

МЕХАНИЗМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ В КУЛЬТУРЕ

С.Ю.Гуцол

*кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогики
Национального технического университета Украины
"Киевский политехнический институт"*

Статью посвящено анализу механизмов формирования и трансляции мифологической информации в культуре. Обоснована семиотическая модель, согласно которой миф рассматривается как многостадийный процесс, опису каждого этапа которого соответствует то или иное явление в культуре. Выделены понятия «миф» (мифологическое имя, мифологический образ, мифологический нарратив), актуальное на определенном этапе функционирования мифологической информации.

Ключевые слова: миф, информация, мифологическое имя, мифологический образ, мифологический нарратив.

Семиотика с самого начала своего зарождения представляла собой надстройку над целым рядом гуманитарных наук, оперирующей понятием знака. Предметом изучения семиотики являются разнообразные способы передачи информации, естественные и искусственные знаковые системы: язык, миф, обряд, литература, кино, изобразительное искусство, музыка, а также история, сам человек и феномен жизни вообще.

Семиотический подход предполагает изучение объектов как носителей информации, нацелен на раскрытие знакового символического содержания в изучаемом объекте, установление типологии знаковых систем. Характерное отличие семиотического подхода состоит в том, что культура рассматривается им как огромный многослойный текст, записанный разнообразными шрифтами и алфавитами в самых разных областях, будь то искусство, юридические нормы, социальные формы (учреждения, институты), ритуалы, традиции, мифы, обширные символические системы. С точки зрения Ю.М.Лотмана, семиотический подход предполагает способ анализа, который определяется своеобразным «семиотическим взглядом», высвечивающим и исследующим в нем семиотические структуры [5; 6].

В центре внимания семиотического подхода – передача, трансляция социального опыта в пространстве и времени. Одной из центральных проблем современной семиотики остается вопрос о характере связи между знаком и его значением, существо которого можно определить следующим образом: является ли взаимосвязь знака и значения условной и установленной по усмотрению людей или же, напротив, такая связь является совсем не случайной и отражает неразрывную, необходимую зависимость знака от своего содержания.

Одно из наиболее ранних теоретических осмыслений этой проблемы дали еще стоики, разграничившие в знаке две стороны («обозначающее» и «обозначаемое») и высказавшиеся в пользу условности отношения между ними. Вопросы соотношений этих сторон знака нашли отражение у Платона, в его диалоге «Кратил» представлена критика теории условного происхождения имен и утверждается сущностная зависимость знака-имени от обозначаемой вещи. В более позднюю эпоху проблема знака рассматривалась такими европейскими мыслителями, как Дж.Локк, Г.В.Лейбниц, И.Кант, которые, в отличие от Платона, склонялись к мнению об условной связи знака с обозначаемым им объектом.

В современном семиотическом знании попытки разрешить эту проблему представлены двумя основными концептуальными «линиями». Началом «линии Пирса» стало теоретическое обоснование семиотики как учения о знаках, которое позже было реализовано в математической логике. Ч.С.Пирс впервые, определил знак как триадическое отношение, которое вызывает динамический процесс интерпретаций.

Исследуя вслед за Ч.Пирсом процесс функционирования знака, Ч.Моррис подчеркивал, что «Семиотика включает в себя три подчиненные ей дисциплины – синтактику, семантику и прагматику» [11, 51], «которые изучают соответственно синтаксическое, семантическое и практическое измерения семиозиса» [12, 10]. Эти три базовые семиотические функции или, точнее, три основные семиотические сферы вытекают из семиотической модели коммуникации: семантика соотносит знаки языка с объектом, синтактика соотносит знаки друг с другом, прагматика показывает отношение между знаком и пользователем языка.

Таким образом, знак рассматривается как посредник между пользователем языка и объектами внешнего мира, а знаковая система – в качестве медиатора между внешним миром, средой и пользователем. Обозначенные положения, раскрывающие динамические цели коммуникации, в дальнейшем послужили концептуальными основаниями для выделения каналов трансляции различных знаковых структур.

Практически одновременно и независимо в семиотических исследованиях выделилась «линия Соссюра», успешно воплощенная на сегодняшний день в лингвистике. Исходным пунктом концепции Ф. де Соссюра является знаковая система в своем единстве и целостности. Знак рассматривается автором как ментальный конструкт, имеющий две компоненты (означающее и означаемое), раскрывающий свою внутреннюю структуру в коммуникациях.

Согласно Ф. де Соссюру: «по-настоящему сущность знака мы поймем только тогда, когда убедимся, что его можно не только передавать, но что он по самой своей природе предназначен для передачи, изменения» [13, 103]. В своей работе «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюр в качестве первого принципа науки о языке вводит принцип произвольности знака. Автор настаивает на том факте, что: «Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна <...> означающее немотивированно, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» [14, 101]. Постулирование Ф. де Соссюром единства означающего и означаемого в знаке, а также выделение ученым синхронического и диахронического аспектов языка стимулировало множество дальнейших семиотических исследований (в том числе и в российской семиотической школе).

Актуальность обращения к концепции Ф. де Соссюра обусловлена, прежде всего, тем, что анализ процессов коммуникации невозможен без изучения ее неотъемлемой составляющей – языка. Ведь, именно язык (а не знак, как у Ч.С. Пирса) является изначальной целостностью, исходной семиотической реальностью.

Однако, несмотря на широкую представленность в современной исследовательской литературе наследия Ф. де Соссюра, его ученики и последователи не создали единой теории, поскольку многие положения его концепции противоречивы и допускают неоднозначное толкование.

Можно заключить, что в отличие от концепции Ф. де Соссюра, рассматривающей знак как объект, не вступающий в отношения с

субъектами, не имеющий никакого отношения к самой коммуникации, в теории Ч.С. Пирса знак возвращается в сферу коммуникации посредством указания на субъект коммуникации – интерпретатора, который интерпретирует его, соотнося с собственным опытом.

Антитетичность представленных выше семиотических концепций фундирует противоречивость последующих теорий, построенных в рамках традиций Ч.С. Пирса и Ф. де Соссюра, которые не позволяют в полной мере (без обращения к собственно выводам их основоположников) моделировать процессы социокультурных изменений, воспроизводящие одновременно как некоторые устойчивые, так и изменчивые характеристики.

В этой связи особое значение представляют работы известного итальянского семиотика и философа У. Эко [16; 17], который применил подход Ч.С. Пирса как альтернативу лингвистическому универсализму Ф. де Соссюра при исследовании феноменов визуальной коммуникации и развил свою собственную философско-культурологическую семиотическую концепцию. Проблемное поле для исследователя составляют текстуальные стратегии и феномен интерпретации, вовлеченные в семиотическую игру, что, в свою очередь, приводит У. Эко к практике коммуникативного моделирования, опираясь, как на семиотику Ч.С. Пирса, так и Ф. де Соссюра.

Значение выводов У. Эко [16], прежде всего, заключается в том, что сама возможность существования знака в коммуникациях определяется его присутствием в коммуникативном акте одновременно в двух состояниях: статике и динамике, а субъект коммуникации обуславливает направление семиозиса как производитель интерпретант. Современные тенденции в развитии семиотики убедительно продемонстрировали взаимосвязь коммуникации и семиотики: знаковая природа тех или иных явлений (т.е. область исследования семиотики) раскрывается лишь в процессе коммуникации.

Можно подытожить, что в рамках философско-культурологической концепции У. Эко устанавливается взаимодополняемость семиотических концепций Ч.С. Пирса и Ф. де Соссюра, которая позволяет раскрыть специфику процессуальной природы знака в коммуникациях, что, в свою очередь, может являться основанием для коммуникативно-семиотического моделирования различных культурных модусов. Таким образом, семиотический подход к исследованию многочисленных феноменов культуры и механизмов их функционирования становится чрезвычайно актуальным в связи с выявлением глубинной

общности проблем теории культуры, мифологии и языка.

В рамках нашего исследования, формирование и трансляция знаковых структур мифа будут рассматриваться в контексте семиотических механизмов культуры. Целью данной статьи является выделение основных этапов становления мифа как знаковой системы, построение модели механизмов формирования и трансляции мифологической информации.

Для достижения поставленной цели мы будем опираться на результаты исследований феномена информации в русле постнеклассической парадигмы, согласно которым, самоорганизуемость как неотъемлемое свойство культурных систем обуславливает возможность применения основных положений теории информации к анализу механизмов трансляции мифов и мифоподобных образований в современной культуре [10, 107–140].

Информационный феномен и его свойства мы будем трактовать по В.И.Корогодину [3] и И.В. Мелик-Гайказяну [10, 112–121] как многостадийный необратимый процесс становления структуры в открытой неравновесной системе, начинающийся со случайного запоминаемого выбора, который эта система делает, переходя от хаоса к порядку, и завершающийся целенаправленным действием согласно алгоритмам или программам, отвечающим семантике выбора.

Прежде чем перейти к анализу модели механизмов формирования и трансляции мифологической информации в культуре, обратимся к более детальному рассмотрению информационной составляющей мифа.

Отметим, что, прежде всего, миф дает возможность человеку ориентироваться в мире через обозначения элементов этого мира. Так, например, согласно одной из версий, имя бога древних славян Рода фиксировалось в обозначении объектов, появление которых связано с функциями этого божества. Эти слова сохранились в нашем языке: природа, родина, народ, родник и т. д. Ощутить родство слов и имени бога может каждый, кто знаком с определенной языковой группой. Описанное свойство информации В.И. Корогодин называет «семантика»: смысл, содержательность которого определена для конкретной информационной системы [3].

Миф фиксируется в коллективной памяти посредством языка, рисунка, ритуала, определенной символики и т.д. Незафиксированный миф не имеет шансов на «выживание». Информация обладает свойством фиксируемости, поскольку только в зафиксированном состоянии информация может существовать.

Одни и те же значения мифа существуют во множестве различных знаковых воплоще-

ниях: миф может быть танцем, текстом, запахом, звуком, жестом, рисунком и пр. Инвариантность – это свойство информации, позволяющее сохранять неизменность смысла, представленного в различных кодах.

Возможность одновременного существования одной и той же информации в виде некоего числа идентичных копий выражается в свойстве мультипликативности.

Миф существует неизбежно, он приходит к нам из прошлого и живет в настоящем. Информация обладает свойством транслируемости, благодаря которому возможна ее передача с носителя на носитель, в том числе, и без потери смысла.

Несмотря на сохранение мифа в культуре, его реконструкция подчас составляет огромную трудность, поскольку воплощенное мифическое представление доступно нам практически в его «следах», в «осколках» материальных носителей. Бренность информации связана с полным или частичным разрушением материальных носителей, на которых она фиксировалась.

Обращаясь к мифам прошлого, «вынимая» их из культурной памяти, люди актуализируют определенную грань многослойного феномена, искажая избирательностью его изначальную целостность. Свойство изменчивости информации близко бренности. Изменчивость проявляется в тех случаях, когда скорость воспроизведения информации меньше скорости ее деградации вследствие проявления бренности.

Подчеркнем, что миф есть форма и коллективного, и индивидуального сознания. При этом, как продукт коллективного сознания он воспринимается на личностном уровне, причем, целостность мифа здесь адаптируется, «примеряясь» к «своему»: индивид принимает «совпадающее» (например, полезное для разрешения конкретной ситуации), а «чуждое» отвергает.

Свойство полипотентности, в силу которого информация может способствовать совершению целенаправленных действий, состоит в том, что одна и та же информация может служить достижению разных целей, и одна и та же цель может быть достигнута на основе использования разных информационных.

Являясь своеобразным регулятором жизни социокультурных систем, миф задает определенную социальную структурность. Действенность является одним из ключевых свойств информации. Это свойство непосредственно связано с тем, что информация может служить для совершения целенаправленных действий.

Также информация может стать программой, инструкцией, способом или технологией

для достижения поставленных целей. Этот способ (алгоритм) В.И. Корогодина называет оператором [3].

Концепция процессуальной природы информации детально разработана в трудах И.В. Мелик-Гайказяна [9; 10]. Автором обосновано, что развитие постнеклассической методологии тесно связано с исследованием информационных процессов, поскольку информация участвует в процессе развития систем самой различной природы, что, в свою очередь, и обусловило возникновение идеи рассматривать «информацию» как многостадий-

ный процесс, начинающийся выбором, генерацией информации, и заканчивающийся целенаправленными действиями согласно алгоритму, отвечающему семантике информации [10].

Рассмотрим предложенную И.В. Мелик-Гайказяном модель информационного процесса [9, 106], на основе которой, с точки зрения Н.А. Лукьяновой [8], можно проследить семиотические механизмы формирования и трансляции мифологических знаковых структур в диахроническом и синхроническом аспектах (рис. 1).

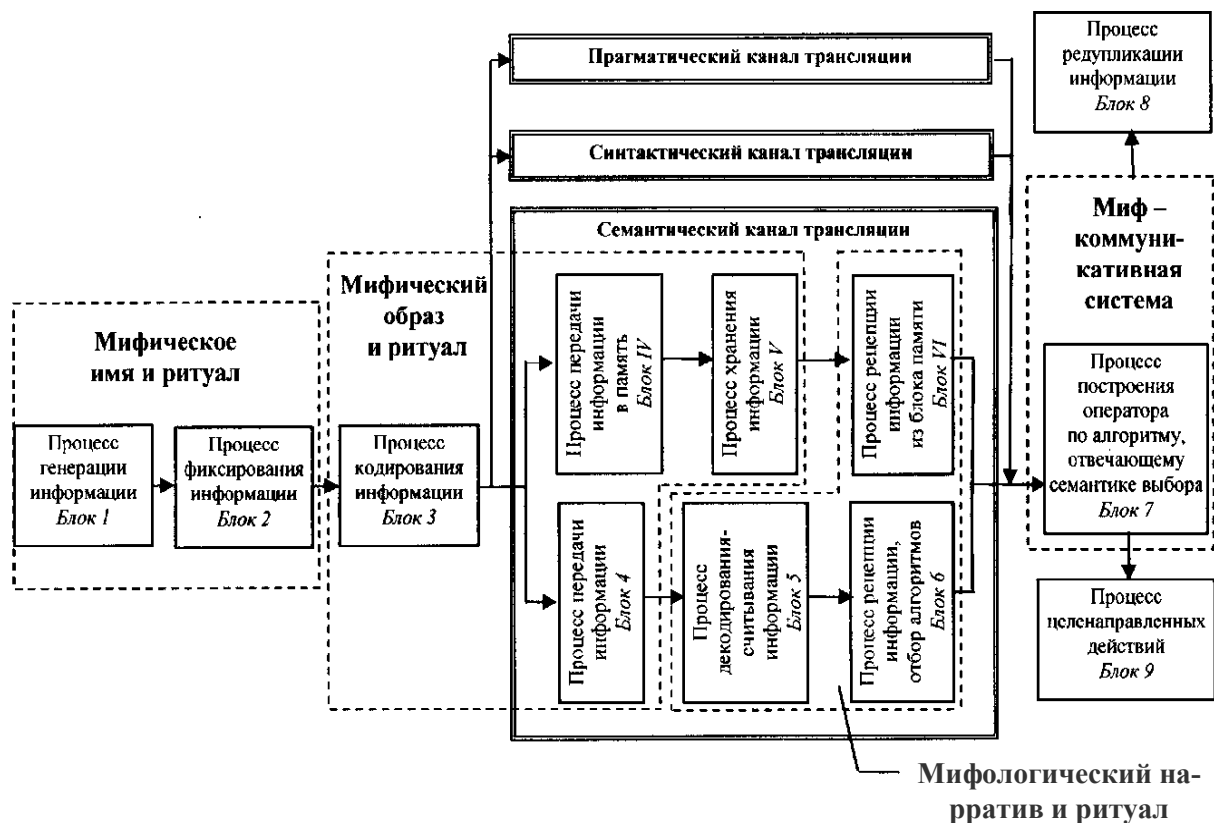


Рис. 1. Информационная модель формирования и трансляции семиотических структур мифа в культуре

Раскроем ключевые положения этой базовой для нашего исследования модели. Многостадийность формирования и трансляции семиотических структур мифа представлена в последовательности этапов этого процесса, а его необратимость во времени на рисунке схематически показана с помощью стрелок, связующих эти этапы. Так, информация генерируется и фиксируется как выбор, который случайно запомнился (блоки 1 и 2), затем кодируется, то есть облачается в необходимые для дальнейшей передачи знаковые формы (блок 3).

