

## МИФ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНАЯ ПАРАДИГМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Рассматривается комплекс идей, связанных с социально-коммуникативной интерпретацией взаимодействия социальной реальности и мифа как универсального феномена человеческого бытия и культуры.

**Ключевые слова:** миф; социальная реальность; коммуникация; интерпретация.

В исследовательских практиках традиционной и современной гуманитаристики миф зарекомендовал себя как понятие, обладающее свойством ускользать от определений, оставаясь, по выражению Д. Кэмпбелла, загадочным «героем с тысячью лицами». Начиная с эпохи Античности в дискуссиях о мифе встречаются и переплетаются фундаментальные идеи и важнейшие проблемы из всех областей человеческого бытия.

На наш взгляд, огромный массив исследовательского материала о мифе как универсальном феномене человеческого бытия и культуры можно представить в виде трех интерпретационных парадигм (онтолого-экзистенциальная, культурно-семиотическая, социально-коммуникативная). В каждой парадигме выявляются разнообразные формально-содержательные аспекты мифа, соответствующие им функциональные характеристики, а также специфика изменений мифа под влиянием как внутренних, так и внешних факторов. Рассмотрим подробнее особенности социально-коммуникативной интерпретационной модели мифа.

Социально-коммуникативная парадигма интерпретации мифа берет свое начало в развитии социально-философской мысли XIX – начала XX в. (К. Маркс, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм и др.). Социум в этот период трактуется как сумма связей или взаимообусловленная система отношений, возникающих из совместной жизни людей, воспроизводимых и трансформируемых их деятельностью. Основными тезисами, предопределившими специфику мифологической интерпретации в социальном ракурсе, стал тезис о доминировании социального бытия над культурным и индивидуальным, о признании принципа социальности как высшего принципа в развитии человеческого бытия, о необходимости выражения социальной реальности в системе особых категорий.

В этом ракурсе оценивал социальное бытие и миф как его проявление Э. Дюркгейм. Социальное бытие, в его трактовке, сложнее и устойчивее, чем бытие индивида, это бытие объективной коллективной жизни, основным элементом которой выступают стабильные надличностные связи и отношения. Именно в плоскости социальной жизни следует искать всеобщие основы религиозности, нравственности, духовности.

Миф, по Э. Дюркгейму, – исторически первая форма понимания и переживания социальной реальности, интерпретация ее в сознании. Миф как форма содержит в себе результаты процесса первичной классификации и логической рубрикации мира. Содержанием мифа выступают коллективные представления, которые отражают умственную жизнь первобытного коллектива, обобщают опыт рода, воспроизводят наиболее общие и устойчивые социальные отношения, повседневный жизненно-социальный опыт общины. Специфика мифоло-

гического содержания заключается в смешении образов, тождественности живого и неживого, людей и животных, объекта и субъекта, это «непрерывный поток представлений, погружающихся друг в друга» [1. С. 9].

Функциональный анализ мифа позволяет увидеть новые грани его участия в формировании связей и отношений между социальными структурами и между людьми.

Так, Б. Малиновский является убежденным сторонником новой методологии в исследовании первобытных родовых обществ – «полевой этнографии»; он считает, что исследователь-антрополог «должен покинуть свой удобный шезлонг на веранде миссионерского дома» [2. С. 143] и вести наблюдения и анализ за жизнью примитивного коллектива не извне, а изнутри.

Миф, по Б. Малиновскому, может быть понят только в некотором социальном контексте, он не ограничен рамками только астрономических или метеорологических явлений, ставших объектами сакрализации и ритуального поклонения. Сущность мифа определяется исходя из функциональных потребностей первобытного общества: он «выражает, укрепляет и кодифицирует веру; он оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действительность обряда и содержит практические правила, направляющие человека» [2. С. 99]. Миф теснейшим образом связан с магией, являющейся средством приобщения к мифологическому миру, миру сакральной реальности, хранящей комплекс духовных, религиозных, культурных и этносоциальных ценностей и традиций коллектива.

Определить факторы, обусловившие возникновение мифа в архаичную эпоху, вскрыть «механизмы умственной деятельности так называемых первобытных людей» стремился Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление предстает в его концепции как особый процесс пра-логического восприятия мира, управляемый своим законом (партиципации), поэтому безразличный к противоречиям и творящий внутренне непротиворечивый, субъект-объектно единый мир. Первобытные коллективные представления слабо дифференцированы, в них эмоциональные, волевые и познавательные элементы еще не разделены, логическое теснейшим образом переплетается с миром чувств и эмоций, когнитивная сторона первобытного сознания почти полностью подавлена эмоционально-аффективной, способность к интерпретационной деятельности отсутствует. Для Л. Леви-Брюля мифы – это достаточно поздний продукт первобытного общества, который появляется тогда, когда непосредственная партиципация уже исчезает, изживает себя и нужен некий новый особый механизм, который бы восполнял отсутствие непосредственной сопричастности, встраивался в способы восприятия мира и обеспечивал сопричастность человека с

социальной группой, с прошлым его рода, с тотемом, а социальной группы – с окружающей социальной и природной средой [3. С. 353–357].

Внимание Л. Леви-Брюля к операциям мыслительной деятельности, порождающим мифологические смыслы, является важным шагом в определении качественной специфики мифологического мышления, однако миф в его концепции остается ныне изжитой «священной историей обществ низшего типа» [3. С. 356].

XX в. не только задает новые параметры рефлексии социального пространства, но и тематизирует коммуникацию в качестве приоритетного объекта исследований в самых разных областях социального и гуманитарного знания (психология, социология, политология, антропология, кибернетика, философия, культурология, педагогика, лингвистика и др.). Во многих социально-философских концепциях современное общество предстает как система коммуникаций, социальное действие – как коммуникативное действие, человек – как коммуникативная личность, речевое событие – как коммуникативный акт, знание – как коммуникативная рациональность. Такой коммуникативный поворот в изучении социальной действительности вносит свои изменения и в становление интерпретационной парадигмы мифа.

Рассматривая взаимодействие мифа и идеологии в социальной жизни, многие исследователи приходят к выводу о том, что мифы являются составной частью идеологии политической системы общества, направленной на манипулирование массовым мифологическим сознанием. Миф, таким образом, интерпретируется как объективированная форма регулирования жизни социума, как средство массовой коммуникации, а идеология понимается как завершающий этап развития мифа, «средство воздействия на настоящее» [4. С. 56–57], в чьи функции входят сакрализация устанавливаемых мифом нормативных образцов и ритуалов и упорядочение провоцируемого мифом тотального взрыва иррационального и бунтарского энтузиазма масс.

Важнейшую роль в формировании социально-коммуникативной интерпретационной парадигмы мифа сыграл структурализм (К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ю. Кристева, Ц. Тодоров, У. Эко и др.), представители которого стремились выявить инвариантные психические структуры, скрытые от сознания, но определяющие весь комплекс реакций человека на внешний мир. Объектом исследования структуралистов становились знаковые системы с определенными сходными чертами (общие выразительные средства и системы символов, однотипность транслируемой информации, устойчивый комплекс норм и правил, ориентация на определенные коммуникативные ситуации и др.). В поисках универсальных моделей порождения культурных текстов они применяли структурно-семиотические методы и для анализа коммуникативной и знаковой природы мифа, механизмов идеологических мифов, функционирования мифов в обыденной социальной жизни, в художественной и массовой культуре, в средствах массовой коммуникации и т.п.

Например, К. Леви-Стросс полагает, что сознание существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Поэтому, проводя анализ структурной орга-

низации первобытных племен, К. Леви-Стросс стремится к выявлению универсальных моделей человеческого поведения и мышления. Возникновение социальной жизни К. Леви-Стросс связывает с развитием обмена и коммуникации, которые подчинены определенным правилам и невозможны без знаковых систем, репрезентирующих социальные факты одновременно как вещи и как отношения. Такие знаковые системы (тотемистических представлений, родства, брака, застольных манер и т.п.) являются семиотическими моделирующими системами и подлежат такому же синхронному изучению структурными методами, как и естественные языки.

Структурный подход позволил К. Леви-Строссу описать эффективное действие логических механизмов первобытного мышления и осуществить последовательный анализ мифа как самого характерного явления первобытной культуры, выводящего к инвариантным структурам, лежащим в человеческом подсознании. По К. Леви-Строссу, универсальные основы бытия реализуют себя через мифы и в мифологических формах.

