
С. В. ТИХОНОВА

СОЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МИФА

Современная эпоха демонстрирует «новую» мифологическую волну. Бурное развитие глобального коммуникационного пространства обусловило циркуляцию мифов массовой культуры в планетарном масштабе, сделало возможным проект вестернизации, культурного империализма и экспансии, а также информационных войн. Становление общества потребления, обусловленное логикой эволюции капитализма, вызвало к жизни специфические формы мифотворчества, связанные с манипуляцией общественным сознанием во имя продвижения товаров, – рекламу и PR-технологии. Индустрия досуга и развлечений, киноиндустрия также вносят специфические элементы в рамки действующей мифологии.

Современный человек погружен в мифологическую стихию отнюдь не меньше, чем представитель древних цивилизаций. Благодаря мифам мы укоренены в социальной реальности, видим в ней не каркас общественных отношений, а цветной калейдоскоп образов и красок.

Социальная мифология – явление амбивалентное. С одной стороны, без нее невозможны более или менее ясные представления о существующих ценностях на индивидуальном уровне. Мифы являются ориентирами в стремительно меняющемся мире. Человек как целостное существо не может действовать только рационально. Жить – значит не только мыслить, но и любить, ненавидеть, верить, жертвовать, стремиться.

Все человеческие чаяния, надежды если не на светлое, то все же будущее, воплощаются в мифах, которые одновременно являются стимулами к конкретным действиям, направленным на изменение жизненных проектов, стилей и условий бытия, жизненного пространства, наконец.

Однако мифы легко оборачиваются своей «темной» стороной, делают возможным легкое порабощение человека, когда он сам добровольно отправляется в плен иллюзий.

Итак, миф не исчезает при усложнении социальных систем. Но простая констатация этого факта далека от ответа на вопрос о сущности социальной мифологии современного общества. Прежде чем мы попытаемся обосновать свой вариант такого ответа, нам придется внести ясность терминологического характера.

Существующая теория мифа не выработала единой трактовки понятия «миф». Фактически она представляет собой довольно разрозненную совокупность исследований, посвященных лингвистическим, ритуальным, психологическим (уже – психоаналитическим), феноменологическим и антропологическим аспектам бытования мифов. Причем подавляющее большинство работ посвящено архаическим мифам либо их отголоскам в современной культуре.

В. М. Пивоев указывает на реальную многозначность термина *миф*, которым в разных случаях называют: 1) древнее представление о мире, результат его освоения; 2) сюжетно оформленную и персонифицированную догматическую основу религии; 3) используемые в искусстве древние мифы, которые функционально и идейно переосмыслены, превращены, по существу, в художественные образы; 4) относительно устойчивые стереотипы массового обыденного сознания, обусловленные недостаточным уровнем информированности и достаточно высокой степенью доверчивости; 5) пропагандистские и идеологические клише, целенаправленно формирующие общественное сознание¹. Вслед за Д. П. Козолупенко² согласимся с тем, что ни одно из предложенных определений не может быть оценено как более или менее строгое и полное, пригодное для построения «мифологической теории».

Как правило, предлагаемые определения мифа варьируются «в зависимости от того, идет ли речь о повествовании или пред-

¹ Пивоев, В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск, 1991. – С. 14.

² Козолупенко, Д. П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). – М., 2005. – С. 7.

ставлении»³. Это противопоставление создает известные трудности, но они могут быть преодолены, если помнить, что мифы-тексты являются объективациями представлений. Проблема заключается в другом. Мифы-представления не подвергаются сомнению и проверке, они воспринимаются как достоверность. Э. Лич подчеркивает, что специфика мифа заключается не в том, что он является выдумкой, но в том, что он является божественной выдумкой для тех, кто верит, и волшебной сказкой – для неверующих⁴. На этом основании К. Флад утверждает, что миф есть рассказ, приобретший статус некоей священной правды внутри некоей социальной группы (или нескольких); при этом он, вероятно, не имеет священного значения в глазах наблюдателя, который определяет его как миф⁵. То есть мифы, актуальные для самого исследователя, могут быть *рассмотрены* им в качестве мифов далеко не всегда. Впрочем, именно субъективно воспринимаемая достоверность «представления», некритичность его рецепции может являться довольно надежным критерием определения его мифологичности.

