной жертвы после театрализованного поединка.
3. Расчленение жертвы и конструирование “нового мира” из ее частей.
4. Создание пары человеческих существ из глины и жертвенной крови.
5. Оживление образов в облике молодых мужчины и женщины, которые были или считались братом и сестрой.
6. Священный брак между ними, после которого они почитались как родители вновь сотворенного человечества»¹.

В дальнейшем Ф. Рэглан провел классификацию паттернов героев всего спектра разнообразных мифологий, результатом чего стала схема, включавшая двадцать два основных элемента².

В такой схеме суммой компонентов, подходящих тому или иному герою, определяется то, в какой степени конкретный герой соответствует образу архетипического мифологического героя.

Интересно, что небольшое число совпадений (до шести) свидетельствует, по мнению Ф. Рэглана, скорее о том, что олицетворением героя является реальная историческая личность.

Предлагаемая Ф. Рэгланом схема состоит из таких элементов:

¹ Фонтенроуз Д. Обрядовая теория мифа // Обрядовая теория мифа; пер с англ. – СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2003. С. 17.

² Бэском В. Мифо-ритуальная теория // Обрядовая теория мифа; пер с англ – СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2003. С. 148.

1. Мать героя – царская дева.
2. Его отец – царь.
3. Его отец также является близким родственником матери.
4. Обстоятельства его зачатия необычны.
5. Он считается сыном бога или демона.
6. При рождении отцом или дедом по материнской линии обычно предпринимается попытка убить его.
7. Он похищается или отправляется в длительное странствие.
8. Он воспитывается приемными родителями.
9. Ничего не рассказывается о его детстве, или оно сохраняется в тайне.
10. По достижении зрелости он возвращается или отправляется в свое будущее царство.
11. Он совершает благие дела для общества (побеждает дракона, чудовища, выигрывает в войне).
12. Он женится на принцессе, часто дочери противника или предшественника.
13. Он становится царем.
14. Некоторое время его правление проходит мирно.
15. Он создает и предписывает законы.
16. Позже он лишается милости богов и/или признания подданных.
17. Он свергается с трона и изгоняется из города.
18. Обстоятельства его смерти или исчезновения таинственны.
19. Это часто происходит на вершине холма.
20. Его дети, если таковые были, не наследуют ему.
21. Его тело не погребается, или тайно спрятано.
22. Он имеет одну или более священных могил.

Схема Ф. Рэглана, конечно, выступает в качестве наглядной иллюстрации сходства многих характеристик у мифологических и исторических героев. Кроме того, вышеуказанная схема имеет много общего

с предложенной О. Ранком в произведении «Миф о рождении героя»¹. психоаналитической моделью.

Проводя параллели между мифологическими и реальными историческими героями Ф. Рэглан тем самым отказывал мифу в способности трансформироваться. Автор не допускал возможностей внесения искажений в ход реальных процессов, добавления в рассказы об исторических событиях каких-либо неправдоподобных нюансов, объясняемых действием сил, имеющих сверхъестественное происхождение. Таким образом, исторические деятели не становились объектом преклонения, а исторические явления и процессы – составляющими мифов

Достаточно подробно и основательно исследовав генезис ритуала, его социальные функции и положение в структуре общества, сторонники ритуалистической (обрядовой) теории мифа, тем не менее, не смогли дать вразумительного ответа на один из главных вопросов: какова же роль и назначение мифов для общества. Не случайно поэтому известный критик ритуалистической (обрядовой) теории мифа фольклорист В. Бэском, делая выводы по итогам анализа работ Ф. Рэглана, С. Хьюмана и других ритуалистов, отмечал следующее: «...самим ритуалистам следует достичь определенного согласия в представлении о том, что такое миф: (1) повествование, рассказываемое в процессе проведения ритуала; (2) повествование, события которого разыгрываются в ритуале; (3) повествование, которое и рассказывается, и разыгрывается в ритуале; (4) повествование, которое лишь косвенно и вторичным образом связано с ритуалом»².

Необходимо отметить, что ритуалистическая (обрядовая) теория мифа являлась доминирующей в объяснении содержания мифа до 1960-х годов, времени распространения структуралистских взглядов на миф. Так, наиболее

¹ См.: Ранк О. Миф о рождении героя; пер. с нем. – М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер, 1997. 252 с.

² Бэском В. Мифо-ритуальная теория // Обрядовая теория мифа; пер с англ. – СПб.: Издательский дом С.-Петербург. гос. ун-та, 2003. С. 155.

влиятельный представитель структуралистов К. Леви-Строс достаточно определенно высказался по вопросу о соотношении мифов и ритуалов, объявив, что именно на мифах основаны ритуалы: «В целом оппозиция между ритуалом и мифом совпадает с оппозицией между “жить” и “мыслить”, и область ритуального представляет собой вырождение мысли, смилившейся с зависимостью от жизни»¹.

Интересно, что и отечественные исследователи демонстрируют различное отношение к вопросу о взаимоотношении между мифом и ритуалом. В частности, А.М. Положенцев, солидаризируясь с К. Леви-Стросом, выделяет следующее: «Миф – это тип мышления, выходящий за рамки историчности, которая сама в любой момент может оказаться очередной мифологией. Появление ритуала для жизни духа – событие, соизмеримое с появлением древнегреческой философии, то есть событие, которое нельзя “пройти” и забыть о нем»². С другой стороны, Е.Я. Режабек отмечает основополагающее значение, которое имел ритуал в культуре древних народов: «Постепенно ритуал стал сопровождаться не только языком жестов, но и песнопениями, в которых рассказывалось об изображенных событиях. Ритуальное действие перерастало в мифоритуальное событие. Его мифологическая составляющая складывалась как та или иная композиция коллективных представлений. <...> ...миф рождался как “произносимый” ритуал. <...> Миф – это не продукт индивидуальной фантазии или индивидуального “сказывания” по поводу изображаемого события. Назначение мифоритуальной деятельности заключалось в выработке эталонной схемы (матрицы) поведения»³.

Примечательно, что Е.Я. Режабек использует термин «мифоритуальная деятельность», на наш взгляд, вполне корректно передавая смысл и значение результатов мифотворческой и мифологизационной мыслительной

¹ Леви-Строс К. Мифологии: Человек голый; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. С. 641.

² Положенцев А.М. “По лицу бездны”: очерк натурфилософии культа. – СПб.: Алетейя, 2007. С. 82.

³ Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 84.

деятельности, создающей предпосылки для отмечаемых нами далее мифо-ритуальных практик.

Кончено, каждое мнение относительно взаимосвязи между мифом и ритуалом имеет право на существование, и, на основе изучения взглядов ритуалистов можно заключить, что как культурные феномены миф и ритуал в значительной степени предполагают друг друга. Поэтому, нам представляется, опрометчивым стремление придавать приоритетное значение чему-то одному. Однако и абсолютизировать общую природу данных феноменов также, на наш взгляд, неправильно. По всей видимости, основополагающая роль ритуалов в генезисе общества является бесспорной; мифы же могли выступать, как в качестве дополнения к тем или иным ритуалам и обрядам, так и занимать доминирующее положение в объяснении общественного устройства. Уместно здесь, на наш взгляд, говорить о мифо-ритуальных практиках.

Свое продолжение дискуссии о роли мифа и ритуала в жизни общества получили с проникновением методологии функционального анализа в труды этнологов, воодушевленных успехами полевых исследований мифа. Речь идет, прежде всего, о Б. Малиновском и А.Р. Рэдклиффе-Брауне. В определенной мере идеи функционализма стали также и продолжением социологических теорий, развиваемых Э. Дюркгеймом и Л. Леви-Брюлем.

Так, Б. Малиновский, давая определение мифу как культурной форме, прежде всего, учитывал функции, выполняемые мифом в обществе как системе: «...форма всегда обусловлена функцией... пока мы не можем установить такой зависимости формы от функции, формальные элементы нельзя использовать в научном доказательстве. ...Бессмысленно говорить о единицах, оторванных от контекста и функции, – необходимо исследовать элементы, обладающие внутренней связью друг с другом»¹. По мнению Б. Малиновского, изучение мифа необходимо осуществлять исключительно в контексте социума, где миф проявляется во всевозможных

¹ Малиновский Б. Научная теория культуры; пер. с англ. – М.: ОГИ, 2005. С. 127.

ритуализированных поведенческих практиках. Миф приходит на помощь человеку в тех случаях, когда возникает необходимость полностью контролировать определенное общественное явление, объяснить то, как функционирует тот или иной социальный объект. Миф также оказывается у Б. Малиновского дополнительным фактором, легитимирующим конкретный ритуал, церемонию, моральную норму: «Для эмпирического определения мифа... могут быть использованы следующие критерии: это предание, объясняющее существенные социальные характеристики (например, мифы о разделении на кланы или субкланы) и относящееся к совершившим выдающиеся деяния личностям, в прошлое существование которых верят безоговорочно»¹. То есть миф у Б. Малиновского выступает в качестве средства, обеспечивающего стабильность общественных связей.

В то время как Б. Малиновский основное внимание обращал на функциональные аспекты социума, А.Р. Рэдклифф-Браун большой акцент сделал на структурном измерении, полагая, что именно структура социальной системы является определяющей для развития, что она первична по отношению к функциям и задает направление функционированию общества. Представляя общество в качестве естественной системы, А.Р. Рэдклифф-Браун отмечал следующее: «Социальные структуры столь же реальны, сколь и индивидуальные организмы»². Более того, он считал, что определяющие общественное устройство социальные отношения, посредством которых человек удовлетворяет собственные потребности и интересы, способны к существенным изменениям в ходе развития общества, в то время как социальная структура остается неизменной.

Социальную структуру А.Р. Рэдклифф-Браун определял как «...преемственную во времени упорядоченную расстановку лиц в

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия; пер. с англ. – М.: Рефл-Бук, 1998. С. 229.

² Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции; пер. с англ. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2001. С. 221.

отношениях, определяемых или контролируемых институтами, то есть социально установленными нормами или образцами поведения»¹.

Таким образом, социальную структуру А.Р. Рэдклифф-Браун понимал достаточно широко, относя к ее компонентам, наряду с индивидами и социальными отношениями между ними, также и разнообразные ритуалы, тотемистические мифы. Следует отметить, что связь тотемизма, тотемистических мифов с социальной структурой имела для А.Р. Рэдклиффа-Брауна решающее значение. При этом тотемизм, с одной стороны, определял классификационные социальные характеристики, обеспечивал единство общества, а, с другой стороны, был источником формирования самых разнородных мифологических сюжетов. В свою очередь, основу тотемистических институтов составляют именно мифы, которые поддерживают последовательное функционирование социума, регулируя отношения между членами социальных групп.

Мифы выступали у А.Р. Рэдклиффа-Брауна в качестве носителей важных консолидирующих социальных функций, цементировали структуру общества.

С 1960-х годов умы исследователей мифологии захватила развиваемая К. Леви-Стросом структуралистская концепция мифа, выстраиваемая на базе успешных полевых исследований французского этнолога.

К. Леви-Строс попытался разобраться, каким закономерностям в мифах подчиняются процессы наделения символами тех или иных связей и отношений. Для выявления такого рода структурных закономерностей в мифах он полагался на идеи швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, основоположника структурной лингвистики и семиологии.

Ф. де Соссюр высказал идеи о том, что возможно создать такую науку, которая бы изучала существование знаков в социуме и назвать ее

¹ Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии; пер. с англ. – М.: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2001. С. 275.

семиологией; такая наука «...должна открыть нам, в чем заключаются знаки, какими законами они управляются...»¹.

К. Леви-Строс полагал, что социальную реальность пронизывают символические формы, понять которые можно после выявления структуры таких форм. В культурах древности структура символической формы оказывается более четкой, что объясняется наличием непосредственной связи между сознанием и бессознательным. В свою очередь в бессознательном содержится фундамент любой символической формы общественной жизни, а миф в наиболее адекватной форме объективирует продукты бессознательного: «Мифы, а возможно и сновидения, приводят в действие множество символов, каждый из которых по отдельности ничего не значит. Они обретают значение по мере того, как между ними устанавливаются отношения. Их значение не существует абсолютно, оно определяется только “позицией”»².

К. Леви-Строс, рассуждая далее о символизме мифа, высказывал идеи о том, что символические отношения и связи определяются структурой мифов.

Мифы воспринимаются, прежде всего, как структурные элементы относящиеся к определенной системе, посредством которой и обеспечиваются закономерные отношения и взаимодействия. Только предполагая такого рода жесткую структуру, возможно составить четкое представление об особенностях трансформации всего комплекса мифологических сюжетов. То есть, какой бы эмоциональной выразительностью ни характеризовался тот или иной миф, он, все же, является элементом достаточно упорядоченной структуры. Существует определенное количество кодов, позволяющих интерпретировать разнообразные мифологические темы: «Верное понимание мифа заключено не в каком-нибудь наделенном особыми преимуществами содержании. Оно

¹ Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики; пер. с фр. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. С. 21.

² Леви-Строс К. Ревнивая горшечница // Путь масок; пер. с фр. – М.: Республика, 2000. С. 292.

состоит в логических отношениях, которые свободны от содержания или, точнее, неизменяемые свойства которых исчерпывают операциональную ценность мифа, поскольку сопоставимые отношения могут быть установлены между определенными элементами большого числа отличающихся друг от друга содержаний»¹.

Мифы транслируют информацию об обществе и принципах его организации, образуя на определенной территории целую систему повествований. Такая система подчиняется своим законам, производным от социальных отношений в коллективе.

Изучая далее особенности мышления представителей таких коллективов, К. Леви-Строс приходит к выводу о том, что умозаключения делаются при помощи такого принципа, как бриколаж: «...суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выразить себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа (что объясняет отношения между ними)»².

Бриколаж представляет собой в данном смысле деятельность, выстраиваемую каждый раз заново, ограниченную в инструментах и возможностях, определяемую текущей ситуацией, в которой человеку приходится действовать.

Элементы такого бриколажа являются в определенном смысле единицами первобытного мышления и оказываются посередине между чувственным и рациональным, восприятием и понятием. Эти элементы можно рассматривать в качестве знаков, связывающих означаемое с означающим, а в случае с мышлением «бриколера» – образы с понятиями.

¹ Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2006. С. 228.

² Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2008. С. 168.

К. Леви-Строс считал, что, как мифологическое мышление, так и научное мышление стремятся упорядочить мир, по-своему организовать феномены общественной жизни.

Способность организации и дифференциации окружающих человека явлений и процессов реализуется посредством последовательного противопоставления их свойств и особенностей через выстраивание так называемых бинарных оппозиций: «...миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации»¹.

То есть в мифах такие фиксируемые сознанием оппозиции преодолеваются метафорически, с использованием медиаторов, позволяющих решить «проблему мифа», присущую тому или иному комплексу мифологических сюжетов, важных для социальной группы.

Определенные К. Леви-Стросом способы проявления основных структурных мифологических особенностей (интеллектуальный бриколаж, медиация бинарных оппозиций) представляют собой уникальную логику, присущую мифу как инструменту организации жизни социума.

К. Леви-Строс предлагал понимать миф непосредственно, но учитывая такие его компоненты, как сообщение, остов, код. Сообщение – это то, что содержится в каждом мифе, разыгрываемая в мифе тема, нарративная составляющая мифа. Остов – это глубинная основа мифа, характеризующаяся свойствами, которые присущи сразу многим мифологическим сюжетам, целой системе мифов. Код – это совокупность системных характеристик, функционирующих посредством бинарных оппозиций. В обнаружении таких кодов К. Леви-Строс и видел задачу, стоящую перед анализом мифа с позиций структуралистского подхода.

Промежуточным итогом исследований К. Леви-Строса стала предложенная в 1955 году научной общественности общая формула структуры мифа, которой он находит подтверждения в дальнейших своих работах.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология; пер. с фр. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 235.

Каноническая формула¹ приобрела следующий вид:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-1}(y),$$

где «а» и «b» – термины повествования (персонажи мифа), «х» и «у» – функции (негативная у персонажа «а» и позитивная у персонажа «b»); или, соответственно, субъекты («а» и «b») и их предикаты («х» и «у»).

Специфика данной формулы, предложенной в качестве пропорции, в следующем: «...1) термин “b” оказывается медиатором, поскольку совмещает в себе два предиката – сначала проявлен “у”, а, в конечном счете “х”; 2) на конечном этапе движения мифологического мышления функция (предикат) “у” субстантивируется, термин (субъект) “а”, наоборот, десубстантивируется, становясь предикатом; и термину “у”, оказывается, присущ предикат “a-1”, то есть противоположный “а” по значению»².

Изменение функций (предикатов) персонажей, которые противопоставляются друг другу, осуществляется до определенного момента, когда импульсы мифологического мышления угасают: «Мощные инверсии, происходившие в начале, к концу теряют свою силу. <...> Деграция начинается тогда, когда структура противопоставления начинает вытесняться структурой повторения: последовательно возникают эпизоды, словно отлитые в одной и той же форме. И наступает момент, когда это повторение само становится структурой. Форма ради формы, оно принимает последнее слово умирающей структуры. И когда мифу уже больше нечего сказать, он существует только благодаря повторению»³.

Однако каждый миф оказывается способным обновляться, бесконечно включаясь во все новые эпизоды. Эту же особенность мифа, выделяемую К.

¹ См.: Леви-Строс К. Структурная антропология; пер. с фр. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 239.

² Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К.Леви-Строса. – СПб.: Кронос, 2004. С. 112.

³ Леви-Строс К. Мифологии: Происхождение застольных обычаев; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. С. 93.

Леви-Стросом в ходе изучения традиционных обществ, отмечал уже исследователь современных мифов Р. Барт как одну из важнейших.

Впоследствии, как зарубежные, так и отечественные исследователи не могли не отметить смелость и размах идей К. Леви-Строса, по праву ставшего лидером одного из крупных интеллектуальных течений XX века.

Так, А.Б. Островский считал, что, изучая миф, мифологическое мышление, К. Леви-Строс заложил фундамент новой дисциплины – антропологии мышления: «...почти все модели механизма мифологического мышления, предложенные Леви-Стросом, – “бриколаж”, “тотализирующее мышление”, “тотемический оператор”, “ментальные ограничители”, “аналогическое мышление”, “формула мифа”, “трансцендентальная дедукция” – это попытка указать на устойчивые логические схемы... <...> Его работы позволяют охарактеризовать как процессуальные черты мифологического мышления (логико-психологические операции и своеобразие интенциональности), так и вплотную подойти к проблеме места и роли мифологического мышления как культурного феномена в духовной жизни традиционных обществ»¹.

Е.М. Мелетинский же полагал, что логические механизмы мифологического мышления, которые были описаны К. Леви-Стросом, «...оказались во многом родственными поэтическому мышлению, хотя и далеко не совпадающими в нем»².

М. Энафф отмечал, что К. Леви-Строс осуществил методологическую революцию в исследованиях мифа, акцентировав внимание на необходимости изучения не отдельно взятых мифов, а их комбинаций: «...нарративный сегмент мифа или некая постоянная характеристика вне

¹ Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К.Леви-Строса. – СПб.: Кронос, 2004. С. 175.

² Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 141.

системы и вне отношений трансформации, в которые она включена, не информативна»¹.

К. Хюбнер же полагал, что и в процессе трансцендентальной интерпретации мифа, осуществляемой Ф.В.Й. Шеллингом и Э. Кассирером, и в рамках структуралистской интерпретации мифа у К. Леви-Строса, осуществляется поиск лежащей в основе мифа онтологии, ее априорной системы координат; только речь идет о разных системах координат: «...трансцендентализм – с той, от которой зависит конституирование предметов, а структурализм – с системой, управляющей логическими отношениями предметов между собой, даже если эти системы перекрещиваются. Однако конституирование предметов является все же, как правило, предпосылкой для их логических отношений»².

Вклад К. Леви-Строса в изучение мифологии представляется тем более значимым, если учесть, что многие его наработки, схемы и модели стали применяться при анализе современной социальной мифологии. Кроме того, в последующий период времени – со второй половины XX века по сегодняшний день – не появилось ни одного крупного направления, школы в исследовании мифологии.

Таким образом, благодаря многочисленным теориям мифа, таким как социологическая, функционалистская, структуралистская, поддерживался интерес к мифу, мифологии. Также это обстоятельство способствовало формированию конкретно-предметных методов исследования, некоторые из них применимы и для изучения современной социальной мифологии. Такие понятия, как партиципация, медиация, бриколаж в определенной степени вполне применимы и для объяснения процессов, характерных для взаимодействия общества и социальной мифологии в настоящее время.

¹ Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология; пер. с фр. – СПб.: ИЦ “Гуманитарная Академия”, 2010. С. 238.

² Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 61.

Вместе с тем, для объяснения феномена современной социальной мифологии требуется комплексный подход, учитывающий достижения немногих пока еще исследователей современных мифов.

2.2. Проблемы и перспективы построения теории социальной мифологии

В параграфе 1.3. мы предложили определение современной социальной мифологии как объекта, включающего два уровня рассмотрения ее бытования: «архаический» и «конъюнктурный». Такая двухуровневость социальной мифологии отличает ее, соответственно, от архаической мифологии и идеологии.

Далее, при выстраивании теории социальной мифологии, любой исследователь сталкивается, как минимум, с двумя проблемными областями: 1) определение статуса социальной мифологии в социогуманитарном знании; 2) определение спектра решаемых теорией социальной мифологией вопросов.

Статус социальной мифологии в социогуманитарном знании

Что касается статуса, то современная социальная мифология является неинституционализированной, размытой в общественной жизни¹. Мешает институционализации то обстоятельство, что в современном мире все динамично, и каждый новый момент времени дает возможность для построения своей социальной мифологии, то есть социальная мифология в данном смысле схожа с модой: «Миф всегда связан с чувственно-эмоциональным отражением действительности. А это значит, что он имеет непосредственный характер. Мифологическая картина мира поэтому всегда в

¹ См.: Иванов А.Г. Философское осмысление современной социальной мифологии, ее статуса и структуры // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 60-71.

известной мере ситуативна, как бы привязана к данному моменту времени. Она не может проецироваться ни в прошлое, ни в будущее. Но ведь объекты, на которые прежде всего направлен миф, это крайне подвижные и динамичные образования, – процессы в обществе изменяются крайне быстро. Поэтому мифологическая картина мира очень скоро превращается в несоответствующую действительности фантазию, в связи с чем адаптация человека к новым нестандартным условиям с помощью мифа оказывается крайне ситуативной, хотя в тех или иных случаях может быть очень эффективной. Фактически ситуация складывается так, что мифические представления, сформированные в тот или иной момент времени, начинают проектироваться на изменившиеся объекты»¹.

В то же время социальная мифология предоставляет человеку некий набор схем, алгоритмов поведения, в соответствии с которыми ему легче дополнить картину мира. Научное понимание таких схем, алгоритмов не обязательно даст ответы на вопросы о сущности мифа, однако позволит отобразить объективные формы проявлений процессов мифотворчества и мифологизации.

Также затрудняет создание теории социальной мифологии то, что в таких, например, духовных сферах жизни общества и формах общественного сознания, как право, религия, наука мифов, в их традиционном понимании, нет (есть «квазимифы», требующие отдельного рассмотрения). С распространением сначала религии, а затем и науки, появились новые, преимущественно социальные мифы, уже качественно отличающиеся от постепенно вытесняющихся из общественной жизни архаических мифов. В таких социальных мифах содержалось уже гораздо больше рациональных компонентов.

С одной стороны, социальная мифология фрагментарно присутствует в духовной, политической, экономической сферах жизни общества, сохраняя,

¹ Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 30-31.

например, в искусстве, морали некоторые мифологические составляющие, восходящие еще к архаическим представлениям. С другой стороны, можно выделить «глобальные» социальные мифы, ставшие предметом глубокого философского анализа (миф Просвещения, миф о вечном возвращении, миф о герое, имперский миф). Такие мифы, как и любые социальные мифы, воздействуют на общество на двух уровнях: и на «архаическом», и на «конъюнктурном»; восходят к древней архаике в большей степени, но при этом могут умело использоваться правящей элитой. Однако, особенности «глобальных» мифов, выделяющих их из широкого комплекса социальных мифов, кроются в органичном сочетании двух вышеуказанных уровней, что в конечном счете определяет также и их длительное существование, перманентность оказываемого влияния, непреходящую актуальность для понимания общественного развития.

Рассмотрим содержание некоторых «глобальных» мифов – мифа Просвещения, мифа о вечном возвращении, мифа о герое – более подробно.

М. Хоркхаймер и Т. Адорно в своей известной работе «Диалектика Просвещения» фактически говорят о том, что на смену древним мифам приходит другой миф – миф Просвещения. Авторы полагают, что мифы, став жертвой Просвещения, сами являются его же непосредственными продуктами. Далее они отмечают следующее обстоятельство: «В научном исчислении события аннулируется тот отсчет, который когда-то был дан мыслью о событии в мифах. Миф стремился сообщить, назвать, высказать происхождение: но тем самым изобразить, констатировать, объяснить. В ходе записи и собирания мифов эта тенденция усиливается»¹.

В работе М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика Просвещения» высказывается мысль о том, что мифология развязала процесс бесконечного просвещения, в ходе которого любое определенное теоретическое воззрение с неизбежной необходимостью вновь и вновь подвергается уничтожительной

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты; пер. с нем. – М.; СПб: Медиум, Ювента, 1997. С. 21.

критике, выставляющей его в виде всего лишь некоего верования, вплоть до того, что понятия духа, истины и даже просвещения сами становятся относящимися к сфере анимистического колдовства. Авторы считают, что принцип роковой необходимости, губящий героев мифа и развертывающийся в качестве логического следствия прорицания оракула, не просто господствует, будучи облагороженным до убедительности формальной логики, в любой рационалистической системе западноевропейской философии, но управляет даже самой последовательностью систем, которая начинается с иерархии божеств и которой, в условиях перманентных сумерек кумиров, направляется гнев в отношении недостающей порядочности как идентичного содержания¹.

Мифология захватывает Просвещение: «Миф превращается в Просвещение, а природа – во всего лишь объективность»². Авторы поминают это процесс так: «Просвещение с каждым своим шагом втягивается все глубже и глубже в мифологию. Оно перенимает весь материал мифов для того, чтобы их разрушить, и как судья подпадает под чары мифов»³. В подтверждение своих слов М. Хоркхаймер и Т. Адорно приводят пример принципа имманентности – объяснения каждого события как повторяющегося, полагая, что данный принцип отстаивается Просвещением в противовес мифологической продуктивной силе воображения, являясь между тем принципом самого мифа⁴.

В итоге авторы приходят к следующему выводу: «...Просвещение отбрасывается вспять, в мифологию, от которой ему так никогда и не удалось ускользнуть. Ибо мифология в своих фигурах отображает эссенциальность – как истину и отказывает в надежде. Выразительностью мифологического образа, равно как и ясностью научной формулы удостоверяется извечность

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты; пер. с нем. – М.; СПб: Медиум, Ювента, 1997. С. 25.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 25.

⁴ Там же. С. 26.

фактически наличного, а просто существующее выражается в качестве смысла, блокируемого им. Мир как гигантское аналитическое суждение, единственное, что еще остается ото всех грез науки, есть явление того же пошиба, что и космический миф, связывавший смену весны и осени с похищением Персефоны»¹.

На наш взгляд, возникновение мифа Просвещения неразрывно связано с успехами науки, занявшей в Новое время доминирующее положение в обществе. Статус «глобального» мифа Просвещения приобретает в силу того, что апеллирует к архаике, заимствуя фундаментальные характеристики (представления о сакральном и профанном, образность), а также в связи с претензией Просвещения на тотальность охвата. Главной же характеристикой мифа Просвещения, позволяющей считать его современным мифом, состоит в том, что Диалектика Просвещения представляет собой диалектическое взаимодействие мифа и логоса, а именно такое взаимодействие является сущностной характеристикой современного социального мифа.

Что касается мифа о вечном возвращении, то его суть заключается в том, что все, что существует в данный миг, уже существовало в прошлом и вновь будет существовать в будущем. Все, что существует, с течением времени все дальше и дальше уходит от самого себя – изменяется, принимает новые формы, погружается в новые действия, гибнет и возрождается в новых образах, но в конце концов, через миллионы лет, вновь возвращается к самому себе. Все повторяется вновь и вновь, и этому повторению нет ни начала, ни конца. Причем все, что существует в данный миг, повторяется полностью и абсолютно – не по какому-нибудь сходству или смыслу, но до последнего атома – один к одному. Вы сами, то, что вас окружает, то, как вы сидите сейчас и смотрите на эти слова, ваше сомнение в истинности того, что вы только что прочли, и ваши предположения о том, что прочтете на

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты; пер. с нем. – М.; СПб: Медиум, Ювента, 1997. С. 43.

следующих страницах – все это, до мельчайших подробностей, уже было когда-то и через миллионы и миллионы лет повторится вновь¹.

«Глобальный» миф о вечном возвращении, актуализированный Ф. Ницше, и в настоящее время сохраняет высокий эвристический потенциал.

Так, по мнению П.Г. Мартысюка, мифологическая идея вечного возвращения оказала влияние на современную культуру посредством включения ее в художественную традицию. Она получила оригинальное воплощение в противостоянии «рациональных» и «иррациональных» элементов (аполлонизм – дионисизм), раскрывшихся в неизменных экзистенциальных ориентациях мифа и генетически связанных с ним эмоционально-художественных формах культуры. В связи с этим мифологическая идея вечного возвращения способна выступить исходным принципом формирования отдельных видов искусства, а также стилей художественной культуры².

Еще одним ярким примером «глобального» мифа является миф о герое, представляющий собой неустрашимый, необходимый, преимущественно созидательный компонент общественного развития. Не случайно, поэтому в первой главе настоящей работы неоднократно отмечалась фигура героя: как в античную эпоху, так и в эпоху Возрождения и далее – в эпоху Романтизма отношение общества к феномену героизма демонстрирует, помимо всего прочего, и отношение общества к социальной мифологии. Фигуру героя можно представить в качестве зеркала социальной мифологии. К мифу о герое мы еще будем обращаться в последующих параграфах.

Отмеченные «глобальные» мифы повторяются вновь и вновь, оказывая существенное влияние, как на общественное развитие, так и на его объяснение.

¹ Жигалкин С.А. Метафизика вечного возвращения. – М.: Культурная революция, 2011. С. 79.

² Мартысюк П.Г. Эволюция мифологической идеи вечного возвращения в европейской культуре: автореф. дис. ... д.ф.н. – Санкт-Петербург, 2008. С. 10-11.

В настоящее время вероятность появления новых «глобальных» мифов становится гораздо более высокой, причиной чего являются охватившие весь мир процессы глобализации. Эти процессы, помимо всего прочего, ведут к размыванию культурных идентичностей, к формированию единого, можно сказать, однородного, чистого пространства понимания, выступающего в качестве определенного строительного материала для процессов мифотворчества и мифологизации. Именно вследствие глобализационных процессов формируется поле интерсубъективности, позволяющее социальным мифам легче охватывать широкие массы.

«Глобальные» мифы в силу охвата большого числа людей, выступают яркими образцами социальных мифов. Специфика функционирования «глобальных» мифов подчеркивает отличие современных социальных мифов от классических, традиционных мифов. Особенности традиционного мифа в интересующем нас аспекте были выделены Ю.Е. Березкиным, когда он сравнивал фольклор и мифологию: «Фольклор состоит из текстов, которые истолкования не требуют, переводимы на любой язык и могут изучаться в отрыве от породившей их культурной среды (“этний” подход). Текст может восприниматься буквально, как рассказ именно о тех событиях, о которых в нем идет речь. Если же он служит знаком или метафорой чего-то другого, он превращается в миф. Мифология требует понимания, истолкования, возможных лишь в контексте определенной культуры и предполагающих хорошее владение соответствующим языком (“эмный” подход). Один и тот же текст может служить основой различных мифов в зависимости от того, кто его интерпретирует. Смысл, ценность и эмоциональность в мифологические тексты вносят слушатели и рассказчики. Исследователь, пытающийся реконструировать процесс осмысления мифа в отсутствие полноценного контакта с носителями традиции, берется за невыполнимую

задачу»¹. В своем стремлении к универсальности социальная мифология скорее схожа с фольклором, чем с традиционной мифологией.

Однако процессы универсализации интенций социальной мифологии происходят наряду с процессами дифференциации (или, по-другому, это можно сформулировать следующим образом: идиографического в социальной мифологии ничуть не меньше, чем номотетического): социальная мифология подразделяется на множество исследовательских областей.

Существует прямая взаимосвязь между междисциплинарным характером социальной мифологии и прослеживаемой тенденцией возникновения все новых специальных областей знания в рамках социальной мифологии. К усложнению внутренней структуры знания о социальной мифологии ведет процесс специализации. При этом внутри себя каждая специальность может подразделяться на ряд самостоятельных направлений. Следует заметить, что структура знания о социальной мифологии в настоящее время еще четко не определена, и, возможно, предстоит еще долгий исследовательский путь к формированию ясных очертаний объекта социальной мифологии.

В настоящее время, тем не менее, можно фиксировать ряд тенденций. Внутри социальной структуры (морфологии общества) возникло направление по мифологии элит. Появились новые области, специализирующиеся на сферах общества и областях знания: политическая мифология, мифология средств массовой коммуникации. В рамках мифологии культуры можно рассматривать как самостоятельные направления мифологию кино, мифологию массовой культуры.

Зачастую стимулом к появлению новых отраслей социальной мифологии выступает само общество, в котором на первый план в разные периоды времени выходят те или иные проблемы. Именно поэтому в настоящее время наиболее динамично развивающимися направлениями

¹ Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку: Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. – М.: ОГИ, 2007. С. 170.

социальной мифологии выступают политическая мифология, мифология средств массовой коммуникации. Более того, внутри этих направлений формируются отдельные области бытования социальной мифологии: например, мифология рекламы как одно из направлений, входящих в мифологию средств массовой коммуникации.

В то же время существуют области знания, мифология которых не получила общественного отклика. Здесь достаточно показателен пример с одной из последних работ Р. Барта «Camera lucida. Комментарий к фотографии»¹, посвященной фотографии, в которой автор усматривает две основные характеристики фотографии – *studium* и *punctum*. *Studium* – это способность фотографии вызывать общекультурный интерес, свидетельствуя о том или ином историческом событии и мобилизуя «безответственный» интерес. *Studium* примиряет фотографию с обществом, наделяя ее функциями, обеспечивающими алиби фотографу, при этом *studium* работает так же, как и все буржуазные мифы: изначально фотография призвана запечатлеть нечто значительное, но в результате инверсии (подробно описанной в работе «Мифологии»²) она объявляет значительным то, что запечатлевает. *Punctum* – это некое зияние, ранящее зрителя; это «деталь», присутствие которой меняет режим чтения фотографии. Исследователи творчества Р. Барта отмечали, что реакция на книгу была вялой, и не удивлялись этому: «...посвященная фотографии, эта книга оставила равнодушными фотографов, поскольку Барт исследовал референт, а не фотографию как художественную форму. Кроме того, книга получилась чересчур личной, и написана была скорее для самого автора, нежели для широкой аудитории»³.

¹ См.: Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии; пер. с фр. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2016. 192 с.

² См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2004. 320 с.

³ Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2010. С. 241-242.

Нет определенности и относительно типологии важнейших компонентов социальной мифологии – мифов. Между тем необходимость классификации социальных мифов продиктована современностью, когда отдельный индивид и общество в целом сталкиваются с активным проникновением мифов практически во все сферы общественной жизни. Умение фиксировать наличие социальных мифов в структуре общества позволит в конечном счете составить максимально объективное представление об окружающей действительности, не оказаться втянутым в конъюнктурные общественные процессы, пропагандистские уловки.

Наш подход к классификации социальных мифов основан на комплексном исследовании, как социальных сфер, так и общественного сознания с использованием философского категориального аппарата¹.

Рассматривая «архаический» уровень социальной мифологии, следует отметить, что на Западе в настоящее время достаточно популярно психоаналитическое изучение мифа, о чем свидетельствует большое количество соответствующих публикаций. К так называемой психоаналитической теории мифа с определенной степенью условности можно отнести таких специалистов в области изучения мифов второй половины XX века, как Д. Кэмпбелл, М. Элиаде и др. Их исследования в основном были связаны с поиском неких глубинных, архетипических, неизменных конструкций. Такие конструкции они относили к сфере бессознательного и считали их основополагающими для социальных отношений, имманентно присущими любому человеку и обществу. В частности, такие используемые сторонниками психоаналитической интерпретации смысла мифа термины, как «мифологема», «архетип», «мифический образ» тесно связаны с социальным мифом.

¹ См.: Иванов А.Г. Комплексный подход к классификации социальных мифов // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2015. № 4 (45). С. 255-258.

Что касается уровня социальной мифологии, названного нами «конъюнктурным», то здесь современное общество дает возможность для достаточно обширной классификации. Основными классификационными критериями будут выступать: 1) субъект и объект социального мифа (см. таблицу 1); 2) контекст реализации социального мифа (с рассмотрением сфер общественной жизни).

Следует заметить, что впервые такая типология социальных мифов была предложена А.М. Ульяновским. Данная типология частично используется нами при классификации, где классификационными критериями выступают субъект и объект социального мифа¹.

В нашей работе типология претерпела некоторые изменения: ключевыми классификационными критериями выступают субъект и объект социального мифа, рассматриваются основные разделы (аспекты) знания о социальной мифологии. Под субъектом в данном случае понимается творец социального мифа; под объектом, соответственно, – тот, кому адресован субъектом социальный миф.

<i>Раздел (аспект) знания</i>	<i>Объект</i>	<i>Субъект</i>
<i>Онтологический</i>	Степень укорененности	Адрес (место) в цикле создания
<i>Гносеологический</i>	Степень осознанности	«Feedback»
<i>Аксиологический</i>	Соответствие ценностям	Источник доверия
<i>Праксиологический</i>	Форма	Формат

Таблица 1. Классификация социальных мифов по субъекту и объекту.

Онтологический аспект учитывает степень укорененности социального мифа в обществе (общество поминается в качестве объекта социальной мифологии) и то, какими социальными группами миф был инициирован.

¹ Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. С. 134-143.

По степени укорененности в бытовании (по уровню жизнестойкости) предлагается выделение следующих типов социальных мифов: 1) идеальные (наиболее жизнеспособные мифы, принадлежащие к ценностно-смысловому ядру культуры); 2) реферативные (отражают сравнительные эталоны живущих мифом (мифичных)); 3) соединительные (конструкты, принимаемые живущими мифом, так как они узнают в них приемлемые для себя образцы поведения); 4) выделительные (конструкты, принимаемые живущими мифом, так как они не обнаруживают в них ничего, противоречащего своим ценностям).

Типология социальных мифов с точки зрения того, какими социальными группами они были инициированы, следующая: 1) мифы, поддерживающие ценности творческой элиты (элитарные мифы); 2) мифы, поддерживающие ценности управляющих (властные мифы); 3) мифы, поддерживающие ценности широкой аудитории (массовые мифы).

В гносеологическом аспекте определяется степень осознанности социальных мифов как людьми, находящимися в поле бытования мифов (относятся к объекту социальной мифологии), так и творцами мифов.

Здесь можно выделить такие типы социальных мифов по отношению к объекту: 1) непроявленные (ощущаются и переживаются человеком как непосредственно данная, объективная жизненная реальность, как истинные, само собой разумеющиеся законы жизни; воспринимаются как единственно возможная картина мира и не подвергаются сомнению); 2) проявленные или проявляющиеся (фрагменты верований, бытовые предрассудки, общепринятые мнения, стереотипы отношение к которым неоднозначно); 3) явные мифы (воспринимаются в художественном контексте, в переносном смысле, позже считаются большинством людей вымыслом).

Что касается феномена «feedback», то он, на наш взгляд, является основной характеристикой понимания социального мифа субъектом: или субъект полностью отдает себе отчет в том, что созданный им социальный миф является абсолютно искусственным образованием, воздействующим на

сознание и определяющим поведение других людей, или же создатель сам начинает относиться к мифу, как те, кому он был адресован. Вот что писал о феномене «feedback» И.М. Дьяконов: «...в наши времена мы нередко имеет дело с третичными мифологиями: эти мифы являются метонимически-ассоциативным оформлением доказуемо ложных положений. Таковы миф об устройении царства божьего на земле, лишенного движущих антагонистических противоречий, миф о жидомасонах и другие подобные. Их ложность не значит, что пропаганда третичных мифологий является заведомой ложью: имея дело с мифологиями и пропагандой идей, мы должны всегда иметь в виду явление feedback, то есть обратного воздействия пропаганды на самих пропагандистов»¹.

В аксиологическом аспекте классификации учитывается, соответствуют ли социальные мифы ценностям объекта социальной мифологии, и то, как к ним относятся субъекты социальной мифологии. В первом случае имеется следующая типология социальных мифов: 1) мелкие (крайне фрагментарно представлены в отдельных социальных сферах и социальных группах); 2) глубокие (затрагивают экзистенциальные основы живущих мифами, определяют качество их жизни, стабильность общества). Во втором случае речь идет об источнике доверия к социальному мифу в канале-трансляторе (средство массовой информации). Здесь возможна следующая классификация: 1) означающие (например, буржуазные мифы в бартовском смысле; доверие к такому мифу не зависит от канала средства массовой информации); 2) ожидаемые (определяются стилем медиа-форматов каналов средств массовой информации); 3) расширенные (важны для живущих мифом в плане самоидентификации); 4) потенциальные (не подлежат трансляции через каналы средств массовой информации).

И, наконец, рассматривая праксиологический аспект, мы в центр внимания помещаем, соответственно, способ получения мифа объектом

¹ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 62-63.

(форму) и способ подачи мифа субъектом (формат). Дело в том, что фактическое воздействие мифа на человека существенно усиливается в зависимости от степени привлекательности формы социального мифа для объекта и от того, каков «мифоформат», транслируемый субъектом мифа.

Наряду с объектом и субъектом, важным критерием для классификации социальных мифов выступает контекст, сопровождающий взаимодействие субъекта и объекта социального мифа. Контекстуальный фактор позволяет выделить следующие классификации социальных мифов:

- по силе (слабый и сильный);
- по пространству (глобальный и нишевый);
- по длительности (долгий (вечный) и кратковременный);
- по движению (статичный и динамичный);
- по сферам жизни общества.

Например, характеризуя классификацию социальных мифов по пространству, необходимо анализировать структуру общества. Деление социального пространства на части позволяет говорить о социальных классах и соответствующих им мифах, выражающих ценности определенного класса. Так, Р. Барт писал и о мифе у «правых», и о мифе у «левых»¹. Классовые мифы являются в нашей классификации нишевыми и занимают промежуточное положение между индивидуальными и глобальными (социетальными) мифами.

Сферы жизни общества, где распространены социальные мифы, заслуживают отдельного рассмотрения и открывают простор для дальнейших классификаций, а также, что немаловажно, для выявления степени институционализации мифов. Кроме того, можно будет обозначить социальные институты, поддерживающие функционирование мифов.

На наш взгляд, практически все сферы общественной жизни подвержены влиянию «мифогенных факторов», представляющих собой

¹ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2004. С. 272-283.

определенное смысловое пространство, направление активности мифов; конкретизирующих мифологические проявления в социуме (см. таблицу 2).

При этом если в духовной сфере такие факторы могут быть предельно ясными и понятными (в эстетике), достаточно рационализированными (в праве), то в таких динамично развивающихся сферах жизни общества, как экономика и политика мифогенные факторы приобретают особенно изощренные формы. Дополнительным фактором мифогенности в политическом и социально-экономическом пространстве оказываются суггестивные коммуникационные процессы.

<i>Сфера общества</i>	<i>Институт</i>	<i>Мифогенный фактор</i>
<i>Эстетическая</i>	Художественная культура	Образ
<i>Этическая</i>	Мораль	Табу
<i>Экономическая</i>	Рынок	Бренд
<i>Политическая</i>	Государство	Идеология
<i>Правовая</i>	Право	Закон
<i>Религиозная</i>	Церковь	Догмат
<i>Научная</i>	Наука	Понятие

Таблица 2. Примеры мифогенных факторов в институтах сфер жизни общества.

На наш взгляд, только применение комплексного подхода к классификации социальных мифов, предполагающего рассмотрение современной социальной мифологии на двух уровнях ее существования («архаическом» и «конъюнктурном»), позволит в конечном счете составить целостное представление о функционировании современных мифов в обществе.

Спектр решаемых теорией социальной мифологии вопросов

Спектр решаемых с помощью теории социальной мифологии вопросов включает онтологическую, гносеологическую, аксиологическую и праксиологическую проблематику¹.

Онтологическая проблематика социальной мифологии актуализируется в следующих вопросах:

- сфера бытования социального мифа;
- можно ли говорить об обществе как объекте социальной мифологии или же произошел распад единой социальной мифологии на мифологию отдельных сфер общества;
- особенности существования социального мифа на уровнях и в формах общественного сознания;
- в каких сферах общественной жизни имеется более рационализированный миф, а в каких сферах миф содержит значительную долю архаических компонентов;
- миф в исторических типах научной рациональности;
- существует ли некая готовая структура социальной мифологии (мономиф);
- как соотносятся между собой нелинейные процессы и мифологическое сознание.

Что касается гносеологического аспекта, то, прежде всего, необходимо понять, чем в настоящее время становится социальный миф; насколько укоренены в общественном и индивидуальном сознании мифологические компоненты; в какой степени социальный миф используется субъектом в качестве определенного идеологического инструмента; насколько мифологизированным предстает познающему субъекту объект, какую роль при этом играет контекст, среда? Прояснение сущности современного мифа нам видится в обращении к конструктивистским теориям познания.

¹ См.: Иванов А.Г. Философское осмысление современной социальной мифологии, ее статуса и структуры // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 60-71.

Вопрос о присутствии мифологических составляющих компонента в этическом сознании разбивается на следующие подвопросы: могут ли мифы выступать в качестве альтернативы этических норм; можно ли, полагаясь на мифы, достичь морального абсолюта. Конечно, сфера морали подвержена изменениям в меньшей степени, но и здесь могут происходить необратимые процессы (например, размывание христианских ценностей в результате либерализации западноевропейского общества). Так, белорусский исследователь Е.В. Беляева выделяет следующие предпосылки изменения нравственности в современном мире: интернационализация экономики; информационное общество¹.