Для построения оператора (блок 7), предназначенного для достижения целей, ко-

торые детерминированы содержанием исходного выбора, информация транслируется по определенным каналам (от блока 3 до блока 7). Количество каналов определяется (по крайней мере, в социокультурных системах) структурностью знаковых систем: семантикой, синтактикой и прагматикой.

Информация транслируется в синхроническом (блоки с арабскими цифрами 4, 5, 6) и в диахроническом (блоки с римскими цифрами) планах. Закодированная в соответствии с «форматом» канала информация передается непосредственно (блок 4), а затем она декодируется (блок 5) и воспринимается (блок 6). В диахронии информация передается в «па-

мать» (блок IV), хранится (блок V), рецептируется (блок VI).

Информация становится действенной в процессе построения некоторой технологии для совершения целенаправленных действий (блок 9) или тиражируясь (блок 8) в социокультурной системе. Для этого необходим отбор полученной по каналам связи, транслируемой в системе полезной для построения оператора (блок 7) информации.

С точки зрения Н.А. Лукьяновой [8], данная модель позволяет сопоставить выше перечисленные свойства информации с этапами информационного процесса (рис 1.) [9]. Так, свойства семантики (содержание) и фиксируемости проявляются на первом этапе процесса. В силу свойств мультипликативности и инвариантности становится возможным кодирование (блок 3), а также формирование каналов. Процессы передачи информации проявляют свойство транслируемости. Хранение информации с неизбежностью связано с брэнностью. Декодирование (без существенного искажения смысла) происходит на основе свойства инвариантности.

Рецепция из «памяти» (блок VI) сопровождается проявлением свойства изменчивости. Процесс рецепции (блок 5), включает комплекс свойств: фиксируемость, размножаемость, мультипликативность, семантика, инвариантность. Процесс построения оператора (блок 7), прежде всего, основывается на свойствах действенности и полипотентности. Размножаемость и изменчивость информации сопровождает процесс ее редупликации (воспроизведения) (блок 8) [8].

Соотнесем основные психолого-философские наполнения понятия «миф» с возможностями интерпретации этого феномена, вытекающими из анализируемой модели информационного процесса.

Психологические направления исследования мифа выявляют сложные ассоциативные связи между сознательным и бессознательным, зашифрованные в символическом коде, архетипах мифа. Можно заключить, что в контексте обсуждаемой нами модели формирования и трансляции семиотических структур мифа, работы В.Вундта, К.Г. Юнга, З.Фрейда акцентируют взаимосвязи процессов кодирования и рецепции во всех представленных в модели каналах.

Например, у Ф.В. Шеллинга миф представлен как запечатление реалий иных миров и непроявленных смыслов, по своей сущности трансцендентный и внеэмпирический. С нашей точки зрения, эти свойства мифа отражаются во взаимосвязях между стадиями генезиса и кодирования (блоки 1–3), разворачивающихся в семантическом канале.

С другой стороны, в исследованиях Г.Спенсера, миф выступает как организующее начало социальных отношений и общественных связей. В представленной модели эта роль мифа выражается связью воздействия прагматического канала на работу оператора (блок 7).

Согласно выводам таких исследователей, как А.Н. Афанасьев, Ф.И.Буслаев, Я. Гримм, миф формирует основные лингвистические структуры, что в анализируемой нами модели соответствует процессам, происходящим в блоке 3. На первый взгляд, воззрениям этих авторов противоречит позиция И.М. Тронского и О.М. Фрейденберг, согласно которой миф бессловесен и наиболее полно выражается в пластической структуре обряда. Однако, с нашей точки зрения, в представленной модели это противоречие нивелируется, так как позиция И.М. Тронского и О.М.Фрейденберг отражает содержания семантического (блоки 1–3) ядра в канале, транслирующем синтактику знаковых систем.

С точки зрения мыслителей эпохи Просвещения, миф – это фантазия, являющаяся результатом невежества, что в презентуемой нами модели соответствует изменчивости информации, проявляющейся на этапах VI и 8.

В.В. Иванов, К. Леви-Строс, В.Н. Топоров обосновали структурность и логическую наполненность мифа, что на языке обсуждаемой модели можно описать как воздействие семантического канала на построение оператора.

Таким образом, информационная модель формирования и трансляции семиотических структур мифа в культуре позволяет обнаружить в различных способах артикуляции понятия «миф» не столько противоречия, сколько возможность определения границ интерпретаций различных сущностей мифа (исходная точка сакрального, вербальный или невербальный образ, повествование, воплощение в формы социальной жизни и пр.).

Перейдем к рассмотрению этапов становления мифа как знаковой системы. В современном научном знании не существует достоверных представлений о том хаосе, который предшествовал зарождению мифа, однако, не вызывает сомнений тот факт, что когда-то миф преодолел этот хаос, создал первую интеллектуальную картину мира. Началом этой упорядоченности, с точки зрения многих ученых, послужили именованья мира.

Итак, на первом этапе своего существования миф актуализируется как имя [7]. На этой стадии генерации информации фактически отсутствует детализированный образ, существует только имя как вид, лик. Ритуал в

этом случае проявляет себя как акт воссоздания сущности, находящейся в имени, этой осязаемой отличности, которую мифическое имя фиксирует.

