

УДК 130.2:2

Светлана Владимировна Рязанова

кандидат философских наук, доцент
старший научный сотрудник
Пермского филиала по исследованию
политических институтов и процессов
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Пермь
svet-ryazanova@yandex.ru

СВЕТСКИЕ ФОРМЫ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО МИФА

Проанализирована специфика и роль социального мифа в культурном пространстве и их изменения в процессе смены форм мировоззрения.

Мифология, религия, светская культура, социальный миф.

Изучение социального мифа следует рассматривать как актуальную проблему в исследовании феномена общественного сознания в целом. Поскольку общественное сознание составляет часть культуры в широком смысле этого слова, служит основой культурной деятельности и оказывает влияние на индивидуальную психологию каждого человека, входящего в социум, наличие в нем мифа как обязательного феномена духовной жизни в значительной мере определяет принципы и порядок функционирования как общества в целом, так и отдельных индивидов. Этот факт не отменяет наличия в общественном менталитете других форм мировоззрения, поднимая лишь вопрос о способах их взаимовлияния и взаимодействия. Культура как наиболее интегральный элемент общественной духовной жизни вмещает в себя эти формы, образуя иерархию образов в системе миропредставления как общества, так и индивида. Реально существуя как исторически сложившаяся разноуровневая система, обладающая своими вещными формами, своей символикой, традициями, идеалами, установками, ценностными ориентациями, образом мысли и жизни, культура выступает как результат конструирования различных способов мировосприятия, воплощенных в материальном бытии и реализованных в существовании индивида-личности и общественной группы. В этом смысле ее бытие одновременно имеет индивидуальный и сверхиндивидуальный характер.

Бытие мифа в границах общественного сознания можно рассматривать как двойственное. С одной стороны, сам миф обладает

претензиями на целостность мировосприятия индивида и социума, неразрывность духовной жизни индивидуального и коллективного сознания. Этому способствуют уже рассмотренные нами базовые установки мифовосприятия. С другой стороны, существование мифа в культуре осуществляется на двух уровнях – общественной психологии, в рамках которой наиболее ярко проявляется свойство спонтанного разворачивания мифосознания, и общественной идеологии, в которой сочетаются неосознанное использование устойчивых мифологических паттернов как наиболее эффективных в воздействии на сознание отдельного человека и группы в целом и целенаправленное конструирование мифологем, усиливающих степень влияния идеологических построений на индивидуальную и коллективную психику. Таким образом общественное сознание вмещает в себя совокупность мифологем, имеющих разные источники происхождения, способных при наличии в культуре разных, хорошо развитых форм мировоззрения провоцировать конфликт в индивидуальном мировосприятии.

Потенциальная конфликтогенность мифологем возрастает по мере развития общественного сознания, формирования в его границах наряду с мифологическим религиозного и светского мировоззрения, возникновения у индивида способностей к самостоятельному конструированию картины мира. Поэтому традиционные культуры при анализе их мифологического пространства практически не предоставляют примеров наличия противоречий мировосприятия и тем более противоположных друг другу когнитивных стратегий в отношении окружающего мира и социума. В свою очередь, современная духовная жизнь характеризуется гетерогенностью общественного сознания, зачастую сопровождающейся мозаичностью в восприятии общества, отсутствием целостной, фундированной системы мировоззрения у отдельного индивида, что становится источником для потенциального конкурирования различных мировоззренческих форм. Поскольку религиозный и светский типы сознания, столь значимые в настоящее время, требуют наличия определенных установок мировосприятия, связаны с особым складом индивидуальной психики, не возникают в результате бессознательной деятельности, именно мифологическое сознание успешно заполняет возникающие в духовной жизни лакуны, формируя значительный пласт социальных мифов. Именно они создают наиболее естественную возможность для того, чтобы объективная, наиндивидуальная реальность трансформировалась в реальность индивидуальную, субъективную, присущую каждому человеку, чтобы был осуществлен процесс интериоризации социальной информации.

С.В. Кущенко описывает этот процесс при помощи термина «превращение»: «Старая форма доминирует в начале превращения, потом наступает момент равновесия нового и старого, от которого

может быть возврат к старому (определяет этот хаос бытия), и затем новое начинает доминировать. Но старое при этом не исчезает, не отсекается, а продолжает существовать, но уже не как доминанта... В период смены доминант как бы “неожиданно”, вдруг “появляются” такие формы сознания, которые во время старой доминанты себя либо не проявляли совсем, либо проявляли очень слабо. Но стоит только “уйти” старой доминанте, как появляется множество претендентов на освободившееся место. После того, как место лидера занимает новая доминанта, проигравшие претенденты снова уходят на второй план в ожидании благоприятного для себя момента» [16]. Исследователь высказывает предположение, что в ходе эволюции общественной жизни переход от старых форм мировосприятия к новым (в том числе и мифологическим – *С.Р.*) будет осуществляться все более плавно. Это не означает анизотропности движения внутри духовной сферы: при наличии соответствующих условий вытесненные мифологические образы и сюжеты могут возвращаться и быть успешно реанимированы для существования в культуре, что отмечалось еще Б. Малиновским [17, с. 70].