«Живучесть» мифа, его распространенность, практическая применимость, объясняются, прежде всего, тем, как долго миф будет представлять ценность для общества. Поэтому необходим поиск формальных признаков, индикаторов, по которым можно будет определять тренды любого мифа. Большое практическое значение будет иметь и прогнозирование динамики конкретного мифа, его жизненного цикла в социуме, конструктивности или же деструктивности результатов от осуществляемых социальной мифологией функций, так как «...в социально ориентированном общении, включая массовую коммуникацию, конструктивная функция такого общения может – в определенных случаях – подменяться деструктивной. Например, в ситуации так называемой “психологической войны” целью общения как раз является дестабилизация общества, его внутренняя разобщенность, дезинформация, вообще нарушение оптимального функционирования этого общества»². Поэтому особое внимание необходимо уделять мифотворческим процессам, развивающимся по своим собственным законам.

¹ См.: Беляева Е.В. *Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности*. – Минск: Экономпресс, 2007. 464 с.

² Васильев А.Д. *Современное мифотворчество и российская телевизионная словесность*. – М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 11-12.

Концентрированное выражение основных проблем, решаемых теорией социальной мифологией, представлено в заметке А.В. Перцева, в которой он комментирует идеи Э. Бертрама:

«Все предметы, сделанные ремесленниками, и все картины мира, созданные учеными разных специальностей, могут быть постигнуты их коллегами. Но невозможно постигнуть принципиально только четыре вещи – мир в целом (поскольку люди делают только свои частные или корпоративные миры), Бога, душу (сознание) и свободу. Постигая их с помощью разума, мы впадем в неразрешимые противоречия.

Ни одного научного суждения, основанного строго на опыте, на фактах, до сих пор не было произнесено – ни о Боге, ни о душе, ни о мире в целом, ни о свободе человеческой. Но люди все равно будут размышлять об этом, создавая себе мифы, чуждые науке, зато придающие человеческой жизни смысл. Без такого смысла человек впадает в невроз и оказывается нежизнеспособным.

По Канту, философия (метафизика, существовавшая ранее), теология и психология – это не науки, а формы мифотворчества. Но они психологически необходимы человеку, поскольку удовлетворяют какие-то его важнейшие жизненные потребности. Как говорят ныне, они способствуют успешной самоидентификации и придают психологическую устойчивость»¹.

И действительно, например, социальное мифотворчество разворачивается вокруг теоретизирования относительно вышеуказанных проблем: мир в целом, сознание, свобода и Бог. При этом можно условно разбить эти направления на следующие аспекты: онтологический (выстраивание новой мифологической картины мира), гносеологический (поиск наилучшего способа познания человеком окружающего мира и самого себя), этико-аксиологический (конструирование положительных социальных

¹ Перцев А.В. Ницшеанский миф Э. Бертрама: вольный проект культурологического интуитивизма // Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии / пер. с нем. СПб.: Издательство Владимир Даль, 2013. С. 563-564.

мифов, отражающих ценностные ориентации народа, социальных групп, такие связанные со свободой как, например: «свобода, равенство и братство», «освобождение пролетариата», «демократические свободы»), праксиологический (разрастание социальной мифологии через проникновение в отдельные сферы общественной жизни, конкурентная борьба мифов, выявление степени «живучести» тех или иных мифологем в массовом сознании).

К этому следует добавить процессы мифологизации: происходят ли они нелинейно; приводят ли они к формированию исключительно уникального представления об окружающей действительности у каждого отдельного человека на основе имеющихся у него знаний и опыта; представляют ли мифы, которыми живет человек, для него абсолютные ценности; и, наконец, какое место отводится процессам мифологизации в повседневной жизни человека и общества, имеет ли социальная мифология какое-то практическое значение.

Начало философскому исследованию мифов современности было положено с выходом работ А.Ф. Лосева, Р. Барта, а также таких в большей или меньшей степени последователей психоаналитической теории мифа, как Д. Кэмпбелл, М. Элиаде.

Исследования этих авторов в определенной мере способствовали поискам ответов на вопросы, касающихся выделяемых нами проблемных областей теории социальной мифологии: сферы бытования социального мифа, внутреннего единства социальной мифологии. Но, все же, в их работах основной акцент был сделан на практическом измерении мифа: на том, как следует относиться к современным проявлениям мифа, как оценивать мифы, наличествующие в современных – от традиционных до техногенных – обществах.

В настоящее время, по нашему мнению, можно условно выделить три направления в исследованиях социальной мифологии как явления современности: феноменологическое (А.Ф. Лосев), психоаналитическое (Д.

Кэмпбелл, М. Элиаде, Д. Холлис и др.), структуралистско-семиотическое (Р. Барт). Однако считать такие направления полностью проработанными теориями, на наш взгляд, нельзя по целому ряду причин: расплывчатость категориального аппарата у А.Ф. Лосева, апеллирование к архаическому мифу у психоаналитиков, метафоричный стиль изложения у Р. Барта.

Но есть и еще одно, возможно, главное обстоятельство, затрудняющее формирование теории социальной мифологии: зачастую происходит фактическое отождествление социальной мифологии с идеологией, утопией и другими политическими построениями (у Ж. Сореля, К. Манхейма, П.С. Гуревича и др.), искусственное ограничение области распространения современного мифа политической сферой. Таким образом, сегодня, на наш взгляд, не существует детально разработанной теории современной социальной мифологии.

Рассмотрим основные идеи представителей указанных выше трех направлений философского изучения современных мифов, отметив вначале сделанный исследователями вклад в решаемые теорией социальной мифологии вопросы.

Так, следует отметить, что и А.Ф. Лосев, и Р. Барт, и последователи психоаналитической теории мифа достаточно уверенно отвечали на вопросы, связанные со сферой бытования социального мифа, рассматривая все общество в качестве поля распространения мифологии, и на вопросы, касающиеся внутреннего единства социальной мифологии.

А.Ф. Лосев, предпринимая исследование мифа с диалектических позиций, показал в работе «Диалектика мифа», какое сильное воздействие может оказывать миф на мировоззрение человека и в конечном счете общества. Автор «...раскрыл действенность мифов научных, философских и литературных, а главное, социальных – в эпоху “великого перелома” и “построения социализма в одной стране”...»¹.

¹ Тахо-Годи А.А. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2007. С. 106.

С целью разобраться в существе мифа необходимо, полагал А.Ф. Лосев, отбросить любые объяснительные точки зрения: «Миф должен быть взят как миф, без сведения его на то, что не есть он сам. <...> Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом»¹.

Подходя к окончательному определению мифа, А.Ф. Лосев осуществляет постепенное отграничение понятия мифа от других через отрицательные определения: миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел; миф не есть бытие идеальное; миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение; миф не есть метафизическое построение; миф не есть ни схема, ни аллегория; миф не есть поэтическое произведение; миф не есть специально религиозное создание; миф не есть догмат; миф не есть историческое событие как таковое².

В результате автор приходит к «окончательной диалектической формуле» мифа: «...миф есть в словах данная чудесная личностная история»³.

Через слово миф мог присутствовать абсолютно во всех сферах жизни человека и общества: «...представление о слове-мифе как жизненной реальности оказалось... проецированным в современную действительность именно потому, что современность была чревата рядом идей, которые утверждались вопреки всем другим, естественно развивавшимся»⁴. Отсюда – яркое описание мифов «пролетарской идеологии».

По мнению Е.М. Мелетинского, достоинствами работы «Диалектика мифа» являются «...анализ соотношения мифа с различными идеологиями, характеристика своеобразия чувственной стороны мифа, тонкое и глубокое понимание его символической природы»⁵.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 35.

² См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.

³ Там же. С. 265.

⁴ Тахо-Годи А.А. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2007. С. 103.

⁵ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 117-118.

А.Ф. Лосев продемонстрировал, что миф стремится не к анализу, но к синтезу идей, заложенных в вещах. Если рассудочная логика требует непротиворечивости при анализе частных смыслов вещей, то именно от таких смыслов и отрешается миф, предполагающий содержание в вещах более глубоких идей.

Специфика мифа вскрывается А.Ф. Лосевым в первую очередь через идею о мифической отрешенности от частного смысла вещей, в результате чего фактичность вещи начинает воплощать более общий смысл, включающий, как действительность, так и новый смысл: «Мифическая отрешенность есть отрешенность от смысла и идеи повседневных фактов, но не от их фактичности. Миф фактичен ровно так, как и все реальные вещи... <...> ...единственная форма мифической отрешенности – это отрешенность от смысла вещей. Вещи в мифе, оставаясь теми же, приобретают совершенно особый смысл, подчиняются совершенно особой идее, которая делает их отрешенной»¹.

Работа «Диалектика мифа» представляет собой одно из самых ярких и уникальных в своем роде произведений отечественной философии, посвященных мифу, во многом, благодаря позиции автора, что «...мифологическое сознание вполне свойственно и современной эпохе»².

Выдающимся исследователем социальных мифов является Р. Барт. Как и А.Ф. Лосев, французский исследователь изучал именно миф современного ему общества, предполагая, что современность представляет собой привилегированное пространство для мифологизирования, что буквально каждое событие общественной жизни можно описать через мифы, так сказать, мифологическим языком.

Идеи основной работы Р. Барта, посвященной современным мифам – «Мифологии»³ – возникли еще в первой книге автора «Нулевая степень

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 106-107.

² Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. – М.: «Луч», 2007. С. 96.

³ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

письма», в которой предлагается «...снабдить воображаемый мир формальным свидетельством его реальности, в то же время сохранив за этим знаком двусмысленный характер двойственного объекта, – одновременно правдоподобного и ненастоящего...»¹.

В работе «Мифологии» Р. Барт рассмотрел миф в качестве семиологической системы, в качестве такой знаковой системы, где специфическим способом осуществляется связь между знаком, означаемым и означающим. Р. Барт увидел, что миф связан с характерной для семиологической науки трехчленной структурой: означаемое, означающее, знак. Но в мифе такая структура предстает в ином свете: как надстраиваемая над уже существующей семиологической структурой. Миф, таким образом, у Р. Барта оказывается вторичной семиологической системой.

Язык 1. Означающее 2. Означаемое

3. Знак

МИФ

I. ОЗНАЧАЮЩЕЕ

II. ОЗНАЧАЕМОЕ

III. ЗНАК

Любое содержание сообщения мифа, которое объединяет в знаке означаемое и означающее, само оказывается означающим по отношению к новому мифологическому смыслу (к новому означаемому). Миф, пользуясь знаковым единством первичной семиологической системы, трансформирует его в означающее более глобального знака, выражающее у мифа уже означаемое: «То, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означающим. <...> В буквенном или же пиктографическом письме миф видит всего лишь сумму знаков, некий совокупный знак, итоговый член первичной семиологической цепочки. И вот теперь этот итоговый член делается первым элементом новой,

¹ Барт Р. Нулевая степень письма; пер с фр. – М.: Академический Проект, 2008. С. 74.

более крупной системы, надстраивающейся над ним. Миф как бы возвышается на ступеньку над формальной системой первичных значений»¹.

С помощью вышеуказанной схемы Р. Барт показывал, что в миф охватывает две семиологические системы, в результате чего одна система оказывается частично встроенной в другую. Это, с одной стороны, сам язык, воспринимаемый мифом как объект; и миф строится на основе такого языка-объекта. Но, с другой стороны, сам миф, выступает здесь как «метаязык» и предстает в качестве второго знака, который применяют через посредство первого.

В предлагаемом Р. Бартом понимании мифа усматривается идея о воплощении общего смысла в частном. Единство означающего и означаемого есть знак, становящийся новым означающим для мифа. При этом, по мнению Р. Барта, означающее мифа оказывается пространством чувственного, что отличает его от означающего в языке. Но означающее мифа двойственно: в нем не только представлен смысл, заполненный чувственной реальностью, но и пустая форма. То есть, когда смысл оказывается формой по отношению к мифу, то он теряет свою конкретность, таким образом опустошаясь и обедняясь. Более того, миф деформирует и отчуждает первоначальный смысл: «Миф ничего не скрывает, но все деформирует; его тактика – не правда и не ложь, но отклонение. В этом и состоит его функция. Означающее здесь постоянно оборачивается то смыслом, то формой, то языком-объектом, то метаязыком»².

Так, постоянно меняющееся соотношение между формой и смыслом Р. Барт называл «деформацией смысла»: «Под воздействием понятия смысл не отменяется, а именно деформируется, – или, чтобы выразить эти противоречие одним словом, отчуждается»³. В конечном счете Р. Барт допускает такое «поведение» мифа: «...миф – это двойная система; он как бы

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 239.

² Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2010. С. 108.

³ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 248.

вездесущ – где кончается смысл, там сразу же начинается миф»¹. Остановить такие постоянные изменения возможно, применив к динамично изменяющемуся мифу методы дешифровки, что блестяще удается Р. Барту в первой части «Мифологий»², где осуществляется рассмотрение нескольких десятков современных автору французских «мелкобуржуазных» мифов.

Идея деформации, реализация которой показана в работе Р. Барта «Мифологии», означает, что к мифу оказываются неприменимы рациональные требования непротиворечивости. С использованием термина «алиби» объясняется и эта особенность мифа: «Миф же имеет ценностную природу, он не подчиняется критерию истины, поэтому ничто не мешает ему бесконечно действовать по принципу алиби; если означаемое двулико, то у него всегда имеется некая другая сторона; смысл всякий раз присутствует для того, чтобы через него предстала форма, форма всякий раз присутствует для того, чтобы через нее отстранился смысл»³.

Ценностная природа мифа спустя несколько лет будет обозначена Р. Бартом в качестве ключевой при переосмыслении его идеи о современном мифе: «Хотя социальное отчуждение по-прежнему требует от нас демистифицировать языки (в частности, язык мифов), этот бой идет уже не за критическую дешифровку, а за оценку»⁴. Интересно и то, что Р. Барт вскрывает такое качество современного мифа, как адресность: миф всегда направлен на субъект, предназначен для конкретного человека.

Следует заметить, что у идей А.Ф. Лосева и Р. Барта довольно много общего: характеристика именно современных социальных мифов; постулирование языкового характера мифа, того, что миф живет в языке; отмечание направленности мифа на человека (соответственно, личностная направленность мифа у А.Ф. Лосева, адресность мифа у Р. Барта).

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 248.

² См. там же. С. 59-230.

³ Там же. С. 248-249.

⁴ Барт Р. Мифология сегодня // Система моды. Статьи по семиотике культуры; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 476.

Кроме того, в определенной степени пониманию функционирования мифа в эпоху современности способствовали работы последователей психоаналитической теории мифа, прежде всего таких, как М. Элиаде и Д. Кэмпбелл. Как и К. Леви-Строс, М. Элиаде видел в мифе средство для разрешения мировоззренческих противоречий. Цель мифа – устранение в жизненном восприятии проблемных моментов, в наделении жизнью смыслом. Ключ к пониманию мифа М. Элиаде виде в знании излагаемой в мифологическом повествовании священной истории, в которой рассказывается о сакральных событиях, случившихся в доисторические времена. Миф содержит архетип, архетипическую модель, с помощью которых возможно объяснение всех окружающих человека общественных явлений и процессов. Более того, реальность социальных событий зависит от степени соответствия определенному архетипу. Давая возможность видеть в объектах выражение общих архетипических смыслов, миф одновременно вписывает отражаемую реальность в своего рода парадигмы. По мнению Е.М. Мелетинского, классифицируя мифы с точки зрения их функционирования в обрядах, М. Элиаде «...модернизировал мифологическое сознание, приписав ему не только обесценение исторического времени, но и известную целеустремленную борьбу с “профанным” временем, с историей, с временной обратимостью»¹. Господствуя в эпоху античности, средневековья, миф, согласно М. Элиаде, переживает возрождение в философии и искусстве XX века, в продуктах деятельности современных масс-медиа. Особый интерес в этой связи представляет работа Д. Кэмпбелла «Мифы, в которых нам жить»², где в яркой форме была показана тесная связь мифов с современностью, роль мифов в развитии и осуществлении возможностей личности и всего общества.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 73.

² См.: Кэмпбелл Д. Мифы, в которых нам жить; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2002. 256 с.

Таким образом, во многом благодаря усилиям Р. Барта, А.Ф. Лосева, продолжателей психоаналитической традиции было положено начало философскому изучению современной мифологии. Их идеи позволили более четко определить место мифа в современном обществе, увидеть особенности воздействия мифов на общественное сознание. Работы рассмотренных выше исследователей современных мифов предоставили возможность для начала разговора о социальной мифологии и ее теоретическом основании, показали перспективы построения теории социальной мифологии.

В настоящее время мы исходим из того, что само выстраивание теории социальной мифологии представляет собой амбициозную научную проблему, и на первом этапе решения данной проблемы, на наш взгляд, необходимо выполнить задачу создания системы социальной мифологии, что, как минимум, позволит составить, пусть идеальное, представление о социальной мифологии.

Предлагаемая в следующем параграфе система социальной мифологии – это альтернативный взгляд на общественные явления и процессы; это «сетка», накидываемая на общество с целью обнаружения в нем мифологических проявлений; это объективная оптика, использующая возможности накопленных человечеством знаний – от мифа через религию к науке, к широкому диапазону познавательных механизмов.

2.3. Системные характеристики социальной мифологии

Мы исходим из того, что системный подход позволит осуществить целостное рассмотрение явления, определить компоненты единого образования, установить взаимодействие составных частей совокупности, выявить объединяющую элементы цель развития.

Социальную мифологию мы представляем в качестве системы, состоящей из подсистем (частей), включающих ряд элементов и образующих некую упорядоченную структуру. К таким подсистемам мы относим

онтологическую, гносеологическую, аксиологическую, практическую (праксиологическую). Онтологическая подсистема включает в себя такие элементы, как представления о времени, пространстве, части и целом, причинно-следственной связи. В гносеологическую подсистему включаются мифологическое сознание (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтическое мировосприятие, мифомышление. Элементами аксиологической подсистемы следует считать веру, представления о сакральном и профанном. Практическую (праксиологическую) подсистему образуют такие элементы, как миф и ритуал.

Отдельного пояснения требует отсутствие антропологической подсистемы как отражающей важнейшее направление социальной философии – социальную антропологию (или культурную антропологию): человек, на наш взгляд, находится в центре всей системы социальной мифологии; человеческое измерение охватывает все подсистемы социальной мифологии.

Функционирование социальной мифологии как системы характеризуется постоянным взаимодействием между ее подсистемами, их структурными элементами, а также между всей системой социальной мифологии и внешним окружением. Социальная мифология предстает как условие целостности общества, как важный компонент целостной структуры общества.

Предлагаем обозначать термином «мифоконтентный феномен» проявления социальной мифологии в жизни общества, факты общественной жизни, содержащие мифологическое наполнение в определенной мере. Применение данного термина даст возможность определять, что из общественных явлений и процессов является мифологическим или содержит мифологические составляющие в большей или меньшей степени. Мифоконтентные феномены выражают сущность элементов социальной мифологии.

Далее рассмотрим содержание частей системы социальной мифологии и соответствующих мифоконтентных феноменов¹.

Составляющие онтологической части следует рассматривать в двух аспектах: в структурном и в динамическом. Структурный аспект – это, прежде всего, представления о части и целом, об их соотношении. Здесь в качестве мифоконтентных феноменов могут выступать тотемы, фигуры сакральных лидеров, жрецов, различные медиаторы, лица, обладающие символическим капиталом: «Министр или пастор, посланник церкви или посланник государства, состоят в метонимическом отношении с группой; являясь лишь частью группы, посланник действует как знак, замещающий целую группу»².

К динамическому аспекту относятся представления о причинно-следственной связи, о пространстве и времени. Мифоконтентными феноменами представлений о причине и следствии являются такие актуализации социальных практик обмена, мести, реципрокности (взаимности), как жертва, дар. Результатом происходящего при обмене является не столько выражение взаимного расположения или великодушия, сколько признание другого как такового. Необходимость такого признания характерна, как для традиционных, так и для современных обществ. В одной из своих работ К. Леви-Строс³ описывает церемониал подачи вина в ресторанах юга Франции, где предложение друг другу вина соседями по столику позволяет им продемонстрировать хорошее взаимное расположение с возможностью дальнейшего разговора, то есть стакан вина оказывается социальным фактом, значительным в символическом плане. На наш взгляд такой пример иллюстрирует современное функционирование принципа реципрокности.

¹ См.: Иванов А.Г. Проблема построения теории социальной мифологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, вып. 1. С. 14-19.

² Бурдые П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 42.

³ См.: Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. – Paris, 1948. 541 p.

Также можно привести примеры, когда обмен принимает крайние формы, доходящие до уничтожения предложенных даров. Такую крайнюю форму М. Мосс предлагает называть «потлачем» (слово взято из практики подобных случаев у индейцев северо-западного побережья Америки): «Дабы ответить на изначальный подарок солнечной энергии, человек должен вступить в потлач с Солнцем, из которого он может выйти только проигравшим. Источником принуждения делать, принимать и отдаривать подарки, описанного М. Моссом, является, по Ж. Батаю, бессознательное воздействие силы Солнца, с которой нельзя вступить в переговоры. Если человек на потлаче не отвечает Солнцу ответным даром, то есть своим самопожертвованием, он против своей воли расходуется, уничтожается посредством избытка солнечной энергии»¹. «Потлач» в настоящее время возможен, на наш взгляд, в случае принесения человеком себя в жертву каким-то идеям.

Мифоконтентные феномены представлений о пространстве и времени непосредственно связаны с делением бытия на сакральную и профанную сферы и со степенью структурированности континуума. Соответственно, в случае с представлениями о пространстве мы будем говорить о дихотомиях центр-периферия и космос-хаос, в случае с представлениями о времени – о времени отправления социальных ритуалов (рождение, инициация, брак, смерть) (А. ван Геннеп² назвал их «ритуалами перехода») и о календарных праздниках.

В последнее время в литературе получили широкое распространение очерки, в которых объектами мифологизации предстают различные, часто столичные, города, олицетворяющие собой центр и, соответственно, космос (порядок) в вышеуказанных дихотомиях (например, «Московский миф» Д.М.

¹ Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа; пер. с нем. – М.: Издательство “Художественный журнал”, 2006. С. 132.

² См.: Геннеп А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов; пер. с фр. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. 198 с.

Володихина¹, «Гений места» П. Вайля² и др.). Представим фрагмент текста «Париж – современный миф» из главы «Миф и общество» работы Р. Кайуа «Миф и человек», где отмечается, каким образом миф оказывает влияние на каждого человека, и какую существенную роль в этом играют произведения искусства. Автор отмечал, что «...существует некое представление о большом городе, столь сильно действующее на воображение, что практически никогда не ставится вопрос о его достоверности, – представление, созданное из разнообразных книжных материалов, но настолько широко распространенное, что ныне оно составляет часть психологической атмосферы коллектива и потому обладает известной принудительной силой. Здесь уже узнаются черты мифических представлений.

Этот переход городских декораций в эпическое достоинство, когда реалистическое изображение вполне определенного города, теснейшим образом связанного с повседневной жизнью читателей, вдруг воспарило в фантастику, не ускользнул от внимания историков литературы. Его отмечают в первой половине XIX века, когда внезапно начинает повышаться тон, как только на сцене появляется Париж»³.

Составляющие гносеологической части следует рассматривать на трех уровнях. Первый – это свойственное архаическим, современным традиционным обществам мифомышление с присущим ему синкретизмом. Этот уровень можно было бы вывести «за скобки» рассмотрения, если бы не стремление к поиску архаических, мифических компонентов в содержании современной социальной мифологии, в сознании современного человека. Второй уровень – это так называемое мифопоэтическое мировосприятие, проявляющееся в художественной сфере (музыка, поэзия, литература, мода) Так, анализ мифопоэтического мировосприятия проведен в одноименной

¹ См.: Володихин Д.М. Московский миф. – М.: ООО Издательский дом «Вече», 2014. 352 с.

² См.: Вайль П. Гений места. – М.: Издательство КоЛибри, 2006. 488 с.

³ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 122.

работе Д.П. Козолупенко¹. И, наконец, третий уровень, самый важный для понимания социальной мифологии, – мифологическое сознание: «Этой форме общественного сознания присущи процессы, получившие названия мифотворчества (запечатление природного и человеческого бытия в виде мифов, построение мифических сюжетов) и мифологизации (наделение чего бы то ни было мифической образностью)»².

Определяющее значение для выделения мифоконтентных феноменов гносеологической части (представляет интерес, прежде третий уровень) имеют степень рационализации (рефлексии), темпоральный (прошлое, настоящее, будущее), а также эмоциональный (иллюзии, мифологемы) факторы.

Процесс постепенной рационализации компонентов системы социальной мифологии будет нами рассмотрен в параграфе 3.3.

То, что в понятийной научной форме миф оказывался неспособен отображать знания, и результаты мифологизационной и мифотворческой деятельности представляли в символической форме, делает необходимым рассмотрение природы символа. Учитывая, что именно символы способствовали научному познанию мифов, символизм можно представить в определенном смысле в качестве специфической формы рациональности. Так, Г.Н. Оботурова предлагает считать символ обобщенной, идеальной конструкцией вещи, отличающейся от обладающих идейно-образной структурой абстрактных понятий. Согласно ее мнению, символ необходимо рассматривать в качестве неразвернутого знака, в скрытой форме содержащего самые разные проявления вещей, вследствие чего символ открывает перспективы бесконечного развертывания вещи в мысли: «В мифе, как символе, совершается переход от обобщенно-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным проявлениям.

¹ Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. 432 с.

² Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 31.

Мифический символ выступает не просто знаком, а обобщенным принципом дальнейшего развертывания свернутого в нем смыслового содержания»¹.

Но необходимо также обратить внимание на принципиальную разницу, имеющуюся между символом и знаком. В то время как знак представляет собой чувственно воспринимаемый объект, просто репрезентирующий (представляющий) отличающийся от него объект, то символ оказывается способным выразить идеальный план объекта, существенно отличный от непосредственно данного бытия объекта. В символе обнаруживается реальность, которая обладает своим ценностным измерением. Кроме того, символ принимает участие в процессе постижения смысла и содержания реальности, что знаку не свойственно. Символ не столько, как и знак, представляет определенный объект, сколько выражает принципиальную связь такого объекта с другими окружающими объектами.

Символ, таким образом, крайне важен для понимания процессов функционирования мифа, процессов мифологизации и мифотворчества. Символ выступает и в качестве средства передачи смысла мифа, трансляции мифологического знания, и в определенной мере синтезирует научное знание с мифологическим, способствует лучшему научному пониманию мифов, ритуалов, других составляющих мифологической деятельности.

Механизм возникновения символов, на наш взгляд, можно объяснить теми же причинами, которыми некоторые авторы объясняли появление мифа. В отсутствие у человека достаточных средств, чтобы выразить абстрактные понятия, ему приходилось использовать какие-то другие объекты, символизирующие такие абстракции: «Сколько-нибудь событийно развернутое высказывание неизбежно должно будет принять форму мифа, то есть высказывания, в котором общая часть передается через частное, но такое частное, которое является выражением общего...»².

¹ Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – М., 1999. С. 23.

² Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 28.

Символ «...фиксирует состояние сознания как способ перехода от одного к другому»¹. Каждый символ может интерпретироваться, как минимум, двумя различными способами, и в результате объединения таких интерпретаций, символ обретает полный смысл. В мифе, с одной стороны, достаточно отчетливо просматривается такое двойственное «интерпретативное» наполнение символов, но, с другой стороны, миф синкретично соединяет все символические проявления реальности. Учитывая это обстоятельство, можно и в символе увидеть синкретизм. В символе, по мнению А.Ф. Лосева, «...самый факт “внутреннего” отождествляется с самым фактом “внешнего”, между “идеей” и “вещью” здесь не просто смысловое, но – вещественное, реальное тождество»².

В то же время мифологический символ сохраняет некоторую отдаленность от представляемого объекта, не сливается с ним, как миф.

Принципиальные отличия, существующие между символом и мифом, были схвачены одним из родоначальников психологической школы интерпретации мифа В. Вундтом. Так, отмечая положение, занимаемое символом и мифом в религии, он писал, что «...миф и символ не только не тождественны, но представляют, наоборот, образования, стоящие на противоположных концах религиозного развития: миф находится в начале, символ – в конце»³.

Здесь следует обратить внимание и на позицию, которая заключается в том, что миф сам по себе не символический и не имеет символической нагруженности, что символическое значение ему придает изучение в научном ракурсе, рациональная попытка объяснения: «...миф, толкуемый символически, утрачивает то, что делает миф мифом, – осознание его содержания как полностью объективной реальности»⁴.

¹ Савельева М.Ю. Лекции по мифологии культуры. – Киев: Парапан, 2003. С. 14.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 77.

³ Вундт В. Миф и религия // История религии; пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 280.

⁴ Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Ленинград: Наука, 1976. 9 с.

Таким образом, в мифе, в мифологическом сознании окружающая действительность отражается как самая непосредственная и реальная, а символ способен наиболее полно передавать смыслы, заложенные в мифах. Символ в определенном смысле оказывается ключом к разгадке тайны мифа, выполняя такую миссию намного лучше, чем аллегория, где «внешнее» перевешивает «внутреннее», или схема, где «внутреннее» перевешивает «внешнее». Более того, символ способен переводить на научный язык, как смысл и содержание одного мифа, так и выражать идеи, хранящиеся в целых мифологических комплексах, транслировать ключевые мифологические ценностные основания.

Рассматривая эмоциональный фактор, следует напомнить, что на Западе в настоящее время весьма популярно психоаналитическое изучение мифа, о чем свидетельствует большое количество соответствующих публикаций. Такие термины, как «мифологема» (впрочем, как и термин «идеологема»), архетипы и прочие связаны с социальным мифом и активно используются сторонниками психоаналитической интерпретации смысла мифа. В частности, известный юнгианский аналитик Д. Холлис следующим образом определяет мифологему: «Мифологема – это мифическая идея или мотив. Несколько мифологем, соединенных в единое повествование, создают миф»¹; и далее: «“Мифологема” – это отдельный фундаментальный элемент или мотив любого мифа. Мотивы вознесения или погружения являются мифологемами. Странствие героя воплощает две мифологемы: героя и странствия, каждая из которых имеет свое характерное происхождение и свое отдельное значение, и вместе с тем, взаимодействуя синергетически, они увеличивают масштабность друг друга»².

Существуют и другое мнение: «Фактически мифологема – это искусственно сконструированный миф, созданный определенными

¹ Холлис Д. Мифологемы: Воплощения невидимого мира; пер. с англ. – М. Независимая фирма “Класс”, 2010. С. 10.

² Там же. С. 16.

социальными силами или даже лицами ради определенных социальных целей. Это не значит, что она не опирается на какую-либо значимую историю; это значит, что мифологема создает ремейк истории, этакий голливудский образ, выдавая его за реальную историю»¹. Такое определение практически ставит знак равенства между мифологемой и идеологемой и обедняет содержание мифологемы.

Мифологема, безусловно, является структурной единицей мифа, в том числе она может быть и составляющей социального мифа, социальной мифологии в целом. Однако, как и миф, мифологема заключает в себе известную двойственность: отсылает к фундаментальным, лежащим в основе человеческого мышления, образам, архетипам, и, одновременно представляет собой определенный логически измеряемый, возможно даже искусственно созданный, конструкт.

Отдельно следует отметить инструменты перевода мифологического знания на научный язык, средства объективации мифов – имя, символ, изучение которых представляет собой крупное направление научного изучения мифа.

Для лучшего понимания гносеологической части системы социальной мифологии необходимо рассмотрение социального мифа с точек зрения, как минимум, трех субъектов:

- живущего мифом («мифичный»);
- создателя мифа (мифотворец);
- критика мифа (мифолог).

Такое понимание социального мифа сразу актуализирует несколько проблем – субъекта и объекта познания; означающего и означаемого; первичной и вторичной мифологии.

¹ Пилюгина Е.В. Мифы, мифологемы и идеология как инструменты влияния на социальную действительность в условиях информационной войны // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 81.

Для «мифичного» социальный миф является безусловной реальностью, неотъемлемой частью его картины мира; миф определяет здесь онтологические основы. Мифотворец акцентирует внимание на целях социального мифа и степени принятия социального мифа аудиторией (количестве «мифичных» относительно конкретного мифа), он, в некотором смысле, определяет этические аспекты мифа. Для мифолога определяющее значение имеют эпистемологические аспекты, средства познания социального мифа: комбинации различных теорий мифа, теоретические и эмпирические методы исследования – он ищет «истину мифа».

Целостное познание социального мифа неизбежно включает все три позиции. Наличие веры, иррациональных составляющих свидетельствует о том, что субъект познания живет мифом. При столкновении с социальным мифом субъект одновременно создает свой собственный миф о социальном мифе, что говорит об активации мифотворческой точки зрения (так называемое явление «feedback»). И, наконец, субъект познания, приняв социальный миф, встраивает его в свою картину мира, основанную на рациональности.

С одной стороны, каждый субъект познания содержит в себе возможности проявления любой точки зрения («мифичного», мифотворца, мифолога), касающейся конкретного социального мифа. С другой стороны, сферы знания о социальном могут быть мифогенными в большей или меньшей степени. Так, по мнению К. Леви-Строса, сегодня история является единственным доменом знания, имеющим то же устройство, что и миф: «История обладает примерно той же ценностью, какую миф имел в архаическом обществе»¹. На наш взгляд, к таким «доменам» в настоящее время, с определенной степенью условности, следует также отнести экономику, политику, художественное творчество, религию. По большому

¹ Беседа с Клодом Леви-Стросом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 68.

счету, любое знание об общественной жизни, даже научное, включает в себя мифологические компоненты.

Однако по отношению к мифогенным областям знания существенно расширяются возможности всех трех субъектов познания: могут возникать всевозможные коллизии. Например, в России относительно недавно (в 2009-2012 годах) при Президенте Российской Федерации существовала Комиссия по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России. В состав этой комиссии входили различные чиновники, общественные деятели, ученые. При этом каждого члена комиссии можно рассматривать и как «мифичного», и как мифотворца, и как мифолога относительно того или иного аспекта истории. Показателен тот факт, что в развернувшейся впоследствии общественной дискуссии по вопросу о концепции единого учебника истории акцент был сделан, в частности, на том, что учебник должен быть свободен от двойных толкований. В этом отношении вновь стоит прислушаться к словам К. Леви-Строса, для которого, например, Французская революция – не просто некий факт, имевший место в истории, а «...факт, который ускользает от нашего понимания и точного определения, потому что Французская революция, с точки зрения аристократа, человека из народа и историка, явление абсолютно различное. Итак, получается, что представления, образы, которые мы создаем об истории, в широком смысле мифичные, в том смысле, что они целиком и полностью зависят от той позиции, которую мы сами занимаем в нашем настоящем»¹.

В конечном счете в истории любого общества, государства, народа будут находиться лакуны, требующие особенного внимания. Именно в таких случаях, на наш взгляд, необходимо аккуратно апеллировать ко всем трем точкам зрения на историческое событие – к трем субъектам познания социального мифа. Без принятия к сведению, без учета комбинаций

¹ Беседа с Клодом Леви-Стросом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 69.

представлений «мифичных», мифотворцев и мифологов невозможно целостное восприятие не только истории, но и большинства современных общественных явлений и процессов. Кроме того, как уже отмечалось, без фиксации существования «трех субъектов мифа» сложно понять функционирование гносеологической части системы социальной мифологии.

«Аксиологика», предложенная и подробно изученная в конце XX века В.М. Пивоевым, на наш взгляд относится, как к гносеологической, так и к аксиологической частям системы социальной мифологии, выступает в качестве определенного связующего звена между соответствующими частями. «Аксиологика – логика ценностной обусловленности. В отличие от однозначной непосредственной детерминации рационального, ценностная детерминация носит опосредованный и часто иррациональный характер, опирается на интуитивные догадки, случайные ассоциативные связи и рефлексы, на примитивный эмоционально-практический опыт освоения мира. Логика воображения не вполне свободна, “за ее спиной” стоит интерес, пусть не всегда осознаваемый интерес, ценностно-ориентационное отношение, испытывающее образы фантазии на возможность удовлетворения каких-то человеческих потребностей»¹.

Говоря об аксиологической части социальной мифологии, на наш взгляд, уместно ввести понятие «мифологические ценности», которое обозначало бы имеющие большое значение для индивида, социума ценности, смысл которых не может быть рационально объяснен; однако данные ценности оказывают влияние на сознание и поведение индивида, социума, особенно в кризисные периоды, в переходные этапы развития. При этом именно наличие определенных смыслов в мифологических ценностях позволяет отнести их к духовным ценностям. Так, А.С. Кравец, обращаясь к понятию духовных ценностей, утверждал, что они «...бытийствуют в

¹ Пивоев В. М. Миф в системе культуры. – Петрозаводск: Петрозаводская гос. консерватория, 1991. С. 64.

общественном и индивидуальном сознании благодаря содержащимся в них смыслам...»¹.

Другое дело, что смыслы, содержащиеся в мифологических ценностях, представляют собой результаты процессов мифологизации, когда те или иные общественные события наделяются мифологической образностью и далеко не всегда объективируются, не всегда находят воплощение в конкретных вещах.

Также следует отметить и еще одну особенность мифологических ценностей: их отличие от всевозможных архетипов, мифологем. Отличие состоит в том, что если последние реализуются преимущественно на чувственно-эмоциональном уровне, то мифологические ценности охватывают все уровни познания, и зачастую «схватываются» интуитивно. Например, мифологический образ как результат процесса мифологизации, процесса наделения тех или иных мифологических ценностей смыслом может стать достоянием общности, и, как следствие, будет познаваться и образно, и понятийно. Как отмечает Ю.Е. Березкин, «...у мифологии есть еще одно универсальное свойство – она воплощает, символизирует коллективные ценности, представления групп людей о себе, о собственной уникальности»².

В качестве ориентиров для выделения мифоконтентных феноменов аксиологической части будем опираться на онтологическое деление – часть / целое; причина / следствие; пространство / время.

Деление общества на части позволяет говорить, например, о классовых мифах, выражающих ценности определенного социального класса. Так, Р. Барт³ писал, как уже отмечалось, и о мифах у «правых», и о мифах у «левых», занимающих промежуточное положение между индивидуальными и «общественными» (социетальными) мифами. При этом этиология

¹ Кравец А.С. Понимание смысла социальной деятельности. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2008. С. 25.

² Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового света. – М.: Астрель, 2009. С. 15.

³ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 272-283.

индивидуальных мифов важна для понимания смысла, как классовой, так и «общественной» (социетальной) мифологии. Здесь ключевое влияние приобретает интегрирующая функция мифа, способствующая утверждению соответствующей идентичности (интересно, что в последнее время широкое распространение получает тема национальной идентичности).

Каузальное деление применимо к такому компоненту аксиологической части, как мифологическая вера, в постулатах которой могут закрепляться объяснения происхождения абсолютно всех явлений и процессов. Эти объяснения зачастую предстают в виде так называемых этиологических мифов, неизбежно присутствующих в культурной памяти современных обществ, в которые безоговорочно верят. В целом любой миф в той или иной степени содержит в себе некую историю, проверенную временем; историю, как мир стал таким, какой он есть сейчас.

Соглашаясь с приведенным выше мнением К. Леви-Строса об истории, отметим, что именно этиологические мифы имеют для истории, как области знания, определяющее значение. Так, история происхождения каждого общества, государства, народа и сегодня сопряжена с этиологическими мифами: взять хотя бы споры о происхождении русского народа, его имени.

Политические этиологические мифы способствуют построению новой онтологии общества (государства, социальной группы и так далее), и здесь на помощь творцам мифов приходит историческое знание, точнее, умение интерпретировать историю в необходимом ключе. В свою очередь такое новое бытие общества базируется на мифологической вере в ключевые этиологические мифы. Наличие этиологических мифов в культурной, исторической памяти современных обществ представляется бесспорным. Базируясь на рациональных составляющих (например, политический заказ, рекламная кампания), этиологические мифы и сегодня сохраняют свой мобилизационный потенциал, сопоставимый с тем, которым обладали мифы архаических обществ, оказывают влияние на формирование патриотических

чувств, мировоззрения в целом, воздействуя на человека на эмоциональном уровне, заставляя верить.

Пространственно-временное деление служит основанием для следующих классификаций мифоконтентных феноменов аксиологической части социальной мифологии:

- война, праздник / обычный ход событий;
- официальное (работа) / неофициальное (быт, досуг).

В современном обществе, на наш взгляд, одним из немногих феноменов, не уступающих по значительности, интенсивности праздникам архаических обществ, является их противоположность – война.

Важнейшими компонентами праксиологической части социальной мифологии являются миф (социальный миф) и ритуал (социальный ритуал). Мифологические элементы также содержатся в сказке, художественной литературе, ритуалистические элементы – в игре, магических практиках.

Обобщенным мифоконтентным феноменом праксиологической части системы социальной мифологии выступают различные мифо-ритуальные практики. Эти практики основываются преимущественно на универсальных традициях. Однако со временем они все дальше уходят от традиционных своих корней, как бы растворяясь в контексте современного общества. Тем не менее, именно существование мифо-ритуальных практик свидетельствует о наличии мифологического сознания сегодня.

Современные мифо-ритуальные практики есть явление общественной жизни, представляющее собой некоторую рационализированную, регламентированную форму общественного поведения, в ходе реализации которой, однако, проявляются и часто выходят на первый план основные свойства мифологического сознания¹. Кроме того, современные мифо-ритуальные практики наглядно демонстрируют взаимодействие элементов

¹ См.: Иванов А.Г. Мифо-ритуальные практики: культурный феномен, элемент традиционного и основа современного мифологического сознания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 87. С. 7-18.

системы социальной мифологии (например, актуализация исторической памяти через проведение парада в символическом месте, посвященного сакральным датам, лидерам, в результате чего происходит формирование мифологических ценностей).

Наглядные примеры мифоконтентных феноменов и их соотнесения с элементами системы социальной мифологии представлены в таблице 3.

Таким образом, теорию социальной мифологии следует выстраивать, имея представления об онтологической, гносеологической, аксиологической, праксиологической частях системы социальной мифологии, находя практические подтверждения функционирования в современном обществе явлений и процессов, содержащих мифологические компоненты, зачастую восходящих еще к архаике. В стремлении к систематизации и классификации мифоконтентных феноменов нам видится возможность полноценного включения социальной мифологии в программу изучения социальной философии.

<i>Элемент социальной мифологии</i>	<i>Примеры мифоконтентных феноменов</i>
<i>Онтологическая часть</i>	
Представления о причинно-следственной связи	Жертва, дар
Представления о соотношении части и целого	Тотем, сакральный лидер, жрец, медиатор
Представления о времени	Социальные ритуалы (рождение, инициация, брак, похороны)
Представления о пространстве	Центр / периферия, космос / хаос
<i>Гносеологическая часть</i>	
Архаическое мышление	Синкретизм
Мифопоэтическое мировосприятие	Музыка, поэзия, литература, мода, символ
Мифологическое сознание (мифологизация и мифотворчество)	Социальная, историческая память / иллюзия, мифологема, идеологема / утопия
<i>Аксиологическая часть</i>	
Самоидентификация и идентификация с коллективом	Индивидуальные мифы / мифы социальных групп
Представления о сакральном и профанном	Война (праздник) / обычный ход событий; официальное (работа) / повседневное (быт, досуг)
Мифологическая вера	Мифологические ценности
<i>Праксиологическая часть</i>	
Миф	Разные типы социальных мифов, мифогенные факторы
Ритуал	Игра, этикет

Таблица 3. «Мифоконтентные феномены» в системе социальной мифологии.

2.4. Функции социальной мифологии

Через рассмотрение функций социальной мифологии будет показана ее двойственная, конструктивно-деструктивная роль в жизни общества.

Ответ на вопрос о степени восприимчивости общества к социальным мифам кроется в понимании того, какими могут быть направления

функционирования системы социальной мифологии – созидательными или разрушительными, какими могут быть последствия реализуемых социальной мифологией функций. В конечном счете само общество, его история могут дать ответ на данный вопрос. Так, М.Ю. Смирнов полагал, что степень восприимчивости общества к разнообразным современным мифам, желание довериться очередному мифу и обрести надежду зависит не сколько от обострившихся под воздействием жизненных обстоятельств негативных черт человеческой психики, сколько от стремления найти достойный способ преодолеть противоречивость повседневности и добиться стабильности, справедливости, просто уйти в мифологический мир от ужаса истории: «В этом смысле, пока других способов гармонизировать жизнь не найдено (состоятельность существующих гуманистических проектов, к сожалению, проблематична), социальная мифология неизбежна и вряд ли когда полностью устранима. Другое дело – ее направленность. Последствия социального мифотворчества весьма поливариантны, что наглядно прослеживается в содержании советского и постсоветского состояний российского общества»¹.

Направления и особенности функционирования системы социальной мифологии можно в целом показать через функции социальной мифологии. Рассмотрению и классификации функций мифа, мифологии, мифологического сознания ранее было посвящено достаточное количество работ.

Так, А.А. Мишучков², анализируя мифологическое сознание, пришел к выводу о реализации им более десяти функций: социально-практической, идеолого-прагматической, мнемотически-ориентировочной, познавательной, мировоззренческой, телеологической, аксиологической, социализующей, эстетической, коммуникативной, интериоризирующей, нормативной,

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 147-148.

² См.: Мишучков А.А. Мифологическое сознание и образование: дисс....к.ф.н. – М., 1998. 160 с.

праксеологической, мобилизационной, сигнификативно-моделирующей, медитативной, социально-компенсаторной.

Среди представителей психоаналитической школы интерпретации смысла мифа вызывает интерес предлагаемая Д. Кэмпбеллом¹ классификация функций мифологического порядка. Автор выделил четыре такие функции мифологии: первая функция – функция примирения сознания с предпосылками и условиями его существования; примирения, которое сопровождается благодарностью, признательностью; вторая – космологическая, заключающаяся в том, чтобы дать индивидууму представление об образе космоса, объясняющим ему все, с чем он может столкнуться в окружающем его мире; третья – социологическая, состоящая в том, чтобы обосновать и поддерживать определенную модель социальной системы; четвертая – психологическая, отвечающая за то, как миф должен провести индивидуума последовательно через все стадии жизни.