К. Леви-Стросс считает миф феноменом языка и применяет к нему методы теории информации и структурной лингвистики. Миф в трактовке К. Леви-Стросса есть «словесное создание, которое занимает в сфере речи место, сравнимое с местом кристалла в мире физической материи» [5. С. 164]. Для первобытного мышления миф, оперирующий бинарными оппозициями («сырое–вареное», «правое–левое» и др.), – это прежде всего логический инструмент разрешения противоречий в поле бессознательных логических операций. Такое понимание мифа ведет к акцентированию внимания на парадигматике за счет повествовательной синтагматики, на мифологических системах в большей мере, чем на отдельных сюжетах.

Принцип действия мифа К. Леви-Стросс представляет так: в процессе столкновения с новым социокультурным опытом актуализируется готовность человека выстраивать оппозиции, а преодолеть поле возникающей напряженности возможно путем прогрессирующего посредничества или мифологической медиации. В системе бинарных оппозиций миф становится «конденсированным выражением необходимых отношений», «пучком отношений», отображающих целостную инвариантную структуру-прототип [6. С. 140]. Работая с оппозициями, выявляя возникающие противоречия и условия их «снятия», К. Леви-Стросс видит в них только логическую структуру, оставляя миф в сфере субъективной ментальности, в сфере когнитивного. И хотя это характерно для неклассических установок, предложенный К. Леви-Строссом вариант «работы» мифа с противоречием в большей степени соответствует мифологической парадигме постнеклассики.

Вслед за К. Леви-Строссом ряд отечественных исследователей (М.Б. и С.В. Туровские, А.С. Ахиезер, Н.С. Автономова и др.) также обращаются к проблеме соотношения мифа и противоречия как утверждения эквивалентности между субъективным и объективным элементами единой социокультурной системы, между личностью и социальностью индивида, между творческой избыточностью и социальной детерминированностью.

А.С. Ахиезер отмечает, что важнейшей функцией мифа является ликвидация противоречия, интеграция. В

этой связи им исследуется инверсия как специфический механизм мифологического мышления, позволяющий разрешать возникающие в субъект-объектном пространстве противоречия. В отличие от медиации для инверсионной логики нет необходимости преодолевать трудности в ликвидации противоречия: для нее характерно «моментальное оборачивание явления то одним, то другим полюсом». Оценивая роль инверсии в контексте мифа, автор утверждает, что в результате инверсии мифологическое сознание лишает субъекта возможности отрефлексировать конкретную ситуацию [7. Т. 3. С. 116–117, 193].

На противоречие как сущностную характеристику самого мифа обращает внимание Н.С. Автономова. Хотя миф в ее трактовке редуцируется к форме сознания, представляется важным стремление Н.С. Автономовой вскрыть амбивалентность мифа, проследить социокультурные условия актуализации его нормативных и творческих компонентов, рациональных и интуитивных начал. Но, отмечая внутреннее противоречие между «моментами нормы и творчества» в мифе, автор считает, что оно существует только «на стадии первобытного мифологического сознания», позже фиксируясь в науке, морали и эстетике [8. С. 40, 45–48].

Наибольший вклад в исследование коммуникативной природы мифа в социальном пространстве внес Р. Барт. Разрабатывая структурно-семиотическую концепцию мифа, Р. Барт вводит миф в институциональное пространство совместного социального бытия как формальный компонент, как элемент коммуникации, как один из способов означивания, своеобразный культурный медиатор.

Сущность мифа, как считает Р. Барт, не определяется ни тем, о чем он повествует, ни его материальным носителем. «Миф не может быть вещью, концептом или идеей... миф – это форма» [9. С. 72]. Миф выступает как инструмент семантического моделирования окружающего мира и одновременно как способ самоидентификации субъекта. Он создается на основе некоторой последовательности знаков, которая существует до того. Принципиальное безразличие мифа к содержательной стороне позволяет любой форме (означаемому) стать мифом: знак-денотат наделяется неким коннотативным оттенком смысла, в результате такой «вечной игры в прятки между смыслом и формой» рождается новое значение – миф [9. С. 83].