Людям свойственно давать имена предметам и явлениям, поскольку существование имени обеспечивает реальную возможность контакта с окружающим миром и даже прозрачную возможность контроля над ним, что, в свою очередь, может способствовать развитию диалога между человеком и природой. Здесь уместно говорить о таком свойстве информации как семантика, которое проявляется не как определенный смысл, а скорее как сознательный выбор варианта дальнейшего развития. Рождение мифологического имени происходит вследствие особого отношения к природе, миру, определенным предметам и явлениям. Мифологическое сознание в большей степени интуитивно, и имя не характеризуется дифференциальными признаками, а только обозначает объект, к которому оно прикрепляется. Ритуал на этом этапе выступает средством, с помощью которого происходит именованная мира (давая имя человеку, проводит определенные действия с объектом наделяемым именем). Миф как имя являлся предметом исследований таких ученых, как Л.Леви-Брюль, А.Ф.Лосев, Ю.М. Лотман, О.М.Фрейденоберг и др.

Как показал Ю.М. Лотман, в мифе, каждое слово стремилось к тому, чтобы стать именем собственным. Согласно взглядам автора, «знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени» [6, 60], общее значение которого в своей предельной абстракции сводится к мифу.

Ю.М. Лотмана в своих научных разработках опирается на традиции русской религиозной философии конца XIX – начала XX столетий, в частности, – исследования А.Ф. Лосева, который, в свою очередь, артикулировал миф как «развернутое магическое имя», «чудесную личностную историю», определив эти формулы как окончательные и корневые.

Ю.М. Лотман утверждал, что «отождествление названия и называемого, в свою очередь, определяет представление о неконвенциональном характере собственных имен, об их онтологической сущности. Отсюда мифологическое сознание может осмысляться с позиции развития семиозиса как асемиотическое. <...> можно считать, что система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой. В ряде языковых ситуаций поведение собственных имен настолько отлично от поведения слов других языковых категорий, что это невольно наталкивает на мысль о том, что перед нами инкор-

пированный в толщу естественного языка некоторый другой, иначе устроенный язык. Мифологический пласт естественного языка не сводится непосредственно к собственным именам, однако собственные имена составляют его ядро» [6, 62].

Конечность мифического космоса, состоящего из индивидуальных вещей-имен, нашла свое отражение еще в трудах М. Элиаде и Э. Кассирера, разделяя взгляды которых, Ю.М.Лотман подчеркивал, что «заполненность мифологического пространства собственными именами придает его внутренним объектам конечный, считаемый характер, а ему самому – признаки отграниченности. В этом смысле мифологическое пространство всегда невелико и замкнуто, хотя в самом мифе речь может идти о космических масштабах» [6, 63].

На втором этапе формирования (трансляции) мифологических структур архаическое сознание объединяет имя и облик, «интуитивное ощущение» переходит в восприятие [8]. Происходит формирование синкретического мифологического образа как отражение или выражение некоего предмета или его определенных качеств (структурно объединенных в форму некоей конкретной предметности), и наделенных определенным значением, что обуславливает неразделенность слова, вещи и действия, поскольку целостное отражение предметов, явлений, событий предполагает как дифференциацию в воспринимаемом объекте отдельных признаков, так и их синтез. Соответственно, на этом этапе формирования мифа ритуал существует в неразрывном единстве с мыслью и образом. Миф как образ артикулировали в своих трудах Л.Витгенштейн, Я.Э.Голосовкер, В.В.Иванов, А.Ф.Косарев, В.Н.Топоров, О.М.Фрейденоберг и др.

Обратим внимание, что на этой стадии мифологический образ и ритуал как знаковые структуры эволюционируют в двух направлениях. С одной стороны, существуя в синхроническом аспекте, они влияют на деятельность социума непосредственно, и мы говорим о существовании актуального мифа, который трансформируется в новую знаковую структуру – мифологический нарратив, который является следующим этапом функционирования мифа. Мифологический нарратив начинает формироваться, когда изначальное предназначение ритуала, его логика, место и время проведения, многочисленные детали постепенно забываются и транслируются в основном голые мифологические сюжеты, пытающиеся обосновать присутствие мифологического образа и ритуала в настоящем времени [8].

С другой стороны, мифологический образ и ритуал как составляющие информационного процесса (которым является процесс формирования и трансляции мифа) забываются в силу свойства брэнности, но, впоследствии, как некие полузабытые они могут проявляться в более поздний временной период. Таким образом, мы наблюдаем трансляцию мифологической знаковой структуры из прошлого в настоящее, и в этом случае мы говорим о современной интерпретации мифа. Однако, любая интерпретация связана с трудностями декодирования, не следует забывать, что совершая попытки проекций архаических образов в современность, мы имеем дело с отвлеченным от первоначальной семантики знанием.

Можно заключить, что на этапе кодирования синкретический мифический образ становится знаком, готовым к передаче по каналу связи либо пользователю, способному считывать и декодировать информацию, либо в блок «памяти». Также обратим внимание, что на этой стадии синкретический образ не разграничивает слово, вещь и действия [2, 615] и выступает как триада «мысль – слово – дело» [4, 34–47].

Таким образом, следуя модели формирования и трансляции семиотических структур мифа в культуре, мы можем утверждать, что, во-первых, трансляция образа требует трех каналов, которые «создаются» как самой триадой мифа, так и природой знака (согласно «линии Пирса»); и, во-вторых, внутри каналов возможна трансляция образа как синхронно, так и диахронно (согласно «линии Соссюра»).

