


# МИФЫ О ПРОШЛОМ В СОВРЕМЕННОЙ МЕДИАСРЕДЕ

Практики  
конструирования,  
механизмы воздействия,  
перспективы  
использования



**Софья Владимировна Тихонова**  
**Андрей Геннадьевич Иванов**  
**Ирина Павловна Полякова**  
**Андрей Александрович Линченко**  
**Мифы о прошлом в**  
**современной медиасреде**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=51985937](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=51985937)*

*Мифы о прошлом в современной медиасреде: практики  
конструирования, механизмы воздействия, перспективы  
использования:*

*ISBN 978-5-00165-063-8*

### **Аннотация**

В монографии осуществлен анализ роли и значения современной медиасреды в воспроизводстве и трансляции мифов о прошлом. Впервые комплексно исследованы основополагающие практики конструирования социальных мифов в современных масс-медиа и исследованы особенности и механизмы их воздействия на общественное сознание, масштаб их влияния на коммеморативное пространство.

Проведен контент-анализ содержания нарративов медиасреды на предмет функционирования в ней мифов различного смыслового наполнения. Выявлены философские основания

конструктивного потенциала мифов о прошлом и оценены возможности их использования в политической сфере.

# Содержание

Предисловие	5
Введение	13
Глава 1. Современная социальная мифология в пространстве масс – медиа	18
1.1. Социальная мифология как предмет философского осмысления	18
1.2. Сущность и структура современных масс – медиа: теоретико – методологический анализ	53
Конец ознакомительного фрагмента.	58

**А. Г. Иванов, С.**

**В. Тихонова, А. А.**

**Линченко, И. П. Полякова**

**Мифы о прошлом в**

**современной медиасреде:**

**практики конструирования,**

**механизмы воздействия,**

**перспективы**

**использования**

**Предисловие**

В руки читателя попала замечательная книга – коллективная монография, речь в которой идет о мифах в современной медиасреде. Два неоднозначных понятия – медиа и миф – пересеклись здесь друг с другом и образовали собой новое смысловое сочетание «мифы о прошлом в современной медиасреде». Каждое из этих понятий имеет свою историю, а

потому является сложным, многослойным и многогранным.

Понятие «медиа» (лат. *medium*), на что указывают авторы книги, описывает не только средства коммуникации, но и медиальное пространство, в котором курсируют знаки и символы, формируется медиальная общественность и рождаются социальные сети.

Также слово «миф» (древнегр. *μῦθος* и лат. *mythus*) имеет свою собственную, уходящую в далекое прошлое, историю. Под мифом сегодня мы понимаем не только философско – мировоззренческие концепции, но и вымышленные, необоснованные и искажения мира, они выполняют важную эпистемологическую функцию, ибо облегчают восприятие реальности или даже, если речь идет о мире трансцендентного (потустороннего) бытия, открывают к ней доступ. Мифы обладают уникальным когнитивным потенциалом, ибо они находятся на границе реального и фантастического, вымышленного и фактического, призрачного и осязаемого, недоступного и открытого мира. Для них, в принципе, не существует никаких границ – ни темпоральных, ни событийных, ни процессуальных. Они включают в себя не только то, что произошло, но и то, что может произойти. Они не только излагают и объясняют, но и по аналогии со следами прошлого символизируют и обозначают, а потому, по выражению Поля Рикера, «показывая, скрывают». Мифы о потустороннем существовании уже сами по себе являются воспринимаемыми символами не воспринимаемого мира. Замечу, что не только

мифы, но и следы могут иметь сакральный характер и скрывать за собой мифологическое прошлое.

След, несомненно, является медиальной категорией. Ведь он не только несет в себе определенную информацию, но и делает возможной коммуникацию между прошлым и настоящим. Он, как и любые другие медиа, является «посредником», который связывает друг с другом самые различные времена и эпохи. Однако любые времена и эпохи, как правило, пересекаются и встречаются в том настоящем, где находится (ис)следователь, то есть читающий следы следователь.

Любой миф, где бы он не находился, сложился и сформировался в условиях *своего* настоящего, а потому является специфическим продуктом своей собственной эпохи. Можно сказать, что мифы являются «зеркалом» *своей* эпохи. С другой стороны, все дошедшие до нас мифы являются и презентуют нам себя в одном и том же «мифологическом зеркале» исторических восприятий. Достоинство монографии заключается в том, что она обращается не только к конкретным мифологическим образам, но и к этому символическому «мифологическому зеркалу», в котором самые различные мифы – от архаических до современных – постоянно сменяют друг друга. При этом даже самые древние из них не исчезают с зеркальной поверхности, а лишь отступают на ее задний план. Под «зеркалом» мы здесь, конечно, подразумеваем те когнитивные структуры, которые в кантовском смысле являются необходимыми условиями создания мифов, а

в более широком плане и «условиями познания мира». Для древнего человека мифы были действительно условиями познания мира. Мифы жили и живут в *человеческом* сознании, которое само по себе обладает специфической способностью «отражать мир». В этом смысле также сознание является своего рода «зеркалом мира». Однако человеческое сознание, и это особо подчеркивают авторы, может быть и «кривым зеркалом», ибо оно способно не только адекватно отражать действительность, но и исказить, коверкать и искривлять, одним словом, «мифологизировать» ее.

Внимательный читатель уже заметил, что действительность позволяет себя мифологизировать как в позитивном, так и негативном смысле. Древняя мифология была специфическим средством познания мира и человека, то есть его уникальным и неповторимым «зеркалом». Современная мифология является, скорее, средством искажения мира, его «кривым зеркалом». Она уже не познает мир, а вступает в конкуренцию с наукой, ставя под вопрос ее знания. Авторы книги исследуют именно попытки сознательной и целенаправленной деформации мира, которые предпринимаются современной мифологией. Мы последуем их аргументации.

Проблема мифологизированного мира лежит в том, что граница между мифическим и реальным, что нам, между прочим, наглядно демонстрируют сакральные следы, размывается и исчезает. Определенные следы нашего прошлого приняли для нас сакральный или легендарный характер (свя-

ценные места и объекты). В восприятии сакрального следа, однако, переплетаются как реальные (предметные), так и мифологические (воображаемые) элементы. В этом и заключается функция символа, который сам по себе, являясь доступным, символизирует собой недоступное, непостижимое и недостижимое («показывая скрывает»).