В этом контексте внимание Р. Барта переносится от смысловой наполненности мифа к механизмам его смыслопорождения. Р. Барт считает означающее в мифе одновременно смыслом и формой, означающее определяет как концепт, а результирующий элемент – как значение, как «некий непрерывно вращающийся турникет, чередование смысла означающего и его формы, языка-объекта и метаязыка, чистого означивания и чистой образности» [9. С. 88]. Концепт всегда есть «нечто конкретное», «он одновременно историчен и интенционален, он является той побудительной причиной, которая вызывает к жизни миф... он всегда связан с той или иной ситуацией. Через концепт в мир вводится новая событийность» [9. С. 83].

Означающее в мифе двузначно: одновременно оно является и смыслом и формой, заполненным и в то же время пустым. То, что в исходной системе представля-

ет собой насыщенный смыслами знак, в мифе становится означающим, т.е. пустой формой. Как отмечает Р. Барт, «...в мифическом понятии заключается лишь смутное знание, образуемое из неопределенно-рыхлых ассоциаций ...бесформенный, туманно-зыбкий сгусток, единый и связанный лишь в силу своей функции». И далее: «...понятие дается нам глобально, как некая туманность, в которой более или менее зыбко сгущено знание» [10. С. 244, 257].

Миф, по определению Р. Барта, держит смысл в своей власти: «Для формы смысл – это как бы подручный запас истории, он богат и покорен, его можно то приближать, то удалять... форма постоянно нуждается в нем, как в укрытии». Миф выполняет двойную функцию, он одновременно нечто обозначает и внушает, заставляет действовать, задача мифа – передать не ясное и логическое понятие, а интенцию: «Миф есть слово, в котором интенция... гораздо важнее буквального смысла... и в то же время интенция здесь как бы застывает, очищается, возводится к вечности, делается отсутствующей благодаря буквальному смыслу...» [10. С. 243, 249].

Механизм воздействия мифа основан на способности символов провоцировать эмоционально окрашенные ассоциации, подталкивающие к определенным действиям. Р. Барт подчеркивает, что интенция мифа заключается в его означаемом, в мифическом понятии. Но реализоваться эта интенция может только благодаря символу, т.е. единству мифического означаемого и означающего. Одно означаемое в мифе может иметь огромное число означающих, именно поэтому миф вариативен (причем это свойство как архаического, так и современного мифа).

Р. Барт относит миф к деформированной, искаженной реальности, вынося его за скобки таких понятий, как истинное–ложное. Смысл мифотворчества заключается в превращении знаков в пустые формы, содержание которых выхолащивается путем деформации первоначальных, рациональных смыслов и неясным образом подменяется иными, эмоционально-насыщенными суггестивными смыслами. «Миф ничего не скрывает и ничего не афиширует, он только деформирует; миф не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение» [9. С. 95].

Искажая полагаемые естественными по отношению к нему знаки, миф одновременно стремится к собственной «натурализации». «Миф – это семиологическая система, претендующая на то, чтобы превратиться в систему фактов» [9. С. 101]. Мифу свойственно желание выглядеть не «продуктом культуры» (т.е. продуктом «искусственной реальности»), а «явлением природы», поэтому он паразитирует на идеологически нейтральных знаках естественного языка.

Современные мифы порождаются единым типом мышления, в них проявляются общие структурные принципы, но они не складываются в единую систему. Миф оформляется не как повествование, а как дискурс, он дискретен, «это не более чем фразеология, набор фраз, стереотипов, миф как таковой исчезает, зато остается еще более коварное мифическое» [10. С. 15]. Миф – это та форма, в которой репрезентированы значения и смыслы, принятые сознанием «на веру», не подверженные рефлексии и поэтому легко поддающиеся как продуцированию, так и усвоению.

Вероятность вживления в ткань сознания в качестве «естественного» для носителя мифологического сознания образа действительности возникает во взаимном коммуникативном пространстве. Как коммуникативная система миф в бартовской интерпретации возможен лишь при отсутствии субъект-объектной структурированности, а гибельной для мифа является рефлексия, неизбежно ведущая к его аналитическому разрушению.