При этом осуществляется взаимное продвижение мифологем. Образы, продуцируемые коллективным сознанием транслируются в индивидуальное как за счет сформированных сознанием социальной группы стереотипов восприятия и связанных с ними способов мироотношения, так и в ходе внедрения идеологем в систему мировосприятия индивида. Нельзя игнорировать и факт исторического наследования социальной информации, осуществляемого через общественную память [5, с. 44-49]. Таким образом, пространство мифологем для человека складывается в результате действия как идеологической, так и психологической составляющих общественного сознания. На фоне этого воздействия в индивидуальном сознании, постоянно включенном в процессы когнитивного характера, осуществляется собственный мифогенез, элементы которого не обязательно повторяют паттерны коллективного бессознательного и конструкты искусственно созданных мифологий.

В восприятии индивида происходит отбор тех мифологем коллективного происхождения, которые не вступают в противоречие с собственной системой мировосприятия, дополнительно корректируясь элементами индивидуальной религиозности и светского отношения к окружающему миру (научные знания, эстетическое сознание, здравый смысл и т.п.). Эта закономерность была отмечена еще в 1940 г., когда исследователь масс-медиа П. Лазарсфельд сформулировал парадигму ограниченных эффектов или селективность восприятия и отбора информации [13]. Идею поддержал психолог Л. Фестингер, который ввел в науку понятия когнитивного диссонанса и селективных процессов, свидетельствующих о склонности человека поддерживать состояние внутреннего равновесия (когни-

тивного баланса) в ходе реализации когнитивных процессов. Если индивид в процессе познания сталкивается с противоречивостью суждений о предмете, он пытается привести вещи и суждения о них в соответствие между собой [24, с. 93]. Аналогичным образом функционирует и общественное сознание: если оно не успевает перерабатывать противоречивые потоки информации, то есть сталкивается с массовым когнитивным диссонансом, то обращается к знаковой социальной модели [13]. Это в полной мере соответствует претензиям мифа на противоречивое и целостное восприятие мира.

При ряде условий общественного бытия может быть осуществлен и обратный процесс – трансляция личностью собственного комплекса мифологических образов на все культурное пространство. Феномен такого рода может иметь место только при наличии двух условий: лидерских или харизматических качеств самого индивида и общества, позволяющего этому индивиду и его потенциальным последователям делать свободный выбор необходимых элементов духовной жизни. Предлагаемый потребителю индивидуальный миф проходит процесс легитимации у группы и в полной мере может претендовать на статус «социального».

Рассматривая феномен социальной мифологии, хотелось бы оговорить использование самого предиката «социальная» по отношению к продуктам деятельности мифологического сознания, радикально изменяя ракурс рассматриваемой проблемы. По нашему мнению, добавление характеристики «общественная» («социальная») как минимум призвано определить источник для формирования содержания мифологии как системы, задавая специфику именно этой разновидности мифов.

Исследователи отмечают искусственный характер социума и всего, что с ним связано. Человечество как общность и человек как индивид являются демиургами социального пространства, основным фактором становления и преобразования общества. Вместе с тем сам человек как действующий субъект в своем поведении предопределен набором характеристик собственной природы, укорененных в его сознании способов восприятия мира и отношения к нему.

Заложенные способности и особенности человеческой природы, вступая во взаимодействие с окружающим миром во всех его проявлениях, осуществляют необходимые преобразования, формируют социальный континуум и включают в него индивида в качестве одновременно подчиненной и наделенной свободой воли части. Уникальное существование отдельного человека имеет место в сочетании с подчиненностью набору объективных закономерностей социальной жизни.

Вместе с тем представляется затруднительным провести среди объектов, порождающих мифологию, некую границу, разделяющую феномены, принадлежащие социальной и асоциальной сферам.

Даже в том случае, если речь идет о предметах и явлениях окружающего мира и пространства физических явлений, последние не воспринимаются объективно, а в разной степени наделяются социальными свойствами. Объем и суть аппликаций социального характера могут сильно варьироваться, неизменным остается лишь их присутствие в мифологической сфере. Примечательно, что мифология чаще всего изменяет вектор этой взаимосвязи: человеческое и общественное понимается как воспроизводящее космические образцы, повторяющее онтологические связи и формы. Однако анализ традиционных и модернизированных мифологических образов наглядно показывает правоту Ф. Бэкона в том, что касается человеческих возможностей в претензиях на объективное познание мира. Социальное как присущее человеку и сообществу людей не оставляет возможности для асоциального мифотворчества. Постулируя данное утверждение, мы принимаем позицию тех исследователей человеческого сознания и общества, которые полагают синхронно имеющими место явления антропо- и социогенеза [18].