Далее Д. Кэмпбелл отмечает следующее важное обстоятельство: «В нашем мире вторую и третью функции мифологии узурпировали светские институты. <...> Но первая и четвертая... функции, тем не менее, продолжают играть значительную роль в нашей жизни...»².

Проводниками основных функций социальной мифологии, по нашему мнению, выступают такие элементы системы социальной мифологии, как мифы и ритуалы. Именно в мифах и ритуалах, как элементах праксеологической части системы социальной мифологии, сконцентрировано все многообразие потенциальных направлений функционирования данной системы.

Поэтому классификации функций ритуалов, как и мифов, представляют для понимания функций социальной мифологии особый интерес.

¹ См.: Кэмпбелл. Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности; пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2006. С. 39-52.

² Кэмпбелл. Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности; пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2006. С. 50-51.

Так, известный отечественный исследователь А.К. Байбурин полагал следующее: «Проблема функций ритуала решается в зависимости от того, как понимается связь между ритуалом и повседневной жизнью. В одном случае предполагается, что ритуал есть явление, производное от быта. Эта точка зрения весьма распространена. Именно для нее характерно понимание ритуала как разновидности обычая. В другом случае утверждается противоположное влияние ритуала на быт. Ритуал понимается как некий механизм, регулирующий или санкционирующий явления повседневной жизни. В обоих случаях имеет место презумпция наличия связей между бытом и ритуалом. Им противопоставлен взгляд на ритуал как на нечто самоценное, самодостаточное, не имеющее (или почти не имеющее) связей с бытом»¹.

В рамках подхода, предполагающего наличие связей между ритуалом и бытом, ритуал наделяется разнообразными функциями.

Так, Э. Дюркгейм² детально проработал этот вопрос, решение которого определялось его общей теорией религии, в которой он видел символическое выражение социальной действительности. Изучая «негативные» (табу, запреты) и «позитивные» (жертва, обряды имитации) культы, Э. Дюркгейм обнаружил, что религиозные институты, прежде всего, ритуалы, выполняют несколько жизненно важных функций, среди выделяются четыре основные: социализации индивида (дисциплинирующая, подготовительная), интегрирующая (связующая), воспроизводящая, психологическая.

Функция социализации индивида заключается в том, что в человеке через ритуалы воспитываются нужные качества, что обеспечивает его подготовку к общественной жизни. Главные качества состоят в самоконтроле, самоотречении, подчинении коллективным нормам. Такого рода качества вырабатываются посредством негативного культа,

¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. С. 30.

² См.: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1968. 647 p.

предусматривающего запреты и всевозможные предписания. Только после отправления негативного культа человек оказывается способным воспринимать позитивный культ, который демонстрирует путь к достижению высших ценностей бытия.

Интегрирующая функция проявляется в тех случаях, когда посредством ритуалов происходит периодическое обновление и утверждение коллектива, чем обеспечивается укрепление единства. Ритуал способствует осознанию таких качеств участников коллектива, как солидарность, взаимосвязанность. Общественное единение членов коллектива, как необходимое условие их жизнедеятельности, необходимо вновь и вновь утверждать. Ритуал позволяет индивиду полностью осознать свое единение с коллективом, испытать соответствующие эмоции и почувствовать общественное настроение, чего может не хватать в рутине повседневности. При этом в ритуале происходит не только общение между участвующими в нем людьми, но восстановление и утверждение связи между поколениями. В дальнейшем с интегрирующей функцией стала тесно связываться коммуникативная функция ритуала.

Воспроизводящая функция ритуала состоит в том, что посредством постоянного осуществления всевозможных обычаев, правил и других ритуальных действий обновляются и поддерживаются традиции, нормы, ценности коллектива. Человек может выжить и успешно развиваться только в процессе постоянной актуализации социального опыта через ритуалы. Исполнение ритуалов необходимо для восстановления связи с прошлым в настоящем. Через осуществление ритуалов происходит периодическое обновление переживаний, веры, социальной сущности коллектива, заданного порядка с его нормами и ценностями.

Психологическая функция ритуала заключается в том психотерапевтическом эффекте, который он оказывает на членов коллектива. Ритуал способствует созданию условий для достижения в социальном бытии психологически комфортных условий (эйфории). Особенную важность

данная функция ритуала имеет тогда, когда коллектив сталкивается с проявлениями кризисов разного происхождения, когда единству коллектива угрожают опасности, ставящие под сомнение его дальнейшее существование. В таких случаях на первый план выходит компенсаторная роль ритуала, заключающаяся в смягчении горечи от утраты, тяжести потери. Наглядным примером выполнения такой функции ритуала является яванский общинный пир «сламетан» ярко описанный К. Гирцем¹, который устраивается, в частности, и в случае неожиданной смерти члена коллектива и выступает в качестве механизма социальной интеграции.

Подход Э. Дюркгейма к классификации функций ритуалов в определенной мере коррелирует с выделяемыми нами дальше функциями социальной мифологии. Но обоснование выделения соответствующих функций, однако, заключается в стремлении находиться в рамках философского исследования. Анализируя социально-философские характеристики основных функций социальной мифологии, мы исходим из отмеченного нами в параграфах 1.3. и 2.3. системного представления о социальной мифологии и из того, что разделы философского знания могут быть использованы для выделения соответствующих функций. Кроме того, миф как форма мировоззрения предшествовал в исторической ретроспективе философии, и так же как и сама философия, сталкивался с необходимостью осмысления окружающего мира, процесса познания, формирования ценностных ориентаций людей, извлечения ими практической пользы, информации. Отсюда – части системы в теории социальной мифологии и функции – онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, праксиологическая².

1) онтологическая функция

¹ См.: Гирц К. Интерпретация культур; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 168-200.

² См.: Иванов А.Г., Линченко А.А. Историческое сознание как фактор демифологизации исторической культуры: философско-методологический аспект // *Studia Humanitatis*. 2016. № 1. (электронный журнал: www.st-hum.ru).

Социальная мифология представляет собой онтологически автономную систему, стремящуюся поддерживать один единственный уровень бытия, к которому сводятся сущности всех явлений и предметов мира, где генезис любых вещей связывается с вещным наличным бытием. Более того, социальная мифология способна «с нуля» оформить и создать социальное бытие. При этом все общественные явления и процессы отражаются в мифе с позиции их генетической обусловленности, что позволяет говорить о присущей мифу «абсолютной онтологичности»: «Миф оказывается... замкнутой онтологической системой. Это означает, что он обладает априорным фундаментом, посредством которого определяется то, что есть объект в рамках его интерпретации реальности»¹. Каждое отношение между абстракциями в мифе оказывается отношением между частями единого бытия. Миф постоянно приводит человека к необходимости воссоздать онтологическую реальность.

Онтологическая функция социальной мифологии проявляется также и в том, что истиной в мифе считается не познанность сущности объекта, а то, в какой степени человек приблизился к объекту через ритуал, жертву или другой мифоконтентный феномен. Истина объекта определяется еще и тем, насколько хорошо известна история его происхождения, насколько хорошо человек способен воссоздать объект, совершив проверенные многими поколениями действия. Человек, мыслящий мифологически «...не только обязан восстанавливать в памяти мифическую историю своего племени, но время от времени он актуализирует значительную ее часть»². Такого рода актуализация распространяется не только на значимые для народа моменты истории, но и на важные социальные события, которые, таким образом, вовлекаются в процесс создания мифологической картины мира. Каждый миф в первую очередь представляет собой повествование, рассказ о возникновении какого-либо явления или процесса: «Миф рассказывает,

¹ Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 170.

² Элиаде М. Аспекты мифа; пер. с фр. – М.: Академический проект, 2000. С. 19.

каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление»¹.

Онтологическая функция социальной мифологии проявляется в утверждении новой реальности из начальной нерасчлененности и неопределенности, в возвращении реальности к моментам ее возникновения. Онтологическая функция представляется универсальной, так как мифологическое представление о бытии, об устройстве мира оказываются в целом похожими у всех народов мира, что было продемонстрировано, например, в работах Д. Кэмпбелла².

Данная функция социальной мифологии коррелятивна интегрирующей (связующей) функции ритуала, выделяемой Э. Дюркгеймом.

2) гносеологическая функция

Гносеологическая функция социальной мифологии восходит к такому свойству мифа, как отождествление реальности со всевозможными представлениями о ней: «Мифическая реальность начинается там, где индивид не контролирует собственные действия, а приписывает реальности свои субъективные ощущения, даже не подозревая об этом»³. Здесь возникает вопрос том, насколько правомерна гносеологическая постановка вопроса применительно к мифологии, учитывая, что в мифе субъект не отделяет себя от объекта. Поэтому необходимо учитывать рассмотренные в предыдущем параграфе позиции трех субъектов мифа: живущего мифом («мифичного»), создателя мифа (мифотворца), критика мифа (мифолога).

¹ Элиаде М. Аспекты мифа; пер. с фр. – М.: Академический проект, 2000. С. 11-12.

² См.: Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой; пер. с англ. – М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер, 1997. 384 с.

³ Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 217.

Миф дает человеку возможность познания мира таким, каков он есть, безо всяких дополнительных пластов знания, опосредованных, например, законами, нормами, правилами: «Мифический человек ничего не знает о научных знаниях потому, что все, о чем ему нужно знать, ему уже известно. Его мир не раздвоен на сферу трансцендентального и знаковые структуры. <...> Мифическая мысль – это то, что происходит вокруг, реальная бытийность, а не иллюстрация к происходящему»¹.

Познание всех вещей в мифе происходит как уникальных, обладающих своей спецификой. В мифе мгновенно отражаются любые новые состояния вещей, окружающих социальных событий: «...каждое слово в мифе высказано до конца и не может быть употреблено как данное в какой-то другой момент и в другом месте. <...> И в понимании и использовании этого отличия и состоит тайна мифического сознательного опыта»².

Мифы, безусловно, способствуют осмыслению человеком окружающего его мира. Социальные мифы отражают общественные явления и процессы, дают им свою интерпретацию через мифологические сюжеты, делая акцент на важнейших и судьбоносных моментах общественной жизни. По мнению О.М. Фрейденберг, «...человеческое сознание перерабатывает, семантизирует реальную действительность и само является одной из форм выражения реальной действительности. Ничего иного, кроме истолкования реальности и, следовательно, реалистической фактуры, не может заключаться ни в содержании, ни в морфологии мифа»³.

Таким образом, в гносеологической функции социальной мифологии важен дескриптивный, интерпретационный аспект. Именно познание через объяснение, регламентацию является основным в гносеологической функции социальной мифологии и позволяет соотнести данную функцию с такой,

¹ Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. – Киев: Видавець ПАРАПАН, 2002. С. 172.

² Там же. С. 167.

³ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература РАН, 1998. С. 132-133.

отмеченной Э. Дюркгеймом функцией ритуала, как функция социализации индивида (дисциплинирующая, подготовительная).

3) аксиологическая функция

Аксиологическая направленность функционирования социальной мифологии обнаруживается уже в тотемизме, который посредством табу и тотемов задавал ценностные ориентиры для всего общества. Тотем выступал в качестве некоторого смыслообразующего и ценностного основания человеческого бытия и мотивировал жизнь общества, деятельность людей.

Что касается важнейшего элемента системы социальной мифологии – мифа, то он «...представлял собой аксиологический императив, обуславливающий поведение индивида в рамках определенных предписаний, запретов, табу»¹. Отмечая специфику мифа, В.Н. Сыров пишет следующее: «Миф являет собой повествование о значимом, наделенном ценностью (или антиценном), ибо только ценное нуждается во взгляде с позиций его сохранения или уничтожения»². Однако содержание мифа представляет собой не просто ключевые ценности для человека, но выражает традицию общества. Еще Платон в своем «Государстве»³ видел важность мифов в том, что они могут быть полезны государству, считал мифы важнейшим средством нравственного воспитания личности, основой этического регулирования общественной жизни.

Аксиологическая функция социальной мифологии задает определенную ценностную шкалу общественным явлениям и отношениям, дает ценностные ориентиры для последующего общественного развития. Следует отметить, что эта функция оказывается осуществимой, как в индивидуальных мифах, на уровне восприятия человеком определенных архетипов, так и в социальных мифах. В первом случае речь идет о

¹ Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – М., 1999. С. 25.

² Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. – М.: Водолей, 2010. С. 233.

³ См.: Платон Государство; пер. с древнегреч. – М.: Академический проект, 2015. 398 с.

психотерапевтическом аспекте аксиологической функции, что делает возможным соотнесение этой функции с выделяемой Э. Дюркгеймом психотерапевтической функцией ритуала, во втором случае – об идентификационном аспекте.

4) праксиологическая функция

Праксиологическая функция социальной мифологии отвечает за трансляцию, усвоение, воспроизводство мифов, а также способствует передаче знаний от поколения к поколению. Такая передача обязательно происходит в рамках определенной группы людей, где в социальных мифах, в историях о происхождении вещей, героев отражены знания об обществе. В полную силу данная функция проявляется во время обрядов, ритуалов, во время инициаций и посвящений, когда знания передаются самым непосредственным образом. Эта функция способствует осуществлению практических действий, гармоничной социализации человека, приобщению к накопленным коллективом знаниям и навыкам, что позволяет сравнивать такую функцию с дюркгеймовской воспроизводящей функцией ритуала.

Особенность данного направления функционирования системы социальной мифологии в том, что передача знаний, информации осуществляется преимущественно при помощи символов. Это существенно расширяет систему социальной мифологии, делает ее более многообразной.

Приведенное выделение функций или направлений функционирования системы социальной мифологии в соответствии с частями системы социальной мифологии представляет собой попытку обобщения широкого спектра проявлений мифа, исходя из структуры предлагаемой нами системы (см. таблицу 3).

Однако, разговор о функциях мифа, мифологии в целом и социальной мифологии, в частности, будет неполным без учета этических аспектов. Так, именно этическая сторона мифа находилась в центре внимания участников конференции «Конструктивные и деструктивные формы мифологизации

социальной памяти в прошлом и настоящем»¹, на которой, в частности, был сделан вывод о двойственности функций социальной мифологии для исторической памяти: «Двойственность функции социальной мифологии для исторической памяти состоит в том, что в условиях кризиса исторического сознания и утраты определенной целостности коммеморативного пространства социальная мифология и исторические мифы оказываются одним из наиболее эффективных (и зачастую быстрых) инструментов выработки защитного механизма, препятствующего полному распаду как индивидуальных, так и коллективных форм памяти. <...> И в то же время миф искажает действительность»².

Об очевидности того, что миф способен функционировать в разных «этических режимах» – от созидательного до разрушительного, говорилось и в работе Зобова Р.А. и Келасьева В.Н. «Социальная мифология России и проблемы адаптации»: «Двойкая функция мифа в обществе в настоящее время уже не вызывает сомнений. В условиях взаимоисключающих требований, неопределенности и нестабильности среды, неясности целей развития, деформированной информированности населения миф, с одной стороны, действительно выступает как мощный защитный механизм, препятствующий полному распаду, как человеческой личности, так и социума. С другой стороны, искажая картину происходящих в обществе (и в природе) событий, миф представляет реальную опасность. Есть известные основания для констатации именно двойственной функции мифа: защита

¹ См.: Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 года. – Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. 400 с.

² Линченко А.А. Социальная мифология в пространстве исторической памяти // Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 года. – Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. С. 40.

человеческой личности от распада в альтернативном мире и, одновременно, искажение реальной действительности»¹.

Нам представляется необходимым отметить, что конструктивного в функционировании социальной мифологии все же гораздо больше. Коллективный характер социальной мифологии обуславливает общую направленность функций: необходимость воздействия на коллектив с целью регулирования общественной жизни. Так, Р. Кайуа полагал в этой связи следующее: «...миф по определению принадлежит коллективу, оправдывает, поддерживает и вдохновляет собой жизнь и деятельность некоторого сообщества, народа, профессиональной корпорации или тайного союза»².

Цель функций социальной мифологии – поддержание стабильности и обеспечение целостности общества. В этом, на наш взгляд, заключен смысл и основное направление функционирования системы социальной мифологии. Именно данное обстоятельство необходимо учитывать, рассматривая функции социальной мифологии по отношению к различным сферам общественной жизни, место социальной мифологии в жизни общества.

Таким образом, противоречивая – конструктивно-деструктивная – роль социальной мифологии раскрывается через выделение основных функций:

- онтологической (утверждение новой реальности из начальной нерасчлененности и неопределенности, возвращение реальности к моментам ее возникновения);
- гносеологической (познание через объяснение, регламентацию, интерпретацию);
- аксиологической (конструирование определенной шкалы для оценки общественных явлений и отношений, ценностных ориентиров для последующего общественного развития);

¹ Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997. С. 28-30.

² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 120.

- праксиологической (трансляция, усвоение, воспроизводство мифов, посредничество при передаче знаний от поколения к поколению).

Хотя функции социальной мифологии в целом способствуют поддержанию стабильности и обеспечению целостности общества, в отдельных сферах общества в определенные исторические моменты общественного развития социальная мифология может выполнять деструктивную роль, что будет рассмотрено в параграфе 3.1.

Глава 3. Социальная мифология в контексте общественного развития

3.1. Социальные мифы в структуре общественной жизни

Основными причинами существования мифов в обществе являются их укорененность в общественном и индивидуальном сознании с древности и использование мифа, начиная с античных времен, в качестве инструмента для манипулирования сознанием¹.

Миф имманентен социальному бытию, присутствует в нем в качестве мифологической реальности, в которой живут «мифичные». По отношению же ко всем остальным (то есть к тем, кто не живет мифом) справедливо то, что они могут стремиться к мифологической реальности как к недостижимому идеалу. Как заметил С.Н. Жаров, «...реальность наравне с бытием составляет архетипическое измерение жизни. Вне “реального” измерения нет собственно человеческой жизни, но точно так же этой жизни нет без стремления за пределы, без трансцендирования реальности ради открытия новых смысловых миров»². Как раз новым смысловым миром и можно считать мифологическую реальность, в которой живут «мифичные», которую изучают мифологи и которую создают мифотворцы.

В настоящее время, когда миф практически изгнан из картин мира естественных и технических дисциплин, а религиозная сфера контролируется церковными служителями, подлинно мифогенной оказывается социогуманитарная сфера. Это дает возможность говорить о включении исследований социальной мифологии в лоно социогуманитарного знания. Не случайно К. Леви-Строс обращал внимание на историю, сравнивая ее с мифом и утверждая, что история сегодня мифогенна и имеет такое же

¹ См.: Иванов А.Г. Социальная мифология в структуре общественной жизни // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 5-15.

² Жаров С.Н. Бытие и реальность в гуманитарном познании // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2013. № 2. С. 28.

устройство, что и миф¹. Уже было отмечено, что социальной мифологии присущи процессы мифотворчества и мифологизации.

Усложнение социальных отношений и общественной жизни приводит к тому, что общество все труднее интерпретируется рационально; и на фоне этого все большее значение начинает приобретать социальная мифология. При этом по мере развития общества, усиления его стратификации, трансформации функционирования происходящих в нем коммуникационных процессов проявляется специфика современной социальной мифологии.

С дифференциацией общественной жизни расширяется поле для мифотворчества, увеличивается количество терминов, артикулирующих процессы мифологизации (стереотип, фетиш, мифологемы и др.), что также делает возможным выявление степени институционализации мифов, рассмотрение социальных институтов, иницирующих и поддерживающих функционирование мифов. А тут еще постмодерн с «абсолютизацией» фрагментарности, плюральности мира, с повышенным вниманием к производству символов, знаков, информации, со стремлением к разрушению устоявшейся иерархии и типологии вещей (деконструкция), к размыванию границ между философией, литературой, критикой, с возможно новым пониманием места мифа в жизни общества.

Важно определить роль и место социальных мифов в жизни общества: представляют ли процессы социального мифотворчества и мифологизации угрозу для сфер общественной жизни².

Учитывая деление общественного сознания на уровни, будем считать, что процессы мифотворчества затрагивают преимущественно теоретический уровень, процессы мифологизации – обыденный уровень. Уровень угроз от

¹ См.: Беседа с Клодом Леви-Стросом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 66-79.

² См.: Иванов А.Г. Социальное мифотворчество и мифологизация: определение уровней потенциальных угроз для социальных сфер и областей знания // Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов Международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 г. – Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. С. 21-25.

проникновения мифов означает степень их интегрированности в общественное сознание: с одной стороны, степень восприимчивости результатов мифотворческой деятельности; с другой стороны, качество мифологизации. Выделим несколько уровней угроз от проникновения мифов в социальные сферы и области знания.

Наиболее высокий уровень угрозы, на наш взгляд, может исходить от политических и исторических мифов. Здесь в результате мифотворческой деятельности могут происходить такие мифологизационные процессы, как сакрализация политических лидеров, политических партий, ремифологизация исторической памяти, что означает достаточно сильную восприимчивость масс к результатам мифотворческой деятельности на обоих уровнях общественного сознания. Такое развитие событий может приводить к формированию устойчивых представлений о политических, исторических событиях, а зачастую – к демонтажу исторической памяти, ценностей, политических предпочтений; при этом существует опасность потери нравственных ориентиров.

Достаточно высокий уровень угроз несут мифы экономики, коммерческие мифы. Исследования такого рода мифов были предприняты отечественными экономистами и культурологами¹. Такое мифотворчество означает рациональное применение мифов преимущественно с целью получения прибыли. Процессы мифологизации активизируются здесь преднамеренно с помощью символов, брендов, в результате чего может происходить, например, стереотипизация брендов или поведения субъектов бизнеса. В данном случае апеллирование к мифам может нести для индивида угрозу его экономическому благополучию.

Нейтральный уровень угроз означает особый статус мифа в предельно рационализированных областях общественного сознания, когда

¹ См.: Гуриев С. Мифы экономики: Заблуждения и стереотипы, которые распространяют СМИ и политики. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. 210 с.; Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. 544 с.

безоговорочная вера в авторитет науки или верховенство закона сами по себе являются разновидностью мифологической веры, однако при этом миф понимается сугубо отрицательно – как преднамеренная ложь или, в лучшем случае, заблуждение. Это относится к мифам науки, правовой сферы. Однако данное обстоятельство не мешает проявлению процессов мифологизации, возникающих в результате, с одной стороны, подозрений в истинности устоявшихся норм и правил, или вследствие стремления индивида дополнить картину мира, давая интерпретацию процессам и явлениям, не находящим научного объяснения; с другой же стороны примерами мифологизации могут служить представления о совершенстве любого закона, абсолютизация научных понятий.

Достаточно низкий уровень угроз от проникновения мифов в результате процессов мифотворчества и мифологизации, на наш взгляд, характерен для морали как сферы духовной жизни общества. Такой уровень характеризует некое пограничное состояние, сопряженное с присутствием мифологем на глубинном уровне человеческого сознания, психики, когда продуцирование мифов практически не нарушает моральных кодов. Процессы мифологизации здесь устойчивы, стабильны: требуется длительное время для того, чтобы можно было говорить даже о начале изменения морально-этических установок под воздействием мифотворческих процессов; оказывается возможным при этом формирование новых мифологических ценностей.

Наименее опасно проникновение мифов в религиозную и эстетическую сферы. Это объясняется долгим сосуществованием в общественном сознании мифологических представлений с религиозными и эстетическими, которые взаимно дополняют, обогащают друг друга. На данном уровне угрозы мифы выполняют скорее конструктивную роль, хотя в религиозной сфере иногда требуется корректировка влияния мифов на сложившуюся систему религиозно-мифологических практик и установок. Примерами мифологизационных процессов здесь будут являться, соответственно, фетишизация религиозных практик и наделение мифологической

образностью героев художественных произведений. На наш взгляд здесь уместно привести следующее высказывание Р. Кайуа из главы «Миф и общество» его произведения «Человек и миф»: «...когда миф утрачивает свою силу морального принуждения, он и становится литературой и предметом эстетического наслаждения»¹.

Таким образом, многообразие общественной жизни делает актуальным поиск инструментария для диагностики степени воздействия процессов мифотворчества и мифологизации на социальные сферы и области знания. Именно наличие адекватных методик определения того, конструктивную или деструктивную роль играет миф в той или иной форме общественного сознания на определенном этапе развития социума, позволит преодолеть настороженность, которая возникает не только у исследователей, но и у всех, кто сталкивается с феноменом социальной мифологии.

Присутствие мифа в формах и уровнях общественного сознания можно представить как некую последовательность в демонстрации ипостасей мифа: миф как ингредиент для религии и эстетики; миф как искажение объективной реальности в науке, праве; миф как инструмент манипуляции в истории и политике; миф как потенциальная ценность или же опасность в сфере морали. Рассмотрим соотношение мифа с некоторыми из вышеуказанных социальных сфер, место мифа в структуре общественной жизни.

Говоря о соотношении мифа и религии, прежде всего, необходимо отметить интегрированность, встроенность мифа в религию: «Интегрированность в религию меняет функциональность мифа: он перестает быть универсальным способом освоения мира, обретает догматические свойства»². Следует заметить, что миф «встраивается» в религию на обоих уровнях функционирования – и на обыденном, и на теоретическом. В первом случае имеет место мифологическое восприятие

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. С. 121.

² Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 53.

религии широкими массами, во втором – эксплуатация мифов догматическими установками.

Далее начинаются функциональные и содержательные различия. У мифа и религии имеются противоположные цели: если конечной целью религии является достижение единения субъекта с объектом веры через следование догматам, мифологемам, то миф исходит из синкретизма, слитности субъекта и объекта, стремясь эту слитность сохранить посредством леви-стросовского механизма медиации. Такое расхождение объясняется совершенно разной степенью артикулированности ключевых дихотомий (вера / знание; личностное / общественное) – от неразличения и отождествления в мифе до напряженного выбора в религии. Содержательные отличия состоят в том, что, если религия часто поддерживается за счет определенного легитимированного корпуса текстов, то миф в этом отношении абсолютно свободен, что часто приводит к вопросам о моральном измерении мифа.

Используемые религией мифологические образы могут со временем выйти на новый – эстетический – уровень, став объектами художественного восприятия. Интересно, что в случае с эстетической сферой, миф не встраивается, как в религии, в соответствующую канву, но в продуктах мифа, в мифологемах осуществляется поиск бесконечности сюжетов, многозначности символов; иначе говоря, мифологическое содержание эстетических объектов оборачивается безудержным эклектизмом. Яркое подтверждение «сплава» мифологического и эстетического можно обнаружить в феномене неомифологизма в литературе XX века, особенно в творчестве латиноамериканских писателей, когда мифологический способ освоения мира проник в художественную картину мира. Это можно пояснить через рассмотрение того, каким образом свойственные мифологическому восприятию компоненты проявляются в современной эстетике, и, в частности, в некоторых из так называемых паракатегорий неклассической эстетики. Так, лабиринт, абсурд, телесность, симулякр, эклектизм – все эти составляющие современной эстетики находятся, на наш взгляд, в тесной

взаимосвязи с элементами и свойствами, присущими мифологическому сознанию: с синкретизмом, партиципацией, эмоциональностью, символизмом и другими. В рассказе Х.Л. Борхеса «Сад расходящихся тропок»¹ герой думает о «лабиринте лабиринтов», охватывающем все времена, вмещающем весь мир, что напрямую отсылает к мифологическому синкретизму как нерасчлененной целостности. Произведения известного джазового композитора и исполнителя XX века М. Дэвиса сочетают казавшиеся ранее несовместимыми музыкальные стили, направления и инструменты, представляя собой сплав стилей (fusion) или игру со стилями. Эклектичное, на первый взгляд, такое сочетание являет собой реализацию мифологического принципа партиципации (сопричастия), в котором исходят из того, что все взаимосвязано со всем. Кроме того, объединяющими факторами здесь выступают эмоциональность, образность, которые свойственны как мифологическому, так и эстетическому восприятию.

В этой связи особого внимания заслуживает феномен постмодернизма² как новый этап художественно-эстетической культуры. Безусловно, игровые формы взаимодействия с миром, дистанцированность от жестких бинарных оппозиций (реальное – воображаемое, естественное – искусственное и т.п.), ироничное отношение к реальности позволяют увидеть эстетические проявления в культуре в совершенно новом ракурсе. Интересно, что постмодерн часто связывают с реабилитацией мифа, вытесненного из сознания человека модерна³. Так, если считать, что уже упомянутый лабиринт выступает в качестве одной из мифологем, относящихся к архаическому уровню социальной мифологии (преодоление своеобразных лабиринтов выступает как один из главных этапов путешествия героя), то

¹ См.: Борхес Х.Л. Сад расходящихся тропок / Собрание сочинений в 4 т.; пер. с исп. – СПб.: Амфора, 2005. Т. 2. С. 135-145.

² См.: Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. – М.-СПб.: Изд-во «Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга», 2009. 495 с.; Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.

³ См.: Миф и художественное сознание XX века / Отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 687 с.

можно предположить следующее: эстетика постмодернизма оказывается полем, откуда запускаются в современное массовое сознание разного рода социальные мифы и мифологемы. Однако, существует опасность, что такие мифы и мифологемы будут деструктивными и станут оказывать разрушительное воздействие на общество, что, в свою очередь, лишь усилит тотальную эстетизацию и приведет к утрате традиционных социальных ценностей.

Залог конструктивного сосуществования, переплетения мифа, религии и эстетики в том, что вскрываются именно архаические пласты, с древнейших времен укорененные в сознании, не вызывающие отторжения и дискомфорта у человека и социума.

Совсем с другой ситуацией мы сталкиваемся, когда сравниваем миф с наукой, правом. Здесь мы видим миф в качестве лишнего компонента, ассоциируемого с чем-то ненаучным, ложным, иллюзорным. В то же время миф, преграждая путь осуществления научного освоения мира, начинает рассматриваться определенными социальными группами в качестве инструмента манипуляции общественным сознанием, что активно будет использоваться в экономике и будет возведено в абсолют в политике. В этом смысле прав был А.Ф. Лосев, утверждая следующее: «Когда “наука” разрушает “миф”, то это значит только то, что одна мифология борется с другой мифологией»¹.

Рассматривая соотношения, с одной стороны, мифа и, с другой стороны, науки, права, экономики, политики всегда следует иметь ввиду определенную двойственность: низведение мифа до вымысла, лжи с одновременным использованием мифа в качестве орудия власти. Последнее приобрело известную изощренность в работах Р. Барта², где миф

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 51.

² См. подр.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2004. С. 231-286.

рассматривался в качестве «вторичной семиологической системы» и оказывался встроенным во властный дискурс.

Сосуществование мифа и науки характеризуется самыми неожиданными коллизиями. Так, на примере роли такого критерия научности, как рациональность, в параграфе 3.3. будет рассмотрен процесс постепенной трансформации системы социальной мифологии, когда рациональные составляющие с развитием науки проникали в социальную мифологию, изменяя содержание ее основных свойств: от распада синкретизма в античности до возникновения мифологии массового человека в XX веке. Вместе с тем рациональность как эмпирическая intersubjectivity присуща и самому мифу, рассмотрению чего была посвящена одна из частей работы К. Хюбнера «Истина мифа»¹. И, наконец, миф фактически не может быть вытеснен рациональным мышлением. Более того, среди средств, используемых в погоне за совершенствованием всех сторон общественной жизни, миф занимает далеко не последнее место. Об этом говорили известные представители Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймер: «...мифы, становящиеся жертвой Просвещения, сами являются его же непосредственными продуктами»². Говорят об этом и современные российские исследователи: «Прогресс вел к осуществлению великих целей – свободе, справедливости, равенству, достоинству человека. Однако параллельно шла мифологизация, которая основана была на гипертрофировании тех фундаментальных проблем, которые были выдвинуты в эпоху Просвещения. Новый демократический строй, свободы, естественное право, основанные на них великие исторические акты – Декларация независимости, Декларация прав человека и гражданина, Конституция США – преобразовывали мир, однако реальность их

¹ См. подр.: Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 220-266.

² Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты; пер. с нем. – М.; СПб: Медиум, Ювента, 1997. С. 21.

осуществления была явно преувеличена и эти идеи встречали препятствия на своем пути»¹.

Наибольшую же опасность, мы отмечаем, представляют политические и исторические мифы. Еще Э. Кассирер считал, что «...миф перестал быть свободной и спонтанной игрой воображения, его хорошо отрегулировали, приспособили для политических нужд и использовали с весьма конкретными политическими целями»². В последнее время устоявшейся, как среди отечественных (В.С. Полосин³, А. Цуладзе⁴, Н.И. Шестов⁵ и др.), так и среди зарубежных исследователей (Р. Барт⁶, К. Хюбнер⁷, К. Флад⁸ и др.) можно считать точку зрения о тесной связи между мифами, историей и политикой, о том, что в политическом сознании, идеологии одно из ведущих мест занимают мифы. Это обстоятельство добавляет мифу новые характерные особенности: так, итальянский политолог К. Боттичи выделяет три типа современных мифов – религиозные политические мифы, научные политические мифы, исторические политические мифы, – полагая, что последние легче определить, формализовать в связи с тем, что они могут быть облечены в форму «рационализированной памяти»⁹. Термин «рационализированная память» был взят из статьи Х. Уайта¹⁰, в которой речь

¹ Лукашева Е.А. Мифологизация политической и правовой жизни. – М.: Норма: ИНФРА-М, 2015. С. 28.

² Кассирер Э. Техника современных политических мифов; пер. с нем. // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 1994. № 5. С. 14.

³ См.: Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. 440 с.

⁴ См.: Цуладзе А.М. Политическая мифология. – М.: Эксмо, 2003. 384 с.

⁵ См.: Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 414 с.

⁶ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2004. 320 с.

⁷ См.: Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. 448 с.

⁸ См.: Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.

⁹ См.: Bottici C. A Philosophy of Political Myth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 259-260.

¹⁰ См.: White H. Catastrophe, Communal Memory and Mythic Discourse: The Uses of Myth in the Reconstruction of Society // Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond (Series Multiple Europes. No. 9) / Ed. by B. Strath. – Brussels: P.I.E. – Peter Lang, 2000. P. 49-74.

идет об общей памяти, состоящей из традиционализированной и рационализированной памяти. При этом, если традиционализированная память включает в себя традиционные знания (басни, народные сказки, обычаи, предрассудки и т.п.), то рационализированная – письменную или визуализированную информацию о прошлом общества, хранящуюся в доступных архивах и каталогах. Однако мифу Х. Уайт отводит особую роль, рассматривает его в качестве проводника принципов, которые организуют общество, в качестве носителя информации о прошлом с точки зрения значимости для понимания морального смысла отношений общества со своим прошлым¹.

Объяснением такому тесному взаимодействию, взаимопроникновению политики, истории и мифа, по нашему мнению, может быть тот факт, что они осуществляют определенную интегрирующую общественную функцию, пронизывают все другие формы и уровни общественного сознания.

Далее попытаемся определить место социальной мифологии на уровнях общественного сознания – обыденном (повседневность) и теоретическом (идеология). Более подробно взаимоотношения между социальной мифологией и идеологией будут рассмотрены в параграфе 4.1.

Основополагающие аспекты повседневной жизни личности, сферы, уровни, а также природа повседневности были проанализированы И.П. Поляковой². Автором было отмечено, что повседневность следует рассматривать как часть социальной реальности, как определенную целостность духовно-ментального и материального, как необходимое условие общественной жизни, которая разворачивается в социальном

¹ White H. Catastrophe, Communal Memory and Mythic Discourse: The Uses of Myth in the Reconstruction of Society // Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond (Series Multiple Europes. No. 9) / Ed. by B. Strath. – Brussels: P.I.E. – Peter Lang, 2000. P. 53-54.

² См.: Полякова И.П. Социально-философское понимание повседневности. – Липецк: Изд-во ЛГТУ, 2009. 138 с.

пространстве и времени в сферах быта, труда и досуга с помощью различных видов деятельности¹.

И.П. Полякова обращает внимание на двойственный характер повседневности: «...с одной стороны, повседневность воплощает индивидуальную волю личности и отражает ее специфические характеристики, но, с другой стороны, она является и порождением общества во всем многообразии его проявлений»². Выделение социального аспекта повседневности, на наш взгляд, чрезвычайно важно, так как позволяет в полной мере считать ее пространством развертывания также и социальной мифологии.

Интерес представляет и точка зрения О.А. Радугиной о повседневности как сфере микросоциальных отношений личности, где осуществляется поддержание и воспроизводство жизни, как отдельного человека, так и общества в целом³.

Современная мифология, являясь преимущественно социальной, достаточно ярко проявляет себя на обыденном уровне, в сфере повседневной жизни, в то время как теоретический уровень современной социальной мифологии зачастую оказывается практически неотличимым от идеологии. Это позволяет предположить, что мифология повседневности может быть одной из составляющих фундамента, на котором строится социальная мифология.

Отдельно следует сказать об особенностях мифа, заключающейся в стремлении к противопоставлению сакральной и профанной сфер, с одной стороны, и о феномене повседневности, с другой стороны: о том, как специфика мифа может сочетаться с проявлениями повседневной жизни.

¹ Полякова И.П. Социально-философское понимание повседневности. – Липецк: Изд-во ЛГТУ, 2009. С. 10.

² Там же. С. 86.

³ См.: Радугина О.А. Повседневность как сфера микросоциальных отношений жизни личности // Научный Вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия “Социально-гуманитарные науки”. 2015. № 1 (5). С. 55-60.

Дело в том, что изначально существовало серьезное расхождение в понимании феноменов, соответственно, мифологии и повседневности: первый ассоциировался преимущественно с чем-то сакральным, второй – исключительно с профанным. Однако развитие человека и общества показало, что многое оказывается более сложным и более взаимозависимым. Так, противопоставление сакральной и профанной сфер привело к формированию представления о том, что повседневная жизнь лишена высокого смысла и ориентирована преимущественно на поиск о удовлетворение материальных; духовный поиск, при этом, выносился за скобки сферы повседневности. В то же время следует отметить, что духовное измерение человека более фундаментально, универсально и целостно, чем может показаться. Духовность предполагает усвоение, как религиозных, нравственных, эстетических, так и мифологических ценностей. Именно поэтому духовность оказывается важной для течения повседневной жизни, определяя ее цели и ценности, воплощаясь в быту. События повседневной жизни всегда имеют определенный смысл, способствуют не только достижению утилитарных целей, но обогащены мифологией. Можно сказать, что в повседневности также заложена и возможность выхода на сакральный уровень, что мифология повседневности является одновременно и мифологией наиболее значимых для человека вещей. Однако, повседневность – это не только жизнь отдельно взятого индивида. Повседневность является, прежде всего, сферой развертывания, базовой формой существования социального. Повседневная жизнь зависит от хозяйственных, социально-экономических, политических, правовых явлений и процессов, от социальных взаимоотношений индивидов. Повседневная жизнь человека может рассматриваться как частное проявление жизни социума, так и оказываться определенным зеркалом общественных процессов. Именно в повседневной жизни постоянно рождаются, распространяются, совершенствуются самые разнообразные формы организации жизни человека.

Важно отметить, что коллективный характер процессов мифологизации, трансляции мифов «вырастает» из повседневности. Это обстоятельство позволяет говорить о том, что мифология повседневности мало чем отличается от социальной мифологии в целом, по крайней мере, структурно и функционально. Например, элементы социальной мифологии, такие как представления о причинно-следственных связях, о соотношении части и целого, о времени представлены в мифологии повседневности, соответственно, практиками обмена, фигурами лидеров, социальными ритуалами (браками, похоронами и др.). И социальная мифология, и мифология повседневности выполняют схожие функции (коммуникативные, идентификационные, компенсаторные, познавательные), что, очевидно, позволяет говорить об органичном единстве повседневных мифов и социальных мифов. В настоящее время можно выделить большое количество мифов, определяющих и пронизывающих повседневную жизнь общества на разных уровнях – от мифов о всемогущей науке до мифов об особой миссии отдельных государств и народов. М. Элиаде, говоря о современности, справедливо указывал следующее: «...некоторые празднества, отмечаемые в современном мире и внешне являющиеся чисто мирскими, все же сохраняют мифологическую структуру и функцию. Празднование Нового года или торжества, связанные с рождением ребенка или постройкой нового дома, или даже переезд в новую квартиру – все они демонстрируют смутно ощущаемую потребность в совершенно новом начале... Как бы ни были далеки эти мирские торжества от своего мистического архетипа – периодического повторения сотворения – тем не менее, очевидно, что современный человек все еще ощущает потребность в периодическом проигрывании таких сценариев, какими бы секуляризованными они не стали»¹.

¹ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии; пер. с англ. – М.: REFL-Book; Киев: Ваклер, 1996. С. 25.

Попытка систематического осмысления повседневных мифов была предпринята Р. Бартом в работе «Мифологии»¹, где были проиллюстрированы некоторые события жизни французов 50-х годов XX века. В каждом рассказе, включенным в «Мифологии», можно обнаружить слова, идеи, понятия, термины, составляющие основу социальной мифологии, напрямую относящиеся к выделяемым нами мифоконтентным феноменам: власть имени в рассказе «“Тур де Франс” как эпопея»; фигура героя в рассказе «Мир, где состязаются в кетче»; ритуал инициации в рассказе «Брачная хроника» и так далее.

Далее рассмотрим степень реализации функций социальной мифологии в основных сферах повседневности – быту, труде и досуге.

Быт – это такой уклад повседневной жизни, который является типичным и присущ некоторому сообществу, этнической или демографической группе, семье или индивиду. Быт можно уподобить ритуалу каждодневного поведения, диктующему определенный режим деятельности, распорядок дня, но также и способы проведения досуга, специфику рабочего графика.

Быт актуализирует, прежде всего, онтологическую функцию социальной мифологии. Поясним это на примере социального мифа и советской эпохи. Примеры того, когда быт представлял собой такую реальность, что никакие вкрапления мифологии не заставляли усомниться в ее всеохватности, дает советское время. Например, очередь представляет собой «...устойчивый и привычный атрибут советской истории и советского быта»². Очередь, как социальное явление, сопровождало советского человека почти повсеместно, мифологизировалось, наполнялось дополнительными смыслами, сравнивалось с идеологией: «...риторический дискурс советской идеологии перенасыщен метафорами пути, (про)движения и очередности»³.

¹ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

² Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. С. 358.

³ Там же. С. 363.

Гражданин Советского Союза воспринимал очередь как неотъемлемый атрибут советской реальности, жил в этой, во многом мифологизированной, реальности.

Наиболее значимой составляющей повседневной жизни человека выступает его трудовая деятельность. Труд практически каждый день занимает значительную часть жизни человека, зачастую выступая как условие реализации личности в социуме. Ключевыми компонентами трудовой деятельности выступают, как определенные ценности и удовлетворяемые потребности, так и формы их реализации. Повседневная жизнь человека не будет гармоничной в случае неудовлетворенности содержанием, условиями, интенсивностью, престижностью труда.

Труд актуализирует, прежде всего, гносеологическую функцию социальной мифологии, открывая пространство для мифотворчества. Здесь нам представляется важным определить возможные профессиональные группы, существующие в обществе в конкретный исторический момент, и, соответственно, степень влияния мифологий этих групп на общество в целом, или, по крайней мере, на большую часть общества. В разные времена были привлекательны трудовая деятельность ученого, ремесленника, предпринимателя, которые выступали неким эталоном и ориентиром социальной успешности.

Безусловно, стремящаяся к доминированию социальная группа будет использовать потенциал социального мифа в качестве инструмента реализации своих властных функций. Но сначала данная социальная группа будет накапливать так называемый символический капитал, причем такое «накапливание» начинается уже со всевозможных кодексов поведения, корпоративной этики, миссий организации и других регламентирующих инструментов.

Сфера досуга является не менее важной, чем труд, областью жизни человека, где он может, например, реализовать невостребованные в трудовой деятельности способности. В то же время досуг также является

деятельностью, основная цель которой – достижение удовольствия, эстетического наслаждения, получение ярких впечатлений. В досуговой сфере в большей степени проявляются индивидуальные характеристики человека, которому не нужно выполнять привычные по быту и работе социальные роли, а также актуализируются неутилитарные цели и ценности.

Интенсивное развитие в последнее время общества массовой культуры привело к формированию новых форм досуговой деятельности, связанных в первую очередь с использованием информационно-коммуникационных средств. Но также досуг становится пространством четкой регламентации посредством разнообразных традиций, обычаев, ритуалов.

Область досуга, на наш взгляд, содержит больше возможностей для проявления мифологических составляющих, чем достаточно рационализированные быт и труд. При этом досуговая деятельность одновременно и мифогенна, и мифологизирована. Это объясняется тем, что в основе досуга доминирует бессознательная мотивация, связанная с принципом удовольствия. Возьмем, например, чтение или зрелищные развлечения: здесь и «перемещения» в пространстве и времени при посещении театра, просмотре кинофильма, и ритуальное происхождение боя быков, скачек, состязаний атлетов. Уже в данных примерах актуализируется целый ряд свойств мифа, таких, как эмоциональность, способность погружения в особое – сакральное – пространство и время, например.

Следует отметить, что в настоящее время художественная культура и, в частности, литература стали своеобразными проводниками в мифологические миры, причем переход в такие миры может осуществляться в любой момент жизни человека, то есть в повседневной жизни.

Так, М. Элиаде полагает, что чтение стало занимать не только место традиционного устного фольклора, все еще сохранившегося в сельскохозяйственных общинах Европы, но и пересказа мифов, характерного для архаических обществах: «Сейчас чтение, наверное, даже больше, чем

зрелищные развлечения, позволяет индивидууму сделать паузу и одновременно «уйти от времени»¹.

В крупных романах современности в определенной степени сохраняются мифические архетипы. Трудности и испытания, через которые должен пройти герой романа, встречаются в приключениях многих мифологических героев. Многие мифологические сюжеты, например поиски Святого Грааля, составляют важную часть европейской литературы. Ранее уже были упомянуты латиноамериканские писатели, творчество которых характеризуется активным использованием ярких мифологических образов. Более того, американский сценарист К. Воглер отмечал, что «...усвоив представление о мифологических структурах, писатель или сценарист воспроизводит их в свежих и неожиданных комбинациях, он может придать вечным мотивам новую, оригинальную форму»².