То же самое происходит и с мифом, который включает в себя вполне реальные события, явления и процессы, которые он, однако, описывает в сакральной или легендарной форме. Миф тоже содержит в себе как реальное, так и сакральное. По этой причине он, кстати, является символом не только человеческого прошлого, но и человеческого будущего. Именно эта непреодолимая и ничем неограниченная направленность мифа на будущее отличает его от обыкновенного следа прошлого, который, как правило, никуда не устремлен, который в своей функции «остатка прошлого» просто доживает свои последние дни. И если смысл существования следа мы ищем в его прошлом, то миф имеет в наших глазах четкую ориентацию на будущее. Создается впечатление, что миф существует здесь только для того, чтобы покорить настоящее и построить новое (мифологическое) будущее. В этом заключается его миссия и его непосредственная цель. Эта цель настолько важна для него, что требования научной корректности, беспристрастности и объективности не играют для него никакой роли. Для мифа важна одна только цель и больше ничего. Ради нее он искажает, деформирует или

же, как замечают авторы, «замещает действительность в эмоционально – образной форме». И на это он имеет полное право, ведь он есть миф!

Миф использует «слабости» исторической науки, которая сама по себе, в силу своего специфического характера, является очень удобным объектом для лженаучных построений, искажений и фальсификаций. Уткнувшись в конкретное прошлое историческая наука не в состоянии вдохновить, увлечь и повести за собой людей. Да она и не стремится к этому, ибо ее задача состоит в познании истины, а не в мотивации к действию. Вдохновить, увлечь и повести за собой массы способен один только миф, который, по этой причине крайне нуждается в средствах презентации. И это примечательный факт: в широкой медиальной презентации нуждается не наука, а миф, цель которого лежит не в познании истины, а мифологизации прошлого.

Было бы ошибкой считать, что попытки мифологизации мира принадлежат только прошлому, что они навсегда остались в прошлом. Нет. Также современный человек нуждается в собственных мифах. Ведь какими бы великолепными, замечательными и превосходными мифы прошлого не были они не в состоянии удовлетворить потребности современной эпохи. По этой причине каждое настоящее создает для себя свои собственные мифы. Именно к ним и обращаются авторы книги, несомненное достоинство которой состоит в том, что она не ограничивается теоретическим анали-

зом попыток мифологизации мира, а обращается к его конкретным историческим примерам. Значительная часть книги посвящена проблеме мифологизации советского прошлого – распаду СССР, героизации Сталина и медиализации истории космоса. Читателю, не сомневаюсь, будет интересно ознакомиться с интерпретацией современных, время от времени становящихся объектом горячей дискуссии мифов, которая с необыкновенной силой воспламеняется именно в медиальном пространстве.

Медиальная дискуссия отличается от научной дискуссии, ибо последняя предполагает наличие строгих правил и принципиальное отсутствие эмоций. Но медиальная дискуссия является, как правило, эмоциональной дискуссией. Особого эмоционального накала медиальная дискуссия достигает в вопросах Второй мировой войны, мифы которой еще в советское время пытались развенчать писатели – фронтовики Виктор Астафьев и Николай Никулин. Однако демифологизация прошлого является проблемой не только национальной, но и сакральной истории, о чем свидетельствует вечное стремление человека «развенчать религиозные мифы». Еще в недавнем прошлом подобное стремление сопровождалось строгими запретами или жесткими преследованиями. В тех случаях, когда мифы образуют идеологическую или политическую основу общества, они становятся для общества неприкосновенными. Разрушители устоявшихся или системообразующих мифов уподобляют себя в этом случае пре-

ступникам. Но дело может обстоять и наоборот. Человек может стремиться разрушить с помощью мифов общепризнанные истины. Ярким примером подобных вызывающих попыток являются действия отрицателей Холокоста, которые ставят под сомнение массовое уничтожение европейских евреев гитлеровским режимом.

Но каким бы образом роли между мифом и наукой не менялись, речь во всех вышеописанных случаях идет об одном и том же – вечной борьбе между истиной и ложью, средством которой является «миф», а ареной борьбы – современные медиа. Науке, видимо, никогда не достичь той силы убеждения, какой обладает эмоциональный, наполненный яркими образами, доступный пониманию самых широких масс миф.

Но может быть ей, все – таки, стоит последовать совету незабвенного и давно уже мифологизированного певца Владимира Высоцкого, который предрек, что

«Чистая Правда со временем восторжествует,  
Если проделает то же, что явная Ложь».

*Андреас Буллер,*

*доктор философии (г. Штутгарт, Германия)*

*11.01.2020 г.*

# Введение

*«Televangelist: Do you believe in a better day? Do you have faith in a golden way? If you do, then we must come together this day.*

*Come together as one united television audience. Brought together by the sound of my voice. United! United financially! United socially! United spiritually and all possible ways!»<sup>1</sup>*

*Роджер Уотерс («Amused to Death», 1992)*

В середине XX века в работе «Мифологии» Р. Барт писал, что «...миф всегда, независимо от потребляющей его публики, постулирует неизменность Природы. Возможны, однако, разные степени его завершенности и распространённости; те или иные мифы лучше всего зреют в той или иной социальной среде; у мифа тоже бывают свои микроклиматы»<sup>2</sup>. Не будет преувеличением заметить, что таким особым «микроклиматом» для мифов о прошлом выступает медиасреда. Вряд ли Р. Барт предполагал, что в первые десятилетия XXI века общество взерез будет занято обсуждением так назы-

---

<sup>1</sup> «Телепроповедник: Вы верите в светлое будущее? Есть ли у вас вера в золотой путь? Если да, то нам нужно встретиться прямо сегодня. Приходите сплочёнными как одна телевизионная аудитория. Собранные вместе звуком моего голоса. Объединённые! Объединённые финансово, объединённые социально, объединённые духовно и всеми возможными способами!».

