

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ В РОССИИ И В МИРЕ

С.В. РЯЗАНОВА

Политическая мифология как актуальная проблема гуманитарных дисциплин

В статье рассматриваются разновидности политических мифологических систем в зависимости от задач, стоящих перед социумом.

Ключевые слова: политический миф, мифологема, социум, общественное сознание.

The article analyzes versions of political mythological systems depending of the problems facing society.

Keywords: a political myth, political systems, public consciousness.

Специфика политической мифологии как одной из разновидностей социального мифа длительное время остается предметом исследований представителей различных дисциплин. В некоторых случаях определение политического по отношению к мифу выступает не как концептуально содержательное, а лишь указывающее на использование данного феномена в политическом пространстве [Белов]. Иногда сам термин “политическая мифология” используется прагматически-ситуативно [Дорошенко].

Существует целый блок работ, в которых приводятся или анализируются отдельные феномены как факты политической мифологии. Так, П. Бурдьё настаивает на том, что все политические платформы, по сути, представляют собой миф, поскольку “политические позиции реальны настолько, насколько присутствуют во времени и определяют пространство существования социальных групп” [Бурдьё, 2003, с. 15]. Т. Нейрн пишет о гражданском обществе как мифе, противостоящем другим идеологическим образованиям и подвергшемся изменениям в трактовках разных идеологов [Нейрн, 2007]. Рассмотрению лишь одного этапа существования политических мифов посвящены и работы Э. Кассирера, традиционно считающегося одним из родоначальников теории политического мифа [Кассирер]. Сделанные им выводы в полной мере могут быть распространены на весь спектр политических мифологий, поскольку Кассирер анализирует миф как актуальный феномен культурного пространства, указывая, moreover, на разницу в долях мифологического типа мировоззрения в разные периоды истории человечества. Исследователь выделяет как особую разновидность сконструированные, вторичные, мифы, опосредованные новыми технологиями мифотворчества. Одной из характерных черт современного политического мифа Кассирер считает

сочетание магического и рационального начал, умело используемое в речевой практике политиков, а также создание мифологем в соответствии с требованиями времени.

В узком временном промежутке рассматривает политическую мифологию (а если совершенно точно – политические мифологемы) и С. Кордонский. Объектом его внимания становится специфика мифотворчества в границах социалистической культуры – только в отечественном варианте, – что накладывает отпечаток на предлагаемое исследователем определение мифологемы: “Мифологема представляет собой устойчивое состояние общественного сознания, общественной психологии (и даже индивидуальной психофизиологии), в котором зафиксированы каноны описания существующего порядка вещей и сами описания того, что существует и имеет право на существование. В мифологеме заданы основные отношения между тем, что признается в мифологизированном обществе существующим, т. е. законы данного общества, в том числе и законы природы, которая в мифологемах производна от общества и его институтов”. Несмотря на то, что, по мнению Кордонского, традиционные и современные мифологемы “не отличаются по внутренней логике” [Кордонский, 2009], характеристики мифов, предлагаемые самим автором, не могут быть отнесены к феноменам архаических культур.

Автор указывает, что природа в мифах выступает вторичной по отношению к обществу, что противоречит содержанию классических мифологических текстов. В его концепции предполагается наличие объективной реальности, которая может быть описана в соответствии с истиной, а не мифологически [Кордонский, 2009]. По моему мнению, различать обыденную и мифологическую картины мира дано только независимому наблюдателю.

В границах такого подхода исследователь указывает на существование в социалистической культуре коммунистической, фундаменталистской и прогрессистской мифологем и описывает их содержание. Все мифологемы рассматриваются как альтернативные по отношению к существовавшей идеологической системе, что, очевидно, также отнесено автором к специфике политического мифа в социализме. Фактически Кордонский игнорирует те процессы мифогенеза, которые протекали в рамках официальной идеологии и политической деятельности. При этом отмечается, что процесс мифотворчества осуществлялся исключительно на основе социалистического мировоззрения, несмотря на присутствие в мифах элементов критики социализма. Частным случаем мифологемы предстает совпадение (одноименность) мировоззрения и типа ментальности [Кордонский, 2009]. Примечательно, что для характеристики мифологем используются понятия ущербности и несвоевременности, имплицитно указывающие на возможность инструменталистского подхода к мифу. К тому же, на мой взгляд, по своей сути миф не может быть не соответствующим реальности, поскольку в силу своей пластичности тесно связан со здесь-бытием, с событиями текущего времени, даже при ссылках на факты прошлого и будущего. Любопытными представляются выделение периода вербализации мифологем, а также идеи взаимопроникновения и распада мифологических образов в результате изменения политической ситуации и формирования в результате “квазиполитического пространства”, влияющего в перспективе на стратегию развития сферы политического в стране [Кордонский, 2009].

Существуют и другие варианты, в границах которых рассмотрение политической мифологии ограничивается определенным объектом или сферой применения. Для Т. Тхапсагоева “наибольшей действенностью в политической сфере отличаются исторические мифы” [Тхапсагоев], хотя и не обладающие спецификой по отношению к политическим мифам, работающим в других сферах. При этом анализируются только феномены, связанные с функционированием отечественной культуры последнего столетия. Исследователь утверждает, что наиболее ярко политические мифы заявляют о себе в новых версиях этнических историй. В качестве демиургического выдвигается миф о “конфликте историй” [Тхапсагоев].

Всего выделяются четыре разновидности мифологических систем: мобилизационные, стабилизационные, репрессивные и постъельцинские – в зависимости от задач,

стоящих перед социумом. Предложенная схема кажется несколько односторонней, не смотря на указания автора, что «рассмотренный нами круг мифов далеко не исчерпывает всей новейшей исторической и политической этномифологии; соответственно, и представленная типология мифов носит относительный и неполный характер... не затронута мифология “культурного возрождения” и “языкового развития”, и чрезвычайно обширная мифология весьма активной, пафосной самопропаганды этнического этатизма» [Тхапсагоев]. Даже если использовать понятийный аппарат, предложенный автором, становится очевидным, что развитие мифа осуществляется нелинейно, допустимо наличие параллельных рядов и взаимовлияния мифологических систем.

Некоторые исследователи, используя категорию “политический миф”, не уделяют должного внимания его специфике, сводя ее к объекту мифологического описания [Шульга]. В таких исследованиях не очерчена граница между политической и другими разновидностями мифологий. Так, Т. Стексова указывает, что разворачивание и увеличение масштабов мифотворчества характерны для всех сфер человеческой деятельности, но в социальной и политической сферах эти процессы идут более интенсивно. Автор выделяет стихийно возникшие и искусственно созданные мифы, полагая последние средством управления массовым сознанием. В качестве специфической черты политических мифов указывается их соответствие не действительности, а “ожиданиям толпы” [Стексова, 2004, с. 246]. Сама формулировка данного свойства, на мой взгляд, некорректна, поскольку генерирование мифа осуществляется вне обязательного совпадения с тем, что с научной точки зрения является реальностью. Ошибочным представляется и мнение автора о том, что дискурс индивидуального сознания и партийные программы *a priori* свободны от мифологем.

В ряде случаев объектом исследования становятся частные случаи политической мифологии, особенности которых вводятся на уровне аксиомы. Примером такого подхода может служить статья Н. Горбатовой и Л. Станкевич. Авторы рассматривают опыт мифотворчества в отечественной истории, тесно связывая его с православной традицией и выделяя такие черты, «как персонификация и сакрализация власти, резкое деление общества на “верх” и “низ”, распространение мифов как основного средства манипулирования массовым сознанием для поддержания природного и социального порядка и контроля» [Горбатова, Станкевич]. Очевидно, здесь имеет место смешение представлений о мифологическом и религиозном в культуре России, а также отождествление спонтанно возникшей и целенаправленно сконструированной мифологий.

Нельзя не упомянуть и тех исследователей, которые настаивают на искусственной природе политического мифа и его инструментальной предназначенности. Так, по мнению С. Бурмистрова, “социально-политическая мифология представляет собой... средство конструирования доминирующими социальными агентами некоторой национальной целостности, которая является всего лишь объектом их власти... Таким способом власть контролирует не только внешние формы поведения подвластных, но и сами их желания, которые в данном контексте выступают такими же социальными конструктами, как и нации или церкви” [Бурмистров, 2005]. Отмечу, что и в такой трактовке политическое понимается как сращенное с социальным, а по своей цели – как принципиально лишнее без последнего, поскольку основной задачей в функционировании политических мифов становится стабилизация социума [Бурмистров, 2005]. Схожую позицию мы наблюдаем и в упоминаемой выше работе Горбатовой и Станкевич [Горбатова, Станкевич]. Сложно согласиться с позицией авторов в том, что применение мифологической составляющей дробит систему мировосприятия, поскольку одно из характерных свойств мифа – генерирование непротиворечивой совокупности взглядов.

О “вторичной”, сотворенной природе этнополитических и историческо-политических мифов пишут В. Шнирельман и Н. Кратова [Шнирельