



УДК 070:7.046.1
ББК 76.000.0

СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ, МЕДИА, ЛИТЕРАТУРА: СМЫСЛ И ДИСКУРС

Александр Владимирович Млечко

Доктор филологических наук,
профессор кафедры русской филологии и журналистики,
Волгоградский государственный университет
iryas@volsu.ru
400062, г. Волгоград, просп. Университетский, 100

Виталий Александрович Горелкин

Кандидат исторических наук,
доцент кафедры отечественной и всеобщей истории, археологии,
Волгоградский государственный университет
iryas@volsu.ru
400062, г. Волгоград, просп. Университетский, 100

Аннотация. В статье рассматривается взаимодействие публицистического и художественного дискурсов как процесс структурирования социальной мифологии. Социальная мифология рассматривается в контексте традиционных мифологических практик. Анализируется медийный потенциал художественный дискурса как семантический фундамент мифологических концептов. Художественный дискурс, таким образом, рассматривается как идеальное поле формирования семантики в условиях массмедийного дефицита.

Ключевые слова: миф, социальная мифология, медиа, публицистика, литература, дискурс, смысл.

Кризис проекта модерна породил своеобразный ренессанс мифа в Новейшее время, когда в поле зрения социогуманитарного познания попали феномены, связанные с идеологией и коллективной ментальностью. Через осознание А. Шопегауэром, Ф. Ницше и К. Марксом «искусственности» эпистемологических установок происходит кристаллизация представления о *современном мифе*, в основу которого ложится признание за мифом почти абсолютной эпистемологической власти в рамках любой культурно-исторической целостности. Так появляются теории, объясняющие генезис осмысления человеком реальности с помощью понятия мифа, имеющего изначально социокультурную природу.

Например, А.М. Лобок рассматривает миф как поле культурных смыслов и культурной памяти какой-либо культуры: «Человек прирожден той или иной культуре, той или иной культурной целостности, той или иной культурной реальности, а, значит, оказывается прирожден некоему полю смыслов, пронизывающих эту культурную целостность, эту культурную реальность. Смысловые ориентиры культуры, в которой он рождается и существует, передаются ему через взаимодействие с родителями, друзьями, школьными учителями, произведениями литературы и искусства и т. п., и каждый человек оказывается до определенной степени нерефлексивно сращен с совокупностью этих неявных

смысловых установок культуры. Эти неявные установки и ориентиры культуры создают своеобразную смысловую размерность человеческой жизни, накладывают на человеческую жизнь ее смысловой масштаб. Они-то и составляют своего рода смысловой миф культуры, который так или иначе усваивает каждый взрослеющий внутри данной культуры ребенок» [11, с. 82–83].

Таким образом, у Лобок во многом синонимизируются миф и такие понятия теории дискурса, как «пресуппозиция» и «общий когнитивный фонд» или «категории очевидности» из области социологии символического¹. «Миф, – пишет Лобок, – это своего рода языкишифт, на котором разговаривают между собой представители одной культуры. Миф – это тайный язык смыслов, сама суть которого состоит в том, чтобы сделать данную культуру эзотеричной, непроницаемой для представителей других культур. Миф – это знак избранничества человека, появившегося на свет в данном племени. Это тайная подкладка его жизни, сам смысл которой состоит в ОТДЕЛЕНИИ этого человека от всех прочих, родившихся в иных культурных общностях» [11, с. 21]².

Калькирование базовых элементов традиционных мифов в новых исторических и эпистемологических условиях, позволившее говорить о феномене «современного мифа», не могло в то же время не подразумевать наличие и дифференцированных признаков последнего. Их вычленение связано не только с естественными метаморфозами социально-исторического характера, сопровождаемыми неизбежными мутациями ментального плана, но и с оценочными характеристиками феномена мифа. В самых общих чертах эту ситуацию можно представить следующим образом: «Какое место в жизни современного человека занимает “миф”, мифология как система взаимосвязанных мифов? Вот точка зрения Ницше: живую греческую “культуру” погубили “интеллектуалы” – Сократ и софисты. Сходную картину мы наблюдали и много позже: Просвещение нанесло сокрушительный удар по христианской “мифологии”. Однако существует мнение, что у современного человека есть-таки “мифы”: правда, это пустые, неадекватные, а то и вовсе “ложные” мифы

прогресса, равенства, всеобщего образования и того стерильного благополучия, к которому призывают рекламы. Примирить эти точки зрения можно, видимо, только договорившись о следующем: “модернизм” сокрушает старый, привычный жизненный уклад (то есть ритуалы и сопутствующие им мифы) – и люди чувствуют себя опустошенными: они не могут удовольствоваться голыми абстракциями и потому спешат заполнить пустоту незрелыми, сметанными на скорую руку, обрывочными мифами, в которых выражается желаемый, даже обязательный порядок вещей» [21, с. 208–209].

Таким образом, становится возможным выделение трехчастной хронологической структуры мифа. Первый период – *магический* – охватывает архаическую стадию развития цивилизаций и завершается около 500 года до нашей эры, «осевой эпохой» (К. Ясперс)³, временем зарождения мировых религий и «вступления» человека в Историю (М. Элиаде). Второй – *религиозный* – характеризуется обретением мифологическими элементами новой, религиозной, формации. Кризис этого периода, как известно, был связан с наступлением европейского рационализма, породившего третью «мифологическую эпоху» – эру *современного мифа*⁴.

Это время характеризуется объективацией так называемых *социальных и политических мифов*, иногда в научной литературе разделяемых, но чаще первые понимаются расширительно и включают в себя и мифологию политическую. В этом (впрочем, не являющимся принципиальным) аспекте мы вполне солидарны с А. Ульяновским, позиционирующим эти феномены к мифологии «классической», в частности, в области их генезиса: «В политической мифологии аспект ее создания прозрачен и сводится к вопросу групп идеологического воздействия, но как быть в вопросах более анонимной социальной мифологии? <...> В области социальной мифологии актуален вопрос заказчика, – групп интересов, создателей социальной мифологии – в области же мифологии классической явных создателей мифов чаще всего обнаружить не удается (хотя и прослеживаются влияния жрецов на определенные трансформации мифологического материала, обоснованные соци-

альными функциями мифа) – но вместе с тем миф есть порождение стихийного народного творчества. Социальные мифы произрастают из интересов. Наиболее ярко это проявляется в политической идеологии (для нас синонимичной политической мифологии)» [17, с. 49].

На основе анализа различных определений социального мифа А. Ульяновский вычленяет ведущие черты последнего: «Первой такой чертой социального мифа является наличие власти, воли, заданной извне цели» [18, с. 70]; вторая (на наш взгляд, самая репрезентативная и генетически связывающая современный миф с традиционным) – это установка на объединение «живущих в мифе», он «служит установлению и поддержанию мировоззрения». Третья черта очень тесно связана со второй и как бы служит ее «необходимым условием» в рамках современной эпистемы: «Единственное, в чем солидарны мыслители, – в некоторой степени ложности мифа, как будто миф искажает действительное положение вещей для живущих в мифе...» [18, с. 71].

Эти две последние черты достаточно ясно охарактеризованы и в «Социальных мифах» П. Гуревича: «Миф, идеология – это ни в какой мере не истина, но они могут спланировать людей, и в этом их ценность. Мифологическое сознание понималось как вечное состояние идей и мотив человеческого поведения. Надо не преодолевать предрассудки, бытующие в обществе, а насаждать иные, более живучие, жизнеспособные. Весь смысл социального мифа – скрыть знание, отвлекать от истины. Иллюзии выполняют общественно необходимую функцию: укрепляют, стабилизируют общественное отношение, поскольку намечают индивиду выражать его побуждения» [4, с. 371].

Достаточная правильность и справедливость этого замечания бесспорна. Но и в нем отчетливо звучит нерелевантное, на наш взгляд, противопоставление «неизбежной лжи» мифа и «нагой истины», мерцающей далекой жемчужиной «реальности» в темных слоистых водах скрывающей ее мифологии. В более «сглаженном» виде оно представлено у Э. Дюркгейма, аналогизирующего социальные функции религии и идеологии: «Дело не в том, верную или ложную картину дает идеология. Важно уяс-

нить, зачем нужно ложное сознание, как оно помогает людям находить общий язык, вырабатывать коллективные представления. Иллюзии нужны людям, ибо без них индивид не способен “пристроиться” к окружающему миру. *Ложное представление возникает не на социальной, а на антропологической основе* (курсив наш. – А. М., В. Г.). Заблуждение помогает человеку ориентироваться, затем закрепляется в обычаях и воспринимается как общепринятая истина. Но реальное содержание заблуждения можно отыскать только во внутреннем мире человека, в его психологическом складе» (цит. по: [4, с. 375]).