Следующим шагом в определении мифа является фиксация того обстоятельства, что мифы-тексты не просто переносят вовне содержание субъективных мифов-представлений. Они служат инструментом передачи их из одного сознания в другое, то есть являются таким специфическим компонентом процесса коммуникации, как сообщение. Переместить любое представление из одного сознания в другое невозможно. Но можно организовать передачу информации об этом представлении таким образом, что во втором сознании на ее основе сформируется если не идентичное, то весьма схожее с исходным представление. На практике это означает включение носителей сознания в процесс коммуникации.

Вписанность мифологии в коммуникационное пространство характеризует социальную природу процессов мифотворчества, а стало быть, и самих мифов. Однако мифы – это не просто сообщения, циркулирующие в потоках социальной коммуникации наряду с сообщениями других порядков. Мы полагаем, что они обла-

³ Козолупенко, Д. П. Указ. соч. – С. 5.

⁴ Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. – М., 2001. – С. 54.

⁵ Флад, К. Политический миф. Теоретическое исследование. – М., 2004. – С. 31.

дают социально-онтологическим статусом, что и является их существенной характеристикой.

Н. С. Розов определяет социальную онтологию как связь предельно общих понятий и категорий, используемых при описании и исследовании истории и современности человеческих сообществ⁶. Н. И. Бирюков и В. М. Сергеев идут дальше, перенося данный термин из методологической плоскости социальных исследований в повседневное измерение бытия субъектов, и понимают под ним «систему категорий, которая “задает” базисные представления о структуре и свойствах социальной реальности и типологизирует социальные ситуации»⁷. Онтологические категории используются для того, чтобы идентифицировать, «называть» эти ситуации, и потому они являются когнитивными структурами. К структурам такого уровня и относятся мифы.

Архаические мифы, описывающие модель мироздания и разворачивающиеся в форме рассказа о происхождении мира, являются наглядным примером таких структур. Можно возразить, что космос и социум – это не одно и то же. Мифология в космогонических вариантах описывает онтологический порядок сущего и концентрируется на отношениях родового человека и универсума. Такое утверждение содержит долю истины, однако при этом упускается из вида следующее обстоятельство. Даже самые ранние космогонии как минимум описывают социальную реальность при указании ее места в космосе, например, через помещение ее в середине трехуровневых моделей мира – в центре Мирового Древа или у подножия Мировой Горы. Более поздние (более доступные и потому более изученные?) структурируют сам социальный мир на уровне организации топологии человеческих поселений.

Мифологическое пространство обжитого мира имеет концентрическую структуру. Оно разворачивается от сакрального центра (священного столба, по которому первопредок ушел на Небо, хижины, в которой хранятся культовые объекты, позднее – Храма)

⁶ Розов, Н. С. Общества, миросистемы и цивилизации: синтез парадигм и структура истории // <http://www.nsu.ru/filf/ha/papers/geoecon/forach.htm>

⁷ Бирюков, Н. И., Сергеев, В. М. Между дуализмом и соборностью (Проблемы и механизмы социальной интеграции в современном обществе) // *Общественные науки и современность*. – 1998. – № 4. – С. 61.

к пространству «публичной» жизни взрослых мужчин, далее – к пространству деятельности женщин, в котором доминирует прокреативная магия, далее – к своей, но более опасной территории, где сосредоточены места обрядов инициации, «двери» в мир мертвых и мир богов (кладбища, места апофеоза культурных героев) и наконец к Дикому полю или Дикому лесу, где царствуют хтонические существа.

Нетрудно заметить, что эта логика отражает не только связь топосов окультуренного ландшафта, но и принципы построения человеческого порядка, пусть и основанного в первую очередь на половозрастных ролях.

По мере отрыва человеческой жизни от природных ритмов и усложнения искусственной реальности мифологическая онтология социализируется еще сильнее, поскольку начинает освящать более абстрактные социальные иерархии наследуемой власти. Так, олимпийская религия отражает и освящает социальную структуру архаической Греции, а сословная иерархия средневековой Европы мыслится как плод божественной воли.

