Содержание

[ВВЕДЕНИЕ 2](#_Toc354093172)

[1. Что есть социальный миф 3](#_Toc354093173)

[2. Что есть утопия 13](#_Toc354093174)

[3. Сравнение социального мифа и утопии 26](#_Toc354093175)

[ЗАКЛЮЧЕНИЕ 28](#_Toc354093176)

[СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 29](#_Toc354093177)

# ВВЕДЕНИЕ

Есть утопические взгляды, есть утопия, есть критика действительности, которая часто рассматривается в качестве утопии. Каждая эпоха порождает свое понимание утопии, все они конкретно-исторически закреплены, что очень важно.

Особенности утопического жанра таковы, что выводят его из сферы компетенции литературоведов. Содержательной стороной утопии является рассказ о совершенном устройстве человеческого общества с обязательным изложением принципов его организации, которые преодолевают противоречия, свойственные обществу реальному, современному автору утопии. Следствием такой творческой установки являются описательность и всеохватность утопии. Утопист рассматривает совершенное общество со стороны, что означает близость литературного «государственного романа» социологическому трактату. Утопист и является социологом, вскрывающим основные тенденции и признаки совершенной (для него) общественной и государственной организации. С точки зрения литературоведа, «государственный роман» не будет обладать важнейшим признаком романа как литературной формы: утопия трактует о всеобщем, что является признаком философского произведения.

Не существует сфер в социальном пространстве, которые оказались бы полностью свободными от присутствия мифологического компонента. Понятие «социальный миф» по своему применению варьирует – от использования в качестве синонима мифологемы до соотнесения с развитыми системами мировоззрения, задействующими целиком отдельные области менталитета, совокупности культурных феноменов и большие группы явлений материального мира. В религиоведческом дискурсе по частоте упоминаний с категорией «социального мифа» может сравниться, пожалуй, только понятие мифа как явления онтологической и гносеологической сфер. Подобная ситуация вполне объяснима, если принимать во внимание тенденцию развития философских дисциплин, делающих акцент в большей мере на проблемах и аспектах социальной философии, нежели онтологической проблематике, как это было в предшествующие периоды развития.

# 1. Что есть социальный миф

Как и в случае с большинством других элементов понятийного ряда, в религиоведческих дисциплинах на данном этапе развития науки категория «социальный миф» уже наделена значительным количеством трактовок, смысловых рядов и интерпретаций, ведущих свое начало с XIX в. Традиционно отправной точкой для исследования феномена считаются работы Ж. Сореля, – впрочем, создававшиеся параллельно с трудами Ф. Ницше и Г. Лебона. В книге «Размышления о насилии», вышедшей в 1906 г., автор не только разрабатывает собственную, «революционную» мифологию, но и анализирует миф как актуальное явление современной культуры, способное выполнять одну из важных ролей в организации социума[1]. Последнее как раз и позволяет говорить о том, что у Сореля миф как культурная реалия выступает именно в социальной ипостаси – по объекту описания и потенциального воздействия. Большинство социальных философов и религиоведов, сделавших миф объектом своего внимания, в формировании представлений о социальном мифе находились в границах данного подхода.

Миф в разрезе его соотношения с общественной жизнью не остался без внимания и у представителей российских гуманитарных наук, что отражено в монографии Н. И. Шестова: «..отечественные специалисты ближе подошли к пониманию общности свойств различных форм и этапов социального мифотворчества, включая современное политическое, с другой, формально далекой от политики, стороны. В научных сочинениях Н.И. Кареева и Л.П. Карсавина не так художественно, как это делал Ф. Ницше, но более фундаментально и, главное, с опорой на конкретный исторический материал, был представлен механизм взаимовлияния науки и социального мифа, проникновения политических стереотипов в сферу научного знания под влиянием политических обстоятельств. В отличие от позитивистски настроенных европейских теоретиков, по традиции разводивших науку и социально-политический миф по разные стороны культурного пространства социума, Н.И. Кареев и Л.П. Карсавин полагали мифологизацию массового сознания и науки совершившимся фактом, без признания которого невозможно понять развитие общества и ход его политической и научной жизни». [2] Автор данного отрывка преувеличивает заслуги российского религиоведения в определении приоритетов в исследовании социального мифа, поскольку в аналогичном ключе писались работы значительного числа западных социологов и философов. Фойер, Винер и Астр – каждый в специфическом аспекте – рассматривали мифологическое сознание как неотъемлемую характеристику общества новейшего времени, регулирующую значительный объем социальных отношений и влияющую на динамику обществен-ной жизни. Фойер рассматривает социальные мифы как значимый фактор общественной динамики, опирающийся на набор сходных сюжетов. Среди последних выделяются миф Моисея (миф социального лидера в новой исторической ситуации), миф Иакова (миф идеолога), миф Исава (миф обездоленного). Астр делает акцент на всеобщей эмпатии этноса по отношению к мифу. Винер же в труде «Великолепный миф: формы управления в постиндустриальном обществе» не только характеризует мифологию как консолидирующее и управляющее социумом начало, но и потенциальный механизм раскрытия внутренних способностей человечества – при условии выработки целеполагающих мифов и высвобождении их «эмоциональной и мобилизационной мощи». Можно говорить о целом спектре подходов в анализе указанного феномена.

Из работ советского периода, несомненно, следует упомянуть труд П.С. Гуревича «Социальная мифология». Это единственная в своем роде монография данного периода, посвященная непосредственно анализу социального мифа, в аспекте соотношения последнего с идеологией. Прежде всего следует отметить, что социальный миф анализируется как явление вторичного характера, т.е. подразумевается его сконструированность: «буржуазные идеологи… вынуждены разрабатывать и обосновывать различные духовные фикции… они создают и всячески пытаются доказать правомочность различных социальных мифов». Идея закономерного формирования мифологем в мировоззренческом пространстве фиксируется один раз, на уровне критики буржуазного типа мышления: «буржуазная идеология превратилась в социальную мифологию». Применение эпитета «буржуазный» служит указанием на то, что миф – в том числе и в его социальной ипостаси – выступает как неполноценное мировоззренческое явление, результат инфантильности политического и научного дискурса и одновременно – плод политических технологий с невысоким уровнем моральных притязаний. Работу П.С. Гуревича мы можем считать задавшей тон и границы исследований мифологического пространства в социальной философии и философии религии советского периода.