Под «социальным» здесь понимается вся совокупность устанавливающихся отношений между индивидами и возникающих на этой основе институтов и норм. Эти начала не только бытийствуют объективно, но и являются инкорпорированными в сознание индивида, регулируя его поведение и мировосприятие.

Исключением, в меньшей мере испытывающим влияние социального, можно считать образы архетипического происхождения как обусловленные в большей мере физиологией индивида, нежели его включенностью в коллектив. Но и в этом случае содержательное заполнение формальных рамок того или иного архетипического образа¹ необходимо подчиняется логике повсеместного присутствия социального начала. (Говоря о неизбежности присутствия, мы говорим исключительно о пространстве человеческого восприятия.)

Миф стоит рассматривать как результат разворачивания определенной способности человека – не неизбежной, но обладающей свойством спонтанной реализации. Процесс мифогенеза осуществляется исключительно в границах социокультурной реальности как некоего «над-органического мира», но в тесной связи с ним. Поэтому миф (социальный миф) нельзя рассматривать только как явление духовной сферы общественной жизни. Он по своей природе занимает пограничное положение, являясь результатом одновременно чувственного восприятия и рационального осмысления всей совокупности феноменов социального континуума. Одновременно процесс социального мифотворчества мы должны

¹ Здесь мы опираемся на утверждение Юнга о принципиальной формальности, содержательной пустоте архетипа, определяющей разнообразие вариаций в описании мира и социума.

рассматривать как один из вариантов реализации когнитивных потребностей человека.

В этой связи вряд ли стоит выделять социальную мифологию как обособленную группу образов и сюжетов, подчиняющуюся особым законам становления, бытия и эволюции. Любой миф социален как пребывающий в пространстве человеческого общества, отражающий его реалии и продуцируемый субъектами, действующими в этом пространстве. Поэтому обособление социального мифа может быть осуществлено единственным способом – через тот объект, который мифологически описывается. Таким образом, под социальной мифологией мы условимся понимать совокупность мифологических образов, построенных на отражении и объяснении значимых для социума и индивида реалий общественной жизни, которые включают в себя как феномены, события и персонажей исторического значения, так и паттерны, продуцируемые индивидуальным сознанием и значимые только для индивида.

Данное определение позволяет классифицировать социальные мифы на основании того, кто выступает в качестве основного потребителя сюжета или образа, для кого он наделяется непреходящим значением и выступает в качестве фактора, определяющего параметры мировосприятия: социальный миф может быть сугубо индивидуальным либо выступать как продукт и актуальный компонент общественного, коллективного сознания.

Социальный миф играет важную роль в функционировании культуры, поскольку содержащейся в нем информацией участвует в установлении связей субординации и координации между символическими программами поведения людей внутри социального пространства, в то же время присутствуя в индивидуальном человеческом сознании. С.С. Васильев предлагает рассматривать потребность в социальной мифологии через систему детерминант, позволяющую наглядно показать основные аспекты общественной жизни, требующие применения мифологических паттернов:

«– онтологические – потребность укоренения в бытии, при отсутствии смысла – создать его, сделать обыденностью воображаемую реальность;

– гносеологические – потребность в информации, познании окружающей действительности, вызванная необходимостью иметь устойчивые представления об окружающей действительности, адаптации к изменяющимся условиям природной и социальной среды, преобразования природы и общества в своих интересах, объяснении непознанного, создания непротиворечивой картины мира, упрощенной схемы, объясняющей сложный противоречивый, многогранный мир;

– социальные – потребность в общении, в объединении, передаче накопленного опыта последующим поколениям, стремление к подчинению, или, напротив, стремление обладать всей полной власти;

– психологические – страх перед непознанным, перед изоляцией, одиночеством, желание обрести уверенность в завтрашнем дне, иметь устойчивые представления о настоящем и будущем, получить одобрение или поддержку референтной группы, обеспечивающие эмоциональное равновесие;

– биологические (нейрофизиологические), связанные с асимметрией правого и левого полушарий мозга, отвечающих за наглядно-образное и словесно-логическое мышление, позволяющих посредством воображения выдавать желаемое за действительное, формируя при этом целостную картину мира, вызывая к жизни мифосознание» [2].