<sup>2</sup> Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд – во им. Сабашниковых, 2004. С. 276.

ваемых фейковых новостей, а слово «постправда» (post – truth) из – за большого числа использования в течение года будет объявлено Оксфордским словарем английского языка словом 2016 года. Но французский исследователь, размышляя об означающем мифа, совершенно точно предположил, что «...бой идет уже не за критическую дешифровку, а за оценку»<sup>3</sup>. Обобщая очерки, в которых демонстрировались циркулировавшие в середине XX века во французском обществе буржуазные мифы («мифы у правых») Р. Барт выделил несколько повторяющихся фигур, названных им риторическими. В таких риторических фигурах (прививка, изъятие из Истории, тождество, тавтология, нинизм, квантификация качества, констатация) были представлены формы означающего мифа (мифического означающего). Однако Р. Барт тут же сделал важное дополнение: «В моем перечне риторических фигур нет какого – либо порядка, и возможно, существуют и другие фигуры; одни из них могут изнашиваться, другие возникать вновь»<sup>4</sup>. Используя терминологию Р. Барта («означающее» мифа и «означаемое» мифа), заметим, что современная медиасреда, безусловно, становится полигоном для испытания новых риторических фигур, в которых означающее мифа может демонстрироваться в самых изощренных форматах. Основной вопрос, однако, в том, насколько

---

<sup>3</sup> Барт Р. Мифология сегодня; пер. с фр. // Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Изд–во им. Сабашниковых, 2003. С. 476.

<sup>4</sup> Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд – во им. Сабашниковых, 2004. С. 282.

другим может оказаться означаемое таких новых, продуцируемых медиасредой означающих.

Циркулирующие в пространстве медиасреды мифы способны оказывать как позитивное, так и негативное влияние на общественные процессы. Учитывая, что в последнее время медийная среда развивается чрезвычайно стремительно, становится особенно актуальной проблема осмысления возможностей и условий сохранения конструктивных функций мифа, изучение особенностей и механизмов воздействия мифов о прошлом на массовое сознание в контексте интернет – ресурсов, телевизионных и печатных средств массовой коммуникации.

В последние десятилетия общество сталкивается с новыми вызовами, сопровождаемыми информационными войнами, размыванием культурных ценностей, кризисом национальных идентичностей. Успешно противостоять вызовам современности возможно через консолидацию, поиск объединяющей идеи. При этом во всех – и деструктивных, и конструктивных – вышеуказанных процессах и явлениях значимую роль играют мифы о прошлом, циркулирующие в пространстве масс – медиа.

Являясь одним из ведущих инструментов воздействия на ключевые общественные процессы, социальный миф остается при этом как бы в тени основных событий. Такое «теневое» положение мифа двойственно: с одной стороны, многими открыто заявляется о существовании, например, ми-

рового заговора, чьих – то происков, манипуляций; с другой стороны, мало кем осуществляется конкретный анализ, «разбор» источников мифов, оценка его ресурсного потенциала. Это связано с тем, что теория социальной мифологии находится на стадии формирования; соответственно, нет и целостного подхода к изучению социальных мифов и, в частности, мифов о прошлом.

В настоящей книге осуществлена попытка разрушения стереотипов о таинственности мифа и приведена оценка его ресурсного потенциала через изучение различных форм проявления мифов о прошлом в современных масс – медиа. Представленное авторами понимание специфики мифа как способа реактуализации исторического бытия и особенностей механизмов трансляции мифов о прошлом в сравнении с другими формами социальной памяти расширяет представления о мифе, а также делает возможным его рационализацию и использование для реализации государственной политики памяти в Российской Федерации. Данная работа также позволяет расширить область исследований «memory studies» в аспекте изучения контента современной медиасреды на предмет наличия мифов.

Книга подготовлена в соавторстве: параграфы 1 и 3 первой главы, параграф 1 четвертой главы, параграф 1 пятой главы подготовлены А.Г. Ивановым; параграф 2 первой главы, параграфы 1 и 2 третьей главы, параграф 4 четвертой главы подготовлены С.В. Тихоновой; параграф 1 второй главы,

параграф 3 третьей главы, параграфы 2 и 3 четвертой главы подготовлены А.А. Линченко; параграф 2 второй главы подготовлен И.П. Поляковой; параграф 2 пятой главы подготовлен А.Г. Ивановым и С.В. Тихоновой в соавторстве; параграф 3 пятой главы подготовлен А.Г. Ивановым и А.А. Линченко в соавторстве.

Авторы выражают благодарность рецензентам монографии – профессорам Василию Николаевичу Сырову и Валерию Аркадьевичу Незамкину за ценные критические замечания, существенно повлиявшие на корректировку работы, а также доктору философии Андреасу Буллеру за оригинальное предисловие к данной книге. Авторы выражают глубокую благодарность Российскому гуманитарному научному фонду и Российскому фонду фундаментальных исследований, без поддержки которых эта книга не была бы завершена и опубликована.

# **Глава 1. Современная социальная мифология в пространстве масс – медиа**

## **1.1. Социальная мифология как предмет философского осмысления**

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 Новому времени социальная мифология начинает существовать эксплицитно и содержит значительную долю идеологических конструктов.

Современная социальная мифология – сложное явление, при рассмотрении которого можно выделить два уровня: «архаический» и «инструментальный» («конъюнктурный»). Двухуровневость социальной мифологии отличает ее, соот-

ветственно, от архаической мифологии и идеологии. «Архаический» уровень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы, ритуалы, выработанные коллективно. «Инструментальный» («конъюнктурный») уровень предстает в качестве «мифологии идей», содержит результаты рациональной целенаправленной деятельности отдельных мифотворцев.

Следует заметить, что выделение «архаического» и «инструментального» («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. В частности, 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 «инструментальному» («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»<sup>5</sup>. Ярким примером мифа о герое, позволяющим увидеть специфику развертывания мифа о герое в современной российской действительности, является миф о И.В. Сталине.