Существуют и «совмещения», когда быт, работа и досуг находятся в «синкретическом» единстве, что не позволяет выделить какую-либо из сфер в самостоятельную и найти присущую им мифологию: мифологией здесь пронизана вся повседневная жизнь. Именно такая ситуация была описана Р. Бартом в заметке «Писатель на отдыхе»: «Волшебная обособленность писателя доказывается тем, что во время своего пресловутого отдыха, побратски разделяемого им с рабочими и приказчиками, сам он не перестает если и не трудиться, то во всяком случае нечто производить. Он не настоящий труженик, но и не настоящий отпускник: один пишет мемуары, другой правит корректуры, третий готовит свою будущую книгу»³.

Следует отметить, что исследователи мифологии часто обращаются к так называемой мифопоэтике: существует ряд работ, посвященных феномену

¹ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии; пер. с англ. – М.: REFL-Book; Киев: Ваклер, 1996. С. 38.

² Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. С. 18.

³ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 76-77.

мифопоэтического восприятия, противопоставляемому аналитическому типу мировосприятия, например работы Д.П. Козолупенко¹.

Современная повседневная жизнь представляется динамичным явлением, требующим постоянного внимания. Повседневность оказывается пространством обнаружения важных идей и социальных практик, пространством наполнения мифов новым, соответствующим требованиям современности, смыслом, пространством совмещения традиций и новшеств.

Не случайно, поэтому в известном своим эклектизмом искусстве постмодернизма имеет место трепетное отношение к тому или иному фрагменту повседневности. Не принципиально при этом, относится ли явление или предмет к быту, труду или досугу, оно вполне может быть использовано в таких постмодернистских акциях как перформанс, хеппенинг и т.п. В свою очередь, эти практики, заимствуя что-то из повседневной жизни, выступают генераторами новых смысловых коннотаций. Вместе с тем, в таком калейдоскопе и смешении привычных форм, существует целый ряд опасностей и вызовов, которые связаны, прежде всего, с утратой целостного представления об объективной реальности, с утратой традиционных ценностей.

В заключение рассмотрения места социальной мифологии в структуре общественной жизни попробуем порассуждать об этико-аксиологической стороне мифа, о том, способна ли социальная мифология быть условием целостности общества.

В выборе факторов, придающих общественному устройству целостность, следует назвать основные сферы жизни общества – материально-производственную, социальную, политическую, духовную. Все эти сферы в той или иной степени обеспечивают устойчивое общественное

¹ См.: Козолупенко Д.П. Мифологическое мировосприятие. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. 432 с.; Козолупенко Д.П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). – М.: “Канон+”, 2005. 212 с.

развитие. Однако, рассматривая духовную сферу, можно выделить особый компонент, позволяющий говорить о наличии и функционировании конкретного общества, государственного образования, народа – это его социальная мифология. Причем социальная мифология есть не просто компонент структуры общества, а некий метакомпонент, который «скрепляет» общество уже начиная с обыденного уровня.

Главное здесь – не смешивать социальную мифологию с другими компонентами духовной сферы, например, с идеологией. Так, термин «идеология» сегодня часто употребляется в негативном смысле, что объясняется историческими событиями, бросившими тень, как на само понятие идеологии, так и на понятие мифа: коммунизм, германский национал-социализм. Также важно не загонять социальную мифологию в определенные рамки (например, культурный код, политическая идеология), а дать возможность существовать органично и выполнять свойственные ей мировоззренческие, аксиологические, компенсаторные, идентификационные и другие функции.

Особенным компонентом целостной структуры общества социальную мифологию делают история ее возникновения и способность той или иной функции социальной мифологии приобретать актуальность, выходить на первый план в процессе разрешения определенных общественных противоречий. В частности, говоря о генезисе мифологии, Ф.В.Й. Шеллинг указывал на следующее обстоятельство: «Источник мифологии каждого народа восходит к такой области, где нет времени изобретать, выдумывать ее – все равно, отдельным ли лицам или всему народу, где нет времени для искусных облачений и недоразумений»¹. Так, например, поиск национальной идеи российского общества сложно представить без использования потенциала идентификационной функции социальной мифологии. Определяющим условием целостности общества социальную мифологию

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2.; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 214.

делают, как в целом ее свойства и функции, так и конкретные проявления из всего спектра возможностей социальной мифологии.

Принципиально важным представляется вопрос о том, в каком контексте, при каких обстоятельствах, в каких условиях; где (пространство), когда (время) проявляется предмет социальной мифологии. Насколько этот предмет подвижен, подвержен сущностным изменениям. Собственно говоря, можно предположить, что все непознанное, рационально не воспринимаемое в обществе следует считать вовлеченным в мифологическую картину мира. При этом до какой бы степени мы ни рационализировали что-либо, всегда будет оставаться место для мифологического (позиция: мифологическое – в основном иррациональное), то есть такая «неотрационализированная пустота», сопряженная с готовностью общества к восприятию новых мифов, будет тут же заполняться социальной мифологией. Неудивительны поэтому актуализации мифов в кризисные периоды общественного развития, когда отсутствует определенность в социальном бытии, нарушается целостность общественного устройства, не просматриваются горизонты развития. Именно в таких ситуациях социальный миф способен определить вектор развития, дать интерпретацию общественным явлениям. Таким образом, возможностям для реализации социальной мифологии способствует контекст.

«Миф – это что-то экстраординарное, то, что рождает в нас чувство непонимания: почему так происходит, как это происходит? Мы не способны понять этого, потому что у нас нет интеллектуальных механизмов, которые бы нам позволили осознать эти явления»¹. Такое мнение К. Леви-Строса о месте мифа сегодня следует, на наш взгляд, считать верным лишь отчасти. Для общества гораздо более важным является не обстоятельства возникновения того или иного мифа, той или иной социальной мифологии, а содержание мифа и мифологии, и в конечном счете их сущность. Именно, исходя из сущностных характеристик социального мифа, можно

¹ Беседа с Клодом Леви-Стросом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 69.

предполагать, какое влияние миф окажет на общественное развитие, какая судьба ждет общество. Мысль Ф.В.Й. Шеллинга о том, что мифология определяет историю народа¹, по нашему мнению, вполне применима и к социальной мифологии. Ведь какое колоссальное влияние на судьбу, скажем, германского народа оказал в XX веке миф нации. Этическое содержание социальной мифологии выступает тем критерием, который, собственно, и определяет, станет ли социальная мифология неотъемлемым компонентом целостного общества (как, например, в Китае, где национальная мифология, безусловно, цементирует государство, несмотря на «перегибы» в виде идеологических коммунистических дополнений), или же ввергнет его в пучину потрясений. В любом случае следует помнить о том, что «...мифологизация сознания становится особенно опасной, когда ослабевает влияние нравственных начал в жизни общества»².

Конечно, социальная мифология различается по собственным масштабам и охвату социальных слоев. Современную социальную мифологию можно определить также и как совокупность идей и мифов о социальной реальности. Если сравнивать социальную мифологию с мифологией классической (архаической), то можно констатировать перенос акцентов из сферы сверхъестественного в область интерпретации социальных отношений. В этом смысле все общество можно рассматривать как сферу распространения социальной мифологии; как поле, где взаимодействуют социальные группы, субъекты, в сознании которых в той или иной мере присутствуют мифологические компоненты. При этом субъекты (индивиды, социальные группы) могут обладать своей собственной мифологией. Социальную мифологию, таким образом, рассматривать и как совокупность мифологий отдельных социальных групп.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. Т. 2.; пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. С. 213.

² Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 33.

Изучая мифологии отдельных социальных классов, как, например Р. Барт с его исследованиями «мелкобуржуазной мифологии» в Европе середины 50-х годов XX века¹, можно находить определенные устойчивые механизмы функционирования мифологии, циркулирования социальных мифов с последующим их разоблачением, рационализацией. Однако более важным представляется поиск мифологий, объединяющих разрозненные социальные группы, общество в целом; поиск таких социальных мифологий, которые могли бы стать «метакомпонентом», придав структуре общества органичную целостность.

Однако, в настоящее время во многих обществах социальная мифология как компонент общественной структуры не институциализирован. Одним из немногих механизмов, способных сделать социальную мифологию более проявленной, по крайней мере, в границах отдельного государства, является легитимация. Только через признание всеми слоями общества ценностей социальной мифологии возможно ее укоренение. Однако история демонстрирует, что такая консолидация общества происходит редко, а если и случается, то в основном в моменты, когда самому существованию общества (государства, народа) угрожает смертельная опасность.

3.2. Влияние общества на содержание социальной мифологии

При анализе взаимодействия социальной мифологии и общества важно выделить аспекты общественного воздействия на социальную мифологию. Современное общество характеризуется, прежде всего, особой спецификой развития, усиливающейся дифференциацией общественной жизни.

1) «ход истории»

¹ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

Здесь следует выделить ряд аспектов общественного развития, существенное влияющих на содержание социальной мифологии: контекстуальный фактор; возможность мифа дополнять картину мира на том или ином этапе исторического развития общества; особое значение кризисных периодов истории, а также смены типов культур.

Важнейшим фактором, оказывающим влияние на наполнение социальной мифологии и формы мифов, является социокультурная среда, контекст, на фоне которого протекают процессы мифотворчества и мифологизации: «...трансформация в подлинный миф любых идеологических построений представляется возможной, только если в реальном бытии сообщества или какой-то его части складывается социально-психологическая потребность и готовность принять внедряемую мистификацию. Иначе даже самые изощренные пропагандистские усилия не сделают “миф” мифом. Другими словами, какая-либо идея разворачивается в действующий миф, только достигая созвучия с настроением “реципиента”»¹.

Далее необходимо отметить, что социальная мифология способна дополнять картину мира, давать объяснение тем процессам и явлениям, которые не могут быть поняты рационально. В этом смысле социальная мифология, с одной стороны, выполняет важную для человека компенсаторную функцию; с другой стороны, само содержание социальной мифологии трансформируется в зависимости от того, какой аспект картины мира на определенном этапе развития общества не находит научного объяснения. Также здесь можно говорить о сужении адресности мифотворчества: мифологизации подвергаются наименее понятные фрагменты действительности. Однако в то же время остается ряд областей знания, социальных сфер, где мифологические процессы постоянно востребованы – прежде всего, история и политика. Не случайно именно историческое знание и политическая сфера представляют собой наиболее

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 147.

опасный уровень, то есть функционирующие в этих областях мифы могут вести к непредсказуемым последствиям для развития общества, но и, одновременно, приводить к радикальным трансформациям систему социальной мифологии.

Более правильно, на наш взгляд, применительно к мифологическим процессам утверждать не о сужении их адресности, а, исходя из того, что потребность в мифах в обществе не иссякнет, следует говорить о постоянном смещении акцентов: «В отличие от архаики для современного человека мифологическое видение мира далеко не универсально. Оно сопричастно с иными, в том числе рационально ориентированными, формами сознания, но имеет и собственные специфические проявления. Актуализация и включение мифологического элемента в осмысление жизни происходят, когда складывается ощущение необходимости преодолеть реальные или воображаемые “разрывы бытия”, восполнить фрагментарность научных, философских, эстетических, нравственных, да и религиозных исканий»¹.

Интересно отметить, что в процессе своей эволюции мифы подстраиваются под контекст, в результате чего могут происходить всевозможные трансформации: «Некоторые мифы могут объединяться, синтезироваться. Так, миф о выдающейся личности синтезировался с мифом о гармоническом развитии общества. И выдающаяся личность стала рассматриваться как некий гарант, обеспечивающий наиболее оптимальное протекание исторического процесса, способный быстро привести всех к заветной цели»². Тенденция к объединению, синтезу мифов, на наш взгляд, стала видна еще с «осевого» времени.

Однако особое влияние на содержательную сторону социальной мифологии оказывают так называемые переходные эпохи, зачастую сопровождающиеся кризисными явлениями. В такие моменты открывается

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 149.

² Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. С. 54.

пространство для активного мифотворчества и мифологизации, что создает возможность для расширения корпуса социальной мифологии за счет, прежде всего, рождения новых и реабилитации старых социальных мифов.

В социальных науках существует различие стабильных и кризисных состояний общества. Если стабильное состояние означает устойчиво воспроизводящийся порядок, то кризисное является способом движения социальной системы от прежнего состояния, через дезинтеграцию и конфликт, к новому состоянию. В ходе своей эволюции любое общество неоднократно проходит динамический цикл «стабильность – кризис – новая стабильность».

Кризисы сопровождают общества на всех этапах исторического развития, часто облекаясь в апокалиптические, мифологические формы. Многие исследователи специально изучают такие феномены, как «кризисное сознание», «кризисное мировосприятие». Наиболее остро кризисное мировосприятие проявляется в периоды резких социальных трансформаций.

История XX века являет собой яркий пример для исследования кризисов. Так, в конце 1920-х – начале 1930-х годов на Западе был период экономической депрессии и социокультурного хаоса. В конечном счете в некоторых странах попытки преодоления такого кризиса приняли форму тоталитаризма. Апологеты тоталитаризма увлекли народы перспективами форсированной модернизации и достижения могущества нации, разрушили гражданские институты. Далее, уже во второй половине XX века, в обществе наступило разочарование в перспективах и безграничных возможностях технического прогресса. В конце XX века усиливается внимание человечества к экологическим проблемам, возникает угроза экологического кризиса.

Интерес к проблемам функционирования общества в кризисные периоды в последнее время усилился, особое внимание при этом уделяется кризисным явлениям в политической и экономической сферах. В свою очередь, кризисные явления в политике и экономике неизбежно сказываются

на всех областях общественной жизни. Особенно сильное влияние испытывает в таких ситуациях сфера политики, государственного управления. Возникает необходимость трансформации идеологии как ключевого фактора государственной политики. Важным моментом при этом становится само содержание, наполнение государственной идеологии. Идеологические конструкции, встраиваясь в мифологию, искажают подлинный смысл социальной мифологии и предназначение социальных мифов.

Достаточно показательны примеры влияния общественных процессов на социальную мифологию в период конца 1980-х – начала 1990-х годов в России. С одной стороны, произошло окончательное разочарование в мифах, эксплуатируемых коммунистической идеологией, с другой стороны, население с воодушевлением принимало мифы демократии.

Кризис предполагает наличие некоего противоречия: например, между тем, что было раньше и тем, что происходит в настоящее время; свидетельствует о проблемной ситуации, требующей разрешения конкретной проблемы. Одним из наиболее распространенных вариантов решения существующей проблемы является мифотворчество, легитимация разделяемых большинством мифов.

Кризисную, проблемную ситуацию также можно сравнить с переходным, пограничным состоянием. Жизнь любого общества представляет собой совокупность последовательных переходов от одного состояния к другому; зачастую эти переходы сопровождаются кризисами. В мифо-ритуальной стратегии бытия кризисные моменты в определенной степени нейтрализуются регламентированными социальными ритуалами, что детально было исследовано А. ван Геннепом в работе «Обряды перехода»¹. В переходные периоды многие факторы общественной жизни становятся тесно связанными между собой. Связь оказывается непосредственной. События

¹ См.: Геннеп А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов; пер. с фр. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. 198 с.

зачастую развиваются хаотично, непредсказуемо, и каждый новый момент развития содержит в себе возможность радикальной смены направления. В таком состоянии даже случайное событие может послужить началом эволюции социума в определенном направлении. При этом многие явления и процессы оказываются в свойственной мифологии партиципационной зависимости (строятся по законам сопричастия).

В кризисные эпохи чрезвычайно восприимчивой к всевозможным мифологическим построениям становится среда, одновременно с этим среда же становится, как уже было отмечено, «...ведущим субъектом социального мифотворчества, то есть настоящим творцом нового мифа»¹. Именно среда является благоприятной почвой для усиления влияния мифов. Следует заметить, что некоторые исследователи современной мифологии рассматривали среду в качестве не столько объекта, сколько предмета социальной мифологии. Так, Р. Барт в работе «Мифологии»² анализирует, прежде всего, современное ему французское буржуазное общество. Другим ключевым понятием, проливающим свет на смысл мифологических процессов в кризисные эпохи, является «восприятие». Ведь кризис происходит здесь и сейчас, и социальный субъект становится непосредственным очевидцем происходящих в обществе процессов. То есть не требуется никаких представлений, все предельно наглядно, стихийно.

И, наконец, динамика исторического процесса (эпохи (модерн, постмодерн), культуры (чувственного типа и др.)), влияют на содержание социальной мифологии, точнее в данном случае уместно говорить о росте или, наоборот, снижении интереса к мифу.

Этому были посвящены работы Н.А. Хренова³. Одна из задач, решаемых в данных работах, заключалась в рассмотрении проблемы мифа в

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 147.

² См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

³ См.: Хренов Н.А. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя, 2006. 571 с.; Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и

ситуации перехода, которую, на взгляд автора, переживала история культуры XX века. При этом в центре внимания находилась не проблематика мифа вообще, но миф в переходную эпоху, точнее миф в истории XX века, когда произошел распад ценностных ориентаций предшествующей культуры и сложилась ситуация несформированности новых ценностей. Так, по мнению Н.А. Хренова, в переходные эпохи происходит активизация и реабилитация мифологического сознания. Смысл перехода в данном случае связывается с переходом от культуры чувственного типа, то есть культуры модерна, к некоей альтернативной культуре, которая пока еще не имеет своего определенного обозначения. Смысл понятия альтернативной культуры достаточно широк, выходит за рамки термина «постмодерн» и связан с реабилитацией некогда вытесненного в коллективное бессознательное сверхчувственного начала. Автор в этой связи отмечает следующее: «Вся первая половина XX в. явилась эпохой предельной активности мифа, когда он оказался тождественным идеологии, а, следовательно, миф вернул культуру к единству утилитарного и игрового, художественного и нехудожественного, идеологического и мифологического. Применительно к той эпохе вопрос об активности мифа не ставился, ибо миф не имел собственных форм проявления. Он был инобытием идеологии, то есть функционировал в социуме латентно»¹.

История, конечно, накладывает отпечаток на социальную мифологию, однако неизменным остается то, что мифология неизменно сопровождает те общественные явления и процессы, которые не имеют исчерпывающего научного объяснения.

2) уровни социальной мифологии

художественное сознание XX века / отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. С. 11-82.

¹ Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. С. 8.

Ряд исследователей, прежде всего Р. Барт, понимают миф как коммуникативную систему, включающую в себя все средства коммуникации – слово, рассказ, жест, фотографию, кино, репортаж, рекламу и так далее¹. Поэтому отдельного внимания заслуживает анализ влияния на миф изменений в процессах коммуникации в обществе. В данном случае трансформации подвергается «конъюнктурный» уровень социальной мифологии. И здесь особый интерес, на наш взгляд, представляет классификация этапов развития коммуникационного пространства, предложенная С.В. Тихоновой²: выделяются четыре этапа, сопряженные с появлением новых средств коммуникации:

- этап устной коммуникации;
- этап письменной коммуникации;
- этап массовой коммуникации;
- современная коммуникационная революция.

При этом этапу устной коммуникации соответствует архаическая сакральная мифология, демонстрирующая четко определимые параметры всех звеньев коммуникационной цепи, направленной на воспроизводство специфической социальной организации; и непрерывность социального воспроизводства встроена в продуцирование сакральной мифологической коммуникации. На этапе письменной коммуникации возникают процессы текстуализации мифа, становящиеся механизмом контроля мифотворческих практик, а также появляется светская, несакральная мифология, создателями которой оказываются индивидуализированные субъекты. На этапе массовой коммуникации мифотворчество становится дистантным, анонимным, стандартизированным, дискретным, вписывается в технологические и рациональные процессы производства, основанного на разделении труда и подчиняется функции обслуживания потребления. Все средства массовой

¹ См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 59-230.

² Тихонова С.В. Социальная мифология в коммуникационном пространстве современного общества: автореф. дисс....д.ф.н. – Саратов, 2009. С. 12-13.

коммуникации по мере своего возникновения включаются в уже существующее с начала книгопечатания медиа-пространство, расширяя и обогащая его. Современная коммуникационная революция является сетевой, детерминируется изменением роли цифровых технологий в коммуникационном пространстве.

Следует заметить, что сетевое пространство постиндустриального общества оказывается чрезвычайно благоприятной средой для распространения мифологизированных образов, не требующих рефлексии, спекулирующих на сфере коллективного бессознательного, что коррелирует с постмодернистскими симуляцией, ризоморфностью, сингулярностью: «В постиндустриальном обществе воздействие на массовое сознание осуществляется с помощью коммуникационных технологий, в том числе сетевых, позволяющих прямолинейные стратегии власти заменить скрытыми, неявными, а “управление” – “соблазном” (Ж. Бодрийяр) или “машинами желания” (Ж. Делез, Ф. Гваттари)»¹.

Необходимо отметить, что с появлением новых технологий, в частности с появлением новых средств массовой коммуникации, происходит изменение лишь формы социального мифа. Содержание социального мифа и, соответственно, социальной мифологии не подвергается при этом существенным изменениям. Хотя постепенно намечается тенденция к некому раздроблению социальных мифов, что в определенной степени соотносится с понятием «клиповое мышление».

Что касается выделяемого нами «архаического» уровня современной социальной мифологии, то наличие неких универсальных, не зависящих от культурных различий между народами и этносами, мифов подчеркивалось многими социальными антропологами, этнологами, историками (К. Леви-Строс, Ю.Е. Березкин и др.). Например, С. Румянцев в статье «Героический эпос и конструирование образа исторического врага» отмечает, что одним из

¹ Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 348.

важнейших структурных элементов этнического мифа является образ исторического врага¹.

В целом на наш взгляд, имеет смысл перечислить области, феномены, вокруг которых строятся универсальные социальные мифы. Классификация социальных мифов на «архаическом» их уровне следующая (под термином «социум» здесь мы понимаем, как народ, этнос, так и более широкие образования: цивилизация, население государства): мифы о происхождении социума (этиологические мифы); мифы о конечности существования социума (эсхатологические мифы); мифы о справедливости; мифы о прогрессе; мифы о жертве; мифы о враге; мифы о герое; мифы о правителе. Разумеется, список не полный; мы лишь намечаем подход к типологии современных социальных мифов, восходящих к архаике. Одним из таких мифов является миф о герое. Не удивительно, что фигура героя сыграла ключевую роль в процессе трансформации мифа в эпос у Гомера.

И.М. Суравнева и В.В. Федоров в работе «Феномен героизма»² отмечали, что героический миф постоянно порождается архетипом героя, спроецированным в сферу самоорганизации общества: «Героический миф – миф о рождении, смерти и возрождении героя, в котором воплощены чаяния поколений и сплетены высшая форма коллективности и высшая форма индивидуальности – постоянно циркулирует в любом обществе. Это мифы о власти, стоящей на страже Правды, о добром царе-герое или царе-мученике, о герое-избавителе (миф о сильной руке) и пр. Фигура героя является стержневым элементом многих социальных процессов в современном обществе, поскольку является средством представления сути происходящего.

¹ См.: Румянцев С. Героический эпос и конструирование образа исторического врага // Империя и нация в зеркале исторической памяти: сборник статей. – М.: Новое издательство, 2011. С. 328-329.

² См.: Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. 152 с.

В частности с помощью представлений о герое массам вновь и вновь транслируется духовно-нравственное измерение политики»¹.

Архаический уровень социальной мифологии также претерпевает определенную трансформацию. Начало этой трансформации, на наш взгляд, положили процессы становления нового типа личности в эпоху Ренессанса.

С изменением типа личности происходит и изменение функций героев романов, уже существовавших в западноевропейском обществе к началу эпохи Возрождения.

Для иллюстрации приведем большую цитату из работы У. Эко «Роль читателя. Исследования по семиотике текста».

«Традиционный религиозно-мифологический персонаж, будь он божественного или человеческого происхождения, имел неизменные, вечные черты и неизменную же, необратимую “биографию”. Такой персонаж мог выступать героем некой “истории”; но эта “история” развивалась по определенной схеме и дорисовывала образ данного персонажа согласно заранее заданной матрице. <...> Можно было пересказывать n-ное число раз историю Роланда (Орландо), но аудитория уже знала, что произошло с героем. Появлялись новые и новые обработки, добавлялись детали и украшения, но все это не могло изменить существа мифа. Подобным же образом функционировали скульптурные и живописные повествования в готических соборах, а позже – в церквях времен Возрождения и Контрреформации: они рассказывали, зачастую весьма выразительно, о том, что уже произошло.

Повествование в современных романах, напротив, направляет интерес читателя прежде всего на непредсказуемость того, что произойдет, то есть на новизну сюжета, которая выдвигается на первый план. События не происходят прежде повествования, они происходят по ходу повествования; обычно подразумевается, что и сам автор (в данной точке повествования) не знает дальнейшего развития событий. <...> Это новое качество

¹ Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 83.

повествования достигается ценой уменьшения “мифологичности” персонажей. Персонаж мифа воплощает в себе некий закон, некую универсальную потребность, и поэтому должен быть в известной степени предсказуем, он не может таить в себе ничего неожиданного. Персонаж романа, напротив, стремится быть таким же, как все мы, и то, что может происходить с ним, столь же непредсказуемо, как то, что может происходить с нами. <...> Но он не обретает универсальности мифа, не становится знаком, эмблемой некой сверхъестественной реальности. Он всего лишь результат универсализации индивидуального. Персонаж романа – это “исторический тип”. Эстетика романа возрождает старую категорию, необходимость которой возникает именно тогда, когда искусство покидает территорию мифа: это категория “типического”.

Мифологический персонаж комиксов оказывается, таким образом, в особой ситуации: с одной стороны, он должен быть архетипом, сгустком определенных коллективных упований и как бы застыть в этой своей фиксированной эмблематичности, которая есть залог его узнаваемости (именно таков Супермен), но, с другой стороны, поскольку данный персонаж “продается” в качестве персонажа “романного” публике, потребляющей “романы”, он должен подчиняться законам развития, характерным для персонажей романов»¹.

Таким образом, с развитием общества изменениям подвергаются, как «конъюнктурный», так и «архаический» уровни социальной мифологии.

3) дифференциация общественной жизни

Зачастую усложнение социальных отношений и общественной жизни приводит к тому, что они все труднее поддаются рациональной интерпретации, и все большее значение приобретает социальная мифология. Таким образом, особенности и проблемы современной социальной

¹ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста; пер. с англ. и итал. – СПб.: “Симпозиум”, 2005. С. 179-181.

мифологии могут проявляться по мере развития общества, усложнения его стратификации, функционирования и происходящих в нем коммуникационных процессов: «С расширением спектра человеческой деятельности в ее орбиту вовлекается все более разнообразный природный и социальный материал. Причем именно социум выходит в разряд главной сферы приложения усилий. Зарождается институт частной собственности. Возникают структурно сложные образования (ремесла, военное дело, системы землепользования и скотоводства), которые уже затруднительно соотносить с каким-то единственным “куратором” (духом, фетишем, тотемным предком) в окружающих человека земных пределах»¹.

В результате дифференциации общественной жизни на различные сферы, возникли, соответственно, политическая, экономическая мифология. Такие частные мифологии легче вбирают в себя, учитывают особенности процессов, протекающих в отдельных сферах общества. Кроме того, расширился спектр социальных мифов, увеличилось количество терминов, артикулирующих процессы мифологизации (стереотип, фетиш, мифологемы, фикция, имидж и др.), произошла серьезная трансформация содержания элементов социальной мифологии. В частности, показательное функционирование экономической мифологии, где такая репрезентация социального мифа как имидж оказывается довольно тесно связанной с прагматичными интересами и целями мифотворцев, с «конъюнктурным» уровнем социальной мифологии, отводя при этом понятию «образ» совершенно иное место: «Именно поэтому мы готовы принять фразу: “Художественный образ дуба в романе Л.Н. Толстого “Война и мир”” и готовы рассмеяться, услышав: “Имидж дуба в романе Л.Н. Толстого “Война и мир””. Цель должна быть прагматической, корыстной. Мы не можем

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 39-40.

ощутить корысти дуба или тех сил, которые за ним стоят, поэтому-то упоминание об имидже дуба готово развеселить нас»¹.

4) социальные группы

Представляет интерес, каким образом существующие в обществе социальные группы могут влиять на содержание социальной мифологии. Дело в том, что у каждой социальной общности, у каждого индивида есть свой взгляд на общественные явления и процессы, они являются носителями своей мифологии. Важность понимания этого подчеркивал П. Бурдьё: «Социология должна включать в себя социологию восприятия социального мира, то есть социологию конструирования воззрений на мир, которые в свою очередь участвуют в конструировании этого мира. Однако, принимая в расчет построенное нами социальное пространство, мы знаем, что эти точки зрения, как говорит об этом само слово, являются взглядом с определенной точки, то есть из определенного положения в социальном пространстве. Мы знаем также, что точки зрения будут разные и даже антагонистические, ведь они зависят от точки, с которой смотрят, поскольку для каждого агента видение пространства зависит от его положения в этом пространстве»².

Следует поэтому определить возможные социальные группы, существующие в обществе в конкретный исторический момент, а также степень влияния этих групп на общество.

Так, В.Л. Макаров в своей работе «Социальный кластеризм. Российский вызов»³ пытается определить социальные группы, существующие в современном обществе. Следует заметить, что автор уходит от употребления таких терминов, как «класс», «сословие» ввиду, по его мнению, их излишней смысловой исторической нагруженности, и использует термин «кластер».

¹ Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. С. 161.

² Бурдьё П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 73.

³ См.: Макаров В.Л. Социальный кластеризм. Российский вызов. – М.: Бизнес Атлас, 2010. 272 с.

Таких кластеров в обществе он выделяет шесть: предприниматели или деловые люди; военные; госслужащие; ученые, учителя, врачи; представители культуры и искусства; священнослужители. В.Л. Макаров полагает, что в настоящее время лидерство в мире захватил соцкластер предпринимателей, которому свойственны высокий уровень агрессивности и стремление подчинить себе другие кластеры: «Эта повышенная агрессивность проявляется прежде всего в идеологической области. Внушается, что только этот соцкластер производителен. Остальные – нахлебники, которых надо содержать. Система ценностей и мотивация к существованию данного соцкластера единственно правильны. Остальные должны следовать за ним»¹.

Безусловно, стремящаяся к доминированию социальная группа будет использовать потенциал социального мифа в качестве инструмента реализации своих властных функций. Распространенным является мнение о том, что наиболее эффективно мифы применяются правящими элитами, у которых имеются ресурсные возможности, включая и материальный, и символический капитал. Например, историк А.Г. Юрченко в своей работе «Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XV вв.» отмечает следующее: «Мифы были важным инструментом в реализации стратегических целей правящих групп. <...> Мифы играли важную роль в создании новой картины мира, придавая ей устойчивость и смысл»².

Разделение общества на социальные группы, его стратификация приводят к тому положению, что у каждой группы начинает формироваться свой вид социальной мифологии. При этом господствующий класс претендует на инкорпорирование соответствующей социальной мифологии в общую картину мира.

¹ Макаров В.Л. Социальный кластеризм. Российский вызов. – М.: Бизнес Атлас, 2010. С. 145.

² Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XV вв. – СПб.: Евразия, 2006. С. 11.

Следует отметить, что мифы не просто отражают интересы и представления какой-то группы, а являются самыми настоящими механизмами идентификации индивидов, выполняя важнейшую функцию по сплочению коллективов: «Современное мифотворчество – это не только художественно-образная форма для какого-то “иного” содержания. В любых своих состояниях миф остается пространством, где происходит идентификация человека с окружающим миром, в первую очередь, разумеется, с другими людьми. Для архаических и религиозных мифов это может быть, допустим, самоутверждение в общинной или конфессиональной принадлежности. В мифах более позднего времени, включая наши дни, человек чаще соотносит себя с конкретной этнической или социально-классовой средой, политическими традициями и общественными движениями»¹.

5) социальная память

Существенное воздействие на содержание социальной мифологии в настоящее время оказывают темпоральные представления, в свою очередь находящиеся под влиянием разного рода событий общественной жизни. Социальные события предстают пространством формирования социальной памяти, рассматриваемой нами в качестве определенного ресурса для оформления социальной мифологии.

Отечественный исследователь социальной памяти Д.А. Аникин дает ей следующее определение: «Специфика социальной памяти заключается в том, что она не существует в виде упорядоченного набора фактов, с заранее оговоренными сценариями интерпретации, но постоянно воссоздается в результате изменения интересов социальных групп. В процессе воспоминания единичные факты в целях экономии мышления сворачиваются в определенные стандартизированные мифологемы. Тем самым они теряют

¹ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 56.

свою уникальность, но приобретают универсальный характер обязательных для всех членов данного сообщества предписаний, имеющих сакральную окраску»¹.

Феномен социальной памяти в последнее время стал занимать все большее место в исследованиях функционирования и развития общества. При этом особое внимание начинает уделяться анализу социальных мифов, так как считается, что мифы – это существенная составляющая культурной памяти. Мифы, в свою очередь, являются ключевым элементом системы социальной мифологии, в которой и социальная память занимает определенное место.

Дискуссионным, на наш взгляд, является вопрос о том, к какой части системы социальной мифологии – онтологической, гносеологической, аксиологической или праксиологической, – в большей степени относится социальная память. Мы считаем, что социальная память тесно соприкасается с таким элементом гносеологической части системы социальной мифологии, как мифологическое сознание. Кроме того, следует отметить особую связь социальной памяти с символом: «...социальная память представляет собой важный элемент символического капитала любого общественного устройства, поскольку свойством символического капитала являются его легитимация прошлым, подкрепление актуальных мировоззренческих установок обращением к определенным образам исторических событий и персонажей, воспринимающихся в качестве символических родоначальников или предшественников носителя символического капитала»².

В последнее время развитие общественных процессов привело к усилению интереса к изучению социальной памяти в целом и такой ее важной составляющей, как историческая память. Во многом такому усилению интереса способствовали исследования так называемой глобальной

¹ Аникин Д.А. Топология социальной памяти: методологические основания и стратегии репрезентации. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2014. С. 18-19.

² Там же. С. 66.

памяти, более акцентировано начавшиеся после выхода на Западе соответствующего сборника статей¹. В России существенный вклад в исследование феномена глобальной памяти вносит журнал «Историческая экспертиза», начавший выходить относительно недавно. Так, в частности, в 2016 году создатели журнала несколько раз обращались к теме глобальной памяти. Интерес представляет, прежде всего, программная статья² редакционной коллегии журнала, в которой авторы обозначают возможные направления деятельности интернационального комитета «Глобальная память», который планируют создать.

Для нас представляет интерес выявление перспектив изучения глобальной памяти с привлечением идей, возникших в процессе исследования социальной мифологии. К перспективным направлениям в контексте изучения взаимосвязи глобальной памяти и «глобальных» мифов, отнесем следующие:

- этическая перспектива рассмотрения событий прошлого (этическая оценка с точки зрения универсальных ценностей);
- выход за пределы дихотомий «свои – чужие», «друзья – враги» (возможно, даже стремление к преодолению оппозиции «сакральное – профанное»).

Так, на примере такого «глобального» мифа, как имперский (будет рассмотрен в четвертой главе), просматривается и этическая перспектива (имперская мифология претендует на позитивно аксиологически окрашенный «метанарратив»), и стремление к выходу за пределы оппозиции «свои – чужие» (демонстрация имперской мифологией своего особого статуса, недостижимого для национальных и прочих групповых мифологий).

Таким образом, общественное влияние на содержание социальной мифологии проявляется в следующем:

¹ См.: Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories / Edited by A. Assmann and S. Conrad. Palgrave Macmillan, 2010. 250 p.

² См.: Глобальная память: культура исторической ответственности в XXI веке // Историческая экспертиза. 2016. № 3 (4). С. 7-10.

- во влиянии «хода истории»: контекстуальный фактор; возможность мифа дополнять картину мира на том или ином этапе исторического развития общества; особое значение кризисных периодов истории, а также смены типов культур;

- качественные отличия между повседневной мифологией, представленной на уровне социальной психологии, обыденного сознания, и предельно рационализированной мифологией, содержащейся в идеологических построениях; между изменениями на «архаическом» и «конъюнктурном» уровнях социальной мифологии;

- в дифференциации общественной жизни на различные сферы, в результате чего возникают особенности, соответственно, политической, научной, религиозной и других частных мифологий;

- в разделении общества на социальные группы, в его стратификации, что приводит к такому положению, что у каждой группы начинает формироваться своя собственная социальная мифология; при этом господствующий класс претендует на инкорпорирование соответствующей социальной мифологии в общую картину мира;

- в трансляции представлений о прошлом, настоящем и будущем, понимаемых как пространство формирования социальной памяти, которая выступает, в свою очередь, в качестве ресурса для оформления социальной мифологии.

3.3. Роль рациональности в процессе трансформации системы социальной мифологии

В данном параграфе будет предпринята попытка определить, как связаны друг с другом рациональность, рациональное знание, с одной

стороны, и миф, мифологическое знание, с другой стороны; как рациональность влияет на социальную мифологию¹.

Обратимся к определению понятия «рациональное знание», к его свойствам. Так, в энциклопедии С.А. Лебедева отмечено, что рациональное знание обладает понятийно-языковой выразимостью, определенностью значений и смысла понятий (терминов) и суждений (высказываний); системностью (субординация и координация всех понятий и суждений на более существенные и менее существенные, на основания и следствия, на основные и производные элементы), логической обоснованностью всех понятий и суждений (редукция одних понятий к другим с помощью аргументации), открытостью к критике, способностью к изменению и совершенствованию под влиянием новой информации, внешней и внутренней критики, общезначимостью (по крайней мере, для профессионалов данной области), полезностью (возможность использовать для достижения конкретных адаптивных целей)².

Следует отметить, что такие свойства рационального знания, как системность, общезначимость, полезность присущи и мифологическому знанию. Другое дело, что эти свойства проявлялись в ситуации доминирования мифа в обществе, и не могут пронизывать всю совокупность современных общественных отношений. В то же время существует и постмодернистская философия с несколько иным пониманием рациональности: «...философы постмодерна ищут способ прорыва “по ту сторону” “уже известного”, к абсолютно новому. Постмодернистский дискурс, таким образом, стремится выйти за границы предзаданных классическими “метанарративами” смыслов и включить в лоно “новой рациональности” всю множественность спектра ветвящихся маргинальных

¹ См.: Иванов А.Г. Роль рациональности в процессе трансформации системы социальной мифологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т. 15, вып. 1. С. 20-25.

² Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). – М.: Академический проект, 2008. С. 518.

смыслов и подчеркнуть “момент парадоксальности” в акте смыслопорождения, что влечет за собой отказ от всех видов фундаменталистского монизма»¹.

Иное понимание рациональности мы встречаем также у К. Хюбнера. Он связывает с понятием «рациональность» «...представления о познаваемости, обосновываемости, последовательности, ясности и общеобязательной приемлемости»².

Понятие рациональности у К. Хюбнера оказывается во многом тождественным понятию интересубъективности. Рациональность выражается через интересубъективность: семантическую (ясность и общая приемлемость понятий и построенных на них суждений); эмпирическую (приемлемость и признанность фактов); логическую (логически обоснованные выводы); операциональную (например, вязка, конвейерное производство); нормативную (руководство нормами в деятельности)³.

Причем эти формы выражения рациональности присутствуют, по мнению К. Хюбнера, как в науке, так и в мифе.

Более того, в работе «Критика научного разума» К. Хюбнер пытается доказать, что те формы сознания, которые обычно противопоставлялись науке как иррациональные – например миф, в действительности имеют свою рациональность, которая обусловлена специфическим, отличным от научного, понятием опыта⁴.

Как видим, рациональность, понимаемая предельно широко, присуща и мифу, мифологическому знанию. Мифологическое знание, в свою очередь, пронизывает систему социальной мифологии.

Существование и функционирование социальной мифологии как системы, как было отмечено ранее, характеризуется постоянным

¹ Феррони В.В. Рациональность как проблема и методология в философском дискурсе постмодернизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Воронеж, 2006. С. 6-7.

² Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. С. 220.

³ Там же. С. 223-263.

⁴ См.: Хюбнер К. Критика научного разума; пер. с нем. – М.: Институт философии РАН, 1994. 326 с.

взаимодействием между ее подсистемами, их структурными элементами, а также между всей системой социальной мифологии и внешним окружением. Однако в своем развитии система социальной мифологии все в большей степени подвергалась влиянию рациональности, что мы и попробуем рассмотреть, взяв в качестве ориентира деление А.Ф. Косаревым развития науки на три стадии¹. По его мнению, наука в своем развитии проходит три стадии: теоретическую (фундаментальную), экспериментальную (прикладную) и комплексную (глобальную). Каждая из них имеет свой способ организации (соответственно: научная школа, научное сообщество и социальный институт) и выполняет свою главную функцию (соответственно: познавательную, преобразовательную и регулятивную; или по-другому: гносеологическую, технологическую и социологическую). Причем, с возникновением каждого нового этапа прежняя наука не исчезает, но продолжает существовать, образуя вместе с новой общую структуру науки и сохраняя в рамках этой структуры всю свою ценность. Взаимодействуя, они оплодотворяют друг друга и повышают тем самым научную и социальную значимость каждой.

На первом этапе развития науки объектом познания оказываются не реальные предметы, а их идеальные заместители в виде идеальных объектов, оперируя которыми можно обнаружить неизвестные ранее соотношения и свойства реальных предметов и сконструировать из них новые идеальные объекты: «Целью познания и высшей для ученого ценностью становится не получение практически полезного результата, а постижение истины. Главным средством получения нового знания (постижения истины) становится не практический опыт, а теоретический анализ, основанный на системе логических доказательств. Соответственно этому складываются

¹ См.: Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – СПб: Университетская книга, 2000. 304 с.

новые, не связанные с практикой критерии достоверности (истинности) знания: непротиворечивость, краткость, простота, красота доказательства»¹.

Использование таких общелогических методов, как анализ, идеализация, позволяет начать отсчет разрушению мифологической системы знания. В этом свою роль сыграли, как внутренние факторы (развитие мышления человека в сторону все большего апеллирования к рациональности), так и внешние, социальные факторы (рост городов, усложнение хозяйственных связей).

Рациональные составляющие стали проникать, как в онтологическую подсистему социальной мифологии (представления о пространстве и времени, части и целом, причинно-следственной связи), так и в гносеологическую подсистему социальной мифологии (мифопоэтическое мировосприятие, мифомышление, мифосознание). В конечном счете именно начиная с античности можно говорить собственно о мифологическом, а не о мифическом сознании (мифосознании). С эпохи античности начинает разрушаться мифология как целостная и всеобъемлющая система мировосприятия.

Толчками к размышлению о логических основаниях научных понятий стал ряд открытий, сделанных античными философами: открытие несоизмеримости в пифагорейской школе; открытие апорий (выявление противоречий, связанных с понятиями прерывности и непрерывности).

Постепенно происходит распад мифологического синкретизма. Например, представления о материальном и идеальном начинают разделяться: «Платон впервые приходит к мысли о том, что число имеет другой онтологический статус, чем чувственные вещи: оно является идеальным образованием»². Пифагор впервые осознает числа и геометрические фигуры как абстракции.

¹ Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – СПб: Университетская книга, 2000. С. 184.

² Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М. Прогресс-Традиция, 2003. С. 37.

Впервые теоретическому осмыслению подвергается и праксиологическая подсистема социальной мифологии, представленная такими компонентами, как символ, миф, ритуал, игра, сказка, магия. Прежде всего, возникают первые теории мифа.

Аллегорической трактовкой, где миф стал предметом философско-теоретического анализа, предлагалось не буквальное, а аллегорическое понимание всего, что знакомо о мифологии богов, о теогонических мифах. Необходимо было посредством рациональных объяснений открывать содержащийся в мифологических чувственных образах истинный смысл и сущность мифа. Аллегорическое понимание мифа – это первая в истории попытка рациональным способом постичь смысл мифа, предназначение мифотворчества. Далее, с рациональных позиций, выстраивалось последующие концепции мифа, такие, например, где миф понимался в качестве сознательно ложной конструкции (у софистов). У стоиков также отмечается стремление интерпретировать миф аллегорически. При этом выявленный смысл мифа онтологически объяснялся через синтез идеального и материального. А, например Хрисипп, свел греческих богов к физическим и этическим принципам.

Заслуживает отдельного внимания эвгемерическая трактовка мифа, берущая свое начало с выходом романа Эвгемера «Священная история», написанного как своеобразное философское путешествие. В его произведении было показано, что древние мифологические боги являются ни чем иным как обожествленными историческими личностями. Согласно данной концепции, изображенные в мифах боги оказываются не подлинными богами, а всего лишь историческими личностями – царями, героями, – превращенными впоследствии общественным сознанием в богов. Следует заметить, что своим появлением такого рода концепция, вероятно, обязана распространенной в то время традиции, согласно которой выдающиеся личности наделялись атрибутами богов, и тесно связана с древнегреческими культами героев.

Интересно, что эвгемерическая трактовка мифа еще долгое время – вплоть до Нового времени – оставалась достаточно распространенной, что объясняется стремлением людей придавать божественный статус своим великим современникам. Кроме того, такая интерпретация мифа оказывала реальное воздействие на широкие слои населения, так как посредством данной трактовки решались политические задачи укрепления государства, сохранения власти, поддерживания сакральности происхождения правителей.

Говоря об аксиологической подсистеме социальной мифологии, следует обратить внимание, что компоненты данной подсистемы – вера, представления о сакральном и профанном, – на данном этапе развития науки оказывались в меньшей степени подверженными воздействию рациональных составляющих. Например, рациональная в своей основе вера в научный прогресс возникает лишь в Новое время.

Платон одним из первых философов начинает задумываться над далеко не простым вопросом об использовании мифологии для общественных нужд: в обществе существовало неоднозначное отношение к мифологии, хотя и не было тех, кто ее абсолютно игнорировал. В итоге Платон пришел к выводу о необходимости поиска в мифах составляющих, которые можно было бы использовать с целью воспитания граждан: «...более всего надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели»¹. То есть в мифах стали видеть средство воздействия на людей. Интересно, что, размышляя о мифах, Платон сам используется в своих работах мифологические конструкции (например, в «Государстве»²). Также Платон фактически первым из интерпретаторов мифов, ранее занимавшихся преимущественно исследованием прошлого, стал проецировать их в будущее.