В рамках нашего исследования крайне важно помнить о том, что миф как феномен социальной онтологии – это не теоретическая конструкция, а реальное явление. Утверждение о том, что мифы несут отпечаток социальной информации о создавшем их человеческом сообществе, по которой сторонний наблюдатель может осуществить реконструкцию данного сообщества, корректно только в методологическом контексте при абстрагировании от наличной социальной ситуации. Оно характеризует способность человеческого *ratio* судить о неизвестном исходя из известного, но не объясняет, что происходит, когда индивид погружен в социальный мир. Живой миф – не свидетельство о социуме, поскольку его не создают для внешнего исследователя, по крайней мере, в подавляющем большинстве случаев. Люди не изучают мифы, в которые они верят, они ими руководствуются. И наша задача – понять, каким образом это происходит.

Мифы, обозначенные нами выше как когнитивные структуры, являются знанием в широком смысле. В таком качестве их противопоставляют рациональному знанию. Во-первых, мифологические формы отражения действительности предшествуют рационально-

сти: «Мифология – выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее»⁸, то есть она является результатом инстинктивного, некритического отношения к достоверности отражения мира в сознании человека. Во-вторых, миф может быть прямо противоположен рациональным умозаключениям: «Миф – чувственный образ и представление, олицетворение и художественный образ, интуитивное восприятие и чувственное видение... Миф, будучи специфически чувственным представлением, своеобразным мироощущением, а не миропониманием, входит или может входить (в большей или меньшей степени) в сознание как основной его элемент»⁹. В-третьих, миф может сопровождать рациональную аргументацию, иллюстрировать ее, например, в случае синтеза политическая доктрина и социальной мифологии в рамках конкретного идеологического проекта.

Миф как знание представляет собой интерпретацию мира. Для нас важно, что мифы являются специфическим, внерациональным знанием, которое может усваиваться реципиентом до того, как его способность к рациональному критическому познанию будет сформирована, и включаться в структуру его повседневного мира. Мифологическое знание благодаря мифотворческим коммуникационным процессам перемещается из одного индивидуального повседневного мира в другой, то есть является интересубъективным.

Проблема формирования интересубъективного повседневного знания разрабатывалась в рамках феноменологической социологии А. Шюцем, а в ее социально-конструктивистском варианте – П. Бергером и Т. Лукманом. Обращение к данной традиции позволит нам прояснить роль мифологии в становлении диалектики субъективного и объективного, приводящей к установлению интересубъективного мира социальной реальности, понимаемой как «общество, как часть человеческого мира, как созданное людьми, ими населенное и в свою очередь создающее людей в непрерывном историческом процессе»¹⁰.

⁸ Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности. – М., 1978. – С. 15.

⁹ Кессиди, Ф. От мифа к логосу. – М., 1972. – С. 42.

¹⁰ Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 302.

Согласно Шюцу, социум укоренен в интерсубъективном мире повседневности – смысловом универсуме, совокупности значений, которые каждый человек должен интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Эта совокупность возникла и продолжает формироваться в человеческих действиях современников и их предшественников: «Любая интерпретация мира основана на предыдущем знакомстве с ним – нашем лично или передаваемом нам родителями и учителями. Этот опыт в форме “наличного знания” (*knowledge at hand*) выступает как схема, с которой мы соотносим все наши восприятия и переживания»¹¹. Данная схема включает типологизацию и индивидуализацию некоторых объектов, находящихся в соотношении с другими, ранее воспринятыми, образующими поле самоочевидного, не подвергающегося сомнению опыта. «Наложение» повседневных миров индивидов, взаимодействующих друг с другом, обеспечивает социальное распределение знания, в том числе и знания о других людях. Каждый человек понимает других людей, конструируя типичный способ их деятельности, типичные мотивы, лежащие в ее основе, социальные установки личности, и адаптирует к ним свое самопонимание, собственную деятельность и ее мотивы.

Бергер и Лукман развивают исходные посылки Шюца дальше. Их работа «Социальное конструирование реальности» является конкретным ответом на вопрос о том, как противоречивое поведение индивидов складывается в стройное социальное целое, как возможно, что люди на протяжении своей жизни поступают таким образом, что их индивидуальная деятельность приводит к стабильному существованию коллективных социальных структур.

Коротко ответ можно изложить следующим образом. Повседневное знание (о повседневном мире и для повседневного мира) – это знание, которое человек разделяет с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни. При этом повседневность возможна только при «моем» взаимодействии с ближними и дальними, которое предполагает постоянное соответствие между «моими» значениями и «их» значениями в этом мире и то, что у «нас» есть общее понимание этой реальности. Это

¹¹ Шюц, А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129.