Наличие «инструментального» («конъюнктурного») уровня является определяющим для понимания сущности современной социальной мифологии. Одна из особенностей «инструментального» 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 интересусубъективных для группы ценностей и идеалов. Также на «инструментальном» («конъюнктурном») уровне современной социальной мифологии значительное место занима-

---

<sup>5</sup> Орлов С.Б, Чернышков Д.В. Мифологема «Сталин». Образ вождя как системообразующий фактор российского общественного сознания // Свободная мысль. 2011. № 12. С. 98.

ет идеология, что сближает ее с любой из современных форм общественного сознания и, особенно, с политикой. Между тем политическая сфера общественной жизни, и, что не менее важно, медиасреда лишь предоставляют возможность наиболее полно увидеть практические проявления социальной мифологии.

Социальной мифологии свойственны процессы мифотворчества (запечатление социального бытия в виде мифов, построение мифологических сюжетов) и мифологизации (придание социальной реальности мифологической образности). При этом мифотворческий потенциал социальной мифологии проявляется тогда, когда в мифе начинают видеть социальные функции, что в дальнейшем приводит к конструированию циркулирующих в пространстве масс – медиа устойчивых социальных мифов. Однако для обретения социальными мифами большей значимости им лишь простого функционирования в медиасреде, лишь включения в медиаконтент недостаточно: необходимо, чтобы был раскрыт мифологизационный потенциал социальной мифологии, что происходит в случае массового увлечения социальными мифами, когда они становятся неотъемлемыми атрибутами как повседневной жизни человека, так и актуальной повестки дня.

Сегодня, на наш взгляд, следует выделить три направления в исследованиях социальной мифологии как явления современности: структуралистско – семиотическое (Р. Барт),

феноменологическое (А.Ф. Лосев), психоаналитическое (Д. Кэмпбелл, М. Элиаде, Д. Холлис и др.). Но данные направления сложно оценивать как достаточно проработанные теории. Виной тому целый ряд причин: в частности, метафоричный стиль изложения материала у Р. Барта, расплывчатость категориального аппарата у А.Ф. Лосева, преимущественная апелляция к архаике у сторонников психоаналитической концепции. Затрудняет изучение современной социальной мифологии и следующее обстоятельство: часто имеет место практически уподобление социальной мифологии идеологии, утопии, другим политическим построениям (Ж. Сорель, К. Манхейм, П.С. Гуревич и др.). То есть происходит специальное сужение сферы развертывания современного мифа: поле социального мифа занимает лишь политическая сфера. В целом, можно заключить, что в настоящее время фактически отсутствует подробно разработанная теория современной социальной мифологии.

Стоит, однако, заметить, что А.Ф. Лосев, как Р. Барт и приверженцы психоаналитической концепции мифа довольно ясно выражали свою позицию по вопросам, связанным со сферой бытования социального мифа, исходя из того, что все общество выступает полем функционирования современных и даже архаических мифов. Кроме того эти авторы с уверенностью давали ответы на вопросы, связанные с внутренним единством социальной мифологии.

В этой связи мы хотели бы предложить системный подход

к изучению социальной мифологии. Предполагая рассмотрение социальной мифологии как системы, мы исходим из понимания системы, предложенного И.В. Блаубергом, который считал, что понятие «система» «...служит для воспроизведения в знании целостного объекта с помощью специфических принципов, определенных понятийных и формальных средств...»<sup>6</sup>. И.В. Блауберг и Э.Г. Юдин отмечали, 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»<sup>7</sup>. Соответственно и мы попытаемся в первую очередь проанализировать системность социальной мифологии, и только потом уже перейдем к сопоставлению сложных взаимодействий, к характеристике компонентов (мифо – ритуальных практик: церемонии, парады), к описанию взаимодействия уровней социальной мифологии и так далее.

Дальше, говоря уже об особенностях системного подхода, отечественные исследователи отмечали следующее: «Системный же подход исходит из того, что специфика сложного объекта (системы) не исчерпывается особенностями состав-

---

<sup>6</sup> Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРССС, 1997. С. 160.

<sup>7</sup> Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. – М.: Наука, 1973. С. 166–167.

ляющих его элементов, а коренится прежде всего в характере связей и отношений между определенными элементами»<sup>8</sup>. Также отметим следующее замечание авторов, касающееся социальных систем, которое нам представляется особенно важным, так как социальная мифология – это, прежде всего, социальная система: «... наличие ценностных регулятивов составляет одну из принципиальных особенностей социальных систем, отличающих их от всех других типов систем»<sup>9</sup>.

Рассмотрение социальной мифологии в качестве системы приводит к выделению в ней нескольких подсистем или частей, которые состоят из определенных элементов и образуют некую упорядоченную функциональную структуру. Таковыми подсистемами (частями) являются онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, практическая (праксиологическая), антропологическая.

Онтологическая часть содержит следующие элементы, как представления о времени, пространстве, части и целом, причинно – следственной связи; гносеологическая часть – уровни: мифологическое сознание (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтическое мировосприятие, мифомышление; аксиологическая часть – веру, представления о сакральном и профанном; и, наконец, практическая (прак-

---

<sup>8</sup> Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. – М.: Наука, 1973. С. 168.

<sup>9</sup> Там же. С. 224.

сиологическая) часть включает в себя миф (в смысле мифологического повествования) и ритуал. Особого пояснения требует отсутствие антропологической части. Человек, по нашему мнению, находится в центре всей системы социальной мифологии; антропологическое измерение охватывает все части социальной мифологии.

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. Проводниками основных функций социальной мифологии выступают такие элементы системы социальной мифологии как мифы и ритуалы, в которых сконцентрировано все многообразие потенциальных направлений функционирования социальной мифологии.

Направления и особенности функционирования системы социальной мифологии можно в целом показать через функции социальной мифологии. Анализируя социально – философские характеристики основных функций социальной мифологии, и, исходя из системного представления о социальной мифологии, мы полагаем, что разделы философского знания могут быть использованы для выделения соответствующих функций. Кроме того, миф как форма мировоз-

зрения предшествовал в исторической ретроспективе философии, и, как и 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, праксиологическая и, конечно, антропологическая.

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».

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. Та-

кого 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. Данная функция социальной мифологии коррелятивна интегрирующей (связующей) функции ритуала.