¹ Мыслители Греции. От мифа к логике; пер. с древнегреч. // Платон, Аристотель, Эпикур. – М.: Эксмо, 1998. С. 154.

² См.: Платон Государство; пер. с древнегреч. – М.: Академический проект, 2015. 398 с.

Впоследствии Аристотель обнаружил, что миф способен выполнять социальные, регламентирующие функции, что миф привычен и понятен для массового сознания. Сущность мифа Аристотелю охарактеризовал через такие три фундаментальные черты природы человека как удивление, подражание и удовольствие. В целом миф понимался Аристотелем в качестве формы удивления перед действительностью, а такую форму можно отнести уже к специфической логической категории.

Второй этап в развитии науки связан с произошедшими в XVI-XVII веках в Европе социально-экономическими изменениями. Потребности развивающегося капитализма приводят к необходимости использования науки для практических целей. Истинные знания становятся нужными обществу не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они оказываются полезными производству. Основным критерием истины становится практическая польза, технологическая результативность.

Современное понимание рациональности сформировалось в эпоху становления экспериментального математического естествознания – в XVII-XVIII веках. В это время фундаментальной наукой о природе становится механика. Вместо понятия цели вводится понятие действия, то есть объяснения осуществляются не посредством целевых, а с помощью действующих причин.

Механизм разрушения архаической мифологии, на наш взгляд, удачно объяснил Г.П. Коршунов, полагая, что урбанизация, прагматизм, конкуренция деформировали традиционные мифологические модели (прежде всего за счет разрушения их ценностной, социальной и поведенческой базы) и интенсифицировали процессы создания универсальных и интегративных смыслов: «На месте дискредитированных иррациональных (мифологических и религиозных) систем образовывался мотивационно-объяснительный и легитимирующий вакуум. Этот вакуум с необходимостью “заполнялся” – заполнялся изобретаемыми теоретиками искусственными системами, претензия на истинность которых обосновывалась научностью, открытием

универсальных оснований бытия, принципом прогресса, социальной справедливости и т.д. Провозвестником таких телеологических концепций социального проектирования можно считать “Утопию” Т. Мора и “Город Солнца” Т. Кампанеллы, хоть они формально и продолжали еще линию Платона с его идеальным обществом»¹.

Утопия занимала особое место в процессе трансформации социальной мифологии в Новое время. Утопию можно в полной мере считать определенной разновидностью рационализированного социального мифа. В утопиях Нового времени стали акцентироваться отдельные социальные сферы (экономическая, политическая), вследствие чего разрушался, как религиозный догматизм, так и окончательно мифологический синкретизм.

В результате трансформировалась уже не просто система социальной мифологии в направлении все большего проникновения рациональных составляющих в компоненты мифологии, а уходили в прошлое сущностные свойства мифологии, такие как синкретизм, коллективизм.

Рассматривать и сравнивать смысл утопии, а также возникшего в Новое время понятия идеологии с мифологией, наиболее убедительно, как нам представляется, будет через обращение к работам К. Манхейма, где он дает развернутую характеристику утопическому и идеологическому сознанию.

В частности, К. Манхейм отмечал следующее: «Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его “бытием”. Это несоответствие проявляется всегда в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом “бытии”. <...> ...будем считать утопичной лишь ту “трансцендентную по отношению к действительности” ориентацию, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает

¹ Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Мн.: Беларус. Навука, 2009. С. 65-66.

существующий в данный момент порядок вещей»¹. Если утопия, по мнению К. Манхейма, уничтожает существующую «структуру бытия», то идеология лишь «корректирует» эту структуру с целью подчинения реальности идеологии определенной группы. При этом и утопия, и идеология основываются на трансцендентных бытию факторах. В свою очередь, социальная мифология, на наш взгляд, основывается на имманентных бытию факторах и выступает в качестве неотъемлемого компонента актуального бытия общества, в качестве того, с чем необходимо считаться, что нужно учитывать.

Следует отметить, что на втором этапе развития науки рациональными составляющими начинают наполняться компоненты, относящиеся к аксиологической подсистеме социальной мифологии. Это обусловлено развитием производства, технологических процессов, проектирования. Не случайно, поэтому вначале возникли утопии, а после – и идеологии как проекты практического осуществления социальных преобразований. Кроме того, произошло жесткое противопоставление игрового и утилитарного; ритуала и производственной практики. И именно Новое время стало началом разрушения мифологического символизма: язык символов стал превращаться в язык знаков, в знаковую систему, где каждый знак означал что-то конкретное.

Третий этап развития науки охватывает XX век. Целью познания становится социокультурная практика в целом; широкое распространение получают междисциплинарные исследования, позволяющие решать глобальные социокультурные проблемы; наука становится социальным институтом. Возникает потребность в новых социальных ценностных и нормативных критериях.

На данном этапе развития науки самую существенную трансформацию претерпевает аксиологическая подсистема социальной мифологии.

¹ Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени; пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. С. 164.

Возникшие в Новое время и успевшие найти свою реализацию в отдельных государствах идеологии, утопии, отдельные социальные мифы в XX веке все большую поддержку находят у вышедшего на авансцену общества человека массы и начинают претендовать на то, чтобы диктовать человеку ценностные ориентации, «новые легитимности». Более того, и провозглашаемый постмодернистами «закат легитимирующих рассказов»¹ также приводит в движение аксиологическую подсистему социальной мифологии: возникает граничащее с недоверием разочарование в общих, intersубъективных ценностях, обеспечивающих прежде единое пространство социального познания и понимания, поле универсального консенсуса.

Далее следует отметить, что социальные мифы вполне успешно используются при формировании новых легитимностей. Социальные мифы конструируются элитами при помощи общенаучных методов и технологий, и в этом смысле оказываются практически идентичными идеологиям. С развитием идеологий в XX веке происходит активизация гносеологической подсистемы социальной мифологии, а именно, мифологического сознания.

Стоит заметить, что мифологическому сознанию присущи как процессы мифотворчества, так и процессы мифологизации (наделение чего бы то ни было мифической образностью). Тому факту, что в общественном сознании в XX веке все большее место начинает занимать мифологические составляющие, способствует рост активности как мифотворцев, так и широких масс. Так, мифотворчество продуцируется господствующими классами в виде социальных мифов, идеологий; мифологизацией занимается так называемое массовое общество.

С одной стороны, можно согласиться с тем, что «...повышение значимости мифа на Западе в XX в. свидетельствовало о “закате” того рационализма, восхождение которого нарастало с эпохи Просвещения вплоть

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 155.

до рубежа XIX-XX вв.»¹. С другой стороны, можно выделить ряд особенностей в процессах рационализации гносеологической подсистемы социальной мифологии.

В частности, И.И. Кравченко на примере политической мифологии выделяет следующие особенности процесса дальнейшей рационализации мифологического сознания: «...в политической мифологии произошла радикальная перестройка отношений рационального и иррационального. В отличие от архаического мифа его светские, в особенности политические виды начинались не с иррациональной идеи, которая затем рационализировалась, а с рационального замысла, который потом обдуманно наполнялся иррациональным по сути, хотя и рациональным по форме содержанием (достижения, успехи, обещания, демонстрации могущества, прозорливости и т.п.), но и эта формальная рациональность обычно принимала иррациональный облик с культами, ритуалами, символами действительности. Сама эмоциональность получала достаточно рациональные импульсы, коль скоро миф включал реальные ценности (справедливость, свобода, разум, политическое могущество, достославная история), возвеличивал реально существовавших или существующих героев, действительно позитивные цели. Целенаправленное мифотворчество рационализирует мифологическое сознание»². Мнение И.И. Кравченко отражает, по нашему мнению, особенности именно мифотворческих процессов, «внутренних», интерналистских факторов социальной мифологии.

Взгляд на социальную мифологию с позиции человека массы, человека, не участвующего в формировании «новой легитимности», новой картины мира, новой идеологии, удачно выразил А.Н. Кольев: «Усложнение

¹ Хренов Н.А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX в. / отв. ред. Н. А. Хренов. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. С. 47.

² Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 12.

и ускорение социальных процессов, с одной стороны, а с другой – углубление рационализации всех сфер жизни в XX веке привели к парадоксу: все более усложняющуюся рациональную картину мира можно отразить в массовом сознании только путем предельного опрощения социальных концепций – вроде концепций “конца истории”, “столкновения цивилизаций”, “золотого миллиарда” и т.п. Вместе с тем такого рода концепции сами становятся элементами социальных мифов, средствами воздействия на массовое сознание, духовно-нравственные ориентации и политический процесс»¹.

Следует заметить, что с рационализацией общественной жизни происходит разрушение мифологии как целостной системы осмысления реальности, как системы концептуализации и трансляции опыта, как мировоззренческой основы социума; некоторые функции мифологии начинают переходить к идеологии². В то же время система современной социальной мифологии сохраняется, однако при этом существенным образом меняется соотношение элементов такой системы. В настоящее время можно говорить лишь о фрагментарном присутствии в общественной жизни мифоконтентных феноменов онтологической части системы социальной мифологии, что объясняется более ранней трансформацией (в античную эпоху) данной части. В то же время активно функционируют гносеологическая и аксиологическая часть системы социальной мифологии, что находит выражение в усилении интереса, как исследователей, так и широких масс, к вопросам исторической памяти, национальной идентичности.

Таким образом, трансформация компонентов системы социальной мифологии происходила наряду с рационализацией общественных процессов: с развитием научной рациональности происходила существенная

¹ Кольев А.Н. Политическая мифология: Реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. С. 8.

² См.: Целыковский А.А. Мифология и идеология: роль рациональности в их взаимодействии. – Липецк: Изд-во ЛГТУ, 2014. 180 с.

трансформация всех подсистем социальной мифологии, начиная с онтологической в эпоху античности, заканчивая аксиологической в XX веке.

3.4. Тенденции в развитии социальной мифологии

Рассмотрев социальную мифологию в качестве системы и во взаимодействии с общественными процессами, далее необходимо наметить перспективы становления новых тенденций в развитии социальной мифологии, оценить их возможное влияние на общественные процессы¹. В качестве ориентира воспользуемся данными таблицы 3 параграфа 2.3.

На примерах мифоконтентных феноменов онтологической части системы социальной мифологии можно утверждать, что в настоящее время происходят изменение представлений о причинно-следственной связи и о соотношении части и целого: они смещаются на «архаический» уровень системы социальной мифологии, в то время как представления о пространстве и времени смещаются на «конъюнктурный» уровень. Поясним эти процессы на примерах.

Такой мифоконтентный феномен представлений о причинно-следственной связи, как жертва, на наш взгляд, в современном обществе наполняется преимущественно глубоким смыслом, артикулируется как нечто значимое, существенное, отвечающее высоким, священным идеалам. Уже упоминавшиеся мировые процессы глобализации актуализируют понятие жертвы, наделяя его глубоким мифологическим смыслом: «Создание глобальной системы есть результат лютой зависти: зависти культуры, индифферентной культуры с нечеткими дефинициями по отношению к культуре “высокой четкости” – зависти разочарованных, дезактивированных систем, по отношению к культурам высокой активности – зависти

¹ См.: Иванов А.Г. Социальная мифология как развивающаяся система // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 4 (28). С. 28-37.

десакрализованных обществ по отношению к культурам, сохранившим жертвенные формы»¹.

То же характерно и для, например, сакрального лидера, который, являясь частью народа, нации, олицетворяет собой большинство представителей данной социальной группы. Отождествление, идентификация с лидером, как и в ситуации с понятием жертвы, происходит на таком уровне сознания, таким образом, что объяснение, почему это происходит, становится возможным преимущественно с помощью теории социальной мифологии. Так, трудно оказывается объяснить высокий рейтинг лидеров отдельных стран в условиях кризисного состояния общества.

Наряду с тем, что все более значимое место в общественном сознании начинают занимать некоторые понятия, связанные с представлениями о соотношении части и целого, о причинно-следственной связи, на «конъюнктурный» уровень «дрейфуют» представления о времени и пространстве.

Многие современные социальные ритуалы (рождение, брак, похороны) коммерциализируются, рационализируются, в результате чего доля быта начинает занимать в таких ритуалах все большее место. Так, время рождения может определяться после консультаций с астрологами, процедуры бракосочетания соревнуются в эффективности, похоронные организации используют любые ухищрения с целью максимизации своей прибыли. Вызывают вопросы и специально создаваемые, например органами власти некоторых стран, государственные праздники, призванные приводить к подъему национального самосознания.

Что касается представлений о пространстве, что здесь мы имеем дело с повсеместной десакрализацией пространств или же с искусственным выстраиванием объектов культуры, претендующих на связь с традицией. Активно развиваются такие направления как брендинг города, маркетинг

¹ Бодрийяр Ж. Насилие глобализации; пер. с фр. // Логос. 2003. № 1. С. 21.

территорий. Параллельно с этим происходит хаотизация социальных пространств, являющаяся следствием нелинейных процессов.

Динамика социальных процессов конца XX - начала XXI веков характеризуются определенной нелинейностью наряду с устойчивым интересом к мифу как феномену общественной жизни. Нелинейность лежит в основе как сформированной в естествознании синергетической парадигмы, так и постмодернистских направлений в философии. В частности, такие предлагаемые в настоящее время философией постмодернизма теоретические построения как, например, нелинейная темпоральность, “генеалогия” вместо линейной истории, претендуют на то, чтобы быть рассмотренными в качестве концептуальных моделей нелинейных динамик¹.

По мнению М.А. Можейко, и в синергетике, и в постмодернизме происходят процессы, во многом являющиеся конгруэнтными по своей семантике:

- распад субъект-объектной оппозиции как семантической оси стиля мышления классического и неклассического типа и формирование (и в естествознании, и в гуманитаристике) постклассического стиля мышления, основанного на отказе от презумпции бинаризма;

- введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательских программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой реальности и понимание времени в качестве конституирующегося в ходе самоорганизационных процессов;

- конституирование нового понимания детерминизма, основанного на отказе от логоцентризма и фундированного презумпцией случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив нелинейных сред;

¹ Можейко М.А. Нелинейных динамик теория / Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. С. 672.

- радикальный отказ от идеала жесткой номотетики и ориентация на идиографические формы описания исследуемой реальности вплоть до признания нарративного характера знания – как в естественнонаучном, так и в гуманитарном познании¹.

На примере мифологического сознания рассмотрим проявления свойственных синергетической исследовательской программе процессов: распад субъект-объектной оппозиции, особое понимание времени, основанный на решающей роли случайностей детерминизм, идиографический характер познания². Именно пример функционирования мифологического сознания как элемента системы социальной мифологии будет наиболее показательным, прежде всего, в силу некоторой схожести протекания когнитивных мифо-мыслительных и нелинейных процессов.

Широкое распространение постмодернистской философии с ее интересом к мифу, позволяет считать, что и в нелинейных общественных процессах мифологическое занимает существенное место. Ключом к пониманию специфики мифа является синкретизм как важнейшая характеристика мифологического сознания. Именно в синкретизме берут начало такие особенности мифа, которые делают возможным умозаключение о единой природе нелинейных общественных процессов и мифологических составляющих в обществе.

Мифологическое сознание синкретично по своей сути; оно является парадигмой объяснения любых явлений, и существует, постоянно апеллируя к сакрализованному началу. Синкретизм является не только изначальной формой целостности, но и конечной целью целостности, целостного освоения мира. Несмотря на то, что мир мифологически воспринимается со временем как разделенный на сакральную и профанную сферу, это не

¹ Можейко М.А. Нелинейных динамик теория / Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. С. 673-674.

² См.: Иванов А.Г. Мифологическое сознание и нелинейные процессы // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2012. № 6 (172). С. 23-27.

означает формирования субъект-объектной оппозиции, а свидетельствует о дифференцировании и возрастании ризоморфности объектной стороны реальности, сохраняющей синкретическую целостность.

В теории нелинейных динамик время понимается как конституирующиеся в ходе самоорганизационных процессов. Это полностью соотносится с пониманием времени в мифологическом сознании, где в зависимости от сложившейся ситуации время понимается как сакральное, либо профанное. Интересно, что Е.М. Мелетинский, возражая М. Элиаде, полагал следующее: «Важнейшая для мифологии идея превращения хаоса в космос в большей мере коррелирует с представлением о необратимости времени, чем с его повторяемостью»¹. Учитывая то, что нелинейные процессы существенно зависят от «предыстории системы», а необратимость времени является неотъемлемой частью синергетической парадигмы видения динамических процессов, можно и здесь отметить сходство с мифологическими представлениями о времени.

Причинно-следственные связи в мифологическом сознании можно обнаружить при каждом, даже случайном, совпадении в пространстве и времени, при каждом непреднамеренном соприкосновении. Каузальные связи, таким образом, оказываются результатом абсолютно свободного выбора. При этом механизм осуществления этого выбора характеризуется повышенной эмоциональностью, происходит под воздействием аффективных состояний, инстинктивных действий.

В отсутствие или неразработанности универсальных причин для интерпретации взаимосвязи явлений в мифологическом сознании причина выводится непосредственно из наблюдаемого факта. Поэтому возникает стремление довольно абстрактные свойства демонстрировать в виде вещей в виде (например, в виде героев, богов). Таким образом, можно говорить об отсутствии сведения таких свойств к единому закону, и за каждую сферу

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Академический Проект; Мир, 2012. С. 64.

жизнедеятельности отвечает конкретное божество, определяющее характерные для конкретной сферы области каузальные связи.

Таким образом, как случайная флуктуация в нелинейных процессах становится решающим фактором развития, так и любое случайное совпадение становится фактором, объясняющим причины тех или иных явлений в мифологическом сознании.

Интенциональность мифологического сознания приводит к способности давать всевозможные объяснения самым разнообразным явлениям. В этой связи представляют интерес симулякры, которые воспроизводят и транслируют смыслы, неадекватные происходящим, и факты, не поддающиеся однозначной оценке: «...социальный миф отличается от симулякров наличием интенции, цели. В этом смысле социальный миф – это возможная коннотация симулякра»¹. Способность через мифологическое сознание давать объяснение миру сегодня проявляется в конструировании бесчисленного множества коннотаций, что случается, когда естественный язык не оставляет пространства для «игры значений» и появляется потребность в создании новой картины мира.

Р. Барт, проводя анализ современных мифов, отмечал, что современное сознание, в ситуациях неопределенности использует принципы символизации, понимаемые как надделение явления совершенно новым смыслом, и показал, как в мифе реализуются человеческие способности к специфическому типу деятельности по созданию символов, деятельности со своей особой логикой².

В рассуждениях Р. Барта о мифе представляет интерес идиографический характер получения знания: каждая мифологическая интерпретация событий уникальна, всякий раз новая, учитывающая и

¹ Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. С. 68.

² См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

контекст, и господствующую идеологию. На идиографизе – вплоть до нарративизма – строится знание и в теории нелинейных динамик.

Обобщая сравнение особенностей мифа и нелинейных процессов, а также постмодернистских установок, можно зафиксировать соответствующее сходство по нескольким позициям.

Отсутствие субъект-объектной оппозиции в нелинейных процессах в мифе представлено синкретизмом как неразделенной целостностью, содержащей в себе потенциал к формированию связей посредством партиципации.

Понимание времени в нелинейных процессах как конституирующегося в ходе самоорганизации соотносится с возможностью создания через мифо-ритуальные практики мифологического представления о сакральном времени.

Случайная флуктуация рассматривается в качестве решающего фактора развития нелинейных процессов. Случайность же в конечном счете абсолютизируется и в мифе – ведь в мифе даже случайно произошедшее событие может объясняться и волей богов, и телеологически; из случайных явлений выстраиваются причинно-следственные связи (например, бриколаж у К. Леви-Строса, партиципация (сопричастие) у Л. Леви-Брюля).

В исследованиях нелинейных сред доминируют идиографические формы описания событий, что также позволяет говорить о присутствии мифологического. Основным средством мифологического описания, интерпретации является символ, передающий смысл мифов. В символе всегда внутреннее перевешивает внешнее, что говорит о такой особенности символа как возможность бесчисленных интерпретаций, продуцирования новых коннотативных значений и смыслов. Именно это обстоятельство позволяет Р. Барту рассматривать миф как семиологическую систему. Идиографизм же означает такое видение реальности, которое не предполагает использование общих понятий, закономерностей, а имеет дело с уникальными, локализованными в пространстве и времени событиями. И

миф – это всегда личная, эмоционально окрашенная уникальная история происхождения, образ, изменчивая коммуникативная система. То есть миф есть, в определенном смысле, уникальное явление, каждый раз приобретающее новые формы.

Таким образом, можно утверждать, что наличие мифологического обнаруживается во многих современных нелинейных процессах.

Рассматривая мифоконтентные феномены гносеологической части системы социальной мифологии, вновь следует отметить синкретизм, а также символ и идеологию (представляют соответствующие уровни гносеологической части: архаическое мышление, мифопоэтическое мировосприятие, мифологическое сознание).

Синкретизм сегодня возможен лишь преимущественно в эстетической сфере, и усматривается нами, в частности, в таком возникшем в XX веке художественном приеме, как поток сознания (например, в романе Д. Джойса «Улисс»¹). Поток сознания – это внутренний монолог героя, раскрывающий его духовный мир, который принципиально текуч, то есть мысль только отталкивается от факта, в акте мышления участвует весь предшествующий опыт человека, мысль сопрягает настоящее и прошлое, прошлое и будущее; мысль есть переработка факта в свете всего жизненного опыта человека; в акте мышления принимают участие не только аналитическая и синтетическая способности мозга, но и память, и воображение, и фантазия. Осознание факта, уходящего в прошлое, оказывается «симметричным» по отношению к будущему, к прорицанию и предвосхищению. Поток сознания – это изображение мыслей и чувств персонажей, излагаемых в свободной манере и не скованных логикой. Таким образом, в потоке сознания все синкретично, все связано друг с другом.

К примерам современных вариаций принципов, присущих архаическому мышлению, следует добавить и попытку создания Р. Бартом

¹ См.: Джойс Д. Улисс: роман (части I и II); пер. с англ., т. 2. – М.: ЗнаК, 1994. 608 с.; Джойс Д. Улисс: роман (часть III); пер. с англ., т. 3. – М.: ЗнаК, 1994. 608 с.

«бафмологии» – науки об иерархии речевых уровней («ступеневедение»): «Бартовская “бафмология” – это своеобразный вариант “бриколажа”, “самодельщины”, приемы которой К. Леви-Строс обнаружил в первобытном мышлении: новое (в данном случае новые смыслы) создается из старого, путем реутилизации уже имеющегося и предназначавшегося для других целей материала»¹.

В настоящее время большое внимание при анализе тенденций развития социальной мифологии и возможностей влияния мифов на общественные процессы следует уделять символу, особенно учитывая процессы трансформации символики во многих социальных сферах. Такая трансформация может указывать на изменение содержания и самого мифа. Дело в том, что со временем символы перестают напрямую передавать заложенное в них значение и начинают представлять собой лишь коннотации традиционных символов на фоне появления новых. «Вторичность» современных символов была ярко продемонстрирована Р. Бартом². Но Ж. Бодрийяр пошел еще дальше, рассматривая общество не как систему символов и знаков, опосредующих коммуникационные процессы, а как виртуальную систему с симуляционной реальностью или гиперреальностью. В своей нашумевшей работе, посвященной событиям войны 1991 года в Персидском заливе³, Ж. Бодрийяр назвал эту войну рекламно-информационной, спекулятивной, виртуальной, где символы окончательно потеряли связь с реальностью, превратившись в не подчиняющиеся категориям истинности и ложности симулякры.

В рамках постмодернистской теории символа и символического (Ж. Делез⁴, Ж. Бодрийяр¹ и др.) понятие «символ» соотносится с понятием

¹ Зенкин С.Н. Метабарт // Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: ООО “Ад Маргинем Пресс”, 2012. С. 208.

² См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

³ См.: Бодрийяр Ж. Войны в заливе не было / Дух терроризма. Войны в заливе не было; пер. с фр. – М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 10-91.

⁴ См.: Делез Ж. Логика смысла; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2011. 472 с.

«симулякр». Символ-симулякр представляет собой ложное подобие, гиперреальность, условный знак чего-либо, функционирующий в обществе как его заместитель; символы в постмодернистской традиции истолковываются как иллюзорные, замещающие реальность модели².

Следует также отметить и тенденции, происходящие с идеологией. Сегодняшняя идеология имеет ряд специфических особенностей. Что касается внутреннего содержания идеологий, то, по большому счету, в трансформирующемся обществе оно существенным образом не меняется. Можно говорить лишь о более интенсивном проникновении идеологии в общественные умунастроения. Однако в современную эпоху происходит трансформация всей идеологии в целом. Более того, все большее распространение приобретает термин «постидеологическая политика», присутствует «...тенденция к сужению границ идеологического конфликта и сосредоточению дискуссии в пределах ограниченной части спектра политических идей»³. Одной из характерных черт современной политики становится кризис традиционных идеологий: тотальная идеология становится «молекулярной». Во многом это связано с процессами глобализации, с появлением новых «центров силы»: «...кризис традиционных идеологий действительно стал характерной чертой современной политики. Концепт “фрагментация” играет важную роль в его понимании. Под фрагментированным понимают такое общество, в котором концепт коллективного – более крупные силы такого политического образования, как класс или нация – утратили свое значение для структурирования политической и социальной деятельности. В результате, это снизило

¹ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть; пер. с фр. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. 389 с.; Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции; пер. с фр. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.

² См.: Ефремова В.Н. О некоторых теоретических особенностях исследования символической политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 52-53.

³ Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. С. 30.

привлекательность традиционных политических идеологий или даже уничтожило возможность традиционной идеологической политики, ознаменовав переход от тотальных идеологий к молекулярным. «Молекулярные» идеологии не стремятся трансформировать общество, а скорее сосредоточены на конкретной деятельности, которая способствует, например, «признанию» отдельных идентичностей или проведению конкретных кампаний, связанных с конкретной политикой или проблемой»¹.

Такие процессы в полной мере относятся и к России, где после 1991 г. наблюдалось следующее: «Место претендовавших на рациональность и научность идеологий стремительно заняли цивилизационные мифы. <...> Сложные идеологические концепции и парадигмы уступают место простому и очевидному: универсализм больших идеологий вытесняется риторикой идентичности, которая в ослабевших национальных государствах все больше базируется на вере, цвете кожи и этнических связях»². В результате «старые» идеологии вынуждены приспосабливаться к новому быстро меняющемуся обществу, где «...прежде стабильные отношения и структуры – такие, как класс, брак, национальное государство – перестали быть такими и стали довольно условными»³.

Таким образом, в настоящее время идеология оказывается размытой, ее сложно выстраивать, опираясь на какой-либо социальный класс, на какую-либо большую социальную группу.

Рассматривая ценностное измерение социальной мифологии, следует не только приводить примеры трансформаций мифоконтентных феноменов аксиологической части системы социальной мифологии, но и учитывать вышеупомянутые изменения символики, идеологии. Понимание трансформаций индивидуальных мифов и мифов социальных групп

¹ Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. С. 35.

² Мартьянов В.С., Фишман Л.Г. Россия в поисках утопий. От морального коллапса к моральной революции. – М.: Издательство «Весь Мир», 2010. С. 49.

³ Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. С. 44.

невозможно без фиксации доминирования в общественных процессах политики идентичностей, признания, которые приходят на смену «большим» идеологическим политикам.

Чрезвычайно актуальным вопросом, напрямую связанным с современным содержанием мифоконтентных феноменов аксиологической части системы социальной мифологии, является степень конструктивности или деструктивности последствий, результатов мифологизационной и мифотворческой деятельности. При этом сами социальные мифы, мифологические ценности, представления о профанном и сакральном должны рассматриваться не как отдельно взятые феномены, но в их включенности в конкретные общественные процессы: «Именно в мудрости осуществляется единство теории и практики, синтез всех духовных потенций, всех форм мысли, совпадение истины, добра и красоты. Мудрость не отвергает миф, она чтит его в той мере, в какой он причастен поэзии и нравственности. Существенная оговорка: высокий миф – высокое искусство. И миф не сам по себе, а взятый в составе мудрости, в сотрудничестве с другими формами мысли; таковы условия включения мифомышления в современную культуру»¹

Степень включенности социальной мифологии в контекст социальных событий во многом зависит от того, какие именно мифы функционируют в обществе в конкретный момент времени. Можно говорить о конкуренции ценностей (особенно с учетом феномена «глобальной памяти»), конкуренции мифов в социуме, о жизненном пути мифа, о стадиях мифологизации.

Так, А.В. Перцев отмечал, что Ф. Ницше «...разделил все мифы-иллюзии на положительные и отрицательные. Положительные вдохновляют, наделяя человека энергией и верой, подвигающей к свершениям. Отрицательные ввергают в пессимизм, заставляют опускать руки и отказываться от жизненной борьбы. Ницше полагал, что “Бог умер”:

¹ Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 215.

христианство, которое когда-то было источником энергии для Европы, вдохновляя массы народа на великие крестовые походы, ныне утратило свой мобилизующий потенциал – стало проповедовать всепрощение. Этот полезный некогда миф, который состарился и выдохся, надо было, по его мнению, заменить вдохновляющим и мобилизующим “проектом”. Его Ф. Ницше видел в виде “антибуддизма” – как новой религии для Европы»¹.

Объяснение общественных явлений и процессов происходит путем развертывания целого калейдоскопа социальных мифов, удовлетворяющих самые разнообразные общественные ожидания: «Вот, к примеру, взрывы в Италии – это акция левых экстремистов, или правозэкстремистская провокация, или инсценировка центристов с целью дискредитации всех террористов-радикалов и удержания своей шаткой власти, или же полицейский сценарий и шантаж общественной безопасности? Все это одновременно верно, и поиск доказательств, и даже объективность фактов не останавливает эту безудержность интерпретаций»².

В таком «интерпретативном головокружении» или калейдоскопе социальных мифов намеренно размывается истина события. Для чего это делается? Социальный миф, таким образом, используется как инструмент – для закрепления в сознании людей определенной, опять же мифологической, картины мира. Для такого рода целей может применяться и другой механизм – искусственное навязывание определенного, отвечающего интересам властвующей элиты, социального мифа (это будет рассмотрено в четвертой главе). Интересно, что для должного эффекта социальный миф маскируется под реальность, стремится выглядеть более естественно, правдоподобно (об этом много писали Р. Барт, Ж. Бодрийяр).

¹ Перцев А.В. Ницшеанский миф Э. Бертрама: вольный полет культурологического интуитивизма // Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2013. С. 566-567.

² Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция; пер. с фр. – М.: Издательский дом “ПОСТУМ”, 2015. С. 26-27.

Показательную иллюстрацию «естественности мифа» приводит А.В. Перцев на примере сферы образования: «Вот, к примеру, проанализируем урок истории, посвященный великому воину древности – киевскому князю Святославу. Учитель-воспитатель говорит детям, что этот благородный муж, собираясь атаковать врагов, посылал им предупреждение: “Иду на вы!”. Историк хочет, чтобы школьники прониклись благородством еще на школьной скамье. Ведь нападать врасплох – нечестно и подло.

Учитель-воспитатель хочет задеть своих учеников за живое. Он хочет, чтобы рассказ о Святославе завладел детьми без остатка, оставил сильнейшее впечатление в их душе. Но ему приходится исказить истину! Ведь на самом деле Святослав никогда не говорил “Иду на вы!”.

По свидетельству летописца, он говорил совсем иные слова: “И посылаше к странам глаголя: “Хоцю на вы ити!””.

Представим себе на минуту учителя истории, который написал на доске “Хоцю на вы ити!” и доказывает современным школьникам, что именно так изъяснялся благородный муж – киевский князь. Бездна веселья в классе – вот каким будет результат. Князь-то, оказывается, был неграмотным! Даже если учитель присокупит к своей “истине” объяснение, что благородные люди в те времена изъяснялись именно так, школьники примут это к сведению, но не испытают никакого эмоционального потрясения. Захватить их без остатка может только миф о Святославе, а не “правда” о нем. Быть может, тогда будет правильнее перевести слова Святослава на современный русский язык?

Тогда они будут звучать так: “Иду на вас!”.

Это будет верно, но тоже не даст эффекта. Школьники должны вообразить себе, что это говорит не наш современник, а киевский князь. Они будут испытывать обоснованное подозрение, что этот древний воитель все же говорил не так, как современные люди. Необходима, стало быть, легкая стилизация – чтобы слова Святослава звучали благородно, но – не так, как сегодня, а как-то “по-древнему”. Это и есть мифотворчество – создавать

такую легенду о Святославе, что современники наши будут убеждены – именно так он и говорил! И легенда эта станет для них вдохновляющим мифом»¹.

Современный миф, в том числе и социальный, «удаётся», когда подобрано эффектное изречение, комбинация слов. Сегодня на это работает целая индустрия – копирайтеры, менеджеры по связям с общественностью, пресс-службы, что фактически свидетельствует об определенной институционализации социальной мифологии.

Между тем определение и институционализация современного мифологического сознания, социальной мифологии в целом, являются предметом научных споров. Не всегда находится достаточно аргументов для включения мифа в структуру общественного сознания в качестве одной из форм, хотя присутствие различных мифов, мифологем, ритуалов, обычаев, культов в современном обществе не вызывает сомнения. Общепринято отнесение мифологии к исторической форме мировоззрения, мифологического знания – к первоначальной форме религиозного сознания; однако четких границ мифологического сознания в ландшафте современного мира нет. Объяснение сложившейся ситуации вокруг мифов и сопутствующих им категорий, по-видимому, кроется в существующей сегодня размытости форм бытования мифа, во фрагментарности присутствия мифологических компонент в уровнях и формах общественного сознания. Стало ли это следствием никак не заканчивающегося распада некогда целостной совокупности культурных феноменов, свойственных мифологии как способу освоения мира, или же имеет место ситуация «закрытости социального пространства» для самостоятельного существования мифологического сознания? Ответы на эти вопросы предполагают разные векторы рассуждений.

¹ Перцев А.В. Ницшеанский миф Э. Бертрама: вольный полет культурологического интуитивизма // Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2013. С. 569-570.

Проявления социальной мифологии можно увидеть в мифо-ритуальных практиках, объединяющих основные мифоконтентные феномены праксиологической части системы социальной мифологии – миф и ритуал. Современные мифы и ритуалы являют собой совокупность самых разнородных компонентов, восходящих как к архаическим мифам, так и содержащих квазимифологические составляющие. Несмотря на это роль мифо-ритуальных практик как практической основы именно современной социальной мифологии является определяющей: благодаря проведению в настоящее время разнообразных митингов, демонстраций, представляющих в несколько измененной форме мифо-ритуальные практики, можно говорить о латентном существовании социальных институтов по реализации социально-мифологических установок. Вместе с существованием мифо-ритуальных практик проявляется и весь комплекс свойств мифологического сознания (эмоциональность, коллективность, всеобщий синкретизм, стремление к противопоставлению сакральной и профанной сфер, принцип партиципации (сопричастия)), что не дает другим, рационализированным формам общественного сознания поглотить мифологическое сознание, позволяет увидеть специфику социальной мифологии, открывает для нее «социальное пространство», в котором может осуществляться активное воздействие на общественное развитие.

В современном обществе мифо-ритуальные практики как объективации социальной мифологии не имеют того значения, что раньше, когда посредством ритуалов регламентировалось как поведение индивида, так и всего социума. Считается, что «...современное общество, как правило, характеризуется нигилистским отношением к ритуалу и выдвиганием на первый план утилитарно ориентированного действия автономного индивида. Исключением являются общества, связанные с расцветом в XX в. “тотальных

идеологий” (К. Манхейм) и основанные на вторичной – идеологической – ритуализации человеческого поведения»¹.

В параграфе 2.3. были отмечены системные характеристики социальной мифологии. Уместность системного подхода обусловлена тем, что социальная мифология находится в постоянном развитии, что показали также и рассмотренные выше тенденции. Фиксация изменений мифоконтентных феноменов также позволяет говорить о трансформации самой социальной мифологии, и делать вывод о том, что социальная мифология является развивающейся системой.

Наглядную иллюстрацию тенденций в развитии социальной мифологии дают нам процессы мифотворчества и мифологизации (см. таблицу 4, где для выявления закономерностей развития социальной мифологии мы обращаемся к характеристике основных составляющих вышеуказанных процессов (объект, субъект, средства) и категории времени (линия времени: прошлое, настоящее, будущее)).

<i>Процесс</i>	<i>Субъект</i>	<i>Средства</i>	<i>Объект</i>		
			<i>Прошлое</i>	<i>Настоящее</i>	<i>Будущее</i>
<i>Мифотворчество</i>	Элиты	Идеология, символы	Социальная память	Повседневность (быт, работа, досуг)	Утопия
<i>Мифологизация</i>	Широкие массы	Символы, образы			

Таблица 4. Мифотворчество и мифологизация как процессы.

Специфика социальной мифологии проявляется (как было видно из сравнения с архаическим мифом, идеологией, иллюзией, осуществленного в параграфе 1.3.) в ее двухуровневости («архаический» и «конъюнктурный» уровни), что позволяет осуществлять анализ, соответственно, процессов мифологизации и мифотворчества, представлений широких масс и элит, содержания образов и символов. Социальная память, например, являясь объектом социальной мифологии, охватывающем представления о прошлом,

¹ Фурс В.Н. Ритуал / Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. С. 839.

может быть востребована и в качестве культурного ресурса (для процессов мифологизации), и как политический инструмент (для процессов мифотворчества). Субъектами мифотворчества выступают преимущественно элиты, которые при помощи идеологии, используя символы, конструируют мифы о прошлом, настоящем и будущем. Однако степень восприимчивости таких мифов во многом зависит от процессов мифологизации; от того, в какой степени сконструированные элитами мифы будут востребованы, и, главное, как они будут восприняты обществом.

Таким образом, на примерах мифоконтентных феноменов онтологической части системы социальной мифологии, можно утверждать, что в настоящее время происходят изменения представлений о причинно-следственной связи и о соотношении части и целого: они все больше смещаются на «архаический» уровень системы социальной мифологии, в то время как представления о пространстве и времени – на «конъюнктурный» уровень. Кроме того, особенности свойств элементов социальной мифологии, нелинейных процессов, а также основанных на нелинейности постмодернистских направлений в философии, обнаруживают сходство по нескольким позициям: 1) отсутствие субъект-объектной оппозиции в нелинейных процессах в мифе представлено синкретизмом как неразделенной целостностью, содержащей в себе потенциал к формированию связей посредством партиципации; 2) понимание времени в нелинейных процессах как конституирующегося в ходе самоорганизации соотносится с возможностью создания через мифо-ритуальные практики мифологического представления о сакральном времени; 3) случайная флуктуация, рассматриваемая в качестве решающего фактора развития нелинейных процессов, абсолютизируется и в мифе, где случайно произошедшее событие может объясняться и волей богов, и телеологически, где из случайных явлений выстраиваются причинно-следственные связи; 4) в исследованиях нелинейных сред доминируют идиографические формы описания событий, не предполагающие использование общих понятий, закономерностей, а

имеющие, как и миф, дело с уникальными, локализованными в пространстве и времени событиями; миф – это всегда личная, эмоционально окрашенная уникальная история происхождения, уникальное явление, каждый раз приобретающее новые формы.

Рассматривая мифоконтентные феномены гносеологической части системы социальной мифологии, следует отметить существенное изменение сферы действия синкретизма, сущностное изменение такого важнейшего средства «перевода» мифа на научный язык, как символ, а также кризис классических идеологий. Чрезвычайно актуальным вопросом, напрямую связанным с современным содержанием мифоконтентных феноменов аксиологической части системы социальной мифологии, является степень конструктивности или деструктивности последствий, результатов мифологизационной и мифотворческой деятельности; при этом элементы системы социальной мифологии рассматриваются в их включенности в общественные процессы с учетом стадии развития мифа и общества. Рассмотрение «мифо-ритуальных практик», содержащих в обобщенной форме мифоконтентные феномены праксиологической части системы социальной мифологии, позволило отметить следующее: мифо-ритуальные практики постепенно утрачивают связь с традицией, растворяясь в контексте современного общества, представляя собой некоторую рационализированную, регламентированную форму общественного поведения.

Глава 4. Социальная мифология в политике

4.1. Социальная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни

Необходимо сразу отметить, что на идеологическом уровне происходит активная эксплуатация некоторых свойств, присущих мифу, что ярко проявляется в мифотворческих процессах¹. Так, Г.Н. Оботурова считает, что распространение идеологии было исключительно важно для мифа: «...мощным фактором утверждения мифологического сознания в массах является идеологическое “навязывание”, сознательная экспансия в обыденное сознание определенных идеалов и ценностей»².

Для того чтобы заставить людей поверить в какую-либо идеологию, необходимо создать и распространить идею таким образом, чтобы большинство восприняло ее как свою собственную, так как восприниматься идея будет только тогда, когда будет соответствовать внутреннему ощущению мира людей и их надеждам. Именно так и происходит при использовании мифов в политике: расчет делается на то, что определенные аспекты мифов близки человеку, являются основополагающими для него. В результате обеспечивается глубокое проникновение политических мифов в общественное сознание. Особенно, если речь идет об этиологических мифах. Применительно к России здесь можно привести пример мифа о смутном времени как периоде, предваряющем рождение и строительство нового государства. При этом не важно, о каком периоде идет речь – о Смуте конца XVI – начала XVII вв., о революциях начала XX в. или же о развале СССР – характерной чертой являются общественные умонастроения, связанные с

¹ См.: Иванов А.Г., Целыковский А.А. Современная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – 2017. – № 2. – С. 33-41.

² Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – М., 1999. С. 29.

ожиданием чего-то значимого и грандиозного, касающегося каждого жителя. Не последнюю роль в таком процессе играет отмечаемая Р. Бартом бесконечная суггестивность мира¹.

Наш интерес к политической идеологии не случаен, здесь мы опираемся на глубокий вывод американского антрополога К. Гирца, в одной из своих статей рассматривавшего государства так называемого третьего мира, и полагавшего, что там на смену детализированным мифам, разработанным ритуалам приходят более абстрактные, произвольные и аргументированные комплексы представлений: «Записанные ли в официальной конституции, воплощенные ли в новой совокупности институтов государственного управления, возведенные ли в ранг универсального вероучения (или, что не редкость, сразу во всех трех видах), эти представления, которые я назвал бы идеологией в собственном смысле этого слова, играют ту же самую роль, какую до этого играли гораздо менее теоретически разработанные доидеологические представления, преемниками которых они являются»². Следует заметить, что К. Гирц считал достаточно существенным влияние этих представлений, в частности, полагая, что идеологический вклад в современные государства тех культурных традиций, наследниками которых они являются, имеет гораздо большее значение, чем, скажем, организационный вклад в эти государства тех систем управления, которые им предшествовали.

Далее рассмотрим определение идеологии и ее связь с социальной мифологией (преимущественно, в части мифотворчества) и политикой в целом.

Идеологию принято определять следующим образом: «Идеология – понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, идеология

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 234.

² Гирц К. Интерпретация культур; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 395.

исходит из определенным образом познанной или “сконструированной” реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание»¹.

Действительно, основным предметом воздействия идеологии является общественное сознание. В периоды активных изменений, происходящих в социуме, общественное сознание оказывается чрезвычайно восприимчивым к различным идеям, зачастую далеким от рациональности. И от того, насколько успешно государство способно контролировать такие общественные умонастроения (идеологическая функция государства), зависит в конечном счете эффективность деятельности государственного управленческого аппарата в целом.

В XX веке идеологию стали интерпретировать преимущественно через призму политики, неотъемлемым элементом которой выступают пропаганда и агитация.

Отдельно стоит отметить, что термин «идеология» сегодня часто употребляется в негативном смысле, что объясняется историческими событиями, бросившими тень на само понятие идеологии: коммунизм, германский национал-социализм. По этой же причине затруднено и обсуждение темы «политика и миф».

Особенности современных идеологий обуславливаются тем, что в настоящее время зачастую происходит смешение или даже отождествление тех или иных политических программ с идеологией, то есть отсутствует четкое разделение политической и идеологической сфер. Это приводит к тому, что идеологиями начинают считать любые более или менее ясные направления политических действий.

В современном мире в большинстве государств имеет место скорее опосредованное влияние идеологии на развитие общества. Такое влияние

¹ Грицанов А.А. Идеология / Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный дом, 2003. С. 405.

обусловлено функционированием институтов представительной демократии, в которых представлены интересы отдельных политических партий. Исключение составляют государства с тоталитарными режимами, либо тяготеющие к теократии некоторые ближневосточные страны. Однако такое влияние идеологий можно назвать явным, институционализированным; при этом также следует учитывать сохраняющееся действие идеологических установок, берущих свое начало в истории становления нации, государства, класса.

Идеология возникает вместе с классовым обществом, поэтому она приобретает классовый характер. Тот класс, который господствует материально, господствует и идеологически. Так, К. Маркс в этой связи считал следующее: «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу»¹.

Далее уже к М. Селиджеру² восходит традиция разграничения фундаментальной идеологии, предстающей в теоретических трудах, и идеологии оперативной, состоящей в системе аргументации, которая поддерживает проводимую политику.

Обобщая идеи М. Селиджера, К. Флад приходит к выводу, что фундаментальная и оперативная идеология структурно схожи, с тем лишь различием, что «...если в фундаментальной идеологии доминируют предписания морального характера (основные аксиомы, ценности, конечные цели), то в оперативной идеологии не меньшее, а то и большее значение приобретают технологии, т.е. принципы действия»³.

¹ Маркс К. Немецкая идеология; пер. с нем. // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. – М.: Академический Проект, 2010. С. 430.

² См.: Seliger M. Ideology and Politics. – London: Alien & Unwin, 1976. 352 p.

³ Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 24.

Кроме того, К. Флад задается вопросами о содержании взаимосвязи между идеологией и формированием реальной политики, полагая, что ориентация идеологии на практические действия становится причиной ее связи с организованными участниками политической жизни, например, с партиями или прессой¹.