В качестве части общественного сознания социальный миф выступает как значимый фактор реальной социальной деятельности и может способствовать реализации определенных целевых программ поведения в обществе, используя для этого феномены, принадлежащие другим сферам общественного сознания – науке, религии, искусству, политическому сознанию и др. Диктуемое социальным мифом поведение, как и деятельность, связанная с другими формами мировоззрения, является целесообразным и ориентировано на воспроизведение изначально заданных образцов существования социума и поддержание определенного порядка в нем. Социальный миф в общественной жизни выполняет идеально-регулятивную функцию и участвует в формировании информационных механизмов сознания.

Миф, связанный с социумом, описывающий и объясняющий его, задает специфические параметры для формирования в обществе и индивидуальном сознании дифференцированного отношения к существующему человеческому сообществу, в значительной мере совпадающие с формальными характеристиками «онтологических мифов».

Транслируемые социальным мифом сообщения принимают ту форму, которая является наиболее приемлемой для данной сферы общественного сознания, с сохранением набора архетипических образов. Образы наполняются соответствующим контекстом, встраиваются в пространство используемых символов и образуют отдельный смысловой пласт, используемый как при решении конкретных общественных задач, так и при определении долгосрочных социальных стратегий. Апплицирование мифологических конструкций на предметы социальной сферы, имеющие материальную природу, наделяет их особым смыслом, придает дополнительную социальную значимость.

Если принять «онтологические» мифы, описывающие и объясняющие порядок и принципы мироустройства за некое общее, феномен, используемый для характеристики любого объекта окружающего мира, то социальную мифологию стоит описывать как

случай «особенного» мифотворчества, обладающего всеми чертами мифа вообще и наделенного одновременно социальной спецификой, тесно связанной с природой описываемого объекта.

К основным параметрам мифологического мировосприятия следует относить восприятие мира как целостного организма, имеющего единый источник происхождения, все части которого являются взаимосвязанными; приоритет внешних культурных форм по отношению к интериоризированным, коллективных – по сравнению с индивидуальными. Космос в мифе характеризуется на основе качественного подхода, отрицающего наличие критерия для классификации феноменов окружающего мира и использующего принцип партиципации для объяснения всех взаимодействий онтологической природы как материального характера, так и вербальных. Категориальный аппарат мифа опирается на систему именования сакральных персонажей, которая является подвижной, дополняемой и потому исчерпывающей. Целостность мифовосприятия обуславливает также и набор этих действующих лиц. Они также подчинены принципу единства, тесно связаны с центральной фигурой пантеона, родственными и сюжетными взаимодействиями. Культурный континуум понимается как замкнутый в территориальном и хронологическом аспектах, ориентированный на центр и сущностно неоднородный. Внешнее окружение предстает как враждебное, противоречащее самой сути существования мира. Субъект, помещенный в границы мифологического пространства, ощущает себя пребывающим на границе сакральной и профанной реальностей, фатально детерминированным, испытывающим ответственность за сохранение онтологических характеристик универсума, в своем поведении вынужденным опираться на изначальные образцы – архе. Стоит отметить, что указанные свойства мифа в полной мере относятся только к тем феноменам мифологического мировоззрения, которые являются результатом спонтанной деятельности коллективного и индивидуального сознания, без сознательного применения волевого начала для конструирования мифологем.

В рамках традиционных культур древности эти характеристики в неизменном виде переносятся на систему социальной мифологии, которая вообще не воспринимается обособленно. Мировосприятие архаического человека не проводит границ между мифологическими событийными рядами и персонажами, связанными с процессами мироустройства и организации общества. Заданный в ходе космогонии образец обязательно находит свое отражение в социальной жизни, утверждая организмический характер мироздания.

Представляется возможным выделить ряд вариантов «наделения» социальными характеристиками мифогенных предметов и явлений физического мира. Прежде всего это явная или скрытая антропоморфизация сакрального и космического пространства, вклю-

чающая в себя и социализацию. Для мифа Космос и его элементы не просто трактуются как гомогенные, тождественные, в онтологическом ключе, они совпадают в механизмах внутреннего регулирования, законах выстраивания иерархий, реализации индивидуальных притязаний. Архаический человек верил, что неправильное поведение людей способно нарушать космическое устройство и вызывать политические и социальные коллизии.

Человек, по идеологии мифа, создан для того, чтобы служить богам, нуждающимся в кровле и пище. Однако жертва представляет собой не символ рабского служения, а залог соответствия человека космическим принципам. Такого рода сюжеты фиксируют переход к тематике социального мифа, хотя и не занимающего еще обособленную сферу в мировосприятии человека.

Создание мифологических сюжетов, посвященных деятельности человека в рамках социального пространства, свидетельствует о том, что социальная мифология совпадает с «онтологической» по своей направленности и принципам организации мифологического текста и отличается от нее только объектом описания.