Характерной чертой современной социально-коммуникативной интерпретации мифа является актуализация интереса к миру повседневного бытия как бытия совместного. Область повседневности, или обыденная жизнь, имеет статус «верховой реальности» [11. С. 383] и находится на границе с иными конечными областями значений (теоретическое мышление, искусство, религия, сон, фантазия, игра). Смысловые зоны реальности повседневной жизни соединяются и интегрируются в единое смысловое поле благодаря языку и его способности выходить за пределы «здесь-и-сейчас». Тем самым повседневная реальность становится интересубъективной, ее смыслы разделяются другими людьми в границах социума, осознаются как общие.

Повседневная реальность редуцирует любые внеповседневные смыслы к жизненным потребностям и создает тем самым оптимальную среду для их проникновения в сознание в мифологизированном виде. Именно в сферу массового обыденного сознания, по мнению исследователей, переносятся несвойственные ему функции систематизации знаний или достижения мировоззренческой целостности в ответ на внутреннюю напряженность в рамках самых разнообразных социальных структур, что и провоцирует «массовое извращение мифов» [12. С. 7].

К социокультурной проблематике мифа в связи с анализом сферы повседневной жизни обращаются Г.С. Кнабе, К. Богданов, В.И. Самохвалова, Н.С. Автономова, Г.Г. Кириленко и др.

По мнению Г.С. Кнабе, миф регулирует повседневное существование в самые разные эпохи, однако становится особенно востребованным именно в XX в., в связи с появлением такого феномена, как массовая культура. Отдвигая на периферию «высокую» культуру, массовая культура включает в мир повседневности маргинальные явления и события, искажая традиционные ценностные ориентиры и привычные способы коммуникации между людьми. Так, современная «низовая» культура изменяет свой статус: она перестает восприниматься как культурная оппозиция, как форма плебейского протеста народ-

ных масс против «высокой» культуры, а выступает в виде официальной культуры как ее превращенная форма [13. С. 21]. Г.С. Кнабе подчеркивает характерное стремление обыденной реальности редуцировать любые внеповседневные смыслы к жизненным потребностям, к социальной практике, что и приводит к возникновению именно в массовой культуре условий для функционирования мифологического сознания на границе между миром повседневности и иными областями социальной реальности.

Поиск элементов мифологизации и определение специфики мифотворчества в связи с анализом сферы повседневной жизни и современного массового обыденного сознания и идеологии, выявление механизмов трансляции мифа, анализ способов функционирования мифологем в современной социальной ситуации, особенно российской, проводится П.С. Гуревичем, Т.И. Ковалевой, Т.М. Очневой, Г.В. Осиповым, М.Д. Черкашиным, А.Г. Вагановым, Е.А. Исаковым, М.П. Волковым и др.

Таким образом, отметим ряд специфических характеристик мифа в развертывании социально-коммуникативной парадигмы его интерпретации:

– включение мифа в социальные процессы определяется его способностью к кодификации и сакрализации традиций, норм и правил жизни в социуме, к воспроизводству и закреплению наиболее устойчивых социальных отношений и связей;

– в рамках структурного подхода миф предстает в максимально формализованном виде не только как элемент коммуникации, как инструмент семантического моделирования окружающего социального мира, но и как универсальная категория, имеющая важнейший методологический статус в репрезентации всех сфер и систем отношений социальной реальности;

– зоной повышенной активности мифа в социальном пространстве является область повседневности, в которой постоянно функционирует механизм живого мифопорождения;

– современные социальные мифы формируются в результате сознательного рефлексивного целеполагания и представляют собой средство манипулирования массовым сознанием и специфический компонент политико-идеологической практики;

– анализ мифа с позиций социально-коммуникативного подхода позволяет изучить характер его проникновения во все сферы жизнедеятельности общества, а также переосмыслить в этой связи коммуникативную природу самой социальной реальности, ее структур и процессов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 1996. 308 с.
2. Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
4. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Польза, 1907. 163 с.
5. Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 152–164.
6. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.
7. Ахиезер А.С. Россия. Критика исторического опыта: В 3 т. М.: Философское общество, 1991. Т. 3. 471 с.
8. Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М.: Политиздат, 1990. С. 30–57.
9. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994. 616 с.
10. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 320 с.
11. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.
12. Жирарде Р. Политические мифы и мифологии // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки: Зарубеж. лит. Сер. 4. Государство и право. 1996. № 1. С. 3–8.
13. Кнабе Г.С. Двудеинство культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993. 527 с.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 25 ноября 2008 г.