Вслед за М. Селиджером и К. Фладом ряд исследователей² также, но уже в несколько ином ракурсе, выделяет в идеологии два уровня – ценностно-нормативный и операциональный. Если первый уровень включает в себя идеальные универсальные конструкции (тексты и рукописи, публикации, имеющие большое значение для общества), а также «сильное ядро утопического мышления»³; то операциональный уровень идеологии связан с повседневностью, социальной психологией, включает в себя психический склад, под которым подразумевается «...устойчивое образование типа социального или национального характера, а также нравы, традиции, обычаю, вкусы»⁴.

Так, В.Н. Первушина заключает, что два уровня идеологии тесно взаимосвязаны: «Идеология не может стать универсальной, если не “овладеет массами”, а ее ценностно-нормативное ядро не будет воспринято, если оно не пережито на уровне группового и индивидуального поведения, не станет привычкой и не трансформируется в обычаи и традиции, не будет проявляться в массовых типичных ситуациях рутинной жизни, не приобретет характера стереотипа»⁵.

¹ Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 24.

² Malesevic S. Identity as Ideology: Understanding Ethnicity & Nationalism. – Hampshire; New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2006. 253 p.; Первушина В.Н. Идеология в современной России // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 132-139.

³ Первушина В.Н. Идеология в современной России // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 135.

⁴ Там же. С. 136.

⁵ Там же.

Выделение «архаического» и «конъюнктурного» уровней современной социальной мифологии, так же, как и в случае с идеологией, предполагает взаимосвязь, взаимодействие между ними. Фактически речь идет о постоянном взаимодействии мифологии и идеологии в каждом социальном мифе. Такое взаимодействие составляет главную особенность проявления социальной мифологии в политике в целом. Наглядные иллюстрации специфики функционирования социальной мифологии в политической сфере дают нам примеры таких «глобальных» мифов, влияющих на практику государственного управления и политические процессы, как имперский миф и миф о герое.

Так, в мифе о герое, актуальном практически во все времена, можно четко выделить, с одной стороны, ядро архетипического образа (происхождение героя, качества героя, предназначение героя, взаимодействие героя со сверхъестественными силами, борьба героя с врагами, испытания героя), относящегося к «архаическому» уровню социальной мифологии, и, с другой стороны, конкретные коннотации образа героя, продиктованные текущими социально-политическими процессами, относящиеся к «конъюнктурному» уровню социальной мифологии. В частности, отмечается, что в российском общественном сознании миф о герое имеет ряд поправок, среди которых выделим следующую: «Герой – это всегда лидер протеста против бездушной государственной машины, которую он ради общего блага призван победить и подчинить своей воле»¹.

Ярким примером мифа о герое, позволяющим увидеть специфику развертывания «глобального» социального мифа в современной российской действительности, является миф о И.В. Сталине². Происходящая в последние годы трансформация мифологии образов Сталина практически подтверждает

¹ Орлов С.Б., Чернышков Д.В. Мифологема “Сталин”. Образ вождя как системообразующий фактор российского общественного сознания // Свободная мысль. 2011. № 12. С. 98.

² См.: Линченко А.А., Иванов А.Г. «Живите тыщу лет, товарищ Сталин...»: Трансформация мифологии образов И.В. Сталина в современной российской исторической памяти // Диалог со временем. – Вып. 59. – М.: ИВИ, 2017. – С. 116-135.

отмеченные в параграфе 3.4. тенденции в развитии социальной мифологии: изменения обнаруживаются во многих измерениях – онтологическим, аксиологическом, праксиологическом.

Изменения в структуре самой социальной мифологии (смещение представлений о причинно-следственной связи и о соотношении части и целого на более глубокий, «архаический» уровень) на примере мифологии Сталина проявляются в объяснении его поступков высшей волей.

Интересно, что отмеченное нами ранее существенное изменение сферы действия принципа синкретизма, сущностное изменение символа и кризис классических идеологий, не показательны в случае мифологии образа Сталина. Здесь фигура вождя выступает в качестве одного из последних оплотов той социальной мифологии, которая еще не успела претерпеть столь фатальные изменения. Именно поэтому, на наш взгляд, сегодня представители ряда российских политических партий пытаются «ухватиться» за образ Сталина, все еще способный консолидировать определенную часть населения, не утративший глубокого символического значения и даже продолжающий сохранять в себе известную долю синкретизма, где все взаимосвязано: например, все, к чему прикасается вождь, успешно решается, будь то борьба с коррупцией или военные и политические успехи.

Касаясь распространяющихся тенденций оценивать степень конструктивности или деструктивности последствий социальной мифологии, следует упомянуть, что в современном обществе, на наш взгляд, одним из немногих феноменов, не уступающих по значительности, интенсивности праздникам архаических обществ, является война как их противоположность. С учетом данного соображения не должно вызывать удивления, что в последнее время образ Сталина устойчиво ассоциируется в массовом сознании россиян с победой в Великой Отечественной войне, и, во многом в связи с этим фактом, мифология образа Сталина может расцениваться как аксиологически позитивно окрашенная.

Практические проявления социальной мифологии – мифо-ритуальные практики – постепенно утрачивая связь с традицией и растворяясь в контексте современного общества, превращаются в то же время в определенную рационализированную, регламентированную форму общественного поведения. Более того, мифо-ритуальные практики успешно коммерциализируются, о чем свидетельствует бурно развивающаяся так называемая индустрия памяти. В случае с образом Сталина происходит его тиражирование в массовой культуре, что заставляет вспомнить о схеме Р. Барта, где миф выступает в качестве вторичной семиологической системы.

Таким образом, пример трансформации мифологии образа Сталина наглядно показывает складывающиеся тенденции развития социальной мифологии, фактически подтверждая их (за исключением гносеологического измерения, где сказывается специфика функционирования глобального мифа, к которым мы в первую очередь отнесли миф о герое).

На изменение социальной мифологии оказывают влияние как внутренние (интерналистские) факторы, так и определенный контекст (экстерналистские факторы): социокультурная среда, политическая ситуация. В случае с фигурой Сталина, катализаторами трансформации соответствующей социальной мифологии, выступили радикальные перемены, произошедшие в нашей стране в последней четверти XX века и начале XXI века. Крушение Советского Союза, разочарование в демократических переменах, и, наконец, противоречия политического и социально-экономического развития страны стали источниками роста социального пессимизма. Как следствие, неоднократно отмечаемый в литературе рост кризисного сознания, социальных страхов, социальных иллюзий и общественной ностальгии. Интересно, что последняя характерна не только для широких масс россиян, но и для политической элиты страны, которая вполне могла воспользоваться обретшим популярность образом вождя для своих политических целей, построить на основе мифа о герое идеологическую конструкцию.

Дополнительным подтверждением значимости социального мифа и, в частности, такой его разновидности как политический миф, служит мнение М. Штейнман, которая полагает, что значительная часть политических мифов тесно связана с концепцией славы, прежде всего, государственной: «Эта слава может рассматриваться как утерянная (развал СССР) или же возрожденная (вхождение Крыма в состав Российской Федерации в 2014 году). Концепции славы и победы (прежде всего, победы в Великой Отечественной войне) настолько тесно связаны в российском политическом дискурсе, что все заметнее становится процесс своего рода их присвоения истеблишментом»¹.

Современная мифология и идеология имеют ряд общих характеристик, позволяющих рассматривать их в определенном смысле как схожие феномены, способные быть важными факторами социально-политического развития. С одной стороны, идеология занимает значительное место в современной социальной мифологии, фактически определяя содержание выделяемого нами «конъюнктурного» уровня социальной мифологии. Это сближает социальную мифологию с любой из современных форм общественного сознания, особенно с политической. С другой стороны, на теоретическом уровне общественного сознания происходит активная эксплуатация некоторых свойств, присущих мифу, что ярко проявляется в мифотворческих процессах.

В настоящее время, некоторые исследователи склонны отождествлять социальную мифологию с идеологией, утверждая, что и в случае с современной мифологией, и в случае с идеологией происходит обслуживание интересов определенной социальной группы.

Так, рассмотрение идеологии как социальной мифологии, как средства социальной интеграции, сплачивающего и воодушевляющего людей,

¹ См.: Shteynman M. Political Myth and Political Glory: Shaping Media Reality // Russian Sociological Review. 2016. Vol. 15. № 4. P. 96-113.

продолжил французский социолог Ж. Сорель¹. В работах «Размышления о насилии», «Введение в изучение современного хозяйства» и других он подчеркивал, что любые социальные движения инспирируются мифами. Сам миф трактовался при этом широко – под ним подразумевались любые идеи и чувства, которые обеспечивали единство социальной группы. По Сорелю, каждый класс создает свои мифы: буржуазии свойственны одни мифы, рабочим – другие. Мнение о том, что миф принадлежит определенной группе (что, в частности, отличает миф от утопии), разделял и Х. Тюдор, характеризуя политический миф как нарратив конкретной группы, у которой есть свои герои, представляющие соответствующую группу и символизирующие политическую судьбу общности².

Определение Б. Линкольном³ мифа как идеологии в нарративной форме и мнение К. Флада⁴ о том, что миф представляет собой идеологически маркированный нарратив, продолжают традицию рассмотрения мифа и идеологии как фактически синонимичных феноменов, но также и открывают простор для рассуждений о повествовательной форме мифа.

Справедливым представляется утверждение, что идеология и миф являются отличающимися друг от друга, но взаимодополняющими видами политических текстов, которые используют различные механизмы воздействия: «...рационально-логическую аргументацию, призванную убедить, – в случае идеологии и хроно-логическое изложение, позволяющее представить нечто как очевидное – в случае мифа»⁵.

Нарративная форма мифа, однако, оказывается почти всеохватывающей, и здесь мы соглашаемся с Р. Бартом, полагавшим, что

¹ См.: Сорель Ж. Размышления о насилии; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2011. 168 с.

² См.: Tudor H. Political myth. – New York, London: Praeger Publishers, Inc., 1972. 157 p.

³ См.: Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. 313 p.

⁴ См.: Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.

⁵ Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 9.

«...носителем мифического слова способно служить все – не только письменный дискурс, но и фотография, кино, репортаж, спорт, спектакли, реклама. Миф не определяется ни своим предметом, ни своим материалом, так как любой материал можно произвольно наделить значением...»¹.

При этом миф не просто наделяет вещи значением и смыслом, но и, в отличие от других символических форм, придает вещам значимость (significance), делая их близкими человеку².

Нам представляется, что главным критерием различения социальной мифологии и идеологии является не способ трансляции, механизм воздействия и адресаты, и даже не контекст, а само содержание, наполнение соответствующих феноменов. Содержание социальной мифологии объективно является более глубоким, восходит к архаике, к глубинным слоям психики, в то время как идеология лишь «спекулирует» на естественности, «подражает» мифу. «Глубину» и основательность мифа усиливает и следующее утверждение П. Бурдьё: «В противоположность мифу – коллективно присвоенному коллективному продукту – идеологии служат частным интересам, которые они пытаются представить как универсальные интересы, общие для всех групп»³.

Отмеченные в третьей главе причины существования мифов в обществе (укорененность мифов в сознании и использование мифа как инструмента для манипуляции), а также выделение «архаического» и «конъюнктурного» уровней позволяют увидеть объясняют специфику политического измерения современной социальной мифологии.

Нами уже ранее был отмечен потенциально высокий уровень угрозы для общества от проникновения социальных мифов в сферу политики. Однако, фиксация данного обстоятельства не означает обязательно того, что

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 234.

² См.: Bottici S. A Philosophy of Political Myth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 123-124.

³ Бурдьё П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 91.

социальный миф в политической сфере, в политических институтах выполняет исключительно негативные, деструктивные функции. Так, встречаются точки зрения, абсолютизирующие конструктивное значение идеологии именно в связи с мифом: «Миф, воспринимаемый как иносказание о коллективном опыте не может сам по себе исказить идеологию, наоборот – только он в полной мере способен насытить ее всем совокупным историческим опытом народа, стремящегося быть господином самого себя, сувереном, почитающим трансцендентного Бога как духовного отца и любящим свою семейную традицию как духовную мать. Без идеологии нация перестает быть нацией, парализуя свою политическую волю и безропотно отдавая власть, и рискует вовсе прекратить свое историческое бытие даже как народ, не воспроизводя свою национальную мифологию в политической сфере»¹.

Отметив ранее двоякий характер социальной мифологии и ее конструктивно-деструктивную роль в жизни общества, здесь мы соглашаемся и с оценкой неоднозначной роли мифологии в политической сфере. В частности, К.Ф. Завершинский отмечает, что «...авторы могут расходиться в понимании “позитивного” и “негативного” влияния процесса политической мифологизации. Одни авторы подчеркивают позитивную роль политического мифа в обеспечении исторической преемственности в формировании и поддержании политической идентичности, другие тяготеют к критике негативных (манипулятивных) последствий использования мифологизации политической реальности как стратегии политического доминирования элит, порождающей патологии массового политического сознания»².

Как и в случае с обществом в целом, лучше понять значение социальной мифологии позволяет рассмотрение функций последней.

¹ Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. С. 207.

² Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 18-19.

Интересным в этом смысле представляется указание О.Ю. Малиновой на политические функции мифов: мифы как когнитивные схемы, облегчающие восприятие реальности за счет упрощения и селекции того, что вписывается в освоенные смысловые модели; мифы как неотъемлемый элемент политики идентичности; мифы как фактор легитимации власти и оправдания ее действий; мифы как средство формирования солидарности, в том числе и в условиях отсутствия консенсуса; мифы как «лекарство» в условиях кризисов¹.

Следует отметить, что отмеченные политические функции мифов, очевидно, носят конструктивный заряд, но, как показывает практика, это далеко не всегда приводит к позитивным результатам. Имеет место именно двойственность социальной, в частности политической, мифологии. Так, миф как фактор легитимации власти, может, достигнув небывалого расцвета в тоталитарных режимах, одновременно оказаться неуправляемым орудием в политической борьбе.

Выделение Г.И. Мусихиным² четырех функций политического мифа – упорядочивания, смыслонаделения (обоснования), интеграции и легитимации/делегитимации – лишь подтверждает, в более практическом плане, отстаиваемую нами социально-философскую парадигму осмысления функций социальной мифологии. При этом вышеуказанные функции политического мифа можно соотнести с функциями социальной мифологии следующим образом: функцию упорядочивания с онтологической функцией, функцию смыслонаделения (обоснования) – с гносеологической, функцию интеграции – с аксиологической, функции легитимации/делегитимации – с праксиологической (практической).

¹ Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 15-19.

² См.: Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 108-110.

Ключевое значение в политике приобретает легитимирующая функция мифа в силу, прежде всего, природы политической сферы как поля практического столкновения интересов, и практического претворения идей в жизнь. Легитимирующая функция мифа, по мнению Г.И. Мусихина, наиболее отчетливо проявляется в ходе национально-государственного строительства¹. Это обстоятельство позволяет нам в дополнение к отмеченным функциям политического мифа и социальной мифологии выделить прогностическую функцию (функцию развития, проектную функцию). Можно даже сказать, что политическая сфера выводит на первый план прогностическую функцию социальной мифологии, выступающую как реальное выражение всех основных функций. Кроме того, открывается пространство для сравнения мифологии и утопии. В дополнение к определению утопии как разновидности рационализированного социального мифа следует выделить темпоральное измерение: утопия представляет собой также и совокупность наиболее востребованных в определенный период времени мифологем о будущем устройстве общества, то есть утопия – это определенным образом рационально сконструированная проекция актуальных в настоящем мифологем в будущее.

Провозглашая развитие, изменение, мифы и идеологии и сами сталкиваются с быстро меняющимся обществом. Более того, само содержание идеологии может меняться: в частности, в последнее время появляются так называемые «молекулярные» идеологии², делающие акцент на конкретных направлениях деятельности (наличие таких узконаправленных идеологий и политических движений лишь подтверждает идеи Ж.-Ф. Лиотара³ о закате метанарраций). То есть идеология может «встречать»

¹ См.: Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 109.

² См.: Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. 312 с.

³ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

перемены в сферах жизни общества, сама находясь в измененном состоянии, что справедливо и для социальной мифологии.

Перемены в общественной жизни ставят перед идеологией и социальной мифологией ряд вопросов: каким образом идеология может способствовать дальнейшему развитию общества; почему в периоды социальных трансформаций активизируется мифотворчество; учитывает ли государственная идеология кризисные состояния общественного сознания?

Решение проблем, сопутствующих изменениям в функционировании общества и государства выводит на операциональный уровень отмеченные ранее процессы мифотворчества и мифологизации: «Будучи специально разработан и внедрен в общественное сознание, миф вполне способен превратиться в операционный инструмент практической политики для достижения той или иной политической цели»¹. Объясняется это возникновением в конкретной среде жажды изменений, насущной потребности в новой мифологии, в новом герое, который будет действовать по-новому, создаст новую реальность, изменит существующее положение вещей и в конечном счете придаст старой форме новое содержание или, заполнит эту пустую, опустошенную форму новым содержанием. В такие периоды, можно сказать, на первый план выходят технологии работы с мифом, механизмы воздействия социальных мифов.

Новый миф, новую социальную мифологию можно уподобить процессу модернизации, при этом такая мифология идей предстает как некая «модернизация в головах». Возможно, именно такая – «идейная» – модернизация, а не политическая и экономическая, и необходима в первую очередь многим современным государствам.

¹ Кокошин А.А. Очерк политики как феномена общественной жизни. Ее внутригосударственные и международные измерения, взаимоотношения с идеологией, наукой, разведкой. – М.: Культурная революция, 2007. С. 66.

Общественный запрос на новую социальную мифологию должен, прежде всего, ощущаться политическими элитами и трансформироваться в осязаемые программы и конкретные действия.

4.2. Механизм воздействия социальных мифов на развитие политической сферы

Рассмотрим, каким образом социальные мифы в настоящее время оказывают воздействие на общественное развитие на примере политической сферы. Для объяснения предлагаем разобрать механизм «работы» социального мифа.

Схематично этот механизм можно представить следующим образом: (1) мифотворческая деятельность элит – (2) использование социального мифа как инструмента реализации властных функций – (3) учет социального контекста – (4) применение социального мифа в качестве призыва и руководства к действию – (5) тиражирование социальных мифов в виде шаблонов – (6) функционирование социальных мифов – (7) конкуренция социальных мифов / конкуренция мифотворцев (элит) – (1) появление новых мифотворцев (новой элиты)¹.

1) мифотворческая деятельность элит

Для лучшего понимания социальной мифологии и составления целостного представления о социальном мифе как объекте познания необходимо рассмотрение мифа с точек зрения, как минимум, трех субъектов: живущего мифом («мифичный»), создателя мифа (мифотворец), критика мифа (мифолог). Характеристика этих субъектов была дана в параграфе 2.3.

¹ См.: Иванов А.Г. Механизм воздействия мифов на развитие общества // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2016. № 2 (32). С. 6-14.

Здесь же следует отметить, что в качестве мифотворцев выступает элита, прежде всего, политическая.

Особую «мифотворческую» роль элит отмечали многие исследователи. Так, К. Манхейм¹ полагал, что в каждом обществе есть социальные группы, главная задача которых заключается в том, чтобы создавать для данного общества интерпретацию мира. Он называл эти группы «интеллигенцией», полагая, что чем статичнее общество, тем более вероятно, что эти группы обретут в нем определенный статус, превратятся в касту. В частности, шаманы, брахманы, средневековое духовенство рассматривались в качестве интеллектуальных слоев, каждый из которых обладал в соответствующем обществе монополией контроля над формированием картины мира и над преобразованием и сглаживанием противоречий в наивных представлениях, созданных в других слоях.

П. Бурдьё задавался вопросами о причинах, способствовавших возвышению определенных социальных групп, и считал, что позиция индивида, социальной группы в социальном пространстве может определяться по их позициям в различных полях, то есть в распределении власти, активированной в каждом отдельном поле: «Это, главным образом, экономический капитал в его разных видах, культурный капитал и социальный капитал, а также символический капитал, обычно называемый престижем, репутацией, именем и т.п. Именно в этой форме все другие виды капиталов воспринимаются и признаются как легитимные»². По всей видимости, лидером общественного мнения, ключевым субъектом мифа становится группа людей, имеющая достаточно весомый символический капитал и безупречную репутацию. Именно такая группа может со временем воспользоваться шансом и предстать уже в качестве новой элиты.

¹ См.: Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени; пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. С. 14-15.

² Бурдьё П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 16.

Также, используя категорию «символическое», П. Бурдьё обозначал процесс генезиса класса мифотворцев: «Символические системы» различаются главным образом по тому, произведены ли они и усвоены всей группой или, напротив, только корпусом специалистов, а точнее, относительно автономным полем производства и обращения. История преобразования мифа в религию (идеологию) неотделима от истории становления корпуса специализированных производителей религиозного дискурса и мифов, то есть от развития разделения религиозного труда, который сам является одним из аспектов развития разделения общественного труда, а значит, и деления на классы, что приводит – помимо прочих последствий – к изъятию у светских лиц средств символического производства»¹.

Интерес к изучению проявлений символического в политике обусловлен работами М. Эдельмана², который занимался исследованиями политики как символической формы, рассматривал влияние символических функций на элиту и массу, выделяя миф и ритуал в качестве двух символических форм, наполняющих политические институты содержанием, имеющим значение и влияющим на общественное сознание.

Несмотря на то, что символическое измерение политики остается в центре внимания широкого круга исследователей, как зарубежных (У. Сарцинелли, Т. Мейер, А. Дернер и др.), так и отечественных (С.П. Поцелуев, Д.А. Мисюров, К.В. Киселев и др.), вопросам концептуализации понятия «символическая политика» не всегда уделяется должное внимание. В настоящее время перспективным представляется следующее определение О.Ю. Малиновой: «Символическая политика – это деятельность, связанная с производством различных способов интерпретации социальной реальности и

¹ Бурдьё П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 93.

² См.: Edelman M. The Symbolic Uses of Politics. – Urbana: University of Illinois Press, 1964. 201 p.; Edelman M. Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence. – Chicago: Markham Publishing Company, 1971. 188 p.

борьбой за их доминирование в публичном пространстве. Символическая политика является не противоположностью, а скорее специфическим аспектом “реальной” политики»¹. Важно в данном определении то, что автор не считает символическую политику противоположностью реальной политики. Это обстоятельство позволяет рассматривать категорию символическое в пространстве политики в качестве того, что, как и миф, оказывает реальное воздействие на общественную жизнь.

Вопрос о месте мифа в символической политике представляется достаточно актуальным, о чем свидетельствуют современные реалии политической жизни общества, в которых миф оказывается как важным инструментом формирования политической повестки и поддержания политического доминирования в целом, так и эффективным средством в собственно политической борьбе. Дополнительный вектор исследования мифологического измерения символической политики задают «...трансформации современного коммуникативного пространства, стимулирующие особое внимание к процессу возникновения новых политических мифов и их “героических символов”, существенно влияющих на эскалацию политических конфликтов»². При этом сегодня сложились два способа использования категории «миф» в символической политике, что связано с самим пониманием такого рода политики: «В работах приверженцев более узкой интерпретации символической политики как манипуляции символами “миф” по сути дела выступает как категория политической практики, указывающая на искусственный, симулятивный характер конструируемых знаков. Однако, будучи сфокусирован на действиях манипулирующих элит, данный подход упускает из виду фактор восприятия – то обстоятельство, что лишь сообщения, “прочитываемые” в качестве констатации чего-то “естественного и несомненного”,

¹ Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 23.

² Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 17.

действительно являются мифами. В рамках узкого понимания символической политики восприятие мифа представляет интерес разве что в контексте оценки эффективности применяемых политических технологий. Более широкая интерпретация символической политики в полной мере сочетается с пониманием мифа как коммуникативного процесса, в котором участвуют не только мифотворцы, но и их аудитория. Он нацеливает на изучение как политических, так и семантических условий, при которых мифологическая конструкция может стать “линзой”, определяющей восприятие реальности»¹.

Широкое понимание символической политики и места мифа в ней оказываются, таким образом, невозможными без апеллирования к тем, что кого называли субъектами мифа (здесь, прежде всего, имеются в виду мифотворцы и «мифичные»). При этом в деятельности мифотворцев следует выделить символическую политику в смысле politics (сюда можно отнести достаточно широкий круг акторов – от оппозиционных средств массовой информации до профессиональных историков) и символическую политику в смысле policy, при производстве которой в полной мере используются властные ресурсы, а сама такого рода политика представляется в значительной мере институционализированной (государство, политические партии, церковь и т.п.).

Преимущество использования символической власти и символической политики состоит в особом доступе к публичному дискурсу и контролю над ним: «Контроль над публичным дискурсом – это контроль над сознанием аудитории, а значит, косвенно, над тем, что желает или делает аудитория»².

В какой-то момент символическая власть трансформируется во власть политическую, институционализируется. Примерно то же самое происходит и с социальными мифами: в определенный момент времени они обретают

¹ Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 14.

² Дейк Т.А. ван Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации; пер. с англ. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2013. С. 32.

конкретные очертания, представая в виде слоганов, лозунгов, символов, имен, брендов и так далее. То есть элиты и ассоциирующиеся с ними символы постепенно отождествляются, что в дальнейшем позволяет элитам более грамотно транслировать различные социальные мифы.

Существенным является то обстоятельство, что социальные мифы воздействуют как на общество в целом, так и, с разной степенью интенсивности, на отдельные социальные группы. Это, в ответ, приводит к объединению социальных групп, как на основе общей социальной мифологии, так и на основе частных мифологий, циркулирующих внутри ограниченной части социума. Но следует учитывать, что «...объединения, которые базируются на структуре пространства, основанного на распределении капитала, имеют больше возможностей стать стабильными и прочными, а другие формы группировки будут всегда в опасности распада и оппозиции, что связано с дистанцией в социальном пространстве»¹.

Главный вопрос здесь заключается в том, насколько прочны объединения на основе общей социальной мифологии, на основе социального капитала?

Новая элита приходит к власти, как правило, уже со своей мифологией. Дальнейшей ее задачей будет являться сохранение «живучести» своих социальных мифов, поддержание с помощью социальных мифов функционирования основных институтов максимально долгое время. Также следует отметить изрядную теоретическую изощренность используемых элитой мифологических конструкций.

2) использование социального мифа как инструмента реализации властных функций

¹ Бурдьё П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 19.

Основными инструментами внедрения социальных мифов в общественное сознание выступают система образования, средства массовой информации, наглядные примеры (герои и др.).

Можно выделить следующие технологии внедрения социальных мифов в общественное сознание: с позиции мифотворца и с позиции «мифичного».

Если рассматривать то, каким способом осуществляется мифотворчество (то есть с позиции адресанта социального мифа (мифотворца)), то сначала происходит апеллирование к самому человеку: обращение к нему на предмет определения идентичности в изменяющихся условиях. Затем может произойти «переформатирование» исторической памяти человека или даже всего общества. Далее, постепенно приближаясь к конкретным, прикладным формам, осуществляется встраивание новых мифов в идеологические конструкты. И, наконец, происходит неявное (латентное) проникновение социальных мифов в структуры функционирующих социальных институтов, чем обеспечивается окончательная легитимация социальных мифов. При этом социальные институты, вбирая в себя функции социальной мифологии, сами претерпевают определенную трансформацию (сначала – религия, затем – наука); зачастую наиболее кардинальным изменением подвергается государство.

При рассмотрении с позиции адресата социального мифа («мифичного») ситуация разворачивается следующим образом:

- социальные мифы воздействуют через обыденное сознание, на уровне социальной психологии;

- происходит осмысленное восприятие идеологии параллельно с неосознанным восприятием встроенных в идеологию социальных мифов. При этом наиболее важным представляется присутствие социального мифа в политике, так как, наряду с дополнением картины мира (эта функция социальной мифологии реализуется во всех сферах общественной жизни),

возникает возможность построения новой онтологии общества, государства, социальной группы.

Ключевую роль в рассмотренных выше процессах играет то, в какой форме предстает социальный миф. Многое здесь зависит от успешности выбора вербальной формы мифа – слова. Именно слово служит основным источником разнообразных мифологических представлений: «Чрезвычайно эффективным приемом подобного мифотворчества выступает целенаправленное использование прецедентных вербальных знаков: имен исторических деятелей, литературных персонажей, хронотопонимов-символов (например, названий военных сражений, приуроченных к месту событий) и т.п., как правило, широко известных конкретному этносоциуму и активно участвующих в формировании исторической памяти, которая прочно связывает разные его поколения»¹.

3) учет социального контекста

Важно определить, в какие периоды общественного развития имеется больше возможностей для консолидации общественных сил на основе некой общей идеи, социального мифа: «...ведущим субъектом социального мифотворчества, то есть настоящим творцом нового мифа, становится не сама умышленно инициированная его сторона, а те среда, в которой прорастает мифологическое “зерно”»².

Социальные мифы, по нашему мнению, оказывают особое воздействие на общественное развитие в кризисные периоды: «Необходимо указать на феномен определенного рода торможения исследовательской мысли перед социальными проекциями мифа, которое возникает в связи с тем, что актуальность мифа проявляется только в ситуации социокультурного кризиса. Когда общество находится в фазе стабильности, разговор о мифе в

¹ Васильев А.Д. Современное мифотворчество и российская телевизионная словесность. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 9-10.

² Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 147.

политике может представляться как несерьезный <...> ...рождение политического мифа – сигнал, который надо принять и осмыслить»¹.

Выходя на передний план в переходные эпохи, социальные мифы участвуют в формировании новых ценностей. В условиях социальных кризисов актуализируется, прежде всего, аксиологическая функция социальной мифологии. При этом ценностное содержание мифа или идеи представляет собой не просто ключевые ценности, а ценности, которые неизбежно – в силу их постоянной актуализации – становятся традиционными для народа, общества. Кроме того, новые мифы и идеи создают образ будущего, выражают надежды общества, что особенно важно в условиях кризисного состояния, когда значительно снижается степень предсказуемости развития социума.

В периоды спокойного общественного развития социальные субъекты склонны скорее разделять мифологии правящего политического класса. Хотя и в такие периоды происходят кризисные явления².

В связи с этим важно определять возможные социальные группы, существующие в обществе в конкретный исторический момент; степень влияния на эти группы господствующих социальных мифов.

4) применение социального мифа в качестве призыва и руководства к действию

Ж. Сорель³ считал, что миф имеет чисто функциональное, а не познавательное значение; и к мифу следует относиться как к средству, позволяющему побудить массы к действию. При этом точность и прогностические функции мифа не имеют значения. С таким мнением можно согласиться, приняв, однако, во внимание контекст, социокультурную среду,

¹ Кольев А.Н. Политическая мифология: Реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. С. 15.

² См.: Ионов И.Н. Мировая история в глобальный век: новое историческое сознание. М.: Аквилон, 2015. 464 с.

³ См.: Сорель Ж. Размышления о насилии; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2011. 168 с.

сопровождающую тот или иной миф. Лишь при таком условии на данном этапе «работы» мифа высказывание Ж. Сореля звучит уместно.

Сам же миф придает ситуации большой драматизм благодаря следующим, удачно подмеченным О.Ю. Пленковым, особенностям: «В слове “миф” есть нечто неопределенное, недосказанное, неоформленное, и это имеет свое функциональное назначение, так как точно сформулированное и всесторонне осмысленное целеполагание не может вызвать социальной динамики (определенно можно сказать, что не чтение “Капитала” вызвало колоссальную динамику социалистического рабочего движения); миф должен носить универсальный характер, он должен подходить максимальному количеству людей; нужно, чтобы фантастический мир, созданный мифом, взывал к чувствам, страстям, а не к разуму»¹.

То есть успех мифа, и в первую очередь это относится к социальному мифу, – в краткости и апеллировании к чувственному уровню познания. При этом содержание эффективно функционирующих мифологических построений часто оказывается вторичным по отношению к форме, которая с каждым разом оказывается все более привлекательной, воплощаясь, например, в кинематографических, литературных произведениях. Схемы мифа могут легко находить реализацию в массовой культуре, «...будучи вовлеченными при этом в современный политический дискурс»².

Кроме того, социальный миф принимается на веру во многом благодаря такой особенности мифотворчества, как провозглашение истины, когда в социальном мифе некая декларация заменяет собой истину: «...даже будучи формально подкрепляемым некими подобиями аргументов (фактоидами), он (миф) остается, согласно замыслам его создателей и трансляторов, функционально вполне самостоятельным и без каких-либо

¹ Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2011. С. 39.

² Штейнман М.А. Неполитический потенциал политического мифа в массовой культуре // Вестник РГГУ. Серия: Политология. Социально-коммуникативные науки. 2009. № 1. С. 42.

доказательств его соответствия действительному положению вещей. Именно исходя из этого конструируется полноценный «работоспособный» миф»¹.

5) тиражирование социальных мифов в виде шаблонов

Обретя приемлемую форму, социальный миф затем тиражируется. В действительности же зачастую используются удачно найденные шаблоны, клише. При этом в процессе эволюции общества шаблоны становятся все более яркими, изощренными; одновременно с развитием средств массовой коммуникации практикуются новые формы подачи социального мифа.

Так, важную роль в развитии средств передачи мифов в качестве шаблонов сыграли памфлеты. Памфлеты на практике доказали состоятельность в определенные переходные исторические моменты. Влияние памфлетов и их содержания на интеллектуальную атмосферу, в которой формировался идеологический фундамент Соединенных Штатов Америки, отмечено в одной из работ Б. Бейлина², где, на наш взгляд, показан успешный пример для средств массовой информации XX века.

В.Н. Сыров отмечал в этой связи следующее обстоятельство: «...для функционирования и господства мифосознания нет надобности в наличии или создании целостных развернутых повествований. Достаточно отдельных знаков в виде слов или высказываний из кинофильмов, рекламных посланий, звуков музыки, частей одежды, жестов, действий и т.д.»³.

Таким образом, постепенно творцами новой социальной мифологии становятся средства массовой коммуникации: «Искусственно упрощая сложные проблемы, ценностные ориентации и все потенциальное многообразие оттенков миропонимания до элементарных дуальных оппозиций, замещая многофакторный анализ причинно-следственных связей

¹ Васильев А.Д. Современное мифотворчество и российская телевизионная словесность. – М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 14.

² См.: Бейлин Б. Идеологические истоки Американской революции; пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2010. 308 с.

³ Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. – М.: Водолей, 2010. С. 257.

апелляцией к авторитету или простым и, как правило, фантастическим объяснениям (мировой заговор, происки иностранных разведок, спекуляции транснациональных компаний и т.д.), партикулируя сознание (абсолютизация единичного и случайного, игнорирующая при этом типичное, статистически преобладающее), СМИ идеологически функционируют в рамках мифологической “логики”, элиминируя частности и презентирова ограниченный набор более или менее стандартных ситуаций с уже готовыми решениями»¹. Здесь следует добавить, что зачастую в результате работы средств массовой информации социальные мифы становятся практически неузнаваемыми в сравнении с их первоначальным обликом, что позволяет считать средства массовой информации инструментом как ремифологизации, так и демифологизации. Интересно заметить, что трансформации мифа оказываются обусловленными целым множеством факторов, влияющих на функционирование средств массовой информации: структурой журналистской отрасли, профессиональными нормами, идейными убеждениями участников трансляции мифа.

Секрет социального мифа и тиражируемых им шаблонов нам видится в обращении к специфичным архаическим представлениям, в частности к архаическому способу понимания причинно-следственных связей, где отсутствует логика объективных причинно-следственных связей, а при объяснении событий ссылаются на прецедент.

б) функционирование социальных мифов

Для демонстрации функционирования социальных мифов в параграфе 2.3. был предложен термин «мифоконтентный феномен», представляющий собой феномен общественной жизни, содержащий мифологическое наполнение.

¹ Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Мн.: Беларус. Навука, 2009. С. 68.

Функционирование социальных мифов происходит следующим образом: мифоконтентные феномены проявляют себя в мифогенных факторах (например, в идеологии), представляющих собой определенные поля, направления активности мифов. В свою очередь, мифогенные факторы «работают» в сферах общественной жизни. Соответствующие примеры были представлены в таблице 2. Так обеспечивается постоянное присутствие мифов в современной общественной жизни. При этом особый интерес представляет механизм того, как многие мифоконтентные феномены искусственно, при помощи современных технологий сводятся к шаблонам.

Отмеченный режим функционирования социальных мифов позволяет выявлять степень институционализации мифов, а также увидеть степень поддержки мифов социальными институтами.

Пример идеологии наглядно демонстрирует, как происходит функционирование мифов в социуме в целом, особенно в политической сфере. На наш взгляд, каждая идеология в той или иной степени эксплуатирует определенный миф или совокупность мифов: миф о прогрессе является основой идеологии либерализма, инновационного развития; концепция устойчивого развития может рассматриваться как социальный миф идеологии неоконсерватизма; миф о герое-освободителе лежит в основе коммунистической идеологии и так далее. Отдельный интерес представляет специфика функционирования мифов нации и имперских мифов. Функционированию социальных мифов в политических институтах будет посвящен параграф 4.3.

7) конкуренция социальных мифов / конкуренция мифотворцев (элит)

Общество – это арена постоянной конкуренции политических элит и обслуживающих их интересы социальных мифов.

Удачный пример вытеснения одного мифа другим мифом в истории Германии 1930-х годов приводит О.Ю. Пленков, уделяя большое значение именно социокультурной среде, контексту: «...демократия стала

обыденностью и поэтому потеряла свой первоначальный блеск, возвышенность, принципиальную новизну и воодушевляющий подъем: действие мифов демократии оказалось не столь устойчивым, им были успешно противопоставлены мифы нации. В принципе, с точки зрения внутренней мифологической природы, нет никакой разницы между мифами демократии и мифами национальными. Разницу можно усмотреть только в том, что они существуют в разных культурах. В разных культурах и разных ситуациях миф всегда был для людей терапевтическим средством от паники и депрессии, строгой конструкцией, организующей беспорядок в систему и дающей опору человеку»¹.

Говоря о мифах в аспекте их «борьбы», конкуренции, стоит сделать одно важное уточнение. Оно касается самого термина «миф». В настоящее время этот термин оказывается сильно размытым, особенно, когда дело доходит до демонстрации присутствия мифа в общественно-политической жизни. Фактически это приводит к тому, что «мифом» могут назвать любое понятие: свобода, справедливость, демократия, парламентаризм, нация. Каждое из приведенных понятий в условиях определенной политической культуры могло существенно трансформироваться, отвергаться и становиться объектом борьбы.

На примере России, особенно конца XX - начала XXI веков можно привести достаточное количество самых разнообразных мифов, циркулирующих в обществе. Так, в работе Г.В. Осипова² даются характеристика и типологизация функционирующих в России на стыке XX и XXI веков мифов. Автор выделяет деструктивные мифы (например, миф о том, что все решит рынок); мифы слепого копирования; умышленные мифы (например, миф о приватизации); мифы-страшилки (например, миф об угрозе коммунизма); националистические мифы; мифы, созданные по принципу

¹ Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2011. С. 17.

² См.: Осипов Г.В. Социология и социальное мифотворчество. – М.: Издательство НОРМА, 2002. 656 с.

«свой-чужой» и так далее. Эти мифы, по мнению исследователя, пришли в нашей стране на смену мифам, например, о развитом социализме, о дружбе народов. То, что с крушением советской идеологии разрушилась и соответствующая советская мифология (хотя миф по своей природе более устойчив в сознании, чем идеологические догмы), говорит о том, что эти мифы в большей степени относились к конъюнктурному уровню социальной мифологии. Вместе с тем, следует отметить, что среди так называемых классических идеологий (либерализм, консерватизм, социализм), именно разновидности социалистической идеологии, на наш взгляд, используют большее количество мифов, восходящих к архаике (прежде всего имеется в виду миф о герое), то есть таких мифов, которые, казалось бы, должны дольше удерживаться в общественном сознании. Однако здесь нельзя не отметить и иную точку зрения. Речь идет об известном утверждении Р. Барта, что левый миф несущностен: «...что может быть более убогого, чем миф о Сталине? Здесь нет никакой выдумки, одни неуклюжие заимствования; означающее в этом мифе (его форма, бесконечно богатая в мифе буржуазном) лишено всякого разнообразия, сводится к монотонной молитве»¹. Возможно, в середине XX в. мнение Р. Барта о нищете угнетенного слова и, соответственно, мифа у левых, и отражало реальность вполне объективно. Однако, в настоящее время, на наш взгляд, социальный миф оказывается всеохватывающим вне зависимости от его «политической прописки», и в таком случае необходимо обращать внимание именно на «архаический уровень» социальной мифологии.

Как же происходит «угасание» социальных мифов, и какие социальные мифы выигрывают в «конкурентной борьбе»? Ответы на эти вопросы может дать только история, демонстрирующая нам, как, наряду с применением самых изощренных механизмов воздействия социальных мифов на общество, в какой-то момент такие мифы перестают «работать». Социальные мифы могут утрачивать свой мобилизационный потенциал по целому ряду причин:

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 275.

через разоблачение социального мифа; в силу «естественной» эволюции, когда миф вырождается; через активные усилия по замене одного социального мифа другим.

Так, В.Р. Мединский¹ на примере отечественной истории наглядно продемонстрировал, как нужно разоблачать мифы о России, возможно, создавая при этом новые мифы.

С другой стороны, интересна и «естественная» эволюция мифов: «Настоящей противоположностью понятия миф является фикция.... В мифы верят, а в фикции делают вид, что верят... В советские времена с течением времени большинство мифов сделались фикциями... Собственно горбачевская “перестройка” исходила из веры в необходимость обновления мифов, предотвращения превращения их в фикции. Можно сказать, что со временем миф теряет свое символическое наполнение и редуцируется в метафоре. В своем развитии миф проходит стадии, которые Кьеркегор считал присущими духовному становлению личности, только в обратном порядке: религиозная, этическая, эстетическая»². В данном ракурсе – угасание мифа в обществе и связь мифа с метафорой – представляет интерес работа П.Н. Барышникова³.

Вместе с тем, в истории появились и отмеченные нами ранее «глобальные» мифы, органично сочетающие «архаический» и «конъюнктурный» уровни и перманентно воздействующие на общество.

В качестве демонстрации того, как социальные мифы активно воздействуют на развитие политической сферы жизни общества, придают новый смысл событиям, разворачивающимся в политическом пространстве, и, одновременно, вписываются в предлагаемый нами механизм работы мифа, приведем примеры таких, на наш взгляд относящихся к этиологическим

¹ См. Мединский В.Р. Война. Мифы СССР. 1939-1945. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2015. 704 с.

² Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2011. С. 35.

³ Барышников, П.Н. Миф и метафора: Лингвофилософский подход. – СПб.: Алетейя, 2010. 216 с.

мифов, как арийский и хазарский мифы. Следует отметить, что история развития арийского и хазарского мифов в России была серьезно проработана и подробно изучена В.А. Шнирельманом¹.

Прежде всего, стоит заметить, что и арийский миф, и миф о хазарах являются продуктами мифотворческой деятельности элит, о чем свидетельствует их относительно недавняя актуализация, и широкий диапазон функционирования. На протяжении непродолжительного по историческим меркам времени происходили противоречивые вещи. Имело место как практическое забвение данных этиологических мифов (в периоды доминирования других мифов и во время, когда отсутствовала необходимость в апеллировании к данным мифологическим сюжетам), так и активная работа по переосмыслению такого рода мифов для дальнейшего их использования в определенных политических целях.

В качестве инструмента реализации властных функций и амбиций арийский миф, например, использовался политической элитой для легитимации автохтонности нации, выступая как дополнительный фактор при предъявлении претензий на определенные территории.

При этом история одного и того же социального мифа демонстрирует нам, что социальный контекст мог учитываться для решения совершенно разных задач: «...если колонизаторам арийский миф был нужен для оправдания процесса колониализма как “цивилизаторской миссии”, направленной на просвещение “варваров”, то местные противники колониализма и активисты национально-освободительного движения тоже прибегали к его помощи, но использовали его в совершенно ином ключе»².

¹ См.: Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. – М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2012. 312 с.; Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 1. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.; Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 2. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. 440 с.

² Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 2. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 301-302.

Далее, когда социальный миф оказывается уже в достаточно полной мере встроен в контекст событий, он может применяться для мобилизации народа. Особенно ярко это происходит в случае с этиологическими мифами, когда они используются как маркеры, придают динамику политическим процессам национального строительства. Так, с учетом социально-политического контекста, факт существования Хазарского каганата выступает как важное дополнение при создании самых разнообразных мифов: от претензионных русских националистических мифов до приближающихся к статусу «глобальных», этиологических мифов, например мифа о происхождении русского народа.

Тиражирование мифов происходит гораздо более интенсивно, если они приобретают форму шаблонов, чему в настоящее время способствуют средства массовой коммуникации. Арийские мифы, например, шагнули далеко за пределы философско-политических трактатов, и в настоящее время разнообразные версии такого рода мифов можно найти в массовой культуре.

Безусловно, дополнительный вес и значимость функционированию мифов придают социальные институты, используя соответствующие мифогенные факторы (например, государство через идеологию). В случае с арийском мифом, конечно, следует привести ужасающий пример с идеологией германского национализма. Скорое поражение нацистской политической элиты демонстрирует нам также и неспособность арийского мифа выдерживать конкуренцию в конкретных исторических условиях.

Следует заключить, что очередной этап «работы» социального мифа отсчитывается с того момента, когда новая элита, приходящая на смену старой, начинает активно использовать социальный миф, в основном, для изменения текущего положения вещей в свою пользу, для достижения власти, прежде всего политической. В таком отношении социальный миф следует рассматривать как инструмент реализации властных функций. Наиболее эффективное применение социального мифа происходит в так называемые кризисные (переходные) эпохи, когда обостряется политическая

борьба и одновременно с этим общество разочаровывается в прежних элитах, в прежних социальных мифах. В такой эмоционально насыщенный период новый социальный миф используется как некий призыв, руководство к действию, для чего он облекается в наиболее простые формы, фактически сводится к шаблонам. В дальнейшем в процессе своего функционирования социальные мифы начинают тесно переплетаться с мифогенными факторами при непосредственном вовлечении в данные процессы мифоконтентных феноменов, выполняющих важные функции. В результате в обществе на какое-то время достигается консенсус на основе доверия народа к легитимной власти, использующей социальные мифы привычных форм. Однако далее вновь обостряется и конкуренция социальных мифов, и конкуренция элит (причем неясно, какая конкуренция обостряется раньше), в результате чего уже новые элиты все активнее заявляют о себе.