Другими словами, при характеристике социального мифа определяющим признаком будет не оппозиция *истинности/ложности*, а, думается, более явная, чем в традиционном мифе, выраженность его *иллюзорности*. Вернее, обостряются осознание, понимание этой иллюзорности, обусловленные доведенным в Новое и Новейшее время до точки экстремума рационализмом. Более того, мифологизации подвергается и сам рационализм – он словно бы делает круг, приходя от критики мифологических систем к их апологетике и даже сам становясь одной из них⁵. «Мы видим, что разные исследователи критично относятся к содержанию социального мифа – с точки зрения исследователей, на основе их более полного знания выявляется ложность содержания мифа, сами же живущие в мифе руководствуются мифом, как само собой разумеющимся воззрением. Условная истинность содержания социального мифа является его общим. Императивность, фрагментарность, стремление к паразитированию на доверительных концептах, ангажированность социального мифа властью и волей тоже отмечается в определении социального мифа у разных авторов. Таким образом, применительно, по крайней мере, к современной европейской цивилизации можно отметить достаточно сложное переплетение мифа и логоса в социальном мифе. Присущая мифу иллюзорность выявляется сторонним наблюдателем, живущие же в мифе непротиворечиво совмещают сам миф с определенным уровнем рациональности и рассудка» [17, с. 71]⁶.

То есть иллюзорность есть одно из главных свойств *всякого* мифа – ценности и поня-

тие блага культуры изменчивы, относительны и во многом конвенциональны – но наиболее «осязаемым» она становится в периоды даже не столько кризиса, сколько «усталости» культуры, периоды девальвации былых и поиска новых ценностей и ориентиров. Проблема лишь в том, что таких периодов становится все больше, они все чаще сменяют друг друга, и, не успев разочароваться в одних, «живущие в мифе» очаровываются другими «идеалами», о которых наперебой говорят многочисленные «голоса культуры» и самый громкий из них – средства массовой информации и, шире, средства массовой коммуникации.

Тем самым мы подходим к наиболее, пожалуй, репрезентативному признаку современного мифа – к его аксиомной и глубочайшей генетической связи с *мифом традиционным*, по модели которого он строится, функционально-образные ресурсы которого он использует. Именно в этом аспекте наблюдается удивительное единодушие всех исследователей, а разнообразие многочисленных параллелей между феноменами не может не поражать неискушенного читателя. И тем не менее, весь корпус этой проблематики так и остается, на наш взгляд, скорее заявленным, чем решенным. Как заметил знаток обоих феноменов К. Флад, «теоретики священной мифологии не проявляют (или почти не проявляют) интереса к проблемам идеологии, а специалисты по идеологии не рассматривают (или почти не рассматривают) мифологические стороны своего предмета» [22, с. 7].

И современный, и традиционный мифы сполна отвечают тому краткому определению, которое мы встречаем у того же К. Флада: «Миф есть форма объяснения» [22, с. 32]. Являясь феноменом коллективной ментальности, с одной стороны, и системой символов, с другой, миф выступает формой *символической коммуникации*, которая, в свою очередь, и обеспечивает в конечном счете социальную *стабильность и устойчивость* в конкретных рамках культурной аксиологии и прагматики. «Миф удовлетворяет потребность в целостном знании о мире, организует и регламентирует жизнь общественного человека (на ранних этапах истории – полностью, на более поздних – совместно с другими формами идео-

логии, наукой и искусством). Миф предписывает людям правила социального поведения, обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождает критическими состояниями природы, общества и индивидуума» [12, с. 19].

Многими исследователями, как мы видим, миф видится как своеобразный «шифр», с помощью «языка» которого закодированы «реальные» процессы, происходящие в обществе, остается лишь овладеть этим кодом, а вместе с тем и контролем над ситуацией: «Системное видение проблемы общества, напротив, требует философских обобщений, касающихся природы человека, человеческой цивилизации и национальной истории. В некоторых важнейших для человека аспектах он остается равен своим первопредкам, для которых мифы были насущной реальностью, переданной современным поколениям уже в виде реальности психики и основ мировоззрения. Будучи выявленными, ни с успехом могут быть применимы к исследованию политических процессов» [9, с. 12]. При этом, как справедливо заметил М. Элиаде, «речь идет не о “пережитках” первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа» [24, с. 193].

Корреляция традиционного («классического») мифа и мифа современного проходит, разумеется, в рамках определенных категорий, главными из которых выступают *категории времени и пространства*. «При этом, – отмечает современный исследователь, – пространство и время культуры осмысляются не просто как категории, фиксирующие ее абстрактные свойства, но как *формы, онтологически выражающие связь человека и культуры*. А потому и сама эта связь была представлена в качества характеристики бытия самой культуры, позволяющей, с одной стороны, уточнить то, как внешнее переходит во внутренний мир человека, а с другой стороны, выявить свойства человека как “проводника” и носителя функций культурного пространства и времени» [1, с. 16].