Принципы организации социума придают как сакральным персонажам, включаемым в пантеон, так и большинству одушевленных и неодушевленных феноменов окружающего мира. Эти явления, впрочем, также наделяются сакральными характеристиками – постольку, поскольку они предстают частью космического организма. В конкретном выражении речь может идти о наличии образов «социальных» по всем параметрам пантеонов и животных сообществ, о наделянии членов тех и других сугубо антропосоциальными свойствами.

Полубоги и культурные герои традиционных мифологических систем своим присутствием в мифологическом пространстве тоже свидетельствуют об усилении связи сакрального и социального, формировании мифологических сюжетов, с большей мере связанных с социальным континуумом. Важнейшим условием их деятельности является следование онтологическому первообразу, заложенному в ходе космогонических процессов. Культурный герой играет роль посредника, осуществляющего взаимосвязь между социальным и культурным уровнями единого культурного пространства.

Доминирование «социализированного» отношения к окружающему миру находит свое выражение и в факте возрастания доли «социальных мифологем» в ходе развития мифологической системы. Образы не только обогащаются дополнительными характеристиками: в ходе урбанизации, освобождения от хтонических черт дополнительным аспектом эволюции становится приобретение ярко выраженных социальных эпитетов и атрибутов, а в некоторых случаях – утеря изначальных смысловых слоев, связанных с онтологическими параметрами Космоса. Наиболее наглядно эти тенденции проявляют-

ся при формировании современных мифологических систем, как возникающих наглядно, так и конструируемых искусственно².

Мир в мифологическом мировоззрении приобретает черты священной социальности (или социализированной сакральности). Эта характеристика, по нашему мнению, почти не оставляет возможности для разделения пластов мифов общественного и «необщественного» характера. Если говорить об архаических мифологических системах, которые имплицитно воспринимаются как «классика» явлений такого рода, то в них единство всех планов существования Космоса является абсолютным. В религиозных мифологиях социальное уже отделяется от онтологического, но последнее либо демифологизируется (если говорить об образах природного континуума), либо сакрализуется на уровне религиозного (а не мифологического) канона. Социальное как совокупность мифологических образов вытесняется на уровень бытового восприятия и воспроизводит те же архаические черты, что и мифологии древнего мира. Поэтому для религиозной системы можно говорить о том, что вся совокупность присутствующих в ней мифов также является социальной. Очень ярко это проявляется в текстах апокрифической традиции, в которых сугубо социальное поведение сакральных персонажей способно наносить ущерб требованиям канона и трансформировать основные параметры центральных образов (например Иисус, умерщвляющий сверстника во время детских игр).

В современной культуре говорить о социальном мифе имеет смысл лишь в том случае, если возникает потребность во внешнем разделении мифов по содержанию – какие проблемы и реалии они описывают. Хотя в этом случае, например, научная мифология уже не будет считаться социальной, хотя основа ее формирования, несомненно, говорит об обратном. Совершенно «социальными» по природе следует считать все вторичные мифологии – не только по причине искусственного конструирования системы, но и в силу их изначальной ориентированности на реалии общественной жизни. Поэтому совершенно правомерным представляется постановка знака равенства между понятиями «мифологии» и «социальной мифологии», особенно в контексте исследования современных систем верований. Что касается тех мифов, которые связаны с идеологическими практиками, то их, следуя логике определения феномена через объект, который он описывает, более корректно будет относить именно к идеоло-

² В границах литературного творчества одним из ярких примеров формирования изначальной «социальной» мифологии является система мировоззрения человека, пережившего ядерную войну, описанная в антиутопии Дмитрия Глуховского «Метро 2033». Метро как продукт социальной деятельности, с одной стороны, онтологизируется, наделяется характеристиками архаического Космоса, а с другой – продолжает пониматься как творение человеческих рук, существующее благодаря воспроизводству социальных структур.

гическим, либо же политическим, понимая в качестве их основной функции управление коллективным и индивидуальным сознанием.

Представляется возможным выделить на основе вышесказанного ряд характеристик такого мифа, отделяющих его от мифологии традиционного типа:

- возникновение и функционирование в границах политической сферы с опосредованным влиянием на смежные сферы общественного сознания;
- ориентированность на решение тактических задач, реагирование на сиюминутную ситуацию;
- синтетический характер содержания с использованием элементов, заимствованных из различных мировоззренческих форм;
- эмоциональная окрашенность.

Эти характеристики в полной мере относятся ко всем разновидностям новых мифов современности, имеющих идеологическую ангажированность, что не отменяет факта разнообразия последних: «образы социальной мифологии могут существенным образом отличаться, даже при определенном уровне заимствования и внешней схожести» [11].