понимание не является тождественным, скорее, если воспользоваться терминологией Осгуда и Шрамма, оно находится в переклесте наших рамок соответствия. «Я» интернализирую свой «запас» из других повседневных миров и экстернализирую его в процессе своей деятельности. То же самое делают и «другие» люди. Результатом такой активности, сопровождающейся взаимной адаптацией, оказывается осуществляемое «нами» совместно конструирование социальной реальности, непрерывно (хотя и с разной степенью интенсивности) конструирующее «нас» самих.

Такое понимание социальной жизни позволяет рассматривать любые социальные структуры как сумму типизации и созданных с ее помощью повторяющихся образцов взаимодействия. В центре внимания Бергера и Лукмана оказывается типизация взаимодействий индивида с другими людьми, приводящая к формированию социальных ролей и институтов, и обратный процесс – превращение индивида в личность («Я – это рефлексивная сущность, отражающая установки, принятые по отношению к ней прежде всего со стороны значимых других») в результате воздействия на него людей, исполняющих ключевые для него социальные роли («значимые другие») и вовлеченных в функционирование институтов.

Формирование знания оказывается инструментом всех этих трансформаций. Причем под знанием Бергер и Лукман понимают «все то, что считается в обществе “знанием”, невзирая на обоснованность или необоснованность (по любым критериям) такого “знания”»¹², обозначая этим словом субъективные представления о предполагаемом субъективном мире «других», рецепты решения проблем, рецепты человеческих отношений, стереотипы поведения и многое другое, в зависимости от того среза социальной реальности, на который в конкретный момент направлено внимание исследователей.

Нас в контексте поставленных задач интересует вполне конкретная разновидность такого знания – мифы, социально-онтологический статус которых мы пытаемся обосновать. Поэтому мы остановимся только на некоторых идеях рассматриваемой работы.

¹² Бергер, П., Лукман, Т. Указ. соч. – С. 13.

Первой является разработанная исследователями модель социализации индивида, которая понимается как расширение повседневного мира индивида за счет увеличения знаний о повседневных мирах «других» и адаптации собственного мира к требованиям «других». Вполне традиционно Бергер и Лукман разделяют процесс социализации на два этапа – первичную и вторичную социализации. Под первичной социализацией они понимают ту, первую, социализацию, которой индивид подвергается в детстве и благодаря которой он становится членом общества. Вторичная социализация – это каждый последующий процесс, позволяющий уже социализированному индивиду входить в новые сектора объективного мира его общества¹³.

Первичная социализация наиболее важна для индивида, и основные структуры любой вторичной социализации подобны структурам первичной.

Процесс первичной социализации предполагает, что каждый индивид рождается в объективной социальной структуре, в рамках которой он встречает значимых «других», ответственных за его социализацию. Эти значимые «другие» накладывают на него свой отпечаток. Их определения его ситуации становятся для него объективной реальностью. Так что он оказывается не только в объективной социальной структуре, но и в объективном социальном мире.

Мир, который родители передают ребенку, для него непрозрачен. Пока ребенок самостоятельно не начинает участвовать в создании этого мира, последний будет противостоять ему как данная реальность. Постепенно «мир родителей» будет проясняться, и одновременно проясняться для ребенка будет его собственное самосознание.

В его сознании формируются сначала образы значимых «других», затем обобщенного «другого», затем представления о своем собственном образе в сознании значимых «других» и гипотетическом сознании обобщенного «другого». То есть без интернализации устанавливаемой объективной реальности невозможно субъективное установление целостной идентичности. Достижение этими процессами определенной стадии и означает завершение первичной социализации, когда между идентификацией со стороны «дру-

¹³ Бергер, П., Лукман, Т. Указ. соч. – С. 213.

гих» (объективно предписанной идентичностью) и самоидентификацией (субъективно установленной идентичностью) установится относительное равновесие.