Выступая основными структурообразующими категориями всякой культурной целостности, эти категории формируют или во вся-

ком случае создают предпосылки для формирования такой эпистемологической позиции, как *картина мира*, определяемая как «система представлений человека о мире и о его месте в нем, комплексное представление о конкретной действительности и о взаимоотношениях с ней человека» [5, с. 54]. Это – пусть и широкое – определение «картины мира» позволяет говорить о сопоставимости этого понятия с понятием мифа, хотя бы в том, что и картина мира, и миф *конструируются* – оказываются словно бы сотканными (ср. с дословным переводом слова «текст» – *текстура, ткань*) из более «мелких» символических элементов. В первом случае это «система образов (и связей между ними) <...> составляющая картину мира», а также «порождаемые этой своеобразной конфигурацией образов и сведений жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации и духовные ориентиры» [5, с. 69].

В случае же мифа перед нами система, обладающая несомненной, но трудно улавливаемой и подвижной иерархичностью. Например, структуру современной мифологии можно рассматривать скорее как взаимодействие и взаимопереплетение нескольких мифов – национального, «образовательного», научного, «западного» и т. д.⁷ В разное время разные мифы занимают доминирующее положение в массовой ментальности. Считается, что самый мощный миф современной западной культуры – это миф потребления, социальными практиками которого выступают брэндинг и реклама⁸.

Наиболее крупными системообразующими элементами любого мифа выступают, как известно, мифологемы (или мифемы), заслуга вычленения которых принадлежит К. Леви-Стросу. Французский этнограф, используя методы структурной лингвистики в области изучения «языка мифов», прибегает к помощи «эмического» термина для объяснения характера *отношений* между мифологическими элементами: «Каким образом мы можем распознать и выделить эти большие составляющие единицы, или мифемы? Мы знаем, что их нельзя уподобить ни фонемам, ни морфемам, ни семантемам и что они соотносятся с более высоким уровнем: в противном

случае миф ничем не отличался бы от любой другой формы высказывания. Придется, видимо, искать их на уровне фразы. <...> Иными словами, каждая большая структурная единица по природе своей есть некое *отношение*» [10, с. 88].

Позже, когда этот термин стал достоянием «мифологической критики», он стал пониматься более широко, с учетом его конкретного семантического наполнения⁹, – как заимствование у мифа мотива, темы или ее части и дальнейшее их воспроизведение в более поздних литературных образованиях. При всем разнообразии использования этого термина в современной филологической и даже социогуманитарной мысли неизменным остается учет того, что при этом «мифологические представления... исследуются главным образом в плане их концептуального содержания, основные моменты которого составляют органическое единство» [3, с. 7].

В полной мере соглашаясь с тем, что мифологемы «представляют собой строительные камни и конститuentы мифа» [23, с. 58], мы традиционно вкладываем в этот термин то содержание, которое обычно составляло объем литературоведческого понятия «мотив», но с учетом того, что «эмический уровень предполагает изучение мотива в структуре нарратива, с учетом его релевантных системных свойств и признаков, как парадигматических так и синтагматических» [15, с. 44]¹⁰. Каждый миф (а вместе с тем и ориентирующиеся на него текстовые образования) структурируются как набор определенных мифологем, которые, в свою очередь, представляют собой «символические пучки» – находящиеся в системных отношениях друг с другом символические образы, инвариантность которых обеспечивает мифологеме и мифу в целом семантическую проницаемость. К примеру, мифологема «Бога-жертвы» пронизывает собой сразу несколько мифов и «сакральных текстов» (или даже «прецедентных текстов») различных культур, но всякий раз ее реализация происходит в рамках конкретной символической «сетки» со своим образным потенциалом.

Не вызывает никаких сомнений общая для исследователей современной мифологии убежденность в том, что чрезвычайная акти-

визация архаических мифологических элементов в массовом сознании происходит именно в эпохи социальных кризисов, когда на первый план выходит эмоциональная оценка¹¹ происходящих событий и катаклизмов. Одним из первых об этом сказал Э. Кассирер в работе «Политические мифы»: «Во все критические моменты социальной жизни человека рациональные силы, до этого успешно противостоявшие воспроизводству древних мифологических представлений, уже не могут чувствовать себя столь же уверенно. В такие моменты миф способен возвратиться не чем иным, как персонафикацией коллективных желаний. Миф всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа. Этот час наступает тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии» [8, с. 384].