Подчеркнем, что способность мифа быть транслируемым в синхронии и диахронии появляется именно на стадии существования синкретического мифологического образа на этапе кодирования информации, поскольку здесь ритуал выполняет одну из функций языка – способность к адекватной передаче сообщения. Следовательно, ритуал, наряду с языком танца, живописи, музыки, можно определить как тип искусственного языка, то есть языка, специально «изобретенного» в соответствии с заданной целью. Миф не нужно было рассказывать, достаточно было протанцевать, нарисовать, пропеть, то есть обозначить мифологический образ, создав тем самым знаковую ситуацию как совокупность условий и элементов, в которых и через посредство которых осуществляется семиотическая деятельность, которая, в свою очередь, является репрезентативным процессом, осуществляющимся в ходе хранения и трансляции программ жизнедеятельности, связанных с применением самых различных знаков, раз-

личных способов кодирования приобретенного социального опыта.

В процессе трансляции мифологического образа как знаковой структуры происходит разделение функций ритуала как языка-объекта. Так, с одной стороны, при трансляции мифа в синхроническом аспекте мы наблюдаем, как ритуал кодирует, определяет совокупность мифологического означающего (смысл и форма) и означаемого (концепт). В этом случае возникает необходимость объяснения самого ритуала, что соответствует стадии нарративизации мифа. С другой же стороны, в силу свойства брэнности и изменчивости материальных носителей информации, ритуал в диахронии кодирует только означающее.

С нашей точки зрения, эти процессы целесообразно рассматривать с постструктуралистской позиции Р. Барта, отличающейся от классического лингвистического подхода к определению знака (означающее и означаемое), предложенного Ф. де Соссюром, согласно которому единица звукового представления и единица смысла остается внутренне неподвижным. Вторичный, «метаязыковой» знак-миф, описанный Р. Бартом, наполнен совершенно иным содержанием. В нем имеет место не жесткая механическая смычка означающего и означаемого, а непрерывный переход смысла и формы: означающее в мифе является одновременно и смыслом и формой.

Как смысл означающее предполагает возможность прочтения. Согласно взглядам Р. Барта, смысл по отношению к форме является чем-то вроде хранилища конкретных событий, заключает в себе определенную систему ценностей. И поскольку в форме все это «богатство» постоянно теряется, она должна вновь наполняться новым значением. Таким «новым значением» является понятие, означаемое мифа, которое позволяет восстановить цепь причин и следствий, движущих сил и интенций, через него в миф вводится новая событийность, поскольку означаемое мифа всегда связано с той или иной конкретной ситуацией [1].

Проиллюстрируем выше сказанное на примере сказаний о единороге. Обилие и разнообразие мифов о единороге свидетельствует о притягательности этого образа в культуре разных народов мира. Имя этой мифологической сущности возникло для обозначения целомудрия, чистоты, девственности, силы разума и тела, неподкупности. Согласно древнейшим толкованиям, единорог воплощает добродетель гуманности и человеколюбия. Его рог трактуется либо как символ единовластия императора, либо как образ объединенного государства. Исключая дракона, ни

одно другое животное не пользовалось такой необычайно широкой славой. Легенды о единороге была известна на Западе, по крайней мере, за четыре века до рождения Христа, а на Востоке появились еще раньше.

В древней Греции и Древнем Риме единороги считались реально существующими животными. В ранних традициях эта мифологическая сущность изображалась с телом быка, в более поздних – козла и только в наиболее поздних легендах – с телом лошади. Это существо упоминается многими древними писателями как животное, имеющее голову оленя, ноги слона, хвост кабана, тело лошади и прямой черный рог посреди лба длиной в два локтя, что послужило поводом для предположения, будто прообразом единорога был носорог.

В Европе единорога изображали как существо, похожее на лошадь, на козла или на обоих сразу, с телом лошади и бородой козла. В Китае насчитывалось несколько видов мифологического единорога, из которых наиболее популярным был ки-лин, соединяющий в себе мужское и женское начала. В Японии известны два вида: ки-рин, схожий с ки-лином, и син-ю, похожий на льва. В мусульманском мире единорога называли какаданн, у него была внешность быка, оленя, лошади, антилопы или другого животного, а иногда он имел даже крылья. Самый необычный единорог – персидский, имеющий вид трехногого белого осла с шестью глазами, девятью ртами и золотым рогом. Считалось, что единороги живут как на суше, так и в море (поскольку существовало поверье, что каждому сухопутному животному должен соответствовать его водяной аналог), мог иметь тело большой рыбы или кита. Итак, образ единорога символизирует целомудрие, чистоту, единовластие, единение, а «дифференциация» самого существа начинается с расхождения в описании деталей этого образа.

Мифологический нарратив в синхронии является развертыванием мифического образа. У каждого народа существует свое сказание о единороге, в котором его наделяют необыкновенными способностями. Так, например, в некоторых традициях полагают, что единороги самые удивительные существа, живущие в удаленных от мест обитания человека районах, что они сильны и благородны. Единороги питаются цветами, особенно любят цветки шиповника, пьют утреннюю росу. Эти волшебные животные ищут маленькие озерца в глубинах леса, в которых купаются и пьют, от чего вода в них обычно становится очень чистой и обладает живительными свойствами. Единорога считают правителем вод, его рог

помогает обнаружить в воде яд и даже обезвредить его.

Одна из легенд утверждает что единорог неуловим для преследователей, но покорно ложиться на землю, если к нему приблизиться девственница. Считается, что единорога поймать практически невозможно, но если и удастся, то удержать его можно только золотой уздечкой. Он живет тысячу лет и является главным из 360 существ, обитающих сушу, олицетворением умеренности, предвестником рождения справедливого правителя, символом миролюбия (так как при ходьбе старается не наступить ни на что живое, питается только засохшей травой, а его неострый рог никому не может причинить вреда). Предание гласит, что Чингисхан увидел в пустыне единорога, который велел ему прекратить завоевательные войны и вернуться на родину.