Очень многие аспекты человеческих взаимоотношений регулируются нормативно. Нормы предписывают один вариант поступков и запрещают другие. Существуют самые разнообразные нормы: религиозные, моральные, этикетные, юридические и т. п. Полагаем, что на ранних этапах социализации доминирует интериоризация моральных и этикетных норм. Бергер и Лукман акцентируют роль неодобрения/одобрения со стороны значимых «других», заставляющих индивида руководствоваться нормами такого характера. Однако по мере социализации только этот механизм оказывается недостаточным, поскольку возникает потребность в объяснении реакции значимых «других». Далеко не все нормы могут быть объяснены рационально, поскольку они сами необязательно имеют рациональный характер, а также потому, что у индивида, который их осваивает, рациональное мышление еще не сформировано. И вот здесь на сцену выступают героические мифы, в образной форме отражающие модель требуемых поступков. Герой того или иного мифа, позитивно воспринимаемый значимыми «другими», сам приобретает статус значимого «другого», способного стать эталоном для подражания. Мифы также объясняют происхождение различных институтов и институционализированных практик, с которыми сталкивается подрастающий ребенок.

Повседневная жизнь сопряжена с реализацией большого числа институционализированных программ. Некоторые из них ребенок осваивает, некоторые – наблюдает, существование третьих он просто принимает к сведению. Причем одними программами он может воспользоваться сразу же, а другие предназначены для более поздних биографических этапов. Например, совокупность поступков, демонстрирующих в данной культуре преданность, может быть применена для поддержания дружбы или укрепления родственных связей, но в более поздние периоды она может быть использована в отношениях с лидером или божеством.

Реализация институционализированных программ служит делу кристаллизации идентичности, коль скоро сами программы маркируют статусы и роли, а иногда и составляют их содержание.

Однако их принятие невозможно без интернализации того, что Бергер и Лукман называют «аппарат легитимации», то есть объяснения, «почему» программы таковы, каковы они есть. Аппарат легитимации всегда совмещает горизонты социального и идеального: он указывает, какими должны быть люди для сохранения социального целого, и приписывает признанные в данном сообществе блага (помощь богов, загробное блаженство, человеческое уважение, правильную судьбу и т. п.) к конкретным программам в качестве результата. Так, чтобы добиться вечной жизни в христианском сообществе, нужно быть богобоязненным, смиренным, милосердным и т. п., причем богобоязненность, смирение и милосердие рассматриваются не как социально-психологические качества, а как объективация этих качеств в повседневных рутинизированных поступках, связанных с культовой обрядностью, предписываемыми межличностными взаимодействиями, этикетными правилами и т. п.

Аппарат легитимации имеет мифологическую природу, поскольку предполагает неверифицируемые суждения о сущности социального порядка, освященные авторитетом высших сил, богов, предков и т. п. Даже более поздняя идеологизация, выражающаяся в дополнении данного аппарата доктринальными рациональными конструкциями и аргументированной социальной телеологией, не отменяет этого факта.

Таким образом, к окончанию первичной социализации индивид приобретает определенный мифологический багаж, позволяющий структурировать представления о социальном пространстве. Мифы-сообщения, трансформированные в знание (мифы-представления), становятся ориентирами для индивида на том жизненном этапе, когда мир, переданный родителями и бывший в период детства неизбежной само собой разумеющейся реальностью, сужается до фрагмента социальной реальности, а степень анонимности социальных взаимодействий все возрастает. Соотнесение происходящих в обществе событий, даже не отражающихся непосредственно на жизненной ситуации индивида, с мифоонтологической матрицей делает их *понятными*.

Разумеется, четкость и сложность мифологического уровня социальной онтологии может сильно варьироваться в зависимости от индивидуальных особенностей человека и от объективного разме-

щения мира его родителей в социальной структуре. Концентрация социальной активности в одном из ее уровней (группа, род, сословие, класс, страта) интенсифицирует мифотворческие процессы и усложняет мифы о социальной реальности, передаваемые представителями этого уровня друг другу. Усложнение социальной структуры предполагает наличие барьеров в контактах представителей различных уровней, а значит, и расслоение мифологической коммуникации, сосуществование разных вариантов социомифологической онтологии в рамках единого целого.

Следующей важной для нашего исследования идеей Бергера и Лукмана является тезис о том, что человек в результате познавательной активности формирует общество, а общество через познавательную активность формирует человека. Данный тезис предполагает, что социальное знание динамично. Оно не может быть абсолютно неизменным, поскольку индивиды, усваивающие и передающие его, а также сама ситуация передачи и усвоения каждый раз уникальны, несмотря на все типические черты. Данное положение не может не распространяться на мифокоммуникационные процессы.

Понимание динамики последних затруднительно, если рассматривать мифы (как представления, так и сообщения) как цельные образования, которым не свойственна дискретность. Любой миф может быть представлен как совокупность мифологем и мифем.