В связи с наличием полиморфизма в современном мифологическом пространстве представителями гуманитарных наук предпринимаются попытки обобщения и систематизации существующих явлений такой природы.

В научной литературе уже появились классификации феноменов социальной мифологии. Так, А.Л. Топорков выделяет четыре группы явлений такого рода:

«1. Мифы политической и общественной жизни, которые создаются политиками, партиями, журналистами.

2. Мифы, связанные с этнической и религиозной самоидентификацией (например, различные мифы о России и православии, их прошлом и современном состоянии).

3. Мифы, связанные с внерелигиозными верованиями (например, мифы об НЛО и инопланетянах, о снежном человеке, о всемогущих экстрасенсах-целителях и т.д.).

4. Мифы массовой культуры и среди них, несомненно, центральный – миф об Америке и американском образе жизни» [20].

По нашему мнению, предложенная классификация некорректна, поскольку не выдерживается принцип единого критерия, однако сам факт такой попытки свидетельствует об актуальности темы.

Существует и другая тенденция – выделение в наблюдаемом мифологическом пространстве групп мифов, определяющихся по узколокальной сфере функционирования – профессиональной, региональной, этнической и т.п. Значительный пласт исследований составляют те, в которых вычленяются и анализируются особенности мифологических сюжетов именно подобного рода.

Отдельную группу объектов исследования составляют мифологемы, которые можно определить как профессиональные. Как минимум о двух разновидностях медицинских мифов – «добросовестных научных заблуждений» и специально сконструированных искажениях реального положения дел – пишет М. Агеносов [1]. Он выделяет положительные и отрицательные стороны данного явления и высказывает предположение о том, что в медицинской сфере имеет место тенденция увеличения числа активных мифологем. То же самое имеет место и в рамках деятельности экологических организаций [15, с. 131-136].

А.В. Конева рассматривает в качестве социологического мифа понятие среднего класса, широко используемое в литературе соответствующего профиля и служащее основой идентичности некоторых общественных страт [11]. Она отмечает, что сама мифологема является очень пластичной, трансформирующейся в тесной связи с культурными реалиями, тесно связанной с мифом успешности как гарантией сохранения принадлежности к группе и занятия внутри нее доминирующих позиций. Переходное в социальном плане постсоветское общество в отношении среднего класса стало полем взаимодействия мифологем, более устойчивой из которых пока является образ, генерированный советской идеологией и бытовыми представлениями.

Сложности соотношения мифа и музыкальной художественной культуры посвящена работа А.В. Денисова [6], который размышляет о семантической трансформации содержания мифа в музыкальном пространстве и необходимости его транскрипции. Мифологичность экономического сознания становится объектом исследования А.В. Косова [12]. Наличие мифологем прослеживается исследователями и в поле гуманитарных и социально-экономических исследований [13].

В сферу интересов исследователей попадают и мифологии, связанные с пространственно-временным определением сообществ. В. Золотухин, рассматривая причины появления социальных мифологий такой ориентированности, указывает на то, что чаще всего они возникают в сфере политики или истории [8]. Исследуемые автором этноисторические мифы определяются в большей мере через сферу их бытийствования в культуре. При этом выделяются специфические черты, по нашему мнению, напрямую связанные с архаической природой мифа как феномена: апелляция к прошлому, разграничение своей и чужой территории, идея собственной исключительности. Золотухин определяет это как возвращение к идее «жесткого архаического этноцентризма» [8]. К сожалению, в работе не уточняется, идет ли речь исключительно о сконструированных мифологемах и сюжетах, либо же имеет место и возрождение элементов архаического мировосприятия. По тематике с данной работой смыкается статья А.Г. Кузнецова и С.Я. Сидоренко [14], посвящен-

ная мифотворчеству, созданному с опорой на геополитическую методологию. Практически все теории, легитимирующие древность и самобытность народов Кавказа, исследователи трактуют как мифологические по сути. Оставив это достаточно радикальное утверждение авторам, отметим, что современные исторические и параисторические построения очень часто используют мифологемы в интересах самообоснования. Той же проблеме посвящены работы А.А. Туаллагова [21] и Д. Щербаковой [23]. Проблемы формирования мифов в границах национальных историй рассматриваются и в статье Т.П. Хлыниной [22].

Зачастую возникающий миф в большей мере связывают с определенной территорией, придающей специфику содержательной части, но не меняющей базовые параметры мифологического сюжета и включенных в него мифологем. Один из примеров динамично развивающейся на уровне интеллигентского дискурса мифологемы региона – так называемый пермский миф. Б.В. Кондаков отмечает, что «в этом “провинциальном мифе” можно обнаружить многие основные признаки архаичной мифологии. В нем можно обнаружить характерную для мифа систему оппозиций, мифологизированное отношение к воссозданной в мифе модели действительности...» [10]. Указывается, что как и любая, динамично развивающаяся система эта мифология содержит в себе и архаические – общеславянские и индоевропейские компоненты, и локально генерированные черты, и элементы модернизации.