«Формальное» закрепление мифы получают в разнообразных *текстах* культуры, но, как мы видели, если раньше – в традиционных мемуарах – доминирующее положение занимали священные (и иные семантически гомеоморфные им) тексты, то сегодня их место занимают художественные и *медиа-тексты*¹², а также различные формы их симбиоза, например, «прецедентный» художественный фильм или даже тексты научно-популярного дискурса. Здесь мы подходим к еще одному значимому для нас свойству всякого мифа – к его *нарративной* природе. Это подтверждает и рецептивный генезис термина – в «Поэтике» Аристотеля это слово означает сюжет, повествовательную структуру, фабулу. То есть миф всегда мыслился как некий рассказ, повествование, история («история мифа»), и тем самым он всегда выступал антитезой «логосу» – диалектичекому рассуждению, философии, «науке»¹³. Миф словно «укладывает» событие в рамки заранее установленного рассказа, где оно – увиденное и оцененное – обретает дискурсивную «плоть и кровь», *понятое*, оно возвращается из хаоса небытия и усилиями *интерпретаторов* становится *со-бытием* для всех тех «живущих в мифе», кто склонен считать его таковым.

Сегодня, когда *форму наррации обретает идеология*, справедливость последне-

го наблюдения, думается, бесспорна. Д. Ниммо и Д. Комбс, во многом выражая общий исследовательский взгляд на проблему, в работе «Подсознательная политика» определяя миф как «символический образ политической реальности», экстраполирует свое понимание и на идеологию, которая, являясь «собранием мифов», предстает у американских теоретиков как «передаваемые из уст в уста образы и сюжеты, привязывающие людей к мифологической карте политического мира, которая будет служить им ориентиром в их представлениях о прошлом, настоящем и будущем» [27, р. 83].

Естественным и «формальным» носителем нарративных конструкций выступает *художественный дискурс*, о беспримерной роли которого (и об искусстве как о главной «прелести культуры» вообще) в кристаллизации социальной мифологии было сказано достаточно много: «В значительной мере мифологизации истории способствует литература, художественное творчество вообще. Архетипы бессознательно формируются в протосюжеты, которые воспроизводятся во всех художественных произведениях. Эти протосюжеты заключены в отношениях оппозиций, отношениях доминирования – подчинения – соперник-соперник, охотник-жертва, повелитель-слуга, хранитель-расхититель – и из сферы представлений о прошлом легко перетекают в сферу представлений о текущих событиях, в современных условиях – в политику» [9, с. 69]. То есть в каком-то смысле можно говорить о мифе как об «идеологии в картинках», «идеологии в рассказах», идеологии, «адаптированной» для массового сознания¹⁴. Миф всегда «работает» с образами, помещенными в пространственно-временной континуум, ему чужды теоретические абстракции – так, лишь немногие представители советской элиты могли похвастаться блестящим знанием трудов основателей марксизма-ленинизма, тогда как с действиями основных персонажей драматической борьбы за «мировое господство» были хорошо знакомы все.

Публицистический или философско-публицистический («теоретический») дискурс не в силах артикулировать миф в одиночку, но способен заставить прочесть художественные тексты с помощью социологического кода.

При этом «художественная литература» (fiction) мыслится как массмедиа, как «пропаганда», замещающая и восполняющая дискурсивные практики СМИ в условиях их семантического дефицита: «В те давние времена, время, когда массмедиа были недостаточно развиты, литература была доминирующим, абсолютно коммуникационным пространством, и никто не спрашивал, что такое литература, ибо ответ был бы один: литература – это все, что есть в качестве культурного наследия нации! Именно литература навязывала политически полезные правила чтения и понимания (коммуникации), выступала общенациональным мифом спасения» [13, с. 69]. В этом смысле и в этой эпистемологической ситуации литература становится медиа, границы дискурсов становятся максимально подвижными, а симеозис – максимально интенсивным. Миф позволяет интенсифицировать медийную и литературную дискурсивность как форму наррации в условиях тотальной пантекстуальности, как семантический симбиоз коммуникативных и художественных практик.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «В сообществе любого уровня, от семьи до нации, существует свой специфичный смысловой континуум, разделяемый, в той или иной степени, всеми членами данного сообщества. Сюда относятся: морально-этические нормы, мировоззренческая парадигма, принятый в качестве «адекватного» комплекс реакций на внешний мир, и то, что мы называем *категориями очевидности*. К последним мы причисляем категории «амбициозного» знания, имеющие значение именно для этого сообщества, именно в этот исторический период, с приписанным им конкретным символическим содержанием, и предписанной реакцией на это содержание. В отличие от “структур жизненного мира” Щютца, категории очевидности обладают исторически оперативным характером, подвержены трансформациям и всегда контекстуально обусловлены» [7, с. 131–132].