Гуревич четко очерчивает субъектные характеристики социального мифа как по его генерирующим факторам, так и в аспекте исполняемых социальных функций: «последние (социальные мифы) отличаются от традиционных мифов… тем, что обращены к конкретным сторонам общественной жизни… Социальные мифы освящают вечные вопросы власти и подчинения, зависимости и свободы, несправедливости и равенства».

В качестве характерной черты модернизационного характера указывается также, что «социальная мифология оперирует не только эмоционально-образными комплексами, она также тяготеет к усложненной мотивировке, обрастает различными обоснованиями». Подобное описание сочетает в себе черты мифа одновременно как спонтанно развивающегося и нарочито созданного феномена, хотя последний аспект следует, на мой взгляд, считать доминирующим для описываемого исследования. Понимание мифа как идеологического продукта находит свое выражение в утверждении, что чем иллюзорнее транслируемая мифом идея, тем активнее осуществляется работа буржуазной мысли для ее обоснования.

Стоит отметить, что, несмотря на идеологическую ангажированность, работа Гуревича определила ряд значимых черт для социального мифа как феномена культурного пространства: ориентированность на социальные реалии, влияние на другие формы мировоззрения, сочетание различных мировоззренческих пластов. В постсоветский период тема выходит на новый виток актуальности, и, частично сохранив традиции предыдущего этапа исследования, приобретает дополнительные ракурсы.

Сам автор в более поздних работах остался на позиции понимания социального мифа как одного из эффективных средств манипулирования коллективами. Примером может служить статья «Старые и новые расовые мифы», посвященная наиболее распространенным стереотипам в трактовке историко-культурного процесса – европоцентризму, американоцентризму и афроцентризму. [4] Формирование социальной мифологии рассматривается как паллиативное решение для обществ, у которых отсутствуют собственные культурные традиции и гомогенное население. Впрочем, автор не отказывает социальной мифологии в наличии традиционного компонента, сближающего ее с архаическими системами верований, а также в выполнении функции консолидации социума.

В отдельную группу можно выделить тех исследователей, которые рассматривают социальный миф как дефект современного менталитета, порожденный совокупностью сложных процессов, протекающих в обществе. Крайним выражением такого подхода и наглядным примером можно считать статью Б.В. Бирюкова «Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура». Занимая ярко выраженную христианскую позицию, автор оказывается неспособным провести научный анализ интересующей его проблемы и выбирает отношение безосновательной критики – не только современных мифологий, но и ряда исследовательских подходов (З. Фрейд, Ф. Ницше), приравнивая последние в мифологическим и идеологическим построениям. Социальная мифология трактуется как продукт искажения «нормальной» интеллектуальной коммуникации и наиболее интенсивно развивается в авторитарных и тоталитарных обществах. [5] Фактически миф выступает как «пустое» явление, преследующее исключительно инструментальные цели манипулятивного характера, с том числе – создания образов, «служащих выражению навязываемого человеческому сообществу (или естественно возникающего в нем) комплекса неадекватных представлений о некоторой сфере реалий, прежде всего реалий социальных». Некоторые характеристики различных форм общественного сознания объявляются свойственными исключительно мифологическим системам и поэтому получают негативную оценку. Исследователь приписывает мифу свойство скрывать информацию и смешивает понятия мифологического и мистического.

В работе Г.Г. Дилигенского социальная мифология также предстает как феномен индивидуального или массового сознания, связанный с дефицитом информации и ощущением собственной социальной обделенности. Такая трактовка, как мне кажется, не способствует пониманию источников формирования мифологического пласта в сознании человека и общества. Дополнительным стимулом для актуализации мифосознания автор считает периоды социальных кризисов, во время которых люди склонны обращаться к традиции. При этом нет принципиальной разницы, к каким именно сюжетам будет иметь место обращение – заложенным в психику от рождения или внедренным средствами массовой информации и механизмами идеологической пропаганды. Массовые мифы по своей природе отличаются от других разновидностей данного феномена, но способны легко сливаться с идеологическими мифообразами и сюжетами при совпадении объекта мифологического описания. [6]

Некоторые исследователи признают наличие в социальном пространстве значительных мифологических пластов, при этом соотнося их с определенными сферами деятельности и выделяя наиболее значимые черты. Это может быть миф, связанный с системой социальной иерархии и одновременно с системой ценностей.

В ряде случаев объектом исследования становятся только современные социальные мифы, специфика которых и является предметом обсуждения в научной работе. А.Л. Топорков в качестве таковой указывает отсутствие единой системы мифологических взглядов, взаимодействие альтернативных мифологий, связь мифогенеза и бытия мифа с отдельными социальными группами и временными периодами, разнообразие источников, служащих основой для процесса мифотворчества. [7] Такая трактовка достаточно наглядно отображает специфику культуры индустриального общества, обеспечивающего плюрализм мировоззренческих моделей, однако не исчерпывает все особенности социального мифа как феномена.

Очень содержательна в аспекте характеристики специфики мифа, на мой взгляд, статья А.В. Чернышева «Современное состояние советской мифологии», несмотря на то, что в ней анализируются культурные реалии начала 1990-х гг. Несмотря на некоторую узость объекта исследования, заявленную в заглавии, работа содержит ряд замечаний, касающихся природы социального мифа в целом. Автор разрабатывает понятие «мифологической рефлексии» как процесса «отстранения мифа, превращения его в объект пристального всматривания, напряженного разглядывания, причем далеко не всегда этот процесс является по своей природе интеллектуальным и подразумевает аналитическую процедуру. Целью мифологической рефлексии является присвоение или отторжение мифа. Миф тесно связывается с социальными параметрами сообщества, в котором он возникает, и трактуется поэтому как социокультурный феномен, поэтому «рождение и смерть мифа есть исключительно результат социальной практики». По мнению исследователя, наличие мифологической составляющей – необходимое условие бытия культуры, а ее изживание – признак деградации. В работе обозначена и модель возможного сворачивания мифологической рефлексии в виде «затухающих маятниковых колебаний со сложным наложением фаз причастности и отторжения», и вариант разворачивания мифодискурса – на основе развитых форм властных отношений. Используемые Чернышевым идеи причастности и отторжения мифа как способов мифологической рефлексии полностью вписывается в идеал единства, основанный на архетипе и продуцируемый преобладающим большинством традиционных и новых мифологий. [34]