В диахронии миф как нарратив, как мифология начинается с процесса «рецепции из памяти», особенности которого мы описали выше (блок VI). На этом этапе можно проследить те особенности функционирования мифа, которые позволили Р.Барту характеризовать его как «похищенное и возвращенное слово» [1, 250]. Согласно взглядам ученого, из памяти похищается миф-образ и возвращается миф-повествование, но в силу свойства изменчивости мифология значительно разнообразнее мифа-образа. Иллюстрацией этого разнообразия в приведенном нами примере может быть широкий спектр существующих повествований о единороге: «Король раз и навсегда» Т.Х. Уайта, «Книга вымышленных существ» Х.Л. Борхеса, «В Зазеркалье» Л. Кэрролла, «Последняя битва» К.С.Льюиса, «Единорог» А. Мердока, «Последний единорог» П. Бигля, «Леди и единорог» Т. Шевалье, «Книга о Единороге» Н. Саклинга и пр. Приведенный нами пример наглядно продемонстрировал существование мифологического образа во многих его воплощениях сегодня (синхронический канал трансляции), вчера и завтра (диахронический канал трансляции).

Таким образом, на основе предложенной модели мы проследили динамику семиотических структур мифа как процесс, начинающийся с интуитивного выбора имени и заканчивающийся формированием мифологического нарратива.

Проанализируем особенности функционирования мифа как оператора (блок 7) [7]. На этом этапе информация, «доставленная» по всем каналам, становится действенной, служит созданию способа, инструкции, программы для совершения целенаправленных действий. Для определения четвертого «воплощения» мифа в информационной знаковой

динамике важно понять, каким целям служит миф сегодня.

Как показал Р.Барт, определяющим для динамики мифа является способ, которым он высказывается. С нашей точки зрения, именно этот способ и является сущностью мифа-оператора, мифа коммуникативной системы. В своей работе «Миф сегодня», автор подчеркивает, что миф – это слово, избранное историей для определенного социального применения – быть коммуникативной системой; быть способом передачи сообщений, воспринимаемых мгновенно, несущих смысл, угадываемый на бессознательном уровне [1].

В результате функционирования каналов (здесь мы пытаемся объединить обе «линии» семиотики) вырабатывается множество культурных социокодов, способов фиксации программ социального поведения, общения и деятельности, определяемых совокупностью всех мировых культур [15]. Инвариантом этих социокодов, «общим знаменателем», который необходим для коммуникаций в поликультурном мире является компонента мифа. «Эти программы существуют в виде знаний, навыков, умений, образцов деятельности, поведения и общения, норм, правил, ценностей, мировоззренческих установок. Условием хранения и трансляции этого опыта является его фиксация в особой знаковой форме» [15, 20].

На этом этапе своего преобразования миф не просто образ или нарратив, это материал, уже наделенный определенным значением и обработанный для целей определенной коммуникации [1, 235]. По сути, это и есть процесс функционирования мифа как оператора коммуникативной системы, проартикулированного Р.Бартом как значение, третий элемент семиологической системы [1, 246]. Используя пространственные метафоры, Р.Барт сравнивает значение мифа как итогового элемента вторичной системы со стендом-вертушкой, на котором означенное постоянно оборачивается то смыслом, то формой, то языком-объектом, то метаязыком, то чисто знаковым, то чисто образным сознанием [1, 248].

Эти рассуждения Р.Барта представляют большой интерес для целей нашего исследования, поскольку позволяют выявить особенности трансляции мифа по диахроническому и синхроническому каналам. В своем значении миф, действительно, выполняет двойную функцию: с одной стороны, как означенное (смысл – форма) он обозначает и внушает, с другой стороны, как означаемое (понятие) дает адресность и «требует» понять.

Таким образом, при трансляции мифа в синхроническом аспекте в истории культуры существуют одновременно мифологическое

означающее (смысл и форма) и означаемое (понятие), образуя тем самым повествовательный миф (мифологический нарратив), актуальный сейчас.

С другой стороны, существуя в диахронии, миф теряет свою предназначенность. Поскольку мифические понятия не устойчивы, они меняются, исчезают. На этапе кодирования миф (значение) как бы замирает, а означаемое (понятие) исчезает или/и теряется во времени, остается означенное (смысл – форма) – мифический образ.

Когда мы рассматриваем означенное мифа как целостную неразличимость смысла и формы, то срабатывает заложенный в мифе механизм, его специфическая динамика и «читатель переживает миф как историю одновременно правдивую и реальную» [1, 254], то есть, обращаясь к прошлому, мы извлекаем мифический образ из памяти, включая его в современные процессы коммуникации. Существовая в постоянно меняющемся мире, мы ощущаем целостность мифа, что, в свою очередь, стимулирует нас постоянно вспоминать и реконструировать, искать пути к истокам нашей памяти.

Однако, для того, чтобы миф функционировал как коммуникативная система, необходимо наличие соответствующего культурного тезауруса. Так, для процесса редупликации (блок 8), для тиражирования в социокультурной системе известных всем знаков возможно назвать «Единорогом» и фирму по индпошиву одежды, и развлекательный комплекс (реальные жизненные примеры, взятые из Интернета).

Для целей создания единого коммуникативного пространства важны знаки, не требующие «перевода» на другой язык культуры, которые могут «дать» миф. Например, когда Шотландию называют страной Единорогов, миф уже работает как коммуникативная система, в которой нет чужеродных элементов.