Таким образом, следует считать социальный миф феноменом, имманентным социальному бытию, и ожидать, что с приходом к власти новой элиты начинается и новый цикл функционирования социального мифа в политической сфере жизни общества, в обществе в целом.

4.3. Государство и политические институты как поле взаимодействия социальной мифологии и общества

Политические институты и, прежде всего государство, являются посредниками взаимодействий между социальной мифологией и обществом.

Следует заметить, что полей, пространств, где осуществляется взаимодействие социальной мифологии и общества, можно выделить несколько: это и экономическая, и социальная, и политическая сфера жизни общества. Однако мы в центр внимания помещаем политическую сферу, что объясняется следующими причинами: политическая мифология, оказавшись в поле зрения многих исследователей (Э. Кассирер, К. Манхейм и др.) еще в середине XX века, не утратила своей актуальности и сегодня, требует

исследования не только в рамках философии власти, философии политики, но и в более широком ракурсе – с позиций социальной философии, в рамках теории социальной мифологии; процессы, протекающие в политической сфере, более отчетливо демонстрируют специфику социальной мифологии, социальных мифов.

Государство, на наш взгляд, играет основную роль в процессе институционализации новых социальных мифов, в процессе трансформации социальной мифологии. С одной стороны, наиболее благоприятная почва для распространения социальных мифов – широкие массы – это уровень государства; с другой стороны, именно государство обладает всеми рычагами для легитимации социальных мифов, прежде всего с помощью средств массовой информации. Можно даже сказать, что государство – это главный медиатор между социальной мифологией и обществом.

Термин «медиатор» здесь следует понимать в леви-стросовском смысле, когда К. Леви-Строс говорил о мифах традиционных обществ: «...миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации»¹. В системе медиаторов и в настоящее время может закрепляться знание, способствующее преодолению тех или иных кризисных явлений как в мировоззрении, так и в общественной жизни.

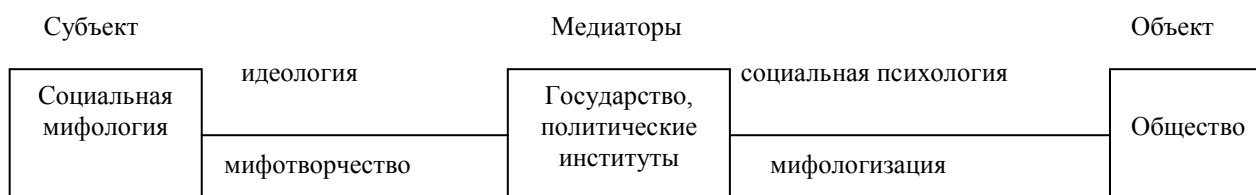


Рисунок. Государство и политические институты как медиаторы между социальной мифологией и обществом.

Как медиатор государство использует социальные мифы для сглаживания общественных противоречий (см. рисунок). Такая медиация

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология; пер. с фр. – М.: ЭКСМО-Пресс, 200. С. 235.

осуществляется в несколько этапов: идет движение, с одной стороны, от общей мифологии к государственной идеологии, с другой стороны, от общества к отдельной социальной группе¹.

Следует добавить, что мифотворческие процессы являют собой субъектную подструктуру деятельности, а процессы мифологизации – объектную подструктуру.

Обычно посредники (медиаторы) оформляют социальную мифологию в идеологию и «доводят» ее до населения. Население (общество в целом, различные социальные группы), со своей стороны, воспринимает результаты мифотворческой деятельности политических институтов: часть информации – осознанно; часть – наделяет мифологическими образами.

В механизме работы социального мифа, как было отмечено в параграфе 4.2., существенное значение приобретает контекст, в котором разворачиваются социальные процессы. В случае с государством многое зависит от режима функционирования так называемой обратной связи, то есть от взаимодействия между субъектом (государство в целом, лидер страны, органы власти) и объектом (от отдельного жителя страны до общественных объединений) управления. На обстоятельства, при которых осуществляется такого рода взаимодействие, влияет то, что американские политологи Г.А. Алмонд и С. Верба назвали гражданской культурой и охарактеризовали следующим образом: «...плюралистическая культура, основанная на коммуникации и убеждении, культура консенсуса и разнообразия...»².

Обусловленный уровнем развития гражданской культуры политический климат в государстве показывает степень восприимчивости всех категорий населения – и элит, и рядовых жителей – к социальным

¹ См.: Иванов А.Г. Политика как пространство эксплуатации идеологиями социальных мифов // Известия Саратовского государственного университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 1. С. 13-18.

² Алмонд Г, Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах; пер. с англ. – М.: Мысль, 2014. С. 20.

мифам, характеризует способность верить мифам: «...индивид в условиях гражданской культуры – это необязательно рациональный активный гражданин. <...>...его взаимоотношения с правящими властями не являются чисто рациональными, поскольку они включают в себя верность – как его самого, так и лиц, принимающих решения, – тому, что мы назвали демократическим мифом гражданской компетентности. И данный миф порождает существенные последствия. Это не чистый миф: вера в потенциал влияния среднего человека имеет под собой известные основания и действительно указывает на реальный поведенческий потенциал. И независимо от того, правдив этот миф или нет, в него верят»¹.

И, действительно, если спросить жителя, например России, как он относится к процессу прямого волеизъявления на выборах, к таким демократическим институтам, как совет депутатов (орган законодательной (представительной) власти), администрация (орган исполнительной власти), то в его оценочных суждениях, вероятно, будет содержаться значительная доля распространенных мнений, стереотипов. Но, как формируются такого рода мнения? На наш взгляд, многое здесь зависит не столько даже от политической осведомленности, сколько от господствующих в данное время в общественной жизни стереотипов, социальных мифов, от реального уровня мифологизированности в конкретном государстве.

Следует отметить, что существует мнение о стереотипе как внутреннем основании социально-политической мифологии, о стереотипе, «...организованном по принципу достаточности для участников политического процесса заключенной в нем информации о политической реальности в ее прошлом, настоящем и будущем состояниях. Стереотипе, имеющем, в силу включенности в политический процесс, повышенную эмоциональную нагруженность и меняющем ее (что часто выглядит как рождение или угасание мифа) в зависимости от свойств и потребностей

¹ Алмонд Г, Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах; пер. с англ. – М.: Мысль, 2014. С. 466.

конкретного этапа политического процесса»¹. На наш взгляд, уподобление политического мифа стереотипу значительно обедняет характеристики первого, и делает акцент преимущественно на режиме функционирования мифа в условиях текущей политической конъюнктуры, оставляя без должного внимания такие понятия как «политическая культура», «гражданская культура».

Интересно отметить и следующее. Если учесть, что гражданская культура с готовностью ее носителей верить во всевозможные демократические мифы распространена в государствах с демократическими политическими режимами, то получается, что приводимые нами в параграфах 4.1. и 4.2. примеры (соответственно, миф о герое, этиологические мифы) охватывают, в определенном смысле, основные критерии классификации государств: форма правления, форма государственного устройства, политический режим. Так, применительно к государству, миф о герое обретает форму мифа о правителе, который способен сплотить нацию; этиологические мифы способствуют национально-политическому строительству, оптимальной территориальной организации власти.

При взаимодействии между государством и социальной мифологией ключевое значение приобретают процессы мифотворчества, которые в политической сфере зачастую находят отражение в определенных идеологических построениях. Фактически мифотворчество институционализируется через конкретные идеологии. Каждое государство через господствующую в нем идеологию – формальную или неформальную – использует какой-либо миф или комплекс мифов. К примеру, в США распространен миф об американской исключительности.

Основным качеством идеологии является ее отражение и выражение интересов не только класса, но и социальной группы, общности вообще (в таком случае можно говорить об общенациональной, государственной

¹ Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. С. 27.

идеологии). Так как такого рода интересы всегда связаны с определенной прагматической направленностью, то в идеологии значительное место занимает целеполагание, связанное с разработкой ориентиров и программ деятельности. Целеполагание, в свою очередь, невозможно без актуализации направлений развития. В случае с государством речь идет о государственном и даже общественном развитии. Каждая идеология, реализуя определенную программу развития, эксплуатирует какой-либо миф или комплекс мифов. Наиболее четко это видно на примере так называемых классических идеологий. Так, в основе либерализма лежит инновационное, прогрессивное развитие, в основе консерватизма – устойчивое развитие, в основе социализма – целевое развитие. Проекция будущего, воплощенная в программе развития, в большой степени влияет и на используемые, эксплуатируемые идеологиями мифы.

Через рассмотрение классических идеологий (соответственно, либерализм, консерватизм, социализм), в той или иной мере составляющих основу реализуемых государственных политик отдельных стран, постараемся увидеть, каким образом может осуществляться посредничество между социальной мифологией и обществом в политическом пространстве.

Миф о прогрессе – основа идеологии инновационного развития

В последнее время, когда речь идет об общественном развитии, достаточно часто употребляются понятия «инновация», «инновационное развитие». Таким понятиям при этом придается исключительно позитивный смысл, положительное значение; с ними связывают надежды на будущее. Способность поступательного движения вперед, вера в прогресс, в безграничные возможности науки провозглашаются в качестве безусловных ценностей современности, причем на государственном уровне. Об этом свидетельствуют различные инициативы – от программ технологического развития страны до наукоградов типа Сколково. Однако, занимаясь идеологическим обоснованием инновационного развития, необходимо

учитывать всю сложность взаимоотношений, в которую вовлекаются субъекты и объекты, как идеологического, так и инновационного процессов, а также исторический контекст, текущий уровень науки и техники, и многое другое.

Инновационные процессы доминируют в индустриальных обществах, восходя к идее прогресса, распространявшейся одновременно с расширением влияния науки на развитие общества: «Идея прогресса, возникшая и развитая в науке, стала одним из оснований идеологий индустриального общества. Философ Р. Нисбет считает, что “на протяжении почти трех тысячелетий ни одна идея не была более важной или даже столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации”. Так же, как в случае с идеей свободы, наука задала принципы легитимации прогресса, опираясь, прежде всего, на свой собственный образ. Свобода познания прямо вела к оправданию свободы неограниченного прогресса»¹.

Большой вклад в изучение общественного прогресса внес В.А. Нехамкин². Он осуществил подробное исследование теории общественного прогресса с выявлением ее структуры, скрытой за различными частными концепциями. Идеи автора открыли пространство для решения вопросов об истоках, имеющих недостатки и возможных направлениях модернизации теории общественного прогресса, а также ее месте в современном гуманитарном познании.

Следует обратить внимание на тот факт, что современное западное общество представляет собой техногенную цивилизацию, особенностью которой является постоянное стремление к изменению своих оснований. Именно это обстоятельство – перманентность новаторских изменений – позволило достаточно быстро идее о прогрессе стать мифом о прогрессе со всеми его особенностями. Одной из таких особенностей является важная

¹ Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. С. 45.

² Нехамкин В.А. Теория общественного прогресса: достижения и пределы // Вестник Российской Академии наук. 2013. № 8. С. 711-730.

функция социального мифа по обеспечению целостной картины мира. И как только феномен прогресса, инновационного развития стал неотъемлемой частью картины мира стран Запада, миф о прогрессе стал, соответственно, одним из факторов общественного развития.

Совсем другой смысл понятию прогресса придавался в так называемых традиционных обществах. Собственно говоря, там прогресс ценностью мог стать лишь при определенных условиях и в тесной связи с представлениями о внутренней целесообразности.

Далее уместно привести цитату из одной из ранних работ Ю. Хабермаса: «Выражение “традиционное общество” характеризует состояние, при котором институциональные рамки покоятся на не вызывающем сомнений легитимизирующем основании мифических, религиозных или метафизических толкований реальности в целом – как космоса, так и общества. “Традиционные” общества существуют до тех пор, пока развитие subsystem целерационального действия остается в границах легитимирующей действительности культурных традиций»¹. В какой-то момент, полагает Ю. Хабермас, деятельность subsystem с преобладанием в них не символически опосредованных интеракций, а целерациональных действий (например, экономическая система или государственный аппарат), начинает оказывать все большее влияние на ход общественного процесса. То есть традиционные легитимации сменяются другими, претендующими на научный характер, легитимациями: «На месте дискредитированных иррациональных (мифологических и религиозных) систем образовывался мотивационно-объяснительный и легитимизирующий вакуум. Этот вакуум с необходимостью “заполнялся” – заполнялся изобретаемыми теоретиками искусственными системами, претензия на истинность которых

¹ Хабермас Ю. Техника и наука как “идеология”; пер. с нем. – М.: Праксис, 2007. С. 72-73.

обосновывалась научностью, открытием универсальных оснований бытия, принципом прогресса, социальной справедливости и т.д.»¹.

Постепенно возникают идеологии, в основе которых лежат социальные мифы, имеющие другие по сравнению с их предшественниками формы (мифы демократии, мифы нации), но схожее содержание. Определяющим оказывается то, в каких культурах начинают существовать эти новые социальные мифы: «Так, для Запада мифы демократии, социальной справедливости, равенства, свободы, которые породили колоссальную социальную динамику европейских буржуазных революций (без них эти революции были бы простой бойней или захватом власти буржуазией), означали одно, а для России эти же мифы означали уже совершенно иное, причем важно знать, что в этом решающую роль сыграла не сама по себе активность большевиков, которая реализовала уже наличные потенции, а особенности российской политической культуры, решительно повлиявшие на содержание этих мифов. После революции тоталитарная действительность уже сама была в состоянии продуцировать мифы, перерабатывая социальные утопии»². То есть от культуры в целом, и политической культуры, в частности, зависит то, как будут восприниматься те или иные новые социальные мифы. Цивилизационные же характеристики обществ определяют саму степень восприимчивости таких мифов.

Следует заключить, что идеология инновационного развития с характерными для нее мифами, безусловно, принадлежит техногенному обществу.

Кроме того можно сказать, что в основе идеологии инновационного развития лежит не только миф о прогрессе, но и миф о науке и технике. В свою очередь, на мифе о технике базируется идеология технократизма. Технократизм тесно связан с научно-технической революцией. Среди

¹ Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Мн.: Беларус. Навука, 2009. С. 65-66.

² Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Изд-во “Владимир Даль”, 2011. С. 45.

концепций технократизма и их разновидностей можно выделить теории Т. Веблена, Д. Бернхэма, Р. Арона, Д. Гэлбрейта, З. Бжезинского, Д. Белла и многих других. Тем не менее, миф о науке и технике имеет меньший идеологический потенциал, чем миф о прогрессе. Так, техноструктура не получила ни экономической, ни политической власти, без чего невозможна реализация идеологии.

Таким образом, следует заключить, что идеология инновационного развития как направление идеологии востребована в обществах, имеющих опыт научно-технического прогресса. Однако, назвать идеологией в строгом смысле слова такую идеологию нельзя, так как в ее содержании доминируют рациональные составляющие, сами по себе отождествляемые с ценностями, в то время как в любой идеологии имеется также существенная доля иррациональных элементов. В случае с идеологией инновационного развития происходит превращение развития с применением инноваций в образец для подражания, а вопрос о том, насколько та или иная инновация принимается культурой определенного общества отходит на второй план. Именно это обстоятельство необходимо учитывать, особенно в тех случаях, когда идеология инновационного развития провозглашается на государственном уровне, государством осуществляется активная технологическая модернизация с элементами вестернизации, и общественный прогресс не успевает за прогрессом техническим. Более того, А. Ассман говорит о мифе истории, на котором основывается теория модернизации, а содержанием мифа истории является «...прогрессирующее всеислие человека за счет науки и техники...»¹.

*Концепция устойчивого развития как социальный миф идеологии
неоконсерватизма*

¹ Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна; пер. с нем.; пер. с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 72.

Еще одним социальным мифом, оказавшим существенное влияние на развитие западного общества, стала концепция устойчивого развития. Данную концепцию можно в полной мере считать результатом мифотворческой деятельности господствующего со второй половины XX века на Западе политического класса.

Устойчивое развитие представляет собой «...термин, введенный Международной комиссией по окружающей среде и развитию (комиссией Г.Х. Брунтланд) в докладе “Наше общее будущее” для обозначения социального развития, не подрывающего природные условия существования человеческого рода. Возник как реакция на глобальный кризис индустриализма, связанный с угрожающим истощением природных ресурсов, ухудшением состояния природной среды и поляризацией богатства и нищеты в мире. Принцип устойчивого развития получил поддержку ООН. Вторая конференция ООН по окружающей среде и развитию перевела идею устойчивого развития в плоскость конкретных международных обязательств и планов»¹. То есть соединение экологии (окружающей среды) с экономикой и политикой (развитием) было осуществлено с помощью категории «устойчивое развитие». Данная категория появилась в качестве реакции на кризис индустриализма, порожденный, прежде всего, Западом, а также обусловленную колониальной отсталостью развивающихся стран «поляризацию богатства и нищеты». Понятие «устойчивое развитие» утвердилось с помощью индустриализма, колониализма и неоколониализма, в итоге превратившись в соответствующую концепцию. Интересно, что область применения данной концепции сразу же распространилась на политическую сферу.

Цель концепции устойчивого развития, понимаемой в нашей работе как социальный миф, состоит в сохранении «статуса-кво», в поддержании доминирования определенных социальных групп, в недопущении нарушения

¹ Павленко В.Б. Мифы “устойчивого развития”. “Глобальное потепление” или “ползучий” глобальный переворот. – М.: ОГИ, 2011. С. 122.

баланса сил. Концепция устойчивого развития, таким образом, может составлять основу политической идеологии неоконсерватизма. На наш взгляд, идеология неоконсерватизма, сочетая идеи прогресса с идеями сохранения традиций, в полной мере иллюстрирует концепцию «устойчивого развития», наиболее активно эксплуатирует этот социальный миф в политических интересах.

Сторонники неоконсерватизма осуществляли достаточно радикальные преобразования с опорой на традиции прошлого, проводили реформы, предотвращающие социальные катаклизмы. Однако успешная реализация концепции устойчивого развития если и осуществляется, то только в самих постиндустриальных обществах, для остальных же регионов мира миф «устойчивого развития» лишь несет угрозу сложившимся общественным взаимоотношениям. Это проявляется уже в начале XXI века во внешнеполитическом курсе США, когда реализуется политика глобальных воздействий, направленных на создание американоцентричного мироустройства, на распространение демократии силовыми методами.

Для полноты картины следует рассмотреть так называемую «школу подозрения» или «философию подозрения», возникшую в XIX веке благодаря усилиям К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, когда была разрушена вера в сознание: у К. Маркса сознание становится обусловленным бытием; у Ф. Ницше сознание может быть разоблачено с помощью постижения «воли к власти»; у З. Фрейда «сознательное» оказывается деформированным «оно», «сверх-Я» и самой действительностью.

Нас, с учетом внимания к идеологии неоконсерватизма, будет интересовать вторая половина XX века. Именно в это время в ряде работ Р. Барта получила продолжение традиция «философии подозрения», когда он «...предложил особую оптику взгляда, позволяющую увидеть махинации

властного дискурса, выдающего исторически сложившийся тип культуры за единственную реальность»¹.

Р. Барт обратил внимание на способность буржуазного дискурса к обновлению под влиянием дискурсов разоблачительных. Такое обновление состоит в том, что, например, риторика времен Р. Барта – «буржуазный», «фашистский», «пролетарский» объявляется впоследствии устаревшей и не отражающей существующие реалии: «Система, против которой боролся Р. Барт, снова мимикрирует под Природу, заявляя, что времена классовых противостояний ушли в прошлое, и теперь общество движется к своему естественному состоянию, каковое есть демократия и соблюдение естественных же “прав человека”. “Искусственная” (а таковой она стала представляться именно благодаря разоблачающим дискурсам) терминология заменяется терминологией “естественной”: нам говорят, что не следует говорить “буржуазный” или “капиталистический”, следует употреблять выражение “либеральная демократия” или что-то в этом роде. Не следует называть “новых правых” и “неоконсерваторов” фашистами, невзирая на их симпатии ко всему “коричневому”»².

Положение вещей, сложившееся к началу XXI века, позволяет по-новому переосмыслить идеи Р. Барта, высказанные в середине XX века. Сегодня в мире мы сталкиваемся с ситуациями, когда для глобального доминирования, для контролирования ключевых регионов мира апологеты неоконсерватизма в лице лидеров Запада, более агрессивно используя влияние на средства массовой информации и коммуникации, применяют социальные мифы, одним из которых является концепция устойчивого развития. Однако, несмотря на то, что это всего лишь метаморфозы «конъюнктурного» уровня социальной мифологии, именно отсутствие связи с традицией, с «архаическим» уровнем в конечном счете приводит к

¹ Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2010. С. 271.

² Там же. С. 271-273.

деструктивным последствиям для общества. Средства массовой коммуникации при этом в полной мере оказываются сегодня главными агентами массовой культуры, творцами новой социальной мифологии общества.

Одной из главных социально-политических задач, на наш взгляд, является трансляция объективной картины мира, элиминирование искусственных социальных мифов из общественного сознания. Шагом к этому, в частности, является «разоблачение» социальных мифов, потерявших связь с традицией, и, в частности, объективация такого социального мифа идеологии неоконсерватизма как концепция устойчивого развития, которая активно эксплуатируется современной политической элитой.

Миф о пролетариате

Иллюстрируя мифы, эксплуатируемые такой классической идеологией, как социализм, необходимо, конечно, обратиться к рассуждениям М. Элиаде о коммунистической версии социализма.

М. Элиаде отмечал, что К. Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира – мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира.

Кроме того, марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, есть, по мнению М. Элиаде, не что иное, как миф о Золотом веке, который по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории: «Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианистской и иудейско-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между

добром и злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого»¹.

Исходя из того, что в основе социализма находится целевое развитие, неудивительны актуализации эсхатологических представлений, в которых на первый план выходят фигуры героев. Возможно, социалистические идеологии имеют более тесную связь с архаикой: с одной стороны, через апеллирование к идеям, многие из которых составляют основу мифологических представлений и религиозных доктрин; с другой стороны, через признание приоритета коллектива над личностью, что также отражает суть архаических мифологических представлений. Утверждая это, мы отталкиваемся как от широко распространенных идей представителей психоаналитической концепции мифа, прежде всего, Д. Кэмпбелла², но также учитываем выводы ряда современных исследований, среди которых отдельно следует выделить работу «Культурная мифология и глобальное лидерство»³, где было предпринято амбициозное исследование разнообразия мифов, лежащих в основе общественных ценностей и оказывающих значительное влияние на глобальное лидерство. В центре внимания соавторов работы находились особенности мифологии лидерства двадцати стран мира, включая Россию. Так, в России мифы лидерства определялись как мощный инструмент (powerful tool), который может быть использован более или менее эффективно и приводить, как к позитивным, так и к негативным результатам.

Имперский миф

Квинтэссенцией воплощения социального мифа в идеологии, эксплуатации идеологией социального мифа является имперский миф,

¹ Элиаде М. Аспекты мифа; пер. с фр. – М.: Академический проект, 2000. С.173.

² См.: Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой; пер. с англ. – М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер, 1997. 384 с.

³ См.: Cultural Mythology and Global Leadership / ed. by E. H. Kessler and D. J. Wong-Mingji. – Cheltenham; Northampton, 2010. 390 p.

содержащий все характеристики «глобального» мифа. Он возникает на определенной стадии развития государства, когда формируется общественный запрос на «имперскую мифологию». Однако назвать имперский миф просто политическим мифом, на наш взгляд, означает исказить его смысл, сузить его значение, подменить историю происхождения. Политическая мифология традиционно произрастает из интересов, она вторична и разрабатывается группами идеологического воздействия. Что касается имперской мифологии, то здесь этого недостаточно: необходимо именно совпадение интересов, с одной стороны, политической элиты, и, с другой стороны, населения. То есть задаваемая элитой «имперская мифологическая картина мира» должна практически совпадать с общественными ожиданиями. Процесс формирования данной картины мира происходит примерно таким способом, который описан у К. Мангейма, когда «интеллигенция» задает обществу интерпретацию мира. Так, слой интеллектуалов, интеллигенции, по мнению К. Мангейма, становится со временем организованным в виде касты и монополизирует право проповедовать, учить и создавать свою интерпретацию мира. Это обусловлено двумя социальными факторами: «Чем в большей степени он становится выразителем некоего строго организованного коллектива (например, церкви), тем сильнее он склоняется в своем мышлении к “схоластике”». Задача этого слоя – придать догматически связывающую силу тем способам мышления, которые прежде были значимы только для определенной секты, и тем самым санкционировать онтологию и гносеологию, имплицитно содержащиеся в этих формах мышления. Это преобразование вызвано необходимостью являть собой единый фронт в глазах посторонних. Второй характерной чертой этого монополистического типа мышления является его относительная отдаленность от открытых конфликтов повседневной жизни; следовательно, оно и в этом смысле “схоластично”, то есть академично и безжизненно. Этот тип мышления складывается не в непосредственной борьбе за решение жизненных проблем,

не как результат испытаний и заблуждений или попыток господствовать над природой или обществом – он прежде всего удовлетворяет собственной потребности в систематизации, в силу которой все факты религиозной сферы и других сфер жизни соотносятся с традиционными данными и неконтролируемыми предпосылками»¹.

Особенности современной социальной мифологии (прежде всего, отмечаемая нами «двухуровневость»: сочетание «архаического» и «конъюнктурного» уровней) определяют и ее отличие от частных мифологий, одной из которых является политическая мифология.

Основным недостатком любой политической мифологии является то, что такого рода мифология является «сильно рационализированной», имеет черты академизма, схоластики, то есть в известном смысле характеризуется отсутствием изначальной яркости, живучести, жизненности, которые в определенной мере свойственны социальному мифу. Такое отсутствие жизненности политического мифа означает не столько его гибель и трансформацию в нечто иное, сколько невозможность выполнять ряд позитивных, цементирующих, идентификационных функций. «Безжизненность» политического мифа оборачивается его трансформацией в догматическую идеологию, и одновременно с этим, в обществе происходит пресыщение данным политическим мифом, общество становится менее динамичным, не способным к адекватному восприятию существующих политических мифов. В таком состоянии в более статичном обществе происходит нарушение баланса: вклад политической элиты в виде конструирования политических мифов становится избыточным. Общество оказывается объективно неспособным успешно функционировать в режиме, где только правящий класс оказывается заинтересованным в существовании «прежних политических мифов». Их приходится поддерживать искусственно, что не в полной мере отражает сущность современного

¹ Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени; пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. С. 14-15.

социального мифа, разворачивающегося, помимо «конъюнктурного», также и на «архаическом» уровне. Несостоятельность политической мифологии демонстрирует пример СССР 1970-х годов: «К началу 70-х годов прошлого века советский миф постепенно теряет одно из необходимых свойств: он перестает восприниматься в качестве абсолютного знания, на основе которого члены общества осознают и оценивают происходящие события и принимают значимые решения. При этом “живой” миф долгое время продолжает существовать в виде текста, который при необходимости успешно вербализуется как в политическом дискурсе, так и на личностном уровне, однако как сам текст, так и содержащиеся в нем и постоянно воспроизводимые символы и ритуалы лишаются своей символической составляющей»¹.

От умения политической элиты продуцировать «последовательные» социальные мифы, в том числе и политические, зависит стабильность социального развития до определенного времени. В случае же резких изменений, новаций, может происходить слом устоявшихся моделей взаимодействия, приводящий общество к дезинтеграции, к изменению общественного сознания. В случае с СССР ярким примером, который привел к изменению ситуации в стране, стал феномен «перестройки».

Говоря о проблемах, связанных с функционированием политических мифов, нельзя не упомянуть о легитимности, так как именно от доверия к власти, к политическим лидерам во многом зависит то, как долго смогут функционировать политические режимы с присущей им идеологией и мифологией.

Так, М. Вебер в зависимости от мотивов подчинения власти выделяет три основных типа легитимности:

- традиционная (основана на обычаях и традициях, привычке повиноваться власти, вере в священность существующих порядков: власть

¹ Евгеньева Т.В., Титов В.В. Образы прошлого в российском массовом политическом сознании: мифологическое измерение // Политическая наука. 2017. № 1. С. 126.

носит личный характер, передается по наследству, освящается традиционными нормами и религией, она сакральна);

- харизматическая (ее источником являются качества личности – харизматического лидера; этот тип легитимности обладает меньшей устойчивостью и запасом прочности, так как основывается на эмоционально-личностном отношении вождя и массы, то есть любая ошибка власти может привести к утрате ее харизмы, доверия народа к ее представителям);

- рационально-легальная (основана на формально-рациональных процедурах и законах, на рационально понятом интересе, побуждающем людей подчиняться решениям правительства)¹.

Традиционная легитимность (традиционная власть, традиционное государство) свойственна монархиям; харизматическая легитимность наиболее характерна для периодов революционных перемен как переходная форма власти от традиционной к рациональной; рационально-легальная легитимность свойственна современным демократическим государствам.

Следует также отметить, что легитимность может осуществляться на различных уровнях:

- идеологическом (признание народом целей и ценностей данного политического режима, его идеологии);

- структурном (признание народом эффективности и законности существующих политических институтов, устройства государства);

- персональном (доверие населения к конкретным политическим элитам и политическим лидерам).

Имперский миф отличается тем, что возвышается над национальными и групповыми мифами, над любыми политическими мифами и представляет собой, с одной стороны, метауровень политической мифологии, а, с другой стороны, «глобальный» социальный миф. В тех государствах, где в сознании граждан находится место для имперской мифологии, всюду возможно обнаружение дополнительных смыслов в общественных явлениях и

¹ См.: Вебер М. Избранные произведения; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. 808 с.

процессах. В своей известной работе «Мифологии» Р. Барт приводит именно такой пример: «...я сижу в парикмахерской, мне подают номер “Пари-матча”. На обложке изображен юноша-негр во французской военной форме, он отдает честь, глядя куда-то вверх, очевидно на развевающийся там трехцветный флаг. Таков смысл зрительного образа. Но и при наивном, и при критическом восприятии мне вполне понятно, что означает этот образ для меня: он означает, что Франция – это великая Империя, что все ее сыны, без различия цвета кожи, верно служат под ее знаменем и что лучший ответ хулителям так называемого колониализма – то рвение, с каким этот чернокожий служит своим “угнетателям”»¹. Преимущество и основной эвристический потенциал имперского социального мифа заключен в этом бартовском двойном смысле, когда наглядность означаемого (в вышеуказанном случае – «французская имперскость») проступает сквозь означающее (конкретная картинка на обложке).

Показателен в отмеченном выше бартовском двойном смысле пример из российской действительности при проведении государственной политики памяти. Речь идет о коннотациях даты 7 ноября, когда власть решила связать знаменательную дату не с революционными событиями 1917 года, а с состоявшимся в 1941 году парадом на Красной площади, имеющим сегодня, по мнению политического руководства, гораздо большее символическое значение: «...наблюдается крайне любопытная символическая подмена: событие, являвшееся по своей сути коммеморацией, само становится источником для коммемораций, приобретая, тем самым, самостоятельное значение. Суть этой подмены заключается в стремлении сфокусировать общественное внимание на параде 1941 г. в противовес революции 1917 г. В выступлениях политических деятелей и в официальных комментариях, сопровождавших историческую реконструкцию парада 1941 года в 2011

¹ Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 241.

году, подчеркивается значимость этой даты, но только в связи с битвой под Москвой, положившей начало разгрому захватчиков»¹.

Возвращаясь к имперскому социальному мифу, следует отметить, что грамотное нахождение и конструирование дополнительных смыслов посредством такого мифа и апеллирование к этим смыслам при реализации государственной политики (особенно, применительно к Российской Федерации, при реализации национальной политики) может получить отклик со стороны населения, что позволит в полной мере использовать огромный потенциал социального мифа. Главное здесь не замыкаться на одних и тех же интерпретациях, а постоянно обновлять смыслы в зависимости от изменения ситуации в мире и обществе, «следить» за «конъюнктурным» уровнем социальной мифологии.

В настоящее время социальный миф, на наш взгляд, имеет больше шансов стать имперским в крупных государствах; в государствах с доминированием традиционной и харизматической легитимности. Легитимность при этом может осуществляться на всех отмеченных выше уровнях, однако, на наш взгляд, наиболее важно проследить функционирование имперского мифа на структурном уровне легитимности. В частности, изменение мнения о социальных институтах (в результате несоответствия реальности представлениям о ней) может многое объяснить относительно дальнейшего развития имперского социального мифа. Так, дискредитация отдельных социальных институтов (например, политических партий, армии) может существенно подорвать действенность имперских социальных мифов, стать одним из факторов распространения новых социальных мифов, которые уже могут не характеризоваться органичным сочетанием «архаического» и «конъюнктурного» уровней.

Вместе с тем использование идеологиями социальных мифов может приводить и к позитивным, конструктивным результатам, консолидировать

¹ Аникин Д.А. Топология социальной памяти: методологические основания и стратегии репрезентации. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2014. С. 143.

общество. Так происходит в тех случаях, когда в социальном мифе органично сочетаются «вековые» массовые ожидания и устремления политической элиты, что видно на примере мифа о герое. Учитывая, что фигура героя зачастую находится в центре социалистических учений, не должны вызывать удивления последние политические тенденции, отражающие общественный запрос на справедливость, сильного политического лидера, объединяющую идею.

Таким образом, основную роль в процессе институционализации новых социальных мифов, в процессе трансформации социальной мифологии играет государство, являясь главным медиатором между социальной мифологией и обществом. Каждое государство через господствующую в нем идеологию – формальную или неформальную – эксплуатирует какой-либо социальный миф или комплекс мифов. Квинтэссенцией воплощения социального мифа в идеологии, эксплуатации идеологией социального мифа является «глобальный» миф. В политической сфере таким мифом является имперский миф.

Заключение

Исследование социальной мифологии и ее роли в жизни общества позволило сделать ряд выводов.

Анализ представлений о социальном в архаическом мифе позволил обнаружить, что такие представления – о пространстве, о времени, о соотношении части и целого, о причинно-следственных связях – строились согласно принципам синкретизма (и далее – партиципации), при противопоставлении сакральной и профанной сфер. Освоение общества происходило с использованием практик практики обмена, возможных при признании принципа взаимности, большое значение имели знание имен (людей, богов), существенную роль играли фигуры героев.

Об имплицитном существовании социальной мифологии можно говорить с самых древних времен, но именно в античную эпоху такого рода мифология становится более заметной. В эпоху средневековья на смену архаическим, древнегреческим мифам пришла христианская мифология, которая вобрала в себя многие древние мифологические установки, в результате чего сформировалось религиозно-мифологическое сознание, господствовавшее в общественной жизни. В ренессансном обществе миф влиял на жизнь людей уже опосредованно – через литературу и другие виды искусства. К Новому времени можно говорить о различных исторических типах социальной мифологии (традиционный (архаический), античный, средневековый и ренессансный), характеризующихся разной степенью участия мифа в объяснении общественного развития. В Новое время с развитием науки происходит заметное снижение общественного интереса к мифу, однако уже в начале XIX века, во многом благодаря творчеству романтиков, происходит определенная «реабилитация» мифа в общественном сознании.

Интерес к феноменам социальной мифологии, социального мифа активно проявился в конце XIX - начале XX веков, когда в центре внимания

оказались властные отношения, в которых акцент делался на объекте власти: изучались общественное сознание, психология социального поведения. Актуальным изучение социальной мифологии делало и появление на исторической арене так называемого «человека массы», а – в дальнейшем – функционирование тоталитарных режимов.

Социальная мифология – это аксиологически нагруженный феномен, образующий систему мифов о процессах общественного развития, обществе в целом, оказывающий существенное влияние на общественное сознание и приводящий к активизации деятельности отдельных социальных групп, всего социума.

Современная социальная мифология – сложное явление, при рассмотрении которого можно выделить два уровня: «архаический» и «конъюнктурный». Двухуровневость социальной мифологии отличает ее от архаической мифологии и идеологии. «Архаический» уровень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы, ритуалы, выработанные коллективно. «Конъюнктурный» уровень предстает в качестве «мифологии идей», содержит результаты рациональной целенаправленной деятельности отдельных мифотворцев.

В сравнении с классическим мифом в социальной мифологии – на «архаическом» ее уровне – происходит перенос акцентов из сферы сверхъестественного в область интерпретации социальных отношений: апеллирование к системам семейного родства, взаимодействиям между социальными группами, в рамках государства.

Наличие «конъюнктурного» уровня является определяющим для понимания сущности современной социальной мифологии. Одна из особенностей «конъюнктурного» уровня социальной мифологии заключается в том, что делается акцент в основном на осмыслении социальной реальности с учетом интересов конкретных социальных групп; выражается отношение данных социальных групп к социальной реальности через формирование интересубъективных для группы ценностей и идеалов.

Также на «конъюнктурном» уровне современной социальной мифологии значительное место занимает идеология, что сближает ее с любой из современных форм общественного сознания и, особенно, с политикой.

«Конъюнктурный» уровень современной социальной мифологии предстает в качестве «мифологии идей», а не реальных вещей. В этом смысле определение социальной мифологии совершенно расходится с пониманием мифологии классической, где идея вещи и сама вещь находились в синкретичном единстве. И в то же время современная социальная мифология – это неразрывное единство «архаического» и «конъюнктурного» уровней, что отличает ее, соответственно, от архаического мифа и идеологии.

К XX веку социальная мифология начинает существовать эксплицитно, однако ее общественный статус и степень участия в жизни общества не находят должного объяснения.

Понимание социальной мифологии невозможно без знакомства с традициями, направлениями, школами изучения мифа или теориями мифа. Благодаря многочисленным теориям мифа, поддерживался интерес к мифу, мифологии. Также это способствовало формированию конкретно-предметных методов исследования, некоторые из которых применимы и для изучения современной социальной мифологии. Прежде всего, социологическая теория, функционализм, структурализм. Такие понятия, как партиципация, медиация, бриколаж, с определенными оговорками, вполне применимы и для объяснения процессов, характерных в настоящее время для взаимодействия общества и социальной мифологии.

При выстраивании теории социальной мифологии мы имеем, как минимум, дела с двумя проблемными областями: 1) определение статуса социальной мифологии в социогуманитарном знании; 2) определение спектра решаемых теорией социальной мифологией вопросов.

Современная социальная мифология является неинституционализированной, размытой в общественной жизни. Мешает институционализации то обстоятельство, что в современном мире все

динамично, и каждый новый момент времени дает возможность для построения своей социальной мифологии. В то же время социальная мифология предоставляет человеку некий набор схем, алгоритмов поведения, в соответствии с которыми ему легче дополнить картину мира. Также затрудняет создание стройной теории социальной мифологии то, что в таких, например, духовных сферах жизни общества и формах общественного сознания, как право, религия, наука мифов, в их традиционном понимании, нет. С распространением сначала религии, а затем и науки появились новые, преимущественно социальные мифы, уже качественно отличающиеся от постепенно вытесняющихся из общественной жизни архаических мифов. В таких социальных мифах содержалось уже гораздо больше рациональных компонентов. С одной стороны, социальная мифология фрагментарно присутствует в духовной, политической, экономической сферах жизни общества, сохраняя, например, в искусстве, морали, некоторые мифологические составляющие, восходящие еще к архаическим представлениям. С другой стороны, можно выделить «глобальные» социальные мифы, ставшие предметом глубокого философского анализа (миф Просвещения, миф о вечном возвращении, миф о герое, имперский миф). Такие мифы, как и любые социальные мифы, воздействуют на общество на двух уровнях: и на «архаическом», и на «конъюнктурном»; восходят к древней архаике в большей степени, но при этом могут умело использоваться правящей элитой. Однако, особенности «глобальных» мифов, выделяющих их из широкого комплекса социальных мифов, кроются в органичном сочетании двух вышеуказанных уровней, что в конечном счете определяет также и их длительное существование, перманентность оказываемого влияния, непреходящую актуальность для понимания общественного развития. Зачастую стимулом к появлению новых отраслей социальной мифологии выступают само общество, в котором на первый план в разные периоды времени выходят те или иные проблемы.

Спектр решаемых с помощью теории социальной мифологии вопросов включает онтологическую, гносеологическую, аксиологическую и праксиологическую проблематику.

Начало философскому исследованию мифов современности было положено с выходом работ А.Ф. Лосева, Р. Барта, а также таких в большей или меньшей степени последователей психоаналитической теории мифа, как Д. Кэмпбелл, М. Элиаде. Их исследования в определенной мере способствовали поискам ответов на вопросы, касающиеся выделяемых нами проблемных областей теории социальной мифологии. Но, все же, в их работах основной акцент был сделан на практическом измерении мифа: на том, как следует относиться к современным проявлениям мифа, как оценивать мифы, наличествующие в современных – от традиционных до техногенных – обществах.

Выстраивание теории социальной мифологии представляет собой амбициозную научную проблему, и на первом этапе решения такой проблемы, на наш взгляд, необходимо выполнить задачу создания системы социальной мифологии, выделить ее системные характеристики, что позволяет сделать системный подход.

Системный подход к социальной мифологии позволяет выделить в ней несколько подсистем, состоящих из определенных элементов и образующих упорядоченную функциональную структуру. К таким подсистемам целесообразно отнести онтологическую, гносеологическую, аксиологическую, практическую (праксиологическую). Онтологическая подсистема состоит из таких элементов, как представления о времени, пространстве, части и целом, причинно-следственной связи; гносеологическая – из мифологического сознания (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтического мировосприятия, мифомышления; аксиологическая – из веры, представлений о сакральном и профаном; практическая (праксиологическая) – из мифов, ритуалов. Взаимодействие элементов наглядно демонстрируют современные мифо-ритуальные

практики, трансформации мифов о герое. Социальная мифология предстает как условие целостности общества, как важный компонент целостной структуры общества.

В рамках применения системного подхода было предложено обозначать термином «мифоконтентный феномен» проявления социальной мифологии в жизни общества, факты общественной жизни, содержащие мифологическое наполнение в определенной мере. Применение данного термина даст возможность определять, что из общественных явлений и процессов является мифологическим или содержит мифологические составляющие в большей или меньшей степени. Мифоконтентные феномены составляют сущность элементов социальной мифологии. Примерами мифоконтентных феноменов представлений о причинно-следственной связи являются такие актуализации социальных практик обмена, как жертва, дар; представлений о соотношении части и целого – сакральный лидер; представлений о времени – социальные ритуалы (рождение, брак, похороны); общественного сознания – социальная память, иллюзия, идеологема, утопия; представлений о сакральном и профанном – война, досуговая повседневная деятельность; мифов – мифогенные факторы, ритуалов – игра.

Через рассмотрение функций социальной мифологии была показана ее противоречивость, конструктивно-деструктивная роль в жизни общества. Было установлено, что социальная мифология противоречива: с одной стороны, несет угрозу общественному развитию, с другой – способствует консолидации людей и социума в целом, решению стоящих перед ними задач, преодолению вызовов современности. Позитивная роль социальной мифологии проявляется в том, что она является одним из условий целостности социума, представляет собой особый компонент целостной структуры общества, который объединяет его и способен приобретать актуальность, выходить на первый план в процессе разрешения фундаментальных противоречий. Негативная роль – в том, что в отдельных сферах общества в определенные исторические моменты социальная

мифология оказывает разрушающее воздействие, обслуживая политические интересы узкой социальной группы. Обосновано, что место социальной мифологии в структуре общества целесообразно изучать в единстве ее противоречивых сторон. Конструктивно-деструктивная роль социальной мифологии раскрывается через выделение основных функций: онтологической (утверждение новой реальности из начальной нерасчлененности и неопределенности, возвращение реальности к моментам ее возникновения); гносеологической (познание через объяснение, регламентацию, интерпретацию); аксиологической (конструирование определенной шкалы для оценки общественных явлений и отношений, ценностных ориентиров для последующего общественного развития); праксиологической (трансляция, усвоение, воспроизводство мифов, посредничество при передаче знаний от поколения к поколению).

Было выявлено, что характер протекания процессов мифотворчества и мифологизации в различных сферах общественной жизни и областях знания позволяет увидеть специфику социальной мифологии и определить ее место в структуре жизни общества. Присутствие мифа в формах и уровнях общественного сознания можно рассматривать следующим образом: миф как органическая составляющая религии и эстетики; миф как искажение объективной реальности в науке, праве; миф как инструмент манипуляции в истории и политике; миф как потенциальная ценность или же опасность в сфере морали. Специфику современной социальной мифологии можно увидеть, рассмотрев ее роль в сферах повседневности (быт, труд, досуг). Мифология повседневности делает повседневную жизнь более понятной и привычной посредством мифологем, ритуалов поведения.

Современная социальная мифология является динамичным образованием, на содержание которого существенное влияние оказывает общество. Общественное влияние проявляется в следующем: 1) во влиянии «хода истории»: контекстуальный фактор; возможность мифа дополнять картину мира на том или ином этапе исторического развития общества;

особое значение кризисных периодов истории, а также смены типов культур;

2) в присутствии качественных отличий между повседневной мифологией, представленной на уровне социальной психологии, обыденного сознания, и предельно рационализированной мифологией, содержащейся в идеологических построениях; между изменениями на «архаическом» и «конъюнктурном» уровнях социальной мифологии; 3) в дифференциации общественной жизни на разные составляющие, сферы, в результате чего возникают особенности, соответственно, политической, научной, религиозной и других частных мифологий; 4) в разделении общества на социальные группы, в его стратификации, что приводит к такому положению, что у каждой группы начинает формироваться своя собственная социальная мифология; при этом господствующий класс претендует на инкорпорирование соответствующей социальной мифологии в общую картину мира; 5) в трансляции представлений о прошлом, настоящем и будущем, выступающих в качестве пространства формирования социальной памяти, выступающих, в свою очередь, в качестве ресурса для оформления социальной мифологии.

С рационализацией общественной жизни произошло разрушение мифологии как целостной системы осмысления реальности, как системы концептуализации и трансляции опыта, как мировоззренческой основы социума; некоторые функции мифологии начинают переходить к идеологии. Вместе с тем, система современной социальной мифологии сохраняется, однако при этом существенным образом меняется соотношение элементов системы. В настоящее время можно говорить лишь о фрагментарном присутствии в общественной жизни мифоконтентных феноменов онтологической части системы социальной мифологии, что объясняется более ранней трансформацией (в античную эпоху) данной части. В то же время активно функционируют гносеологическая и аксиологическая часть системы социальной мифологии, что находит выражение в усилении интереса как исследователей, так и широких масс, к вопросам исторической

памяти, национальной идентичности. Трансформация компонентов социальной мифологии происходит наряду с рационализацией общественных процессов: с развитием научной рациональности происходила существенная трансформация всех подсистем социальной мифологии, начиная с онтологической в эпоху античности, заканчивая аксиологической в XX веке.