Наряду с работами, прибегающими к категории «социальный миф» в качестве вспомогательной либо ситуативно используемой культурой, существуют и исследования, абсолютизирующие его роль для механизма функционирования культуры. При таком подходе миф фактически включает в себя все содержание культуры: «Вся масса текстов, произведенных/потребленных в данном обществе, составляет социальную мифологию – то есть зафиксированные и транслируемые в текстах способы переживания, понимания и действия». Понимание мифа как базовой установки мировосприятия приводит к гиперболизации значения мифологического компонента во всех сферах общественного и индивидуального сознания. [9]

На мой взгляд, преувеличение роли мифа по отношению к реалиям современной культуры не способствует адекватному отражению специфики последней, поскольку такие компоненты, как религиозный и светский, являются не менее значимыми и задающими параметры культурного пространства. Однако нельзя не согласиться с утверждением, что сама по себе социальная мифология бытует «как сводка в единое целое всех текстовых репрезентаций социальной жизни, существующих здесь и сейчас. В такой трактовке социальная мифология отличается от традиционно рассматриваемой мифологии архаических обществ только историческим периодом своего существования, отличаясь от архаических мифов исключительно узостью объекта описания и объяснения.

Между тем Д. Драгунский, один из сторонников такого подхода, делает попытку и сущностного обособления социального мифа, указывая на его громоздкость и наличие внутренних противоречий. Любопытным представляется выделение исследователем «частных социальных мифологий», в границах которых сглаживается большинство противоречий. Собственно именно такие системы и становятся объектом для авторской интерпретации. «Социальный миф» как категория социальной философии в таком рассмотрении отходит на задний план, будучи сведенным к совокупности конкретных проявлений. Определение специфики феномена в данном случае напрямую связывается с особенностями социальной страты, порождающей мифологемы, а иногда – и физического носителя, с игнорированием общекультурной основы для формирования и трансформации мифа.

В другой работе автора «Социокультурный аспект. Социальная мифология» определены лишь некоторые детали, которые могут быть отнесены к социальному мифу вне его соотнесенности с определенной общественной группой – смысловой аспект как сущность мифа и наличие устойчивых, не имеющих внутренней структуры, мифологем как составных частей мифа, способных существовать независимо от него. Автор настаивает на наличии в мифе как минимум двух мифологем. Текст статьи содержит и противоречивые утверждения: «Отдельные мифологемы могут принадлежать разным мифам… Совокупность мифологем составляет миф. А миф, в свою очередь, обуславливает конкретное содержание мифологем». Получается, что мифологема здесь имеет архетипическую, формальную природу, а мифологический сюжет понимается как ситуативно складывающийся, ограниченный природой своих составляющих как формой по отношению к содержанию. Интерпретация такого рода не оставляет места так называемым архетипическим мотивам и сюжетам внутри мифологической системы, что, впрочем, может быть объяснено модернизированной трактовкой социальной мифологии как явления. Архетип здесь находим лишь на уровне «атомарных» компонентов, что поднимает вопрос о том, можно ли среди разных типов мифологий, имеющих место в культуре, выделить более или менее «архетипозависимые».

Драгунский отмечает и то, что среди мифов можно выделить возникшие естественным путем и искусственно сконструированные, связывая и те, и другие с процессом создания и воспроизведения культурных текстов. Последние связываются с функционированием массовой культуры и рассматриваются как определенные коммерческой конъюнктурой. В частности, отдельно разбираются либеральный миф, или Миф достижений; квазилиберальный миф, или Миф Удачи; деструктивный миф, или Миф Судьбы; советский ностальгический миф, или Миф Доброты.

В целом исследовательскую ситуацию вокруг проблемы социального мифа и социальной мифологии, скорее всего, следует определить как промежуточную. Проанализированные выше концепции еще не могут претендовать на исчерпывающий характер, поскольку при рассмотрении проблемы ориентируются на достаточно узкое пространство фактов, зачастую – с игнорированием метафизической составляющей исследуемой категории.

Теоретические конструкты поэтому выступают исключительно как результаты обобщения полученной информации и не могут служить универсальным инструментарием для религиоведения и смежных дисциплин. Проблема может быть разрешена путем строгого определения соотношения понятий «миф» и «социальный миф», вне зависимости от хронологических рамок и локальных вариантов. Определение метафизического содержания указанных категорий должно послужить и определению связи между социальной мифологией (если в принципе оправдано использование этой категории) и другими феноменами мировоззренческого континуума.

В настоящее время последняя позиция находит свое выражение исключительно в попытках найти связь между идеологией и социальной мифологией. Этот подход можно считать традиционным (еще Ж. Сорель определил миф как именно идеологическое явление) [10] и трендовым, поскольку именно соотношение идеология-мифология становится ключевым для тех авторов, которые в принципе готовы рассматривать проблему соотношения форм общественного сознания. Вслед за П. С. Гуревичем большинство энциклопедических изданий трактуют социальную мифологию как «специфический феномен идеологической практики XIX-XX вв.; особый тип духовной деятельности по созданию и распространению политических мифов». В упоминаемой выше статье Бирюкова встречается даже полное отождествление идеологических практик и систем социальной мифологии: «сосредоточиваем внимание на, так сказать, технической стороне дела: на систематизации признаков идеологии в том смысле, в каком мы условились применять это понятие – как некую мифологию». У этого автора встречается и другой вариант вербализации подобного подхода: «Вместо термина «идеология» (или наряду с ним) мы будем использовать термин «мифология»; «Мифология», о которой здесь говорится, это, по сути та же «идеология», быть может, более резко выраженная».

О наличии тесной связи между идеологией и современным социальным мифом упоминается и в статье Зобова и Келасьева: «миф приобретает реальную силу, когда соединяется с идеологией»; «мы фактически имеем дело с новой разновидностью мифа, которую можно назвать идеологическим, или тоталитарным мифом» [11]. Для последнего исследователи выделяют ряд специфических характеристик: «четкая ориентированность на достижение определенных целей, пренебрежительное отношение к традиции и конкретному человеку, глобализм, нетерпимость, агрессивность, безразличие к средствам, используемым для достижения цели». По моему мнению, не все из указанных черт можно отнести исключительно к современным мифологемам, равно как и считать сущностными чертами рассматриваемого явления.

«Идеологизация» генезиса социального мифа также служит уменьшению сферы применения понятия, поскольку суживаются хронологические рамки существования феномена. При этом не остается места для рассмотрения тех мифологем, которые формируются спонтанно за счет соответствующих структур сознания, поскольку существование в идеологических рамках предполагает вторичный характер социального мифа, его осознанное конструирование и использование. Миф вновь трактуется как ущербная и маргинальная форма, пригодная лишь к инструментальному употреблению.

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

Представляется возможным выделить 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». [12]

# 2. Что есть утопия

“...Число известных ныне произведений типа утопий, — писал в 1923 году В. В. Святловский, — доходит почти до двух тысяч...». С тех пор прошло почти сто лет, количество утопических работ, проектов увеличилось на порядок.

В специальных работах, посвященных утопии, мы не найдем какого-то законченного и однозначного истолкования этого понятия. Первейшая задача при исследовании феномена утопии — это ответить на вопрос «Что есть утопия?» Общепринятого понимания утопии нет. Его и не могло быть. Как известно, слово «утопия» — сочетание двух лексических компонентов греческого языка. Есть две расшифровки слова «утопии»: если «топос» (место) и «у» (нет), то утопия – «место, которого не существует», «несуществующая страна», «Нигдея». Если «топос» и «ев» (благо), то в таком случае «утопия» — «благословенная земля», «прекрасная страна». А поскольку «Золотая книжечка…» Т. Мора была написана на латинском языке и греческие слова передавались в транскрипции, скрадывавшей различия между «у» и «е», истинный замысел автора остался скрытым. Не исключено, что это была игра слов: «страна прекрасная, но несуществующая».

Можно сказать, что первоначально утопия возникла как литературный жанр, возникший в период Ренессанса, а с понятием прогресса утопия оказывается сопряжена не ранее XVIII века.

С течением времени авторы, описывающие своё видение «наилучшего устройства государства», свои «острова», «города» и «земли», начали в подражание Томасу Мору называть их утопиями и когда это слово стало употребляться в отношении произведений античных и средневековых авторов («Государство» Платона, «Град божий» Августина, «Вечное Евангелие» Иоахима Флорского, «Христианополис» Андреаса»), а также разного рода планов, проектов и т.п., обнаружилось, что в трактовке этого понятия существует разно-бой.

По словам А. Пятигорского: «Утопия... есть не конец истории, не постистория, а самая обыкновенная история, тот же тривиальный историзм, в котором будущее рассматривается с точки зрения прошлого как отрицание прошлого и его преображения настоящим». [14]

Утопия понимается не только как идеал общественного устройства, но и имеет значение исторического процесса, осуществляемого линейно. Нельзя упускать из внимания факт того, что любой социально-утопический проект – это «слепок» с породившего его общества и проекция одной исторической эпохи в другую (прошлого – в настоящее, настоящего – в будущее и т.п.). Отсюда вытекает один из вариантов классификаций утопии – утопия прошлого, будущего, то есть утопия времени. Существует точка зрения, согласно которой утопия представляет собой образ идеального будущего – пусть даже чисто формально она соотнесена не с будущим, а с прошлым. Футуролог Бесстужев-Лада писал, что «утопический подход – произвольное, не связанное непосредственно с провиденциализмом представление о желаемом будущем…».[15]

Известный польский исследователь утопий Ежи Шацкий в своей работе «Утопия и традиция» пишет:

«Противопоставление действительности и идеала, которое, по моему мнению, характеризует утопическое мышление, предполагает также, что категория «утопичности» — несмотря на устойчивые черты утопического мышления — является исторической категорией. Нет таких взглядов, которые были бы утопическими сами по себе, независимо от того, в каких условиях они провозглашаются. С другой стороны, глубокие общественные изменения неизбежно влекут за собой упадок прежних утопий или даже их перерождение в консервативные и реформистские идеологии. Идея «свободы, равенства и братства» была утопией в эпоху Великой Революции, но не является ею во Франции, где этот лозунг начертан на воротах каждой тюрьмы. Точно так же консервативные идеологии свою жизнь в качестве утопий начинают лишь после того, как данное положение вещей перестает существовать в действительности и становится всего лишь идеалом той или иной группы противников старого порядка. Актеры приходят и уходят, но представление продолжается».[16]

О противопоставлении историографического и утопического дискурса писал Д. Е. Мартынов в статье «Утопия как произвол и как данность»: «Историографический текст претендует на связь с реальностью, утопический текст демонстративно дистанцирован от реальности во временном и пространственном плане. При этом следует учитывать, что возможности создания фантастического мира крайне ограничены, причём не только возможностями индивидуальной авторской фантазии. Все параметры творческого вымысла неизбежно базируются на той информации о реальном мире, которой располагает автор. Вместе с тем, историческое время есть неотъемлемая характеристика художественного произведения, так как оно является основным фоном действия, обладая целостной структурой и маркируемой знаками исторической эпохи повествования. Создание «собственного» исторического времени – хотя бы статического – не является творением фантастической реальности, поскольку речь идёт о времени действительной человеческой истории (так называемой текущей реальности). При этом возможно снятие данной оппозиции на том основании, что внеисторическое мышление для человека невозможно». Создание утопий отвечает какой-то устойчивой потребности человека.

Еще одно понимание утопии, которое восходит, по-видимому, к концепциям Эрнста Маха, нашедшего сходство между социальным утопистом и ученым, совершающим мысленный эксперимент, чтобы уяснить себе все последствия какой-либо гипотезы. Важно, что определение Маха дает возможность сопоставить утопию и науку, которые, как правило, разводят по разные стороны баррикад.

Б. Ф. Скиннер отмечает, что основным вопросом, относящимся ко всем утопиям, является вопрос о том, может ли утопия действительно функционировать. Утопическая литература заслуживает внимания как раз ввиду того, что подчеркивает ценность экспериментирования.

В «Утопии» Мора можно увидеть ответ на такой, к примеру, вопрос: «Как выглядело бы общество, в котором нет частной собственности?». «Новая Атлантида» Бэкона будет с этой точки зрения экспериментом, имеющим целью исследовать последствия широкого применения научных методов. [17]

Интересным вопросом также является соотношение утопии и фантастики. Их объединяет ряд общих черт: они опираются на творческое воображение и представляют собой то, что в действительности не существует. И утопия, и фантастика – вымысел, но утопия может не содержать в себе ровно ничего фантастического, сверхъестественного, а фантастика – быть свободной от утопизма. С другой стороны, фантастические произведения могут заключать в себе утопический идеал, а утопия – включать элементы фантастики.

Различные понимания утопии не обязательно исключают друг друга. Нередко это просто подход к явлению с разных сторон, благодаря чему можно лучше узнать его, а прежде всего — уяснить его исключительную сложность.

Кейтеб писал о том, что понятия «утопия» и «утопический» за четыре с половиной столетия, минувших со времени появления «Золотой книжечки...» Мора, приобрели «множество значений, выходящих за пределы того, которое было предложено книгой Мора. <...> Общим для всех случаев, — пишет он, — является указание либо на воображаемое, либо на идеальное, либо одновременно на то и на другое. Но иногда эти слова используются для насмешки или с такой долей неопределенности, которая лишает их всякой подлинной полезности. Например, заумная или неправдоподобная идея часто клеймится как «утопическая», независимо от того, заключено в ней какое-либо идеалистическое содержание или нет. Близко к ней стоит и трактовка «утопического» как обозначающего все то, что недопустимо отличается от привычного или радикально по своим требованиям... Равным образом, грезы и фантазии — настойчивые, нередко эксцентричные выражения частных идеалов — называют «утопическими», как будто размышление о желаемом и утопия являются синонимами...». Быть утопистом — значит быть человеком крайне непрактичным, совершенно не принимающим в расчет реальность и так называемые реальные возможности. Мне представляется, что такое понимание утопии непригодно для ее научного анализа как общественного явления, поскольку оно неизбежно навязывает оценку прежде, чем мы приступаем к исследованию вопроса. При принятии подобной критический оценки получается отказ от более глубоких размышлений о том, что такое утопия.

Получается, что единственное, что объединяет исследователей утопий — это понимание утопии как социального идеала, выражающего интересы и потребности определенных общественных групп. Словом «утопия» часто называют любые представления о лучшем обществе независимо от того, каковы были когда-то или же каковы сейчас возможности их осуществления. В этом значении слова утопией будет любая система взглядов, в основе которой лежит неприятие существующих отношений и противопоставление им других отношений, лучше соответствующих человеческим потребностям. Так, в частности, понимал утопию Александр Свентоховский, который писал: «Утопия как идеал общественных отношений представляет собой наиболее всеобщий элемент в духовном мире. Входит она в состав всех религиозных верований, этических и правовых теорий, систем воспитания, поэтических произведений — одним словом, всякого знания и творчества, дающего образцы человеческой жизни. Невозможно представить себе ни одной эпохи, ни одного народа, даже ни одного человека, который не мечтал бы о каком-то рае на земле, который бы не был в большей или меньшей степени утопистом. Где только существует нищета, несправедливость, страдание, — а существуют они всегда и везде, — там должно появиться также искание средств для искоренения причин зла. Через всю историю культуры проходит целая лестница самых различных видов утопий — от представлений дикого кочевника до размышлений современного философа...».

Утопия становится тут синонимом нравственного и общественного идеала, а утопистом становится каждый, кто замечает зло и ищет возможности его устранения. Такой подход имеет, безусловно, многочисленные достоинства. Он не требует от нас рассуждений о том, что может, а что не может быть осуществлено, и позволяет прослеживать историческую эволюцию человеческих идеалов в их взаимоотношениях с меняющейся общественной действительностью. Разумеется, сводить все к идеалам нравственности или общественным эстетическим идеалам не стоит. В силу своей природы утопия укоренена как в обыденном сознании, так и в теоретическом, значит, есть основание ее не просто оценивать и анализировать.

Утопия — живое явление сознания и культуры, ее формы и содержание меняются от одной исторической эпохи к другой. Впрочем, формы многих ключевых понятий культуры меняются также. Это естественное и неизбежное явление, так как темпы накопления человечеством знаний, социального опыта и потребность в трансляции этого опыта способствуют тому, что новые явления и новый опыт описываются в старых понятиях, в результате чего последние обрастают дополнительными смысловыми «слоями» и приобретают новые значения.

Нет утопии без идеала, но утопия, как мы ее понимаем, предполагает еще определенное отношение идеала к действительности: отношение противопоставления, взаимонепроницаемости, разрыва преемственности. Не каждый, кто думает изменить действительность, утопист. Но утопистом является тот, кто безусловно дурную действительность хочет заменить действительностью безусловно хорошей.

Чаще всего сущность утопии пытаются вывести из соотношения воплощенного в ней идеала с различными сторонами общественной жизни, прежде всего с общественной практикой. Утопию определяют как «несбыточную идею, неосуществимую мечту», «вечное царство неосуществимой мечты», как «указание на переворот, который она (утопия) хотя и не способна осуществить, но может требовать». Некоторые авторы склонны усматривать сущность утопии в неосуществимости, а другие к обычной формуле «это неосуществимо» добавляют «ни теперь, ни в будущем», а также «полностью».

Но, например, Н. Бердяев в «Новом Средневековье» писал, что утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше, наблюдая, как идеи Морриса, Оуэна, Фурье и других «мечтателей» становятся реальностью ХХ столетия. Или взять немецкого социолога Карла Мангейма: «Утопии сегодняшнего дня могут стать действительностью завтрашнего дня», — утверждает он, практические цитируя афоризм Ламартина: «Утопии — часто не что иное, как преждевременные истины». Право именоваться утопией Мангейм признавал как раз за теми общественными идеалами, которые предвещали будущее массовое движение и могли быть осуществлены им. Этим, согласно Мангейму, отличаются утопии от идеологий, обреченных на вечное пребывание в сфере фикции. Более того, согласно Мангейму, подлинная утопия та, которая получает практическое осуществление. Именно осуществимость утопии, полагает он, позволяет выступать ей в качестве силы, которая указывает на «историко-социальное бытие преобразующее воздействие». Но тут есть несколько моментов, на которые хотелось бы обратить внимание: во-первых, практическое осуществление утопического идеала оказывается, как правило, отделенным от момента его появления более или менее значительным временным интервалом, а иногда и пространственным. Утопические идеи, рождавшиеся, например, в Англии, Франции, Германии, получали первоначальное воплощение в других странах — в России, Польше, Китае; во-вторых, становясь элементом бытия, утопические идеалы обычно не дают того экзистенциального эффекта, на который были рассчитаны, — они не приносят в мир ожидаемую гармонию и счастье. Впрочем, оба эти момента (как и нереализуемость некоторых утопических идей), не опровергает тезиса о принципиальной осуществимости утопий. [18]

История знает множество социальных проектов, которые никто не считал утопиями, но которые так и не получили практической реализации. Бывают ли вообще широко задуманные проекты переустройства действительности, осуществляемые полностью и в соответствии с намерениями своих авторов? Изменчивость и сопротивление преображаемого мира, невозможность предвидеть все ведут к тому, что ни одно слово не может стать плотью, не подвергаясь неожиданным метаморфозам. И это относится отнюдь не только к «утопической мысли». Такова судьба всех широкомасштабных проектов; мало того, концепции программно «реалистические» как раз в наибольшей степени склонны отходить от своих исходных посылок, потому что их глашатаи заранее предполагают необходимость приспособления к неизбежно меняющимся условиям.

«Утопия — понятие историческое. Оно относится к проектам социальных изменений, которые считаются невозможными. Почему невозможными? Согласно традиционному представлению об утопии, невозможность осуществления проекта нового общества имеет место тогда, когда преобразованиям препятствуют субъективные и объективные факторы данной общественной обстановки — так называемая незрелость социальной ситуации.

Но проект социального преобразования может также считаться неосуще-ствимым, когда он противоречит определенным научно установленным законам, биологическим законам, физическим законам; например, такие проекты, как идея вечной молодости или идея возвращения к мнимому золотому веку. Об утопии можно говорить и в этом смысле, а именно — когда проект социальных изменений противоречит действительным законам природы. Такой проект является утопическим, то есть внеположным по отношению к истории, но даже эта «неисторичность» имеет исторический предел».

Кто из великих политиков полностью реализовал свою программу, особенно свою положительную программу? В каком-то смысле можно назвать фантазией все, что выходит за рамки существующего положения вещей. Но если делать упор не на программе в целом, а лишь на ее «основных» элементах, то окажется, что великие утопии всех времен отнюдь не были неосуществимы. Следовательно, осуществимость или неосуществимость — не есть сущностная черта утопии, критерий ее выделения.

А. Фойгт утверждал, что утопии — это «идеальные образы других миров, в возможность существования которых можно лишь верить, так как она научно не доказана». На первый взгляд такой подход действительно помогает раскрыть сущность рассматриваемого феномена, ведь утопист, конструирующий свою утопию, следует иным принципам, нежели ученый, который опирается на законы науки. Конечно, ненаучность (именно ненаучность, а не антинаучность) присуща утопии, но сущность этого феномена не в ней. Сама наука не остается неизменной, в процессе эволюции меняются многие принципы, на которых она стоит: то, что было «ненаучным» вчера, станет научным завтра или сегодня. И наоборот — что прежде признавалось научным, может быть впоследствии отвергнутым. Б. Ф. Скиннер справедливо замечает, что «... исторические доводы всегда свидетельствуют против вероятности успеха нововведений — таковы уж уроки истории. Научные открытия и изобретения кажутся неправдоподобными — и именно в этом заключается смысл открытия и изобретения. Хотя плановая экономика, благодетельная диктатура и стремящееся к установлению совершенства общество потерпели поражение, нельзя забывать, что гибли также культуры, в которых не было ни плановой экономики, ни благодетельной диктатуры, ни стремления к совершенству. Поражение не всегда равнозначно заблуждению...».

Анатоль Франс доказывал, что без утопистов «...люди все еще жили бы в пещерах, нищие и нагие... Утопия — это принцип любого прогресса, стремление к лучшему будущему». Утопия становится здесь понятием необычайно широким: утопист оказывается синонимом мыслящего человека, а не человека, мыслящего определенным образом. Но в таком случае не понадобилось бы особое слово и не было бы проблемы утопии, отличной от проблемы общественных идеологий как таковых. Отсюда вытекают поправки, вносимые некоторыми авторами в концепцию утопии как идеала.

Такой подход выражен в работе Е.Л. Чертковой «Специфика утопического сознания и проблема идеала». Исследовательница замечает, что «специфичным для утопии является не сама по себе ориентация на идеал, а его особое понимание и особое отношение к нему. В утопии идеал приобретает имманентный эмпирической действительности характер, из ориентира превращается в цель, в конечный «пункт прибытия» Утверждение возможности идеала как факта эмпирической действительности составляет особенность утопизма как формы проективного сознания. Идеальное, совершенное общество в утопии принимается как факт достижимого будущего». То есть, если идеал придает смысл нашей деятельности, а цель – представляет наглядно ее результаты, то утопическое сознание, с точки зрения Е.Л. Чертковой, незаконно подменяет одно другим. [19]

Одни авторы считают необходимым подчеркнуть, что с утопиями мы имеем дело только тогда, когда идеал этот дан в широко развитой форме, превращается в целостную картину общественных отношений, которые ее создатель считает самыми лучшими. В таком случае не будет утопистом мыслитель, мечтающий о каком-нибудь новом общественном установлении, но утопистом будет тот, кто проектирует организацию общества детально и всесторонне. Утопия — это мечта, которая становится системой, идеалом, разросшимся в целую доктрину. Иногда в этом видят еще одно достоинство утопии: ее создатель — это человек, который наконец перестал видеть все отдельно. Согласно Мэмфорду, «... утопическое мышление <...> есть нечто противоположное односторонности, пристрастности, партикулярности, провинциализму, специализации. Тот, кто пользовался утопическим методом, должен был смотреть на жизнь «синоптически» и видеть ее как единое целое; не как случайную смесь, но как органическую и все более организованную систему, равновесие между составными частями которой непременно следует сохранить — как и в любом живом организме, — чтобы обеспечить ей условия для развития и постоянного совершенствования».

Другие авторы в целостном характере утопии усматривают ее слабость, ибо она может также означать оторванное от жизни визионерство. Жорж Сорель, французский теоретик анархо-синдикализма, автор «Размышлений о насилии», называет утопиями лишь такие идейные системы, которые возникли как продукт интеллектуальной спекуляции, оторванной от живого массового движения и реального опыта революционной борьбы. Это сконструированная в кабинете интеллектуала модель, с которой сверяют действительность, чтобы решить, что в ней хорошо, а что плохо.

Сущность утопии часто пытаются определить через отношение воплощенного в ней идеала к реальности. Наиболее последовательное выражение этот подход нашел в теории Карла Мангейма. Он видит в утопии проявление определенного — а именно «трансцендентного», как он его называет, — сознания, «которое не находится в соответствии с окружающим его бытием». «Это несоответствие, — поясняет Мангейм, — проявляется всегда в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом бытии».

А поскольку утопическое сознание видит в действительности только те элементы, которые способствуют подрыву существующего порядка, то оно неизбежно носит критический характер. Но это признаки опять-таки не выражают сущность утопии! Мангейм и сам признает, что «трансцендентность», «нереальность», «неадекватность» характеризуют не только утопию, но и идеологию, которую он противопоставляет утопии. Разница между идеологией и утопией лишь в следующем: несмотря на то, что оба феномена проявляют «слепоту» по отношению к различным элементам социального бытия, в итоге они выполняют прямо противоположные социальные функции. Если это так, то говорить о «трансцендентности» как о сущностном признаке утопии нет оснований. Хотя можно повторить вслед за А. Валицким, что утопии присуща «...трансценденция по отношению к действительности и (в связи с этим) особенно резкое расхождение между идеалом и действительностью, расхождение конфликтного, постулативного характера». В принципе такую установку можно принять за одну из знаменательных черт утопистов, тогда как другие черты зависят уже от обстоятельств и темперамента.

И все-таки в истории утопий на удивление много устойчивых тем. Так много, что некоторые исследователи готовы считать все утопии похожими друг на друга, как сказки одного и того же народа.

Один из исследователей этой проблемы, Чэд Уолш, указывает на предпосылки, которые разделялись всеми утопистами (или по крайней мере многие из этих предпосылок были приняты большинством утопистов). Уолш насчитал девять таких предпосылок. Во-первых, человек по природе своей добр, то есть причина имеющихся у него недостатков — не столько неизменная природа человека, сколько неблагоприятные условия жизни. Во-вторых, человек чрезвычайно пластичен и в изменяющихся условиях легко меняется сам. В-третьих, нет какого-либо неустранимого противоречия между благом индивида и благом общества. В-четвертых, человек — существо разумное и способное становиться все более разумным, поэтому возможно устранить абсурды общественной жизни и установить рациональный порядок. В-пятых, в будущем имеется ограниченное число возможностей, которые полностью поддаются предвидению. В-шестых, следует стремиться обеспечить человеку счастье на земле. В-седьмых, люди не могут пресытиться счастьем. В-восьмых, возможно найти справедливых правителей или научить справедливости людей, избранных для правления. В-девятых, утопия не угрожает человеческой свободе, поскольку «подлинная свобода» осуществляется как раз в ее рамках.

Я не утверждаю, что эта суммарная характеристика утопий удовлетворительна по всем пунктам. Она заслуживает внимания как попытка (впрочем, одна из многих) выделить наиболее общие и устойчивые черты утопий. Не исключено, что можно, по примеру Уолша, представить себе образцовую утопию, в описании которой обнаружатся все основные черты жанра. Но все, что можно сказать об утопии как таковой, будет совершенно недостаточно по отношению к конкретным утопиям, с которыми мы имеем дело в истории.

Я думаю, что сущность утопического идеала следует искать в способе его продуцирования. В основе конкретного образа желаемого общественного устройства лежит особый тип сознания, особое мироотношение — утопическое сознание. Утопическое сознание основано на принципе тесной связи человека и условий его жизни, внутреннего и внешнего. Причина несчастий человека кроется не столько в нем самом, его ошибках и слабостях, сколько в неблагоприятных внешних обстоятельствах; человек способен радикально изменяться при изменении условий его жизни; нет непреодолимого противоречия между благом индивида и благом общества; разум — основной "родовой" признак человека, поэтому, опираясь на разум, можно преобразовать все окружающее на рациональной основе. Как правило, утопия предполагает полное неприятие существующей системы социальных отношений. Для утопического сознания характерно тотальное несогласие с социально-исторической данностью, для него важно не частичное улучшение, а полная замена существующих порядков новыми. В связи с этим для утопии не характерно внимание к процессам перехода от наличного состояния общества к идеальному. Утопическое сознание, его отдельные проявления неотделимы от социально-философской мысли. Именно этот способ определяет в конченом счете сущностные признаки утопии. Идеал как образец, высшая социальная цель, в соответствии с которыми человек строит свою деятельность, может полагаться разными способами — обстоятельство, имеющее первостепенное значение для понимания специфики утопии как феномена сознания и культуры. Идеал может полагаться субъектом в соответствии с объективными законами социального движения, то есть выводиться из действительных тенденций развития конкретного общественного организма, реализация которых становится осознанной потребностью определенной части общества. В этом случае идеал выступает как образ необходимого (совпадающего с желаемым) состояния общества, возникающего в результате разрешения существующих противоречий и естественноисторического перехода от одной стадии его развития к другой. Такой идеал обычно выступает в качестве социологического анализа состояния конкретного общественного организма, взятого в его историческом движении.

В ином случае мы имеем установку — сознательную либо неосознанную — на произвольное конструирование идеала. Утопист строит свой проект умозрительным путем, руководствуясь не императивами истории, не известными ему законами, ограничивающими его воображение, но прежде всего велениями сердца. В этом случае утопист воспринимает реальность как набор фактов, между которыми отсутствует органическая связь: набор своего рода «позитивных» и «негативным» элементов, которыми он манипулирует, отбрасывая одни и отбирая другие и строя более или менее совершенную, а точнее, отвечающую его субъективным представлениям о наилучшем мире картину общества. Назовем такой подход «факторным». Некоторые исследователи утопии, в частности Мангейм, обращали внимание на такой подход к конструированию идеала: «...Определенные угнетенные группы духовно столь заинтересованы в разрушении и трансформации данных условий общества, что они невольно видят только те элементы в ситуации, которые имеют тенденцию отрицать ее. Их мышление неспособно дать правильный диагноз существующих условий общества. Они вовсе не касаются того, что реально существует; скорее в своем мышлении они уже пытаются изменить существующую ситуацию. Их мысль никогда не является диагнозом ситуации; она может быть использована только как направление для действия. В утопическом мышлении коллективное бессознательное, направляемое желаемым представлением и стремлением к действию, скрывает определенные элементы реальности».

Имеющий дело с отвлеченными идеями и теряющий из виду перспективу существования живого человека в мире живых людей мыслитель может создать картину общества, которое будет крайне неуютно, не соразмерно конкретным индивидам вовсе не потому, что они не согласны с ценностями, положенными в ее основу. Не случайно, Э.М. Сьоран замечает, что в формировании образа будущего у утопистов решающую роль играет не счастье, а идея счастья.

Впрочем, и у такого подхода найдутся свои положительные стороны, которые кратко изложил С. Лем в своем определении утопии. Станислав Лем называет утопию «изложением определенной теории бытия при помощи конкретных объектов». Следует заметить, что эта черта отсылает нас к самой структуре утопической мысли. Очень редко и с определенным риском быть непонятыми исследователи называют утопиями те теоретические системы, которые нельзя было бы достаточно легко конвертировать в наглядный образ желанной реальности.

# 3. Сравнение социального мифа и утопии

Анализ рассматриваемых понятий затрудняется из-за отсутствия одного четкого, «канонического» определения для каждого из феноменов. В разные эпохи данные феномены наделялись различными качествами и различные явления назывались «утопией» либо «социальным мифом», иногда даже спустя несколько веков после появления.

Общей чертой обоих категорий, на мой взгляд, является оторванность от реальности в конкретный исторический промежуток времени, когда создавался социальный миф либо утопия. В обоих сущностях нет задачи отобразить мир, окружающее общество точно, реалистично. По моему мнению, понятия отличаются временным отношением ко времени создания. В утопиях, как правило, описываются события, уклад жизни заведомо отдаленного будущего, автор понимает, что достижения утопии важно только спустя долгий процесс эволюции, если возможно в принципе. Временной интервал социального мифа совпадает со временем написания оного либо незначительно опережает.

Социальный миф в большинстве случаев служит для решения кратковременных задач, объяснения происходящего в обществе в текущий момент времени. Этим обуславливается краткий жизненный цикл социального мифа. Довольно редко социальный миф спустя какое-то время превращается в реальность. Социальный миф скорее служит катализатором для процессов в обществе в результате чего достигается социальный уклад, имеющий общие черты с мифом, но никогда не реализующий его полностью. Утопия же в большинстве случаев так и остается недостижимым идеалом, имеющим мало общего с реальностью. Она носит более теоретический, «кабинетный», можно сказать лабораторный характер.

Утопия - это просто результат чьего-то мыслительного процесса. Конечно, создатель утопии ограничен в своих рассуждениях достижениями своего исторического периода, на которых он основывает свои предположения об устройстве утопичного государства. Социальный миф же основывается на реальных процессах в обществе, имеет более приземленную природу. Этой практичностью, как мне кажется, объясняется представление некоторых мыслителей о социальном мифе как об идеологии.

Также к различиям я бы отнес формы сознания, являющиеся «переносчиком» феномена. Создание социального мифа и его распространение, поддержание жизненного цикла происходит, как правило, за счет массового сознания. Утопии же обычно создаются один человеком, в редких случаях группой авторов.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обзор работ исследователей показал, что, несмотря на пестроту подходов и вариабельность трактовок, методологические основания в изучении социального мифа являются слабо очерченными и очень сильно отстают по сравнению с растущим объемом фактического материала. В настоящее время наиболее распространенным подходом является спонтанная систематизация на основе поверхностных критериев и внешней общности форм. На мой взгляд, отправной точкой должно стать определение места политического и идеологического мифа в культуре и определение логики его становления и эволюции.

В отношении понятия «утопия» я считаю, что нужен синтез указанных выше подходов: всегда существует глубокое расхождение между утопией и действительностью. Утопист отказывается принимать мир таким, каким он его застал, он не удовлетворяется существующими на данный момент возможностями: он мечтает, фантазирует, предвосхищает, проектирует, экспериментирует. Это неприятие как раз и порождает утопию. Утопия появляется тогда, когда в человеческом сознании разверзается пропасть между миром, каков он есть, и миром, который можно вообразить. Утопист ориентируется не на «лучше», а на «хорошо».

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 27-28

2 Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / под ред. проф. А.И. Демидова. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – С. 37

3 Более подробно см.: Гуревич П. С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983. – С. 101- 102, 110-112.

4 Гуревич П.С. Старые и новые расовые мифы. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/Polit/Article/gur\_starnov.php , проверено 17.04.2013.

5 Бирюков Б. В; Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура // Homo Iegens—- 3: Сборник статей: Памяти А. А. Леонтьева (1936-2004): М^ -Школьная;-библиотека; 2006: С. 18-44; .

6 Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология: Учеб. пособие для вузов. – М.:Наука, 1994. – С. 48.

7 Топорков А. Л. Мифы и мифология ХХ века: традиция и современное восприятие.http: //www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm

8 Чернышов А. В. Современное состояние советской мифологии // Чернышов А. Современная советская мифология. – Тверь, 1992.

9 Драгунский Д. Социокультурный аспект. Социальная мифология. [Электронный ресурс] – Режим доступа:<http://www.2015.ru/1234997>, проверено 17.04.2013

10 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература РАН, 2000

11 Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Указ. соч. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.psyarticles.ru/view_post.php?id=411>, проверено 17.04.2013

12 Конева A.B. Средний класс: мифология успеха // Вестник СГУ. 2004

13 Мор Томас. Утопия. М., Наука. 1978.

14 Пятигорский А. М. История и утопия / Избранные труды. М.: Языки русской культуры. 1996.

15 Бесстужев-Лада И. В. Окно в будущее // Современные проблемы социального прогнозирования. М.: Мысль. - 1970.

16 Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс. 1990.

17 Бэкон Ф. Соч . в 2 т . Т. 1. // «О достоинстве и преумножении наук». М.: Мысль, 1971 .

18 Мангейм К. Идеология и утопия. М.: ИННОН, 1976. Ч. II. Ч. I.

19 Черткова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. под ред. Лекторского В. А. М.: РОССПЭН, 1996