Таким образом, мы приходим к выводу, что динамика знаковых структур мифа отображает эволюцию когнитивной информации и охватывает целый комплекс явлений, относящихся к различным областям деятельности человека. Этот процесс начинается с запоминания случайного выбора, который совершает эта система при переходе от «хаоса» к «порядку», и завершается целенаправленным действием, согласно социокоду, соответствующему семантике первоначального выбора.

Семиотические механизмы формирования и трансляции мифа можно представить следующим образом:

- в синхронии: мифологическое имя и ритуал как акт воссоздания сущности

имени – синкретический образ (означающее и означаемое) – мифологический нарратив (означающее и означаемое);

- в диахронии: мифологическое имя и ритуал как акт воссоздания сущности имени – синкретический образ (означающее) – мифологический нарратив (означаемое и означающее).

Иначе говоря, в процессе трансляции синкретического образа во времени кодируется только мифологическое означающее (как наиболее репрезентативная часть мифа), а означаемое (концепт) теряется, так как обладает свойством бренности, и проявляется только в том случае, когда определяется, какую роль играет мифологический образ как означающее в динамике социальных коммуникаций.

Подчеркнем, что мифологическим означающим принадлежит исключительно важная роль в культуре: с помощью знака, который существует как некий материальный объект и служит для обозначения чего-то другого (даже если это только его внешняя форма и некое содержание), человек осознает окружающий мир, выделяют и обобщают его существенные параметры, связи и отношения, формулируют его законы и т. д.; в данном контексте знак выступает как средство трансляции и общения.

С точки зрения М. Маклюэна (выдающегося теоретика воздействия артефактов как средств коммуникации), миф не хромает, а прыгает (to jump at conclusions – «прыгать на выводы», т. е. приходиться к выводам без рас-

суждений) [18, 254]. Схематически траекторию этих «прыжков» можно обозначить следующим образом: имя – образ – нарратив – коммуникативная система [8].

Подводя итоги нашего исследования, важно заключить, что представленная семиотическая модель формирования и трансляции знаковых структур мифа дает возможность рассматривать его как многостадийный, необратимый процесс (набор когерентных развивающихся, интерактивных процессов), описанию каждого этапа которого соответствует то или иное существующее в культуре определение понятия «миф» (мифологическое имя, мифологический образ, мифологический нарратив), «действующее» в границах определенного этапа функционирования.

В своей основе механизмы трансляции знаковых структур мифа соответствуют функционированию синкретического мифологического образа, который далее продолжает свое существование либо в синхроническом, либо в диахроническом аспектах; при этом, в диахронии транслируется только мифологическое означающее (форма и определенный «смысл»), а означаемое (концепт) теряется в процессе трансляции.

Перспективным направлением продолжения данного исследования нам представляется изучение мифологического наследия как определенным образом структурированной знаковой ситуации в современных коммуникативных процессах: искусстве, литературе, СМИ, рекламе, моде, спорте, политике, психотерапии и т.д.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Барт Р.* Мифология / Р.Барт / Вступ. ст. и коммент. С.Н.Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковой, 1996. – 313 с.
2. *Иванов В.В.* Избранные труды по семиотике и истории культуры / В.В.Иванов. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 911 с.
3. *Корогодин В.И.* Информация и феномен жизни / В.И.Корогодин. – Пушкино: Пушкинский научный центр АН СССР, 1991. – 204 с.
4. *Косарев А.Ф.* Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость / А.Ф.Косарев. – СПб: Университетская книга, 2000. – 304 с.
5. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек-текст=семиосфера=история / Ю.М.Лотман. – М.: Языки русской литературы, 1999. – 464 с.
6. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. – Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. – С. 58-75.
7. *Лукьянова Н.А.* Знаковые структуры мифа в динамике социальных коммуникаций / Н.А.Лукьянова // Информация. Коммуникация. Общество: сб. докладов и выступлений. – СПб.: Санкт-петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ», 2003. – С. 272–274.

8. *Лукьянова Н.А.* Семиотические механизмы трансляции мифа: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13. / Н.А.Лукьянова; Томский политехнический университет – Томск, 2001. – 19 с.
9. *Мелик-Гайказян И.В., Мелик-Гайказян М.В., Тарасенко В.Ф.* Методология моделирования нелинейной динамики сложных систем / И.В.Мелик-Гайказян, М.В.Гайказян, В.Ф.Тарасенко. – М.: Наука Физматлит, 2001. – 272 с.
10. *Мелик-Гайказян И.В.* Информационные процессы и реальность / И.В.Мелик-Гайказян. – М.: Наука. Физматлит, 1998. – 192 с.
11. *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков / Ч.У.Моррис // Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – 702 с.
12. *Нет В.* Чарльз Сандерс Пирс / В.Нет // Критика и семиотика. – 2001. – Вып. 3/4. – С.5-33.
13. *Соссюр Ф. Де* Заметки по общей лингвистике: Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Прогресс, 2000. – 280 с.
14. *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики / Ф.Соссюр. – М.: Прогресс, 1977. – 696 с.
15. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки / В.С.Степин. – М.: Высш. шк., 1992. – 191 с.
16. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У.Эко. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
17. *Эко У.* Открытое произведение / У.Эко. – СПб.: Академический проект, 2004. – 384 с.
18. *McLuhan M.* Essential McLuhan / М.МcLuhan. – N.Y.: Basic Books, 1995. – 361 p.

Стаття надійшла до редакції 30.11.2010 р.