² Структуризация коллективной (культурной) ментальности, основанная на эффекте системности символического, может и не называться «мифом», но само ее наличие под сомнение не ставится. В «Живых и мертвых» У. Уорнера мы читаем: «В известном смысле человеческая культура есть символическая организация сохраняемых памятью

переживаний прошлого, по-новому ощущаемых и понимаемых здравствующими членами коллектива. Присущая человеку личная смертность и относительное бессмертие нашего биологического вида превращают подавляющую часть нашей коммуникации и коллективной деятельности, в самом широком смысле, в грандиозный обмен пониманием между живыми и мертвыми. Язык, религия, искусство, наука, нравственность, наше знание о себе и об окружающем нас мире, как составляющие нашей культуры, представляют собой системы значимых символов, унаследованные здравствующими поколениями от тех, кто покинул этот мир. Мы оперативно пользуемся этими символами, модифицируем их или не модифицируем, а затем передаем их тем, кто приходит нам на смену. Таким образом, коммуникация между живыми и умершими индивидами фактически поддерживает в случае нашего вида преемственность культуры. Светские символы, вероятно, чаще бывают сосредоточены на живом настоящем, а священные оказываются в большей степени связанными со смертью, с прошлым нашего вида и с будущим индивида» [20, с. 8–9]. Педальируемое Уорнером единство прошлого и настоящего как нельзя лучше иллюстрирует основные функциональные особенности мифа.

³ «Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, который сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем. <...> В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [25, с. 32–33].

⁴ Ср.: «Помимо мифологии архаической (по отношению к которой слово “миф” употребляется в наиболее узком и специальном значении), принято выделять также мифологические компоненты развитых религиозных систем: Буддизма, иудаизма, христианства, ислама (расширительное толкование данного понятия, с которым, естественно, не согласятся представители этих конфессий) и, наконец, мифологические (в самом общем смысле этого слова), элементы культур (прежде всего массовой культуры) и идеологий, преимущественно Нового времени» [12, с. 20]. А. Ульяновский так характеризует этот феномен: «Современный миф – это мир современных вещей, сопутствующих им вождельний и аффектов человека и даже самой Науки, как доказывается в научных же исследованиях в рамках социологии знания (К. Маннгейм), фальсификационизме (К. Поппер), этнологических исследовани-

ях научных практик (К. Кнорр-Гетин), научно-исторической критике научно-теоретического нормативизма – “теории парадигм” (Т. Кун), позволяющей проанализировать теоретические основы порождающей социальные мифы научной рациональности» [17, с. 37]. И здесь же автор обращает внимание на уже оговоренные нами «обрывочность» и «недолговечность» тех или иных мифов, из которых, собственно, и складывается «социальная мифология»: «Распровавшись с современной нам тоталитарной мифологией советского общества, мы принимаем за очищенную от мифов реальность, пространство логоса ситуацию, которую живущие внутри нее мыслители описывают скептически и не устают выявлять ее мифологический характер, связанный уже не с первопредками и жертвоприношением, Тифонами и Гидрами, ведьмами и мандрагорой, передовым отрядом рабочего класса и мировой революцией, врагами-вредителями и врагами народа, социалистическим соревнованием и тайными операциями, а с рисками и легитимными операциями распределения богатства – новыми невидимыми силами мира» [17, с. 36].

⁵ Ср.: «Похоже, социальная мифология бесконечно устойчива к репродукции классических мифологических форм к рациональной картине мира на основе разума. Высмеянная разумом, она тут же репрезентируется в еще не отрефлексируемой картине мира только что высмеявшего ее» [17, с. 48].

⁶ У А. Ульяновского мы видим троичную структуру субъектных отношений на пространстве мифа: «В изучении классической мифологии рассматриваются друг по отношению к другу способы описания – извне, глазами этнографа, и изнутри – глазами самих аборигенов. Таким образом, при рассмотрении *социальной мифологии* правомерны следующие *взаимодополняющие способы описания*: – с точки зрения заказчика и следующего его воле перспектива; – с точки зрения самих живущих в мифе (мифологических); – с точки зрения стороннего посвященного наблюдателя-мифолога (аналог этнолога в изучении классических мифов). <...> Таким образом, в традиционном, классическом и социальном мифе есть определенные генетические аналогии в описании мифа с точки зрения живущих в мифе, но есть и субъектные отличия – социальный миф зачастую являет наличие целенаправленного и волевого создателя мифа, который выступает агентом Системы по отношению к живущему в мифе, для которого миф является неопределенной частью его жизненной реальности и непосредственно переживаемым убеждением» [17, с. 52–53]. О специфике внешней точки зрения на миф писал и К. Флад: «Поэтому следует под-

черкнуть, что миф является единственной истинной для той социальной группы, внутри которой он бытует, а наблюдателю, не разделяющему верований данной социальной группы, он может представляться чем-то низшим, неправильным, иллюзорным – невзирая на то значение, которое ему придается в обществе, признающем этот миф за неоспоримую истину» [22, с. 31].