Мифологемы – это образно-смысловые единицы мифа¹⁴, определяемые как «общее место, идея»¹⁵; «любой образ, отвечающий задаче первоначальной систематизации реального жизненного материала»¹⁶; «утверждение, лежащее в основе картины мира нашей культуры, которое, не присутствуя в сознании как таковое, направляет деятельность и тела, и чувств, и сознания, позволяет человеку описывать себя, ощущать свои чувства и происходящие с ним изменения»¹⁷. По мнению С. Кордонского, «основную часть мифоло-

¹⁴ Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1998. – С. 35.

¹⁵ Лобок, А. М. Антропология мифа. – Екатеринбург, 1997. – С. 147.

¹⁶ Касавин, И. Т. Постигая многообразие разума // Заблуждающийся разум? Многообразие внеучного знания. – М., 1990. – С. 8.

¹⁷ Мастеров, Б. М. Психология саморазвития: психотехника риска и правила безопасности. – Рига, 1995. – С. 31.

гемы составляет объяснение того, почему существует то, что существует, и почему оно функционирует так, а не иначе»¹⁸; поэтому мифологема может быть рассмотрена как «интерпретация социальной реальности на основе устойчивых образных моделей»¹⁹.

Мифологемы отражают и закрепляют наиболее расхожие представления о человеческом мире в его статике и динамике. Они фиксируют представления о сообществе (народ, Родина, Россия, ...), основные роли, которые выполняют люди для поддержания социального целого (вождь, царь, герой, простой человек, учитель, ...), модели (судьба, рок, путь, ...) и качества их исполнения (патриотизм, смирение, ...) и т. д.

Понятие *мифема* разрабатывалось К. Леви-Строссом²⁰. Мифемы представляют собой большие структурные единицы, которые вычлняются на уровне фразы и выражают некое отношение. Леви-Стросс пришел к выводу, что именно из мифем складывается синхрондиакроническая структура мифа, делающая возможным достижение главной его цели, а именно: дать логическую модель для разрешения некоего противоречия. Цепочка мифем обеспечивает последовательную смену одной оппозиции другой, менее резкой; а также введение образов-медиаторов (туман, головня, зола, скальп и др.), снимающих оппозицию.

Каждая мифема необходима для реализации цели мифа, но это не означает их равноценности для реципиента. В процессе восприятия мифа индивид акцентирует те мифемы, которые, с его точки зрения, отражают главный мифологический смысл. В итоге некоторые мифемы оказываются «чистым остатком», обретающим самостоятельное значение в результате известного абстрагирования (например, мифема «добро всегда побеждает зло»).

В любой исторический период существует ограниченное количество мифов в чистом виде, то есть воспринимаемых в качестве подлинной и непреложной истины, знание и принятие которых связано с движением по статусной лестнице и исполнением особо значимых социальных ролей. Их трансляция сопряжена с распределе-

¹⁸ Кордонский, С. Мифологемы и идеологемы // Рынки власти: Административные рынки СССР и России. – М., 2000. – С. 124.

¹⁹ Там же. – С. 121.

²⁰ Леви-Стросс, К. Структурная антропология. – М., 2001. – С. 218.

нием социальной власти и осуществляется институтами, ответственными за переход от первичной социализации к вторичной. Поэтому доступ к таким мифам всегда сопряжен с прохождением индивидом конкретного числа социальных фильтров. Поскольку для немалого числа человеческих существ в той или иной степени характерны лень, глупость и частая забывчивость, мифологические знания о социальной реальности, которые должны быть сильно и неизбежно запечатлены в сознании индивида, передаются зачастую с помощью случаев принудительных и малоприятных процедур передачи знания.

Однако «посвящение» в ключевые мифы возможно именно благодаря предварительной стадии включения мифологических структур в жизненный мир индивида. Последнее является результатом *избыточности* мифоэлементов в коммуникационных процессах. Мифологемы, мифемы, фрагменты мифов и целые мифологические комплексы внедряются в дискурсивные практики, совершенно не связанные, на первый взгляд, с мифотворчеством, а иногда и прямо противостоящие им. В итоге коммуникационная матрица intersubjectивных миров перенасыщена мифологией, и эта перенасыщенность обеспечивает непрерывное поддержание как самих мифотворческих процессов, так и постоянное восстановление сформированной ранее реальности.