Гносеологическая функция социальной мифологии восходит к такому свойству мифа, как отождествление реальности со всевозможными представлениями о ней. Миф дает человеку возможность познания мира таким, каков он есть, безо всяких дополнительных пластов знания, опосредованных, например, законами, нормами, правилами. Социальные мифы отражают общественные явления и процессы, дают им свою интерпретацию через мифологические сюжеты, делая акцент на важнейших и судьбоносных моментах общественной жизни. 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 функцией ритуала, как функция социализации индивида (дисциплинирующая, подготовительная).

Аксиологическая направленность функционирования социальной мифологии обнаруживается уже в тотемизме, который посредством табу и тотемов задавал ценностные ориентиры для всего общества. Тотем выступал в качестве неко-

торого смыслообразующего и ценностного основания человеческого бытия и мотивировал жизнь общества, деятельность людей. Аксиологическая функция социальной мифологии задает определенную ценностную шкалу общественным явлениям и отношениям, дает ценностные ориентиры для последующего общественного развития. Аксиологическая функция оказывается осуществимой как в индивидуальных мифах, на уровне восприятия человеком определенных архетипов, так и в социальных мифах. В первом случае речь идет о психотерапевтическом аспекте аксиологической функции, что делает возможным соотнесение этой функции с психологической функцией ритуала, во втором случае – об идентификационном аспекте.

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. Праксиологическая функция социальной мифологии способствует осуществлению практических действий, гармоничной социализации человека, приобщению к накопленным коллективом знаниям и навыкам, что позволяет сравни-

вать такую функцию с воспроизводящей функцией ритуала.

Что касается антропологической подсистемы, отражающей такое важнейшее направление как социальная антропология (или культурная антропология), то, на наш взгляд, человек находится в центре всей системы социальной мифологии и, соответственно, человеческое измерение охватывает все подсистемы социальной мифологии.

Коллективный характер социальной мифологии обуславливает общую направленность функций: необходимость воздействия на коллектив с целью регулирования общественной жизни. Хотя функции социальной мифологии способствуют поддержанию стабильности и обеспечению целостности общества, в отдельных сферах общества в определенные исторические моменты общественного развития социальная мифология может выполнять деструктивную роль.

Социальная мифология как система функционирует при постоянном взаимодействии между ее частями, их структурными компонентами. Кроме того, происходит непрерывающийся обмен между системой социальной мифологии и внешним окружением, прежде всего, политической, религиозной и эстетической сферами. Социальная мифология предстает как условие целостности общества, как важный компонент целостной структуры общества.

Оставаясь в рамках системного социально – философского осмысления феномена социальной мифологии, предположим, что и спектр решаемых с помощью теории социаль-

ной мифологии вопросов также должен включать онтологическую, гносеологическую, аксиологическую и праксиологическую проблематику.

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.

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 общество<sup>10</sup>.

«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 мифоло-

---

<sup>10</sup> См.: Беляева Е.В. *Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности.* – Минск: Экономпресс, 2007. 464 с.

гией 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»<sup>11</sup>. Поэтому особое внимание необходимо уделять мифотворческим процессам, развивающимся по своим собственным законам.

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.

---

<sup>11</sup> Васильев А.Д. Современное мифотворчество и российская телевизионная словесность. – М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 11–12.

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»<sup>12</sup>.

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 мифов, отражающих ценностные ориентации народа, социальных групп, такие связанные со свободой как, например: «свобода, равенство и братство», «освобождение пролетариата», «демократиче-

---

<sup>12</sup> 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.

ские 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.

Для демонстрации отличий мифологии от стереотипов и иллюзий массового сознания рассмотрим соотношение с социальным мифом, соответственно, иллюзии, стереотипа. Современный исследователь иллюзий П.А. Плютто разграничивает социокультурные иллюзии на те, которые «...бытуют на уровне массового общества и массовой культуры (стихийные социокультурные иллюзии или так называемые "социальные мифы")», и на социокультурные иллюзии, существующие на уровне элиты общества (рационализированные социокультурные иллюзии – утопии и идеологии прежде

всего)»<sup>13</sup>. Более того, автор считает следующее: «...социокультурные иллюзии обладают собственной парадоксальной реальностью, – реальностью социокультурного виртуального»<sup>14</sup>. Иной точки зрения придерживается Л.В. Шукшина, считающая, что социальные и иные мифы выступают социокультурными основаниями социальных иллюзий<sup>15</sup>.

Вышеуказанные дефиниции иллюзии и их сравнение с социальным мифом необходимо дополнить следующей характеристикой. Полагая что – то иллюзорным, мы подспудно понимаем, что иллюзия – это не реальность, или, что иллюзия есть специфическая, условная реальность (по П.А. Плютто – реальность социокультурного виртуального). С социальным мифом, однако, все по – другому: им можно жить, считая, что он и есть самая настоящая реальность, не задаваясь вопросами о соотношении социального мифа и объективной реальности, о соответствии мифа реальности.

Так, если рядовому гражданину задать вопрос, как он относится к власти, то в его оценках зачастую будут фигурировать распространенные клише, штампы, стереотипы, которые, в свою очередь, транслируются средствами массовой коммуникации, прямо влияя тем самым на уровень мифо-

---

<sup>13</sup> Плютто П.А. Исследование реальности социокультурного виртуального: Опыт анализа социокультурных иллюзий. – М.: Прогресс–Традиция, 2014. С. 38.

<sup>14</sup> Там же. С. 19.

<sup>15</sup> Шукшина Л.В. Экзистенциальная ценность социальных иллюзий: автореф. дис... д–ра филос. наук. – Саранск, 2010. С. 22.

логизированности конкретного государства и общества.

Далее, сравнивая социальный миф и стереотип, следует отметить распространенное мнение о стереотипе как внутреннем основании социальной мифологии, мнение 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 конкретного этапа политического процесса»<sup>16</sup>. Однако, на наш взгляд, ставить в один ряд социальный миф и стереотип не следует, так как это может привести к обеднению смысла социального мифа, к выхолащиванию из социальной мифологии «архаического» уровня. То есть акцент будет делаться в основном на режиме трансляции социального мифа при текущей конъюнктуре, а базовые ценностные основания мифа, восходящие к «архаическому» уровню, будут неизбежно редуцироваться.