Доминирующие тенденции в развитии социальной мифологии находят отражение в изменении содержания мифоконтентных феноменов: 1) онтологических: в настоящее время происходят изменения представлений о причинно-следственной связи и о соотношении части и целого: они все больше смещаются на «архаический» уровень системы социальной мифологии, в то время как представления о пространстве и времени – на «конъюнктурный» уровень; 2) гносеологических: имеет место существенное изменение сферы действия синкретизма; сущностное изменение такого важнейшего средства «перевода» мифа на научный язык, как символ; кризис классических идеологий; 3) аксиологических: современные процессы глобализации с неизбежностью приводят к акцентированию внимания на феномен глобальной памяти с этической оценкой с точки зрения универсальных ценностей событий прошлого, с выходом за пределы дихотомии «сакральное – профанное»; мифологические ценности рассматриваются в их включенности в общественные процессы с учетом стадии развития мифа и общества; 4) праксиологических: проявления социальной мифологии можно увидеть через рассмотрение «мифоритуальных практик», которые постепенно утрачивают связь с традицией, растворяясь в контексте современного общества, и в настоящее время представляют собой некоторую рационализированную, регламентированную форму общественного поведения.

Кроме того, сравнивая особенности свойств элементов социальной мифологии, нелинейных процессов, а также основанных на нелинейности постмодернистских направлениях в философии, можно зафиксировать сходство по нескольким позициям: 1) отсутствие субъект-объектной

оппозиции в нелинейных процессах в мифе представлено синкретизмом как неразделенной целостностью, содержащей в себе потенциал к формированию связей посредством партиципации; 2) понимание времени в нелинейных процессах как конституирующегося в ходе самоорганизации соотносится с возможностью создания через мифо-ритуальные практики мифологического представления о сакральном времени; 3) случайная флуктуация, рассматриваемая в качестве решающего фактора развития нелинейных процессов, абсолютизируется и в мифе, где случайно произошедшее событие может объясняться и волей богов, и телеологически, где из случайных явлений выстраиваются причинно-следственные связи; 4) в исследованиях нелинейных сред доминируют идиографические формы описания событий, не предполагающие использование общих понятий, закономерностей, а имеющие, как и миф, дело с уникальными, локализованными в пространстве и времени событиями; миф – это всегда личная, эмоционально окрашенная уникальная история происхождения, уникальное явление, каждый раз приобретающее новые формы.

Выделение «архаического» и «конъюнктурного» уровней современной социальной мифологии предполагают взаимосвязь, взаимодействие между ними. Фактически, в политической сфере, речь идет о постоянном взаимодействии мифологии и идеологии в каждом социальном мифе в политической сфере. Такое взаимодействие составляет главную особенность проявления социальной мифологии в политике целом. Наглядные иллюстрации специфики существования социальной мифологии в политической дают нам примеры таких «глобальных» мифов, как имперский миф и миф о герое, влияющие на практику государственного управления и политические процессы. Ярким примером мифа о героя, позволяющим увидеть специфику развертывания «глобального» социального мифа в современной российской действительности, является миф о И.В. Сталине.

Было установлено, что социальные мифы в настоящее время оказывают активное воздействие на развитие политической сферы. Процесс такого

воздействия демонстрирует механизм работы мифа, схематично выраженный следующим образом: (1) мифотворческая деятельность элит – (2) использование социального мифа как инструмента реализации властных функций – (3) учет социального контекста – (4) применение социального мифа в качестве призыва и руководства к действию – (5) тиражирование социальных мифов в виде шаблонов – (6) функционирование социальных мифов – (7) конкуренция социальных мифов / конкуренция мифотворцев (элит) – (1) появление новых мифотворцев (новой элиты). Демонстрацией того, как социальные мифы активно воздействуют на развитие политической сферы жизни общества, придают новый смысл событиям, разворачивающимся в политическом пространстве, и, одновременно вписываются в предлагаемый нами механизм работы мифа, являются такие этиологические мифы, как арийский и хазарский.

Следует считать социальный миф феноменом, имманентным социальному бытию, и ожидать, что с приходом к власти новой элиты начинается и новый цикл функционирования социального мифа в политической сфере и в обществе в целом.

В процессе институционализации новых социальных мифов основную роль играет государство, в результате чего существенное влияние оказывается, прежде всего, на политическую сферу. Государство, являясь главным медиатором между социальной мифологией и обществом, через господствующую идеологию – формальную или неформальную – эксплуатирует какой-либо социальный миф или комплекс социальных мифов. Обусловленный уровнем развития гражданской культуры политический климат в государстве показывает степень восприимчивости всех категорий населения – и элит, и рядовых жителей – к социальным мифам, характеризует способность верить мифам. Квинтэссенцией воплощения мифа в политической сфере, в идеологии; квинтэссенцией эксплуатации идеологией социального мифа является «глобальный» миф, например, имперский.

В социально-философский оборот был введен новый термин – «мифогенный фактор», представляющий собой определенное смысловое пространство, направление активности мифов, конкретизирующее мифологические проявления в социуме. В политической сфере в качестве мифогенного фактора выступают классические политические идеологии.

Таким образом, в целом социальная мифология в данной работе рассматривается как общественное явление, представляющее собой системное образование, находящееся во взаимодействии с общественными явлениями и процессами.

Библиографический список

1. Аверинцев С.С. Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
2. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью. // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. С.17-64.
3. Александров В.И. В поисках философии будущего: Всеобщая взаимосвязь мира. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2009. 240 с.
4. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах; пер. с англ. – М.: Мысль, 2014. 500 с.
5. Алоян Н.Л. Трагедийность бытия (философско-культурологический аспект). – Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2007. 160 с.
6. Альбедиль М.Ф. Миф и реальность. – СПб.: Вектор, 2014. 256 с.
7. Аникин Д.А. Топология коллективной памяти: от социальных рисков к цивилизационным вызовам. – Саратов: ИЦ “Наука”, 2016. 163 с.
8. Аникин Д.А. Топология социальной памяти: методологические основания и стратегии репрезентации. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2014. 172 с.
9. Антонов Д.И. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. – М.: РГГУ, 2009. 424 с.
10. Антонян Ю.М. Миф и вечность. – М.: Логос, 2001. 464 с.
11. Арапов О.Г. Онтологические основания мифа и мифотворчества. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – М., 2008. 24 с.
12. Армстронг К. Краткая история мифа; пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2005. 160 с.
13. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна; пер. с нем.; пер. с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. 272 с.

14. Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. – М.: Советская Россия, 1988. 512 с.
15. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. 236 с.
16. Бакулов В.Д. Социокультурные метаморфозы утопизма. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2003. 352 с.
17. Балаболина Т.А. Современное мифотворчество: социально-философский анализ. Дис.... канд. филос. наук. – Хабаровск, 2005. 124 с.
18. Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. 320 с.
19. Барт Р. Нулевая степень письма; пер с фр. – М.: Академический Проект, 2008. 431 с.
20. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте; пер. с фр. – М.: ООО “Ад Маргинем Пресс”, 2012. 224 с.
21. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола ; пер. с фр. – М.: Праксис, 2007. 256 с.
22. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
23. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии; пер. с фр. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2016. 192 с.
24. Барт Р. S/Z; пер. с фр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
25. Барышников П.Н. Миф и метафора: Лингвофилософский подход. – СПб.: Алетейя, 2010. 216 с.
26. Батаева Е.В. Об “умной иконографии” новозаветного мифа. – СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
27. Батай Ж. “Проклятая часть”: Сакральная социология; пер. с фр. – М.: Ладомир, 2006. 742 с.
28. Бахофен И. Материнское право; пер. с нем. // Классики мирового религиоведения. Антология. Том.1. – М.: “Канон+”, 1996. – С. 216-267.

29. Бейлин Б. Идеологические истоки Американской революции; пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2010. 308 с.
30. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии; пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. 476 с.
31. Беляева Е.В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности. – Минск: Экономпресс, 2007. 464 с.
32. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы; пер. с фр. – М.: Изд-во Астрель, Изд-во АСТ, 2004. 160 с.
33. Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку: Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. – М.: ОГИ, 2007. 360 с.
34. Березкин Ю.Е. Мифы Старого и Нового света. – М.: Астрель, 2009. 286 с.
35. Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии; пер. с нем. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2013. 575 с.
36. Беседа с Клодом Леви-Стросом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой; пер. с фр. // Вопросы философии. – 2009. № 5. С. 66-79.
37. Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРССС, 1997. 450 с.
- 38.Bloshenko E.V. Российская социальная мифология: социокультурный анализ: Автореф. дис... канд. филос. наук. – Тюмень, 2013. 25 с.
39. Боброва С.П. Мифологическое сознание как система. Дис.... д-ра филос. наук. – Иваново, 2003. 300 с.
40. Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 416 с.
41. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального; пер. с фр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. 98 с.

42. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было; пер. с фр. – М.: РИПОЛ классик, 2017. 226 с.
43. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2007. 335 с.
44. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации; пер. с фр. // Логос. – 2003. № 1. С. 20-23.
45. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры; пер. с фр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. 269 с.
46. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть; пер. с фр. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. 389 с.
47. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции; пер. с фр. – М.: Издательский дом “ПОСТУМ”, 2015. 240 с.
48. Бодрийяр Ж. Система вещей; пер. с фр. – М.: Рудомино, 1999. 224 с.
49. Борко Т.И. Эволюция мифа: на пути становления религиозного мировоззрения: Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Тюмень, 2006. 41 с.
50. Борхес Х.Л. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Произведения 1942-1969 годов; пер. с исп. – СПб.: Амфора, 2005. 847 с.
51. Будюкин Д.А., Иванов А.Г. Реабилитация мифа в эпоху Романтизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397). Философские науки. Вып. 43. С. 30-36.
52. Бурдые П. Практический смысл; пер. с фр. – СПб.: Издательство Алетейя, 2001. 562 с.
53. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
54. Бурдые П. Социология социального пространства; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 288 с.
55. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Д. Уилсон, Т. Якобсен; пер. с англ. – СПб.: Амфора, 2001. 314 с.

56. Вайль П. Гений места. – М.: Издательство КоЛибри, 2006. 488 с.
57. Васильев А.Д. Современное мифотворчество и российская телевизионная словесность. – М.: ЛЕНАНД, 2014. 240 с.
58. Ватиканский аноним. О невероятном.; Гераклит. Опровержение или исцеление от мифов, переданных вопреки природе; пер. с др.-греч. / Под. ред. Ярхо В.Н. // Вестник древней истории. 1992. №3. С. 235-251.
59. Вебер М. Избранные произведения; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. 808 с.
60. Вен П. Греки и мифология: Вера или неверие?: Опыт о конституирующем воображении; пер. с фр. – М.: ИД Искусство, 2003. 224 с.
61. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций; пер. с итал. – М.; Киев: “REFL-book”, 1994. 656 с.
62. Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. 476 с.
63. Володихин Д.М. Московский миф. – М.: ООО Издательский дом “Вече”, 2014. 352 с.
64. Гаджиев К.С. Масса. Миф. Государство // Вопросы философии. – 2006. № 6. С. 3-20.
65. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
66. Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума; пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. 893 с.
67. Галанина Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры. – М.: Издательский дом Академии Естествознания, 2013. 130 с.
68. Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Summa ideologiae: Торжество “ложного сознания” в новейшие времена. Критико-аналитическое обозрение западной мысли в свете мировых событий. – М.: Посев, 2012. 128 с.

69. Геде А. Миф и философское знание (к некоторым гносеолого-историческим проблемам); пер. с венг. // Философские науки. – 1968. №6. С.114-126.
70. Геннеп А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов; пер. с фр. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. 198 с.
71. Гигаури Д.И. Политический миф и ритуал в структуре современной символической политики. Дисс.... канд. полит. наук. – СПб., 2016. 221 с.
72. Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: морфология и история; пер. с итал. – М.: Новое издательство, 2004. 348 с.
73. Гирц К. Интерпретация культур; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
74. Глобальная память: культура исторической ответственности в XXI веке // Историческая экспертиза. 2016. № 3 (4). С. 7-10.
75. Годелье М. Загадка дара; пер. с фр. – М.: Восточная литература, 2007. 295 с.
76. Головин Е.В. Мифомания. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2010. 313 с.
77. Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 496 с.
78. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа; пер. с нем. – М.: Издательство “Художественный журнал”, 2006. 200 с.
79. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. 334 с.
80. Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке / Отв. ред.-сост., авт. предисл. И.С. Андреевой. – СПб.: Алетейя, 2000. 447 с.
81. Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 560 с.

82. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. 193 с.
83. Гуревич П.С. Социальная мифология (критика буржуазной идеологии и ревизионизма). – М.: Мысль, 1983. 175 с.
84. Гуриев С. Мифы экономики: Заблуждения и стереотипы, которые распространяют СМИ и политики. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. 210 с.
85. Дейк Т.А. ван Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации; пер. с англ. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2013. 344 с.
86. Делез Ж. Логика смысла; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
87. Джойс Д. Улисс: роман (части I и II); пер. с англ., т. 2. – М.: ЗнаК, 1994. 608 с.
88. Джойс Д. Улисс: роман (часть III); пер. с англ., т. 3. – М.: ЗнаК, 1994. 608 с.
89. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. – М.: КРАСАНД, 2010. 280 с.
90. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. 672 с.
91. Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2010. 320 с.
92. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. 248 с.
93. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии; пер. с фр. – М., Наука, 1990. 575 с.
94. Евгеньева Т.В., Титов В.В. Образы прошлого в российском массовом политическом сознании: мифологическое измерение // Политическая наука. 2017. № 1. С. 120-137.
95. Ермолаев И.А., Захаров А.А. Миф и мифологическое сознание // Вопросы философии. – 1986. №7. С.26-35.

96. Есаулов И.А. Постсоветские мифологии: структуры повседневности. М.: Академика, 2015. 616 с.
97. Жаров С.Н. Бытие и реальность в гуманитарном познании // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2013. № 2. С. 18-37.
98. Жигалкин С.А. Метафизика вечного возвращения. – М.: Культурная революция, 2011. 256 с.
99. Журавлев И.В. Сознание и миф: Что мы делаем, чтобы быть сознательными существами. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. 160 с.
100. Заблуждающийся разум?: Многообразие внучного знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. 464 с.
101. Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 16-25.
102. Загвозкина Ю.М. Политический миф как проблема социальной философии. Дис.... канд. филос. наук. – Иваново, 2005. 209 с.
103. Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. Курс лекций / Под ред. Жмудя Л.Я. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. 208 с.
104. “Запад как враг”: реанимация исторического мифа или новая реальность? Материалы Семинара 22 октября 2014 г. / Под ред. К. Аймермахера и Г. Бордюгова. – М.: АИРО-XXI, 2014. 128 с.
105. Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства: Лекции, читанные ученикам выпускных классов с.-петербургских гимназий и реальных училищ. – М.: Школа-Пресс, 1996. 416 с.
106. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2014. 537 с.
107. Зиннатуллина Ю.Ш. Трансформация массового сознания россиян посредством мифотворчества (социально-философский анализ). Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Уфа, 2014. 22 с.

108. Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1997. 140 с.
109. Зубко Г.В. Древний символ. Истоки. Смысловая структура. Эволюция. – М.: Университетская книга, 2010. 248 с.
110. Зубко Г.В. Миф: взгляд на Мироздание. – М.: Университетская книга, 2008. 360 с.
111. Иванов А.Г. Комплексный подход к классификации социальных мифов // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2015. № 4 (45). С. 255-258.
112. Иванов А.Г. Механизм воздействия мифов на развитие общества // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2016. № 2 (32). С. 6-14.
113. Иванов А.Г. Мифологическое сознание и нелинейные процессы // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2012. № 6 (172). С. 23-27.
114. Иванов А.Г. Мифо-ритуальные практики: культурный феномен, элемент традиционного и основа современного мифологического сознания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 87. С. 7-18.
115. Иванов А.Г. Политика как пространство эксплуатации идеологиями социальных мифов // Известия Саратовского государственного университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 1. С. 13-18.
116. Иванов А.Г. Представления о социальном в архаическом мифе // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 1. С. 71-84.
117. Иванов А.Г. Проблема построения теории социальной мифологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, вып. 1. С. 14-19.

118. Иванов А.Г. Роль рациональности в процессе трансформации системы социальной мифологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т. 15, вып. 1. С. 20-25.
119. Иванов А.Г. Социальная мифология в структуре общественной жизни // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 5-15.
120. Иванов А.Г. Социальная мифология как развивающаяся система // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 4 (28). С. 28-37.
121. Иванов А.Г. Социальное мифотворчество и мифологизация: определение уровней потенциальных угроз для социальных сфер и областей знания // Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов Международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 г. – Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. С. 21-25.
122. Иванов А.Г. Философское осмысление современной социальной мифологии, ее статуса и структуры // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 60-71.
123. Иванов А.Г., Линченко А.А. Историческое сознание как фактор демифологизации исторической культуры: философско-методологический аспект // Studia Humanitatis. 2016. № 1. (электронный журнал: www.st-hum.ru).
124. Иванов А.Г., Целыковский А.А. Современная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – 2017. – № 2. – С. 33-41.
125. Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. 428 с.
126. Ивушкина Е.Б. Роль науки в демифологизации общественного сознания. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Ростов н/Д., 2004. 39 с.

127. Ивушкина Е.Б., Режабек Е.Я. Философия и история науки. – СПб.: Алетейя, 2006. 185 с.
128. Империя и нация в зеркале исторической памяти: Сборник статей / Сост. И. Герасимов, М. Могильнер, А. Семенов. – М.: Новое издательство, 2011. 416 с.
129. Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос. – 2005. №1. С. 23
130. Ионов И.Н. Мировая история в глобальный век: новое историческое сознание. М.: Аквилон, 2015. 464 с.
131. Каирова И.А. Социальное мифотворчество в современном российском медиапространстве. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 2012. 27 с.
132. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2007. 304 с.
133. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное; пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. 296 с.
134. Калер Э. Избранное: Выход из лабиринта; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2008. 336 с.
135. Калиев Ю.А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия на примере марийской мифологии. Дис.... д-ра филос. наук. – Чебоксары, 2004. 315 с.
136. Канетти Э. Масса и власть; пер. с нем. – М.: АСТ, 2014. 574 с.
137. Кара-Мурза С.Г. Власть манипуляции. – М.: Академический Проект, 2007. 380 с.
138. Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. 256 с.
139. Кара-Мурза С.Г. Кризисное обществоведение. Часть первая. Курс лекций. – М.: Научный эксперт, 2011. 464 с.
140. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 832 с.

141. Карабущенко П.Л., Подвойский Л.Я. Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева. – М.: “Луч”, 2007. 258 с.
142. Кармадонов О.А. Социология символа. – М.: Academia, 2004. 352 с.
143. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке; пер. с нем. – М.: Гардарика, 1998. 784 с.
144. Кассирер Э. Сила метафоры; пер. с нем. // Теория метафоры: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. С. 33-43.
145. Кассирер Э. Техника современных политических мифов; пер. с нем. // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 1994. № 5. С. 12-16.
146. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление; пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
147. Катарсис: метаморфозы трагического сознания / Сост. и общ. ред. В.П. Шестакова. – СПб.: Алетейя, 2007. 384 с.
148. Кереньи К. Мифология; пер. с венг. – М.: Три квадрата, 2012. 504 с.
149. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.
150. Кириллова Н.Б. Мифотворчество в медиакультуре // Общественные науки и современность. – 2005. № 5. С. 155-165.
151. Кирсанова О.Т. Методологические проблемы исследования мифосознания: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 1982. 17 с.
152. Киселев Г.С. “Кризис нашего времени” как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. №1. С. 40-52.
153. Кobleва Э.А. Богатство как мифологема общества постмодерна. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Краснодар, 2012. 31 с.
154. Козолупенко Д.П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-

научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). – М.: “Канон+”, 2005. 212 с.

155. Козолупенко Д.П. Мифологическое мировосприятие. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. 432 с.

156. Кокошин А.А. Очерк политики как феномена общественной жизни. Ее внутригосударственные и международные измерения, взаимоотношения с идеологией, наукой, разведкой. – М.: Культурная революция, 2007. 96 с.

157. Кольев А.Н. Политическая мифология: Реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. 384 с.

158. Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 года / Под. ред. А.Д. Моисеева, Г.Ф. Графовой, Д.А. Будюкина, А.А. Линченко. – Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. 400 с.

159. Корнилова Е.Н. Мифологическое сознание и мифопоэтика западно-европейского романтизма. – М.: Наследие, 2001. 447 с.

160. Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. – Минск: Беларус. Навука, 2009. 208 с.

161. Косарев А.Ф. Мифология и ее эвристическая значимость: формы человеческого бытия и способы его постижения в их исторической перспективе. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Томск, 1997. 37 с.

162. Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 304 с.

163. Косов А.В. Феноменологический анализ мифа как результата социальной мифологизации и ремифологизации. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2008. 352 с.

164. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. 352 с.
165. Кофман А.Ф. Америка несбывшихся чудес. М.: ООО “Профобразование”, 2001. 350 с.
166. Кравец А.С. Понимание смысла социальной деятельности. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2008. 302 с.
167. Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. – 1999. №1. С. 3-17.
168. Кувакин И.В. Мышление и история. – М.: Коффи, 2008. 470 с.
169. Кудряшов С.В. Контркультура как радикальная трансформация романтического мифа. Автореф. дис.... канд. культурологии. – СПб., 2013. 24 с.
170. Кузнецов В.Ю. Социально-философская концепция мифологизации времени. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Чебоксары, 2006. 44 с.
171. Кэмпбелл Д. Мифический образ; пер. с англ. – М.: Изд-во АСТ, 2004. 683 с.
172. Кэмпбелл Д. Мифы, в которых нам жить; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2002. 256 с.
173. Кэмпбелл Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности; пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2006. 320 с.
174. Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой; пер. с англ. – М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер, 1997. 384 с.
175. Лавров П.Л. Развитие учения о мифических верованиях. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. 136 с.
176. Ланг Э. Мифология: Происхождение и распространение мифов; пер. с фр. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. 216 с.
177. Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства; пер. с англ. – М.: Республика, 2000. 287 с.

178. Лангинен А.В. Миф как форма бытия человека. Дис ... канд. филос. наук. – Челябинск, 2005. 176 с.
179. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века; пер. с фр. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. 160 с.
180. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада; пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 568 с.
181. Лебедев И.А. Семантика и семиотика в культуре тоталитарных обществ: миф, символ, ритуал. Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – СПб., 2006. 24 с.
182. Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). – М.: Академический Проект, 2008. 692 с.
183. Лебон Г. Психология народов и масс; пер. с фр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. 272 с.
184. Леви-Брюль Л. Первобытная мифология: Мифический мир австралийцев и папуасов; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2010. 256 с.
185. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении; пер. с фр. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. 608 с.
186. Леви-Строс К. Мифологии: От меда к пеплу; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 441 с.
187. Леви-Строс К. Мифологии: Происхождение застольных обычаев; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 461 с.
188. Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2006. 399 с.
189. Леви-Строс К. Мифологии: Человек голый; пер. с фр. – М.: ИД “Флюид”, 2007. 784 с.
190. Леви-Строс К. Печальные тропики; пер. с фр. – Львов: Инициатива; М.: ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999. 576 с.
191. Леви-Строс К. Путь масок; пер. с фр. – М.: Республика, 2000. 399 с.

192. Леви-Строс К. Структурная антропология; пер. с фр. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
193. Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2008. 520 с.
194. Лейбель Е.В. Ницше: образы и мифотворчество. – СПб.: Издательство “ПЕТРОНИЙ”, 2008. 240 с.
195. Линченко А.А. Целостность исторического сознания: вопросы истории и методологии. – Воронеж: ВГПУ, 2014. 248 с.
196. Линченко А.А., Иванов А.Г. «Живите тыщу лет, товарищ Сталин...»: Трансформация мифологии образов И.В. Сталина в современной российской исторической памяти // Диалог со временем. – Вып. 59. – М.: ИВИ, 2017. – С. 116-135.
197. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
198. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – СПб.: Алетейя, 2001. 256 с.
199. Лосев А.Ф. Гомер. – М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
200. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.
201. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. 959 с.
202. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
203. Лосева М.А. Мифологическое в смысловом контексте современной культуры. Дисс.... канд. филос. наук. – Пермь, 2005. 222 с.
204. Лотман Ю.М. А.С. Пушкин: Биография писателя. Роман “Евгений Онегин”. Комментарий. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 640 с.
205. Лукашева Е.А. Мифологизация политической и правовой жизни. М.: Норма: ИНФРА-М, 2015. 272 с.

206. Луман Н. Реальность массмедиа; пер. с нем. – М.: Праксис, 2005. 256 с.
207. Майданов А.С. Миф как источник знания // Вопросы философии. – 2004. №9. С. 91-105.
208. Макаров В.Л. Социальный кластеризм. Российский вызов. – М.: Бизнес Атлас, 2010. 272 с.
209. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии; пер. с фр. – М.: Восточная литература, 2005. 350 с.
210. Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. 207 с.
211. Малиновский Б. Магия, наука и религия; пер. с англ. – М.: Рефл-Бук, 1998. 304 с.
212. Малиновский Б. Научная теория культуры; пер. с англ. – М.: ОГИ, 2005. 184 с.
213. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 2002. 320 с.
214. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.
215. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. №10. С. 3-14.
216. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 288 с.
217. Манхейм К. Диагноз нашего времени; пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. 700 с.
218. Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. – М.-СПб.: Изд-во “Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга”, 2009. 495 с.

219. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.
220. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы; пер. с нем. – М.: Академический Проект, 2010. 775 с.
221. Маркузе Г. Одномерный человек; пер. с англ. – М.: Издательство АСТ, 2003. 336 с.
222. Мартысюк П.Г. Эволюция мифологической идеи вечного возвращения в европейской культуре. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – СПб., 2008. 46 с.
223. Матецкая А.В. Процесс индивидуализации и мифологическое мышление в эпоху современности. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Ростов н/Д, 2007. 47 с.
224. Мединский В.Р. Война. Мифы СССР. 1939-1945. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2015. 704 с.
225. Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа: Сборник; пер. с нем. / Под. ред. В. Менжулина. – М.: Совершенство, 1998. 512 с.
226. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Академический Проект; Мир, 2012. 331 с.
227. Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования / Отв. ред. О.К. Румянцев. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. 648 с.
228. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; пер. с англ., нем., фр. / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: “Канон+”, 1998. 432 с.
229. Михалевская А.С. Миф и наука: проблемы взаимодействия в современном обществе. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Иваново, 2015. 26 с.

230. Миф и художественное сознание XX века / Отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. 687 с.
231. Мишучков А.А. Мифологическое сознание и образование: Дис.... канд. филос. наук. – М., 1998. 160 с.
232. Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени; пер. с англ. – М.: ИД Искусство, 2003. 288 с.
233. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс; пер. с фр. – М.: “Центр психологии и психотерапии”, 1998. 480 с.
234. Московичи С. Машина, творящая богов; пер. с фр. – М.: “Центр психологии и психотерапии”, 1998. 560 с.
235. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии; пер. с фр. – М.: КДУ, 2011. 416 с.
236. Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 102-117.
237. Мыслители Греции. От мифа к логике. – М.: Эксмо, 1998. 832 с.
238. Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия; пер. с англ. и нем. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. 864 с.
239. Наговицын А.Е. Древние цивилизации: общая теория мифа. – М.: Академический Проект, 2005. 656 с.
240. Назаров А.Г., Тихонова С.В., Халин К.Е. Социальная мифология в пространстве масс-медиа. – Саратов: ООО Издательский Центр “Наука”, 2007. 142 с.
241. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. 320 с.
242. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26-34.
243. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004. 544 с.

244. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002. 554 с.
245. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное; пер. с фр. – М.: Водолей, 2009. 208 с.
246. Наука и квазинаука / Под ред. В.М. Найдыша. – М.: Альфа-М, 2008. 320 с.
247. Нехамкин В.А. Теория общественного прогресса: достижения и пределы // Вестник Российской Академии наук. 2013. № 8. С. 711-730.
248. Нехамкин В.А., Полякова И.П. Антипрогрессистские теории социально-исторической динамики // Вестник Российской Академии наук. 2014. Том 84. № 7. С. 41-49.
249. Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза; пер. с нем. – СПб.: Художественная литература, 1993. 672 с.
250. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. 1280 с.
251. Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – М., 1999. 41 с.
252. Обрядовая теория мифа: сб. науч. трудов / составл., перевод, предисловие и примечания А.Ю. Рахманина. – СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2003. 216 с.
253. Огурчиков П.К. Экранная культура как новая мифология (на примере кино). Автореф. дис.... д-ра культурологи. – М., 2008. 35 с.
254. Орлов С.Б. Социальная мифология: сущность, признаки, субъекты: учебное пособие. – Бийск: Изд-во Алт. гос. техн. ун-та, 2006. 133 с.
255. Орлов С.Б, Чернышков Д.В. Мифологема “Сталин”. Образ вождя как системообразующий фактор российского общественного сознания // Свободная мысль. 2011. № 12. С. 95-102.
256. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс; пер. с исп. – М.: Изд-во АСТ, 2005. 269 с.

257. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания; пер. с исп. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 189 с.
258. Осаченко Ю.С., Дмитриева Л.В. Введение в философию мифа: учебное пособие. – М.: Интерпракс, 1994. 176 с.
259. Осипов Г.В. Социальное мифотворчество и социальная практика. – М.: Издательство НОРМА, 2000. 543 с.
260. Осипов Г.В. Социология и социальное мифотворчество. – М.: Издательство НОРМА, 2002. 656 с.
261. Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К.Леви-Строса. – СПб.: Кронос, 2004. 182 с.
262. Парето В. Трансформация демократии; пер. с итал. – М.: Издательский дом “Территория будущего”, 2011. 208 с.
263. Первушина В.Н. Идеология в современной России // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 132-139.
264. Першин Ю.Ю. Архаическое сознание: сущность и принципы. Автореф....дис. д-ра филос. наук. – Омск, 2014. 40 с.
265. Петухов В.Б. Терроризм в информационно-семиотическом и мифологическом контексте // Общественные науки и современность. – 2008. № 3. С. 92-101.
266. Пивоев В.М. Миф в системе культуры: учебное пособие. – Петрозаводск: Петрозаводская гос. консерватория, 1991. 216 с.
267. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.
268. Пилюгина Е.В. Мифы, мифологемы и идеология как инструменты влияния на социальную действительность в условиях информационной войны // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 76-87.
269. Пилюгина Е.В. Современная социальная реальность: панмифологизация, информационные войны и кризис постмодерна //

Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 4. С. 83-92.

270. Платон Государство; пер. с древнегреч. – М.: Академический проект, 2015. 398 с.

271. Пленков О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). – СПб.: Издательство “Владимир Даль”, 2011. 608 с.

272. Плюто П.А. Исследование реальности социокультурного виртуального: Опыт анализа социокультурных иллюзий. – М.: Прогресс-Традиция, 2014. 368 с.

273. Плюто П.А. Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. – М.: РГГУ, 2009. 342 с.

274. Положенцев А.М. “По лицу бездны”: очерк натурфилософии культа. – СПб.: Алетейя, 2007. 200 с.

275. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. 440 с.

276. Полякова И.П. Социально-философское понимание повседневности. – Липецк: Издательство ЛГТУ, 2009. 138 с.

277. Понизовкина И.Ф. Миф как феномен иллюзорного сознания: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 1997. 151 с.

278. Потebня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2007. 480 с.

279. Потebня А.А. Слово и миф. – М.: Издательство Правда, 1989. 624 с.

280. Проскурина В.Ю. Мифы империи: Литература и власть в эпоху Екатерины II. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. 328 с.

281. Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. – М.: РОССПЭН, 2009. 423 с.

282. Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с.

283. Рабинович Е.Г. Мифотворчество классической древности: *Nummi Homerici*. Мифологические очерки. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. 472 с.
284. Радугина О.А. Повседневность как сфера микросоциальных отношений жизни личности // Научный Вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия “Социально-гуманитарные науки”. 2015. № 1 (5). С. 55-60.
285. Ранк О. Миф о рождении героя; пер. с нем. – М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер, 1997. – 252 с.
286. Режабек Е.Я. В поисках рациональности (статьи разных лет): научное издание. – М.: Академический Проект, 2007. 383 с.
287. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
288. Режабек Е.Я. Становление мифологического сознания и его когнитивности // Вопросы философии. – 2002. №1. С. 52-66.
289. Резников К.Ю. Мифы и факты русской истории. От лихолетья Смуты до империи Петра. – М.: Вече, 2016. 560 с.
290. Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов; пер. с англ. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. – М.: “Канон+”, 1996. С. 303-325.
291. Рыбин А.И. В поисках Атлантиды: исследование мифов и легенд. – М.: Едиториал УРСС, 2004. 248 с.
292. Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии; пер. с англ. – М.: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2001. – 416 с.
293. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции; пер. с англ. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 2001. 304 с.
294. Рязанова С.В. Архаические мифологемы в политическом пространстве современности. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2009. 326 с.

295. Савелова Е.В. Миф и образование в структуре человеческого бытия и культуры. Автореф....дис. д-ра филос. наук. – Комсомольск-на-Амуре, 2011. 46 с.
296. Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. – Киев: Видавець ПАРАПАН, 2002. 334 с.
297. Савельева М.Ю. Лекции по мифологии культуры. – Киев: Видавець ПАРАПАН, 2003. 270 с.
298. Садовская И.Г. Мифология. – СПб.: Алетейя, 2000. 318 с.
299. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса: учебное пособие. – М.: Флинта: Наука, 2003. 456 с.
300. Силичева О.В. Личность и миф: становление мифологической компоненты сознания современной личности. Дис....канд. филос. наук. – Волгоград, 2011. 135 с.
301. Символическая политика: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Малинова О.Ю.; Вып. 1. Конструирование представлений о прошлом как властный дискурс. – М.: ИНИОН РАН, 2012. 334 с.
302. Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 2. Споры о прошлом как проектирование будущего. – М.: ИНИОН РАН, 2014. 382 с.
303. Символическая политика: Сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3. Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. 371 с.
304. Синергия в природе и обществе / коллектив авторов; сост. В.Н. Марков; под ред. В.А. Твердислова, Р.А. Кастро. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2015. 274 с.
305. Сирота Н.М. Идеология и политика: учебное пособие. – М.: Аспект Пресс, 2011. 216 с.
306. Славин Б.Ф. Идеология возвращается. – М.: “Социально-гуманитарные знания”, 2009. 648 с.

307. Смазнова О.Ф. Личность и миф (о субъекте мифической речи) // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 56-65.
308. Смазнова О.Ф. Миф как этос культуры в России XIX-XX веков. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Великий Новгород, 2009. 37 с.
309. Смирнов И.П. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. – СПб.: Алетейя, 2006. 288 с.
310. Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: историко-социологический очерк. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 228 с.
311. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Вып. 8. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 300 с.
312. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования / Сост.: А.П. Логунов, Т.В. Евгеньева. – М.: Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1996. 95 с.
313. Сорель Ж. Размышления о насилии; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2011. 168 с.
314. Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики; пер. с фр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. 432 с.
315. Станкевич Л.П., Линченко А.А. История и историческое сознание. – М.: Издательство “Спутник+”, 2013. 199 с.
316. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Ленинград: Наука, 1976. 104 с.
317. Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. 152 с.
318. Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. – М.: Водолей, 2010. 328 с.
319. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре; пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
320. Тахо-Годи А.А. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2007. 534 с.

321. Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // Вопросы философии. – 1997. №5. С. 167-178.
322. Тихонова С.В. Социальная мифология в коммуникационном пространстве современного общества. Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – Саратов, 2009. 41 с.
323. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Издательская группа “Прогресс-Культура”, 1995. 624 с.
324. Торшилов Д.О. Античная мифография: миф и единство действия. – СПб.: Алетейя, 1999. 432 с.
325. Тощенко Ж.Т. Кентавр-проблема (Опыт философского и социологического анализа). – М.: Новый хронограф, 2011. 552 с.
326. Туровская С.В., Туровский М.Б. Мифология и философия как формы знания // Философские науки. – 1991. №10. С. 3-20.
327. Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. 544 с.
328. Уотс А. Миф и ритуал в христианстве; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2003. 240 с.
329. Успенский Б.А. Поэтика композиции. – СПб.: Азбука, 2000. 349 с.
330. Федоров В.В., Коваль И.М. Мифосимволизм архитектуры. – М.: КомКнига, 2006. 208 с.
331. Федоров П.П. Архаическое мышление: вчера, сегодня, завтра. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2009. 176 с.
332. Федоровских А.А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф – религия – идеология. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2000. 20 с.
333. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания; пер. с англ. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 413 с.

334. Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. – М.: Кронус, 2005. 672 с.
335. Феоктистова О.А., Цуладзе А.М. Россия-СССР-Россия: мифология власти. – Ханты-Мансийск: “Региональный институт управления”, 2010. 160 с.
336. Феррони В.В. Рациональность как проблема и методология в философском дискурсе постмодернизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Воронеж, 2006. 24 с.
337. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.
338. Фогт А. Социальные утопии; пер. с нем. – М.: КомКнига, 2007. 192 с.
339. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме: Сочинения; пер. с фр. – М.: Мысль, 1979. 300 с.
340. Фрейд З. Тотем и табу; пер. с нем. – М.: Издательство АСТ, 2004. 253 с.
341. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература РАН, 1998. 800 с.
342. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии; пер. с англ. – М.: Изд-во АСТ, 2003. 781 с.
343. Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете; пер. с англ. – М.: Изд-во АСТ, 2003. 650 с.
344. Хабермас Ю. Техника и наука как “идеология”; пер. с нем. – М.: Праксис, 2007. 208 с.
345. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций; пер. с нем. – М.: Издательство “Весь Мир”, 2008. 416 с.
346. Хейзинга Й. Осень Средневековья; пер. с нидерл. – М.: Айрис-пресс, 2004. 544 с.

347. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня; пер. с нидерл. – М.: Издательство АСТ, 2004. 544 с.
348. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий; пер. с нидерл. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 352 с.
349. Хокхаймер М., Адорно Т.А. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты; пер. с нем. – М.-СПб.: “Медиум”, “Ювента”, 1997. 312 с.
350. Холлис Д. В поисках божественной обители: Роль мифа в современной жизни; пер. с англ. – М.: Независимая фирма “Класс”, 2008. 192 с.
351. Холлис Д. Мифологемы: Воплощения невидимого мира; пер. с англ. – М.: Независимая фирма “Класс”, 2010. 184 с.
352. Хренов Н.А. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя, 2006. 571 с.
353. Хук С. Мифология Ближнего Востока; пер. с англ. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. 175 с.
354. Хюбнер К. Истина мифа; пер. с нем. – М.: Республика, 1996. 448 с.
355. Хюбнер К. Критика научного разума; пер. с нем. – М.: Институт философии РАН, 1994. 326 с.
356. Целыковский А.А. Мифология и идеология: роль рациональности в их взаимодействии. – Липецк: Изд-во ЛГТУ, 2014. 180 с.
357. Цораев З.У. Мифический смысл и социальный код. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 271 с.
358. Цуладзе А.М. Политическая мифология. – М.: Эксмо, 2003. 384 с.
359. Цыганков А.С. Миф как форма интерпретации истории (социально-философский анализ). Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Волгоград, 2015. 33 с.
360. Человек и его символы; пер. с нем. и англ. / Под. общ. ред. С.Н. Сиренко. – М.: Серебряные нити, 2002. 304 с.

361. Чернышков Д.В. Глобализация как мифологема общественного сознания: социально-философский анализ. Автореф. дис.... канд. филос. наук. – Барнаул, 2012. 15 с.
362. Чиндин И.В. Миф: реконструкция архаической ментальности. – М.: МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2013. 164 с.
363. Чиндин И.В. Мифология культуры: Россия. Первая половина 20-го века. – М.: ООО НИЦ “Инженер”, 2010. 330 с.
364. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. – Ленинград: Наука, 1971. – 240 с.
365. Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. 312 с.
366. Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии; пер. с нем. // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. С. 159-374.
367. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства; пер. с нем. – М.: Мысль, 1999. 608 с.
368. Шенкао М.А. Специфика мифо-эпического сознания (на материалах эпоса “Нарты”): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 1982. 16 с.
369. Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 414 с.
370. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия. – М.: КомКнига, 2005. 232 с.
371. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка. – М.: КомКнига, 2005. 208 с.
372. Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 1. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.
373. Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 2. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. 440 с.

374. Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. – М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2012. 312 с.
375. Штейнман М.А. Неполитический потенциал политического мифа в массовой культуре // Вестник РГГУ. Серия: Политология. Социально-коммуникативные науки. 2009. № 1. С. 38-52.
376. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии; пер. с англ. – М.: ОГИ, 2004. 142 с.
377. Эко У. Открытое произведение; пер. с итал. – СПб.: Симпозиум, 2006. 412 с.
378. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию; пер. с итал. – СПб.: Симпозиум, 2004. 544 с.
379. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста; пер. с англ. и итал. – СПб.: Симпозиум, 2005. 502 с.
380. Элиаде М. Аспекты мифа; пер. с фр. – М.: Академический проект, 2000. 222 с.
381. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2008. 676 с.
382. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2008. 622 с.
383. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации; пер. с фр. – М.: Академический Проект, 2008. 463 с.
384. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское; пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. 414 с.
385. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии; пер. с англ. – М.: REFL-Book; Киев: Ваклер, 1996. 288 с.

386. Элиаде М. Ностальгия по истокам; пер. с фр. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. 216 с.
387. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре; пер. с англ. – Киев: София; М.: ИД Гелиос, 2002. 224 с.
388. Эллюль Ж. Политическая иллюзия; пер. с фр. – М.: NOTA BENE Media Trade Co., 2003. 432 с.
389. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности; пер. с фр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
390. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология; пер. с фр. – СПб.: ИЦ “Гуманитарная Академия”, 2010. 560 с.
391. Юм Д. Малые произведения: Эссе; Естественная история религии; Диалоги о естественной религии; пер. с англ. – М.: Канон, 1996. 464 с.
392. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления; пер. с нем. – Киев: AirLand, 1994. 406 с.
393. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов; пер. с нем. – Минск: Харвест, 2004. 400 с.
394. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994. 336 с.
395. Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XIV вв. – СПб.: Евразия, 2006. 640 с.
396. Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 616 с.
397. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.
398. Ярошенко Л.В. Неомифологизм в литературе XX века: учеб.-метод. пособие. – Гродно: ГрГУ, 2002. 103 с.

399. Ясперс К. Духовная ситуация времени; пер. с нем. – М.: АСТ, 2013. 285 с.
400. Ячин С.Е. Возвращение к дару: контуры рефлексивной культуры дара в современном мире // Вопросы философии. – 2014. № 9. С. 33-41.
401. Bamyeh M.A. Chaos and the Conduits of Understanding // Social Semiotics. 2001. Vol.11. No.1. P. 5-21.
402. Bell D.S.A. Mythscapes: Memory, Mythology, and National Identity // British Journal of Sociology. 2003. Vol. 54. No. 1. P. 63-81.
403. Bottici C. A Philosophy of Political Myth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 286 p.
404. Cultural Mythology and Global Leadership / Ed. by E. H. Kessler and D. J. Wong-Mingji. – Cheltenham; Northampton, 2010. 390 p.
405. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1968. 647 p.
406. Edelman M. Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence. – Chicago: Markham Publishing Company, 1971. 188 p.
407. Edelman M. The Symbolic Uses of Politics. – Urbana: University of Illinois Press, 1964. 201 p.
408. King G. The Scientist as Pioneer Hero // Science as Culture. 1999. Vol. 8. No. 3. P. 371-379.
409. Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. – Paris, 1948. 541 p.
410. Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. 313 p.
411. Lo B. Russian Foreign Policy in the Post-Soviet Era. Reality, Illusion and Mythmaking. – New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2002. 215 p
412. Malesevic S. Identity as Ideology: Understanding Ethnicity & Nationalism. – Hampshire; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2006. 253 p.
413. Marchenkov V. Mythos and Logos in Losev's Absolute Mythology // Studies in East European Thought. 2004. No. 56. P. 173-186.

414. Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories / Edited by A. Assmann and S. Conrad. Palgrave Macmillan, 2010. 250 p.
415. Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond (Series Multiple Europes. No. 9) / Ed. by B. Strath. – Brussels: P.I.E. – Peter Lang, 2000. 432 p.
416. Robinson A. The Mythology of War // Peace Review. Mar. 2005. Vol. 17. Issue 1. P. 33-38.
417. Roudinesco E. Mental Suffering, Dreams and the Unconscious: New Issues for Modernity; tr. from Spanish // Parallax. 2000. Vol. 6. No. 3. P. 3-11.
418. Sandywell B. The Myth of Everyday Life. Toward a Heterology of the Ordinary // Cultural Studies. March/May 2004. Vol. 18. No. 2/3. P. 166-180.
419. Schimek J.-G. Memory, Myth and Seduction: Unconscious Fantasy and the Interpretive Process / Ed. by D. Browning. – New York; London: Routledge, 2011. 245 p.
420. Seliger M. Ideology and Politics. – London: Alien & Unwin, 1976. 352 p.
421. Shteynman M. Political Myth and Political Glory: Shaping Media Reality // Russian Sociological Review. 2016. Vol. 15. No. 4. P. 96-113.
422. Smith K. E. Mythmaking in the New Russia: Politics and Memory during the Yeltsin Era. – New York: Cornell University Press, 2002. 225 p.
423. Stivale C. J. Mythologies Revisited: Roland Barthes and the Left // Cultural Studies. 2002. No. 16. P. 457-484.
424. Tudor H. Political myth. – New York, London: Praeger Publishers, Inc., 1972. 157 p.