Ряд работ посвящен генезису, трансформации и особенностям мифов, существующих непосредственно в идеолого-политическом континууме. По мнению А.М. Сагалаева, крушение идеологической системы приводит к возникновению лакун в соответствующей сфере, которая до возникновения новой идеологической системы временно заполняется архаическим содержанием. При этом вполне допустима ситуация, в которой возникновение мифологических сюжетов будет в значительной мере опережать соответствующую им ритуальную практику [19, с. 10-11]. Исследователь считает, что именно такое положение вещей сложилось в постсоветском обществе, и оценивает новую российскую мифологию как сугубо специфическое явление с характерной поверхностной трактовкой основных сюжетов. Авторы статьи «Зеркало и рамка: национально-политические мифы в коллективном воображении сегодняшней России» [7] причиной расцвета мифа в современной отечественной культуре полагают «разложение патерналистского режима», вернее, реализацию очередного этапа этого разложения. Соответственно, «роль этого фундаментального мифологического комплекса – служить механизмом психологической защиты и компенсации. Реальным мобилизационным и интегративным значением в политической жизни он, видимо, никогда не обладал, как не обладает и сейчас» [7].

Присутствие специфического социального мифа в собственном культурном пространстве отмечается и американскими исследователями. По мнению американского профессора Г. Шиллера, главными идеями, утверждающими господство правящей элиты, в США выступают пять мифов: «об индивидуальной свободе и личном выборе граждан; о нейтралитете важнейших политических институтов: конгресса, суда, президентской власти и СМИ; о неизменной эгоистической природе человека, его агрессивности, склонности к накопительству и потребительству; об отсутствии в обществе социальных конфликтов, эксплуатации и угнетения; о плюрализме СМИ, которые в действительности несмотря на их обилие контролируются крупными рекламодателями, медиамагнатами и правительственными структурами и представляют собой единую индустрию иллюзорного сознания» [9].

Бытие социального мифа в современной культуре, к какой бы сфере общественного сознания не относились порождаемые им образы, имеет ряд характерных черт, определяющих его место в мировоззрении современного человека, соотнесенность с другими формами мировоззрения, влияние на эволюцию культурной жизни. Современный социальный миф предстает настолько специфичным, что некоторые исследователи склонны считать его одним из вариантов социальной технологии, ориентированной на переработку информации массовым сознанием [13]. В качестве специфики новой социальной мифологии указывается факт усиления в массовом сознании главного символа, основанного на совокупности стереотипов восприятия. Мифологически оформленный текст приобретает эмоциональный характер, становится доступным для восприятия любого члена общества, а в некоторых случаях делается объектом различных манипуляций [3].

Секулярный характер современной культуры, высокий уровень технологичности современной цивилизации, разворачивающийся диалог культур повлекли за собой появление у социального мифа таких черт, как полиморфность, зачастую скрывающаяся под видом социальных феноменов светских происхождения и природы, активное взаимодействие с другими формами общественного сознания, но уже в статусе подчиненности, подстраивания под них. Нельзя не упомянуть и активно идущий в сознании значительного числа индивидов синтез социально-мифологического мышления с научным мировоззрением, что влечет за собой значительные изменения во внешнем облике современных мифов, связанных с обществом. Еще одной характерной чертой, порожденной спецификой современной культуры западного типа стали упрощенность, вульгаризация и популяризация традиционных мифологических образов, что приводит к их сущностной деформации, утрате изначального культурного содержания и приобретению дополнительных функций, тесно связывающих такие мифологемы с функционированием массовой культуры.