Отдельно остановимся на выявлении отличий социальной мифологии от идеологии. Начнем, прежде всего, с утверждения, что идеологией осуществляется активное использование ряда свойственных мифу характеристик, что наглядно

---

<sup>16</sup> Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / под ред. проф. А.И. Демидова. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. С. 27.

видно на примере мифотворческой деятельности. В частности, Г.Н. Оботурова полагает, что распространение идеологии было крайне важно для мифа: «...мощным фактором утверждения мифологического сознания в массах является идеологическое "навязывание", сознательная экспансия в обыденное сознание определенных идеалов и ценностей»<sup>17</sup>.

Для легитимации какой – либо идеологии желательно стремиться к такому положению дел, когда основная масса населения станет считать идеологию «своей», соответствующей собственным ожиданиям, внутреннему мироощущению и надеждам. Зачастую так происходит в случае использования мифов в политической сфере: политические субъекты исходят из того, что какие – то измерения мифов могут оказаться близкими человеку, фундаментальными для него. Все это приводит к глубокому проникновению политической мифологии в структуры общественного сознания. Особенно, если речь идет об этиологических мифах. Применительно к России здесь можно привести пример мифа о смутном времени как периоде, предвещающем 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 ожиданием чего – то значимого и грандиозно-

---

<sup>17</sup> Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1999. С. 29.

го, касающегося каждого жителя. Не последнюю роль в таком процессе играет отмечаемая Р. Бартом бесконечная суггестивность мира<sup>18</sup>.

Важность рассмотрения политической идеологии подтверждается глубоким выводом американского антрополога К. Гирца, который, в одной из своих статей рассматривая государства так называемого третьего мира, пришел к выводу, что там вместо детализированных мифов, разработанных ритуалов стали использоваться комплексные представления, обладающие большей абстрактностью, произвольностью и аргументированностью: «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»<sup>19</sup>. Стоит отметить, что К. Гирц допускал довольно сильное влияние вышеупомянутых комплексных представлений, считая, что и в XX веке на жизнь государств более сильное влияние оказывают культурные традиции и производные от них идеологические уста-

---

<sup>18</sup> См.: Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

<sup>19</sup> Гирц К. Интерпретация культур; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 395.

новки, чем системы управления обществом и государством с соответствующими исторически наследуемыми организационными особенностями.

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 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»<sup>20</sup>. Общественное сознание, таким образом, оказывается главным предметом идеологического воздействия. Во времена бурных социальных преобразований общественное сознание становится крайне уязвимым перед разного рода идеями, часто далекими от рационального наполнения. Интересно, что от способности государства держать под контролем такие идеологизированные общественные представления (назовем это идеологической функцией государства), зависит в итоге эффективность самого администрирования и государственного управления в

---

<sup>20</sup> Грицанов А.А. Идеология // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2003. С. 405.

целом.

В XX веке идеология стала интерпретироваться главным образом через политическое преломление, атрибутивными характеристиками чего оказывались пропагандистские и агитационные компоненты. 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».

Специфика сегодняшних идеологий связана с тем обстоятельством, что сейчас нередко имеет место взаимопроникновение между идеологиями и различными политическими программами, что фактически делает невозможным проведение четкой демаркационной линии между сферами политики и идеологии. В результате мы начинаем считать идеологически заданными любые внятные траектории политического поведения.

Во многих странах современного мира можно зафиксировать отсутствие реального непосредственного воздействия идеологических составляющих на функционирование государства и общества. Это объясняется широким распространением отлажено работающих демократических институтов и процедур, обеспечивающих действенность так называемой системы сдержек и противовесов, в частности, при принятии тех или иных определяющих политических решений. При

этом скорее исключениями являются государства с тоталитарным и авторитарным политическим режимом, в которых идеологические воздействия приобретает четкие, институционализированные формы, зачастую восходящие к эпохам становления государства в целом или отдельных его социальных классов.

Нельзя сбрасывать со счетов и мнение о возникновении идеологии вместе с классовым обществом, в результате чего идеология начинает характеризоваться как обслуживающая интересы определенного класса. В частности, К. Маркс отмечал 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»<sup>21</sup>.

Далее уже к М. Селиджеру<sup>22</sup> 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 выво-

---

<sup>21</sup> Маркс К. Немецкая идеология; пер. с нем. // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. – М.: Академический Проект, 2010. С. 430.

<sup>22</sup> См.: Seliger M. Ideology and Politics. – London: Alien & Unwin, 1976. 352 p.

ду, 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»<sup>23</sup>. 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 прессой<sup>24</sup>.

Вслед за М. Селиджером и К. Фладом ряд исследователей (С. Малешевич<sup>25</sup>, В.Н. Первушина<sup>26</sup>) также, но уже под несколько иным углом зрения, выделяет в идеологии два уровня – ценностно – нормативный и операциональный. При этом ценностно – нормативный уровень охватывает идеальные универсальные конструкции (публикации, рукописи и тексты, которые имеют существенное значение

---

<sup>23</sup> Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс–Традиция, 2004. С. 24.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> См.: Malesevic S. Identity as Ideology: Understanding Ethnicity & Nationalism. – Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006. 253 p.

<sup>26</sup> См.: Первушина В.Н. Идеология в современной России // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 132–139.

для общества), и «сильное ядро утопического мышления»<sup>27</sup>; а операциональный уровень идеологии охватывает повседневную жизнь, социальную психологию, обобщенно выражающие «...устойчивое образование типа социального или национального характера, а также нравы, традиции, обычая, вкусы»<sup>28</sup>.

Тесную связь двух отмеченных выше уровней идеологии В.Н. Первушина характеризует следующим образом: «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»<sup>29</sup>.