⁷ Разные исследователи выделяют, как правило, на основании определенных классификационных признаков, свои «наборы» фундирующих социум мифов. К примеру, Д. Фоейр социальную динамику сводил к нескольким библейским мифам: миф о Моисее, «то есть миф социального лидера в новой исторической ситуации»; миф об Иакове – «миф идеолога»; миф об Исаве, «то есть миф обездоленного». То есть «сколько бы ни была развернута идеология, в ней всегда можно отыскать набор “вечных мифов”» [4, с. 374].

⁸ «Мы находимся здесь в очаге потребления, который представляет собой тотальную организацию повседневности, тотальную гомогенизацию, где все схвачено и преодолено в удобстве, в полупрозрачности абстрактного “счастья”, определяемого единственно как расслабление напряженности» [2, с. 11].

⁹ Интересно, что авторы сразу нескольких претендующих на самостоятельность исследований мифа в почти идентичных выражениях позиционируют себя по отношению к структурализму в вопросе статуса единиц анализа. Например, у П. Рикера можно было уловить реформаторские по отношению к структурализму настроения: «Я так бы охарактеризовал этот метод: выбор синтаксиса в противовес семантике. Подобный выбор вполне оправдан в той мере, в какой он является своего рода сделкой, заключенной по поводу связности событий. К сожалению, здесь мало думают об условиях этой сделки, о цене, которую придется заплатить за такой тип понимания...» [14, с. 74]. В «Истине мифа» К. Хюбнера также «остается все же один важнейший довод против структурализма. Уделяя чрезмерное внимание логическим формам мифа, он нередко выпускает из вида его содержание. <...> В конце концов от мифа остается лишь его высохший скелет. Можно выразиться так: в структурализме слишком много синтаксиса и слишком мало семантики. Поэтому структуралисты часто остаются слепы к нуминозным значениям, которые играют в мифе столь решающую роль» [23, с. 79].

¹⁰ Сходная процедура делает возможным выделение единиц, организующих целостности и более «высокого» уровня, например, широко используемых в области культурологии, психолингвистики и социосемантики *концептов*. Ср.: «Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека.

И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее. <...> Тот “пучок” представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово закон, и есть концепт “закон”. В отличие от понятий в собственном смысле термина... концепты не только мыслятся, они переживаются. Они – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений. Концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [16, с. 43].

¹¹ Свообразным топосом технологий манипулирования общественным сознанием является непереносимое условие постоянного «раскачивания» его эмоциональной сферы. Например, В. Парето полагал, что в парадигме идеологии человек действует прежде всего под влиянием аффекта, но всякий раз стремится убедить окружающих и себя в логической последовательности своих действий (см.: [28]).

¹² Ср.: «Говоря о текстовой реализации мифа, мы должны помнить, что она является многоаспектной, мифологические сообщения передаются на разных уровнях традиции – вплоть до стилистики входящих в нее текстов, также содержащей немалое количество мифологической информации. Способ подобной кодировки прямо зависит от разновидности текстов культуры. Например, в традиционалистских обществах это будут произведения фольклора – религиозно-магического, обрядового, сказочно-эпического, лирического, паремииологического и т. д.; в культурах же более поздних мифологическую информацию можно обнаружить в весьма разнообразных текстах – от священных и художественных до научных и публицистических» [12, с. 17].

¹³ Наиболее радикальной в этом смысле теорией представляется концепция «великого повествования» Ф. Джеймсона, считающего, что «повествование» – не столько литературная форма как структура, сколько “эпистемологическая категория”, и, подобно кантовским категориям времени и пространства, может быть понята как одна из абстрактных (или “пустых”) координат, изнутри которых мы познаем мир, как “бессодержательная форма”, налагаемая нашим восприятием на неоформленный, сырой поток реальности. Даже представители естественных наук, например, физики, по Джеймсону, “рассказывают истории” о ядерных частицах. <...> Иными словами, мир доступен и открывается человеку лишь в виде историй, рассказов о нем» [6, с. 217]. На синонимичность «метарассказа» Джеймсона и мифа указывает и констатация их относительного характера: «Иначе говоря, повествование в такой же степени открывает и истолковывает мир, в какой скрывает и искажает его» [6, с. 217].

¹⁴ Ср. разграничение Ж. Сорелем мифа и утопии как интуитивной и теоретической «конструкций» соответственно (см.: [29, р. 41–42; 122–123]) или же суждения М. Макгира о структурном различии, но функциональной идентичности мифа и идеологии: «Как идеология, так и миф являются системами верований, определяющих отношение людей к политическим (или, шире, общественным) явлениям. Они выполняют ту же функцию, что и риторика Древней Греции, т.е. помогают людям обосновать свои убеждения, но продукты идеологии и мифа принципиально различны». Макгир считает, что они «используют абсолютно разный язык, логику. Инструментарии мифа и идеологии различаются как небо и земля, как риторика и поэтика» [26, р. 25; 19].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баркова, Э. В. Пространственно-временной континуум в онтологии культуры / Э. В. Баркова. – Волгоград : Изд-во Волг. гос. ун-та, 2002. – 300 с.
2. Бодрийар, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийар. – М. : Культурная революция : Республика, 2006. – 269 с.
3. Горан, В. П. Древнегреческая мифология судьбы / В. П. Горан. – Новосибирск : Наука. Сиб.отд-ние, 1990. – 335 с.
4. Гуревич, П. С. Социальные мифы / П. С. Гуревич // Реклама: внушение и манипуляция. Медиа-ориентированный подход. – Самара : Изд. дом «Бахрах-М», 2001. – С. 369–382.
5. Жидков, В. С. Искусство и картина мира / В. С. Жидков, К. Б. Соколов. – СПб. : Алетей, 2003. – 464 с.
6. Ильин, И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 256 с.
7. Кармадонов, О. А. Социология символа / О. А. Кармадонов. – М. : Academia, 2004. – 352 с.
8. Кассирер, Э. Политические мифы / Э. Кассирер // Реклама: внушение и манипуляция. Медиа-ориентированный подход. – Самара : Изд. дом «Бахрах-М», 2001. – С. 382–397.
9. Кольев, А. Н. Политическая мифология: Реализация социального опыта / А. Н. Кольев. – М. : Логос, 2003. – 384 с.
10. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
11. Лобок, А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
12. Неклюдов, С. Ю. Структура и функция мифа / С. Ю. Неклюдов // Современная российская мифология / сост. М. В. Ахметова. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2005. – С. 9–27.

13. Подорога, В. А. Время чтения / В. А. Подорога. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. – 376 с.
14. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М. : КАНОН-пресс-Ц : Кучково поле, 2002. – 624 с.
15. Силантьев, И. В. Поэтика мотива / И. В. Силантьев. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 296 с.
16. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – М. : Академический проект, 2001. – 990 с.
17. Ульяновский, А. В. Социальный миф как бренд: философская антропология, эстетика, на границах запрета, etc. В 2 т. Т. 1 / А. В. Ульяновский. – СПб. : Роза Мира, 2003. – 234 с.
18. Ульяновский, А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы / А. В. Ульяновский. – СПб. : Питер, 2005. – 544 с.
19. Ульяновский, А. В. Маркетинговые коммуникации : 28 инструментов миллениума: с учетом новейших тенденций, диктуемых современным рынком / А. В. Ульяновский. – М. : Эксмо, 2008. – 425 с.
20. Уорнер, У. Живые и мертвые / У. Уорнер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 671 с.
21. Уэллек, Р. Теория литературы / Р. Уэллек, О. Уоррен. – М. : Прогресс, 1978. – 326 с.
22. Флад, К. Политический миф. Теоретическое исследование / К. Флад. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 263 с.
23. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 447 с.
24. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проект, 2001. – 240 с.
25. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
26. Mc Guire, M. Ideology and Myth as Structurally Different Bases for Political Argumentation / M. Mc Guire // Journal of the American Forensic Association. – 1987. – № 3 (24). – P. 16–26.
27. Nimmo, D. Subliminal Politics: Myths and Mythmakers in America / D. Nimmo, J. E. Combs. – Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1980. – 424 p.
28. Pareto, V. Mind and Society: A Treatise on General Sociology / V. Pareto. – New York : Dover, 1963. – 368 p.
29. Sorel, G. Reflections on Violence / G. Sorel. – New York : Collier, 1961. – 278 p.

SOCIAL MYTHOLOGY, MEDIA, LITERATURE: MEANING AND DISCOURSE

Alexandr Vladimirovich Mlechko

Doctor of Sciences (Philology),
Professor, Department of Russian Philology and Journalism,
Volgograd State University
iryas@volsu.ru
400062, Volgograd, Prosp. Universitetsky, 100

Vitaliy Alexandrovich Gorelkin

Candidate of Sciences (History),
Associate Professor, Department of National and World History, Archaeology,
Volgograd State University
iryas@volsu.ru
400062, Volgograd, Prosp. Universitetsky, 100

Annotation. The article examines the interaction of journalistic and artistic discourses as a process of structuring social mythology. Social mythology is considered in the context of traditional mythological practices. The article analyzes the media potential of artistic discourse as the semantic foundation of mythological concepts. Thus, artistic discourse is considered as an ideal field of semantics formation in the conditions of mass media deficit.

Key words: myth, social mythology, media, journalism, literature, discourse, meaning.