Таким образом, современный социальный миф для культуры человечества предстает как пограничный феномен, находящийся на стыке рудиментов традиционного восприятия мира, доминирующих тенденций в развитии светской антропоцентрической культуры, элементов новой религиозности и реалий популярно-массовых форм мироотношения. Возникающие в границах социальной мифологии частные варианты мифов, имеющие отношение к разным сферам общественного сознания, наследуют большинство указанных характеристик. В полной мере это касается политической мифологии как наиболее развитого варианта реализации социального мифа в культуре индустриального и постиндустриального обществ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Агеносов М.* Как медицинские мифы становятся реальностью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=28&article=1204> (проверено 05.01.2009 г.).
2. *Васильев С.С.* Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: масс-медиа как инструмент социального мифотворчества // Историческая и социально-образовательная мысль, 2009. № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hist-edu.ru/hist/book2/2_2009/3_ru.php (проверено 26.04.2011 г.).
3. *Воеводина Л.Н.* Мифотворчество в XX столетии // Факт, 2001. № 9. Социально-информационные технологии: проблема двойного назначения. Аналитико-прогностические исследования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.fact.ru/www/arhiv9s4.htm> (проверено 27.04.2011 г.).
4. *Горшков А.В.* Природа экономического мифа-I [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kapital-rus.ru/index.php/articles/article/179293> (проверено 07.10.2010 г.).
5. *Губенко М.С.* Механизмы общественного сознания и общественной памяти // Вестн. МГОУ. Сер. Филос. науки. М., 2008. Вып. 4. С. 44-49.
6. *Денисов А.В.* Миф в художественной системе музыкального театра XX века – к постановке проблемы. (По материалам докладов на междисциплинарном семинаре «Текст художественный: в поисках утраченного» (Петрозаводск, 29-30 марта 2002) и международной конференции «Глобализация современного культурного пространства и литературный процесс. Художественные модели мира» (Санкт-Петербург, 28-29 марта 2002)) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=55060> (проверено 05.01.2009 г.).
7. *Дубин Б.* Зеркало и рамка: национально-политические мифы в коллективном воображении сегодняшней России. В основе статьи материалы анализа и коллективного обсуждения в ходе работы над проектом «Русский миф» (Ю.А. Левада, Л.Д. Гудков, Н.А. Зоркая) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.znanie-sila.ru/online/issue_568.html (проверено 02.05.2008 г.).
8. *Золотухин В.* Этноисторическая мифология: методы и цели [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrip/elibrary/uro/uro_24/uro_24_16.htm (проверено 05.01.2009 г.).
9. *Кацук А.А.* Телевизионные мифы – один из способов манипуляции аудиторией // Вестник электронных и печатных СМИ. Вып. 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vestnik.ipk.ru/index.php?id=1535> (проверено 27.04.2011 г.).
10. *Кондаков Б.В.* Пермская земля: реальность и мифы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kondakov1.htm> (проверено 07.01.2009 г.).

11. *Конева А.В.* Средний класс: мифология успеха [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2004web1/phy1/200410501.html> (проверено 06.01.2009 г.).
12. *Косов А.В.* Основная компонента экономического сознания – мифологическая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://konfer.narod.ru/kosov.htm> (проверено 08.04.2009 г.).
13. *Котовская Н.Г., Шалыгина Н.В.* Современное мифотворчество: почему так живуч миф о матриархате? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ethno-photo.livejournal.com/> (проверено 26. 04. 2011 г.).
14. *Кузнецов А.Г., Сидоренко С.Я.* Мифы этнорелигиозного традиционализма на Северном Кавказе в контексте геополитических реалий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_08.htm (проверено 07.01.2009 г.).
15. *Курманова Г., Багдасарова Н.А.* Экологический миф вчера и сегодня // *Общественные науки и современность*, 1998. № 5. С. 131-136.
16. *Куценко С.В.* Механизм превращений в общественном сознании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_494.htm (проверено 26.04.2011 г.).
17. *Малиновский Б.* Магия, наука, религия / Пер. с англ. М., 1998. 304 с.
18. *Марков А., Костинский А.* Роль социальных отношений в эволюции человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svobodanews.ru/content/article/136547.html> (проверено 05.08.2009 г.).
19. *Сагалаев А.М.* Архаичное миропонимание и современный менталитет России (к постановке проблемы) // *Вестн. Томского гос. ун-та*, 1999. Т. 268. С. 9-11.
20. *Топорков А.Л.* Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm> (проверено 06.01.2009 г.).
21. *Туаллагов А.А.* Ингушская Алания и ингуши-аланы (от реальности к мифу и от мифа к реальности) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_11.htm (проверено 06.01.2009 г.).
22. *Хлынина Т.П.* «Воображаемые миры» национального прошлого: стратегии освоения и конструирования исторической реальности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_14.htm (проверено 06.01.2009 г.).
23. *Щербакова Д.* Мифы о Чечне и чеченцах в дискурсе второй чеченской компании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_17.htm (проверено 06.01.2009 г.).
24. *Festinger L.* Cognitive Dissonance // *Scientific American*, 1962. № 207. P. 37-44.

RESUME

Svetlana Vladimirovna Ryazanova, Candidate of Philosophy, senior researcher, Perm Division, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Perm svet-ryazanova@yandex.ru

Secular variant of contemporary religiosity: the evolution of social myth

The article describes specific features and the role of social myth in cultural space and their changes in the transformation of worldview forms.

Mythology, religion, secular culture, social myth.

Материал поступил в редколлегию 19.09.2011 г.