В современной социальной мифологии, как было отмечено ранее, мы выделяем два уровня – «архаический» и «конъюнктурный» («инструментальный»). И, как и в случае с идеологией, между выделенными уровнями существует тесная взаимосвязь, происходит постоянное взаимодействие. Фактически (учитывая, что «конъюнктурный» («инструментальный») уровень почти тождественен современным политическим идеологическим конструктам) речь идет о посто-

---

<sup>27</sup> См.: Первушина В.Н. Идеология в современной России. С. 135.

<sup>28</sup> Там же. С. 136.

<sup>29</sup> Там же.

янном взаимодействии мифологии и идеологии в каждом социальном мифе. Такое взаимодействие и составляет главную особенность проявления социальной мифологии в политике. Наглядные иллюстрации специфики функционирования социальной мифологии в политической сфере дают нам примеры таких мифов, влияющих на практику государственного управления и политические процессы, как имперский миф и миф о герое. Такого рода мифы можно назвать «глобальными», так как они достаточно органично осуществляются на двух вышеуказанных уровнях (наиболее ярким примером здесь выступает миф о герое).

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 осуществляется как бы использование или своеобразная эксплуатация собственных мифу черт и характеристик, что наглядно можно увидеть на примере мифотворческих процессов.

Далее можно отметить распространенное мнение о том,

что миф, как и идеология, принадлежит определенной группе. Такое мнение разделял Х. Тюдор, характеризуя политический миф как нарратив конкретной группы, у которой есть свои герои, представляющие соответствующую группу и символизирующие политическую судьбу общности<sup>30</sup>.

Определение Б. Линкольном<sup>31</sup> мифа как идеологии в нарративной форме и мнение К. Флада<sup>32</sup> 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»<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> См.: Tudor H. Political myth. – New York, London: Praeger Publishers, Inc., 1972. 157 p.

<sup>31</sup> См.: Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. 313 p.

<sup>32</sup> Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование; пер. с англ. – М.: Прогресс–Традиция, 2004. 264 с.

<sup>33</sup> Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3.

Нарративная форма мифа, однако, оказывается почти всеохватывающей, и здесь мы соглашаемся с Р. Бартом, полагавшим, что «...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...»<sup>34</sup>.

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 человеку<sup>35</sup>.

В целом, соглашаясь с мнением вышеуказанных исследователей, отметим также, что главным, по нашему мнению, критерием, определяющим отличие между социальной мифологией и идеологией, выступает не способ трансляции, механизм воздействия и адресаты, и даже не контекст, а само содержание, наполнение этих явлений: содержание социальной мифологии обладает глубиной, восходит к архаике, а идеология пытается только «подражать» мифу, используя его потенциал в обслуживании текущих интересов, замыкаясь в актуальной современности.

---

Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 9.

<sup>34</sup> Барт Р. Мифологии; пер. с фр. – М.: Изд – во им. Сабашниковых, 2004. С. 234.

<sup>35</sup> Bottici C. A Philosophy of Political Myth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 123–124.

Конечно, для общества всегда будет существовать потенциально высокий уровень угрозы от проникновения социальных мифов в сферу политики. Однако, фиксация данного обстоятельства не означает обязательно того, что 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»<sup>36</sup>.

Нам представляется, что социальная мифология имеет двойкий характер, и более правильно говорить о ее конструктивно – деструктивной роли в жизни общества. Утверждая это, мы, тем более, соглашались и с оценкой неоднозначной роли мифологии в политической сфере. В частно-

---

<sup>36</sup> Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. С. 207.

сти, 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»<sup>37</sup>.

Как и в случае с обществом в целом, лучше понять значение социальной мифологии позволяет рассмотрение функций последней. 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 кризисов<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Завершинский К.Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 18–19.

<sup>38</sup> Малинова О.Ю. Миф как категория символической политики // Символическая политика: сб. науч. тр. / ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред. и др.; Вып. 3.

Следует отметить, что отмеченные политические функции мифов, очевидно, носят конструктивный заряд, но, как показывает, политическая 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. Мусихиным<sup>39</sup> четырех функций политического мифа – упорядочивания, смыслонаделения (обоснования), интеграции и легитимации/делегитимации – лишь подтверждает, в более практическом плане, разделяемую нами социально – философскую парадигму осмысления функций социальной мифологии, где основными функциями социальной мифологии являются онтологическая, гносеологическая, аксиологическая и праксиологическая. При этом отмеченные функции политического мифа можно соотнести с основными функциями социальной мифологии следующим образом: функцию упорядочивания с онтологической функцией, функцию смыслонаделения (обоснования) – с гносеологической, функцию интеграции – с аксиологической, функции легитимации/ делегитимации – с праксиоло-

---

Политические функции мифов. – М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 15–19.

<sup>39</sup> Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 108–110.

гической (практической).

Концентрируясь на роли социальной мифологии в политике, можно сделать следующее обобщение: 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 строительства<sup>40</sup>. 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 дает жизнь прогностической функции социальной мифологии, выступающей как реальное выражение всех основных функций социальной мифологии в политике.

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» идеологии<sup>41</sup>, делающие акцент на конкретных

---

<sup>40</sup> Мусихин Г.И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. № 5. С. 109.

<sup>41</sup> См.: Шварцмантель Д. Идеология и политика; пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. 312 с.

направлениях деятельности (наличие таких узконаправленных идеологий и политических движений лишь подтверждает идеи Ж. – Ф. Лиотара<sup>42</sup> о закате метанарраций). То есть идеология может «встречать» 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? Вопросов много, но несомненно, что общественный запрос на новую социальную мифологию и, возможно, идеологию, должен ощущаться, прежде всего, политическими элитами и трансформироваться в осязаемые программы и конкретные действия. При этом не последнюю роль в трансляции идей и социальных мифов играют современные масс – медиа.

Таким образом, было дано определение социальной мифологии, был предложен системный подход к изучению социальной мифологии. Направления и особенности функционирования системы социальной мифологии были показаны через функции социальной мифологии. Также в рам-

---

<sup>42</sup> См.: Лиотар Ж.–Ф. Состояние постмодерна; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

ках социально – философского осмысления феномена социальной мифологии была предложена соответствующая теория, включающая онтологическую, гносеологическую, аксиологическую и праксиологическую проблематику. Было осуществлено сравнение социальной мифологии и социальных мифов со стереотипами и иллюзиями, с идеологией.

## **1.2. Сущность и структура современных масс – медиа: теоретико – методологический анализ**

Понятие масс – медиа сформировано в дискурсе критики индустриального общества, в котором массовая коммуникация трансформировалась в средство формирования «моделей» социальной реальности, в важнейший источник нормативных образцов, циркулирующих в обществе. Переход к информационному обществу сопровождался концептуализацией двух аспектов социального бытия медиа (от лат. *mediale* – середина, сердцевина; *medianus* – находящийся по среди; *mediator* – посредник): 1) «среднем положении»; 2) «опосредованностью». Во – первых, средства коммуникации занимают среднее, промежуточное положение в коммуникационной цепочке коммуникатор – канал – реципиент. Медиа представляют собой механизм связи между коммуникатором и реципиентом. Посредством медиа замыкается цикл информационного обмена, создаются условия для реализации массовой коммуникации. Во – вторых, при этом медиа выступают в качестве некоторого посредника, организующего представления индивидов о мире в самых разных его проявлениях.

Каждое национальное государство в XX веке создавало

свою систему массовой информации, начиная с технических стандартов применяемых устройств и заканчивая нормативными моделями цензуры. Медиа индустриальных обществ были асимметричными. Среди ключевых их особенностей можно выделить следующие: 1) коммуникатор является частью организованной группы, а зачастую представителем института; использование понятия «институт» указывает, что массовая коммуникация представляет собой деятельность, основанную на системе правил и норм, а также развитом контроле за их исполнением; 2) в качестве принимающей стороны выступает индивид; вместе с тем этот индивид зачастую рассматривается коммуникатором как часть группы, с присущими ей общими характеристиками; 3) канал сообщения представляет собой технологически сложные системы распространения информации; эти системы включают в себя значимую социальную компоненту, поскольку их функционирование зависит от правовых норм общества, привычек и ожиданий аудитории; 4) сообщения массовой коммуникации обладают обычно достаточно сложной структурой, подготовка которых невозможна без опоры на современные технологии<sup>43</sup>.

Вертикальный медиаансамбль Модерна стал стремительно трансформироваться в период глобализации в связи с планетарным расширением сети Интернет. Интернет явля-

---

<sup>43</sup> Голуб О.Ю., Тихонова С.В. Теория коммуникации. – М.: Дашков и К, Ай Пи Эр Медиа, 2016. С. 24–241.

ется неотъемлемым элементом социального мира в новом тысячелетии, его распространение ознаменовало новую волну в коммуникационной революции, вызванной процессами информатизации. История Интернета может быть интерпретирована как непрерывное расширение пространства горизонтальных интеракций, вызванное эволюцией и сменой интернет – сервисов. Появление новых типов социальных сетей, распространение инструментов организации и управления социальными сетями (устройств и сервисов), появление новых поколений таких инструментов непосредственно отражается на процессах мифотворчества. Новым рубежом в развитии последних стало появление сервисов социальных сетей, вызвавших рост и модификацию сетевого взаимодействия в Интернете.

Методологическое исследование современных масс – медиа требует сопряжения двух подходов – коммуникационно – сетевого и социально – эпистемологического. Первый направлен на выявление структуры сети, характеристик акторов, ее составляющих, особенностей взаимосвязей и ролей<sup>44</sup>, однако он акцентирует роль канала в процессе коммуникации, ее технико – технологическую основу и последствия коммуникационных инноваций. Второй позволяет учесть конкурентные преимущества различных типов знания, про-

---

<sup>44</sup> Шерстобитов А.С. Коммуникативный подход к анализу политических сетей // Вестник Санкт–Петербургского университета. Серия 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2010. № 1. С. 135–141.

изводимого и распределяемого в социальных сетях.

Коммуникационно – сетевой анализ основан на гипотезе о том, что коммуникативные стратегии акторов электронной сетевой коммуникации детерминированы каналом – посредником не только на операциональном, но и на нормативно – ценностном уровне. Использование конкретных медиа требует существования ролевых схем<sup>45</sup>, поддерживающих совокупности норм, предписывающих акторам «правильную», «стандартную» модель коммуникации с помощью данного канала, включающую правила выбора кода интерпретации сообщения, установления и прекращения контакта, телеологию (набор допустимых целей взаимодействия). Чем сложнее использование канала, тем специфичней характерные для него ролевые схемы. Упрощение использования, сближение его по легкости с «естественной» коммуникацией, снижает востребованность специализированных комму-

---

<sup>45</sup> Традиционный для социологии термин «социальная роль» не всегда подходит для описания Интернет–коммуникации. Интернет–взаимодействие в виртуальных сообществах может принимать характер самостоятельной социальной роли со всеми ее атрибутами (адаптация, идентификация, ценностно–нормативная система, экспектации, согласие и проч.). Однако оно может выступать инструментом поддержания обычных социальных ролей, не привнося в ролевое поведение ничего принципиально нового, кроме режима коммуникации. Используя словосочетания «коммуникативная схема», «ролевая схема», мы хотим подчеркнуть следующее обстоятельство: в ходе дистантной коммуникации Интернет концентрирует личность до мировоззрения и коммуникативного стиля, а социальные роли редуцирует до коммуникативных схем. Но эта редукция обратима, схема может быть опять возведена в роль через усложнение и обогащение ее структуры.

никативных схем, актуализуя нормативно – ценностные системы «естественных» социальных ролей. Технологическое развитие Интернета приводит к появлению новых видов социальных сетей, особенности взаимодействия в которых отличается от предыдущих форм.

Рассмотрим нормативную систему «классического» Интернета. Социальная среда киберпространства во многом стала культурным продуктом калифорнийской идеологии – «гетерогенной ортодоксии грядущего информационного века», причудливого сплава культурной богемности Сан – Франциско с высокотехнологичными индустриями Силиконовой Долины<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Барбрук Р., Камерон Э. Калифорнийская идеология. [Электронный ресурс] URL: <http://www.zhurnal.ru/4/calif1.htm> (дата обращения: 15.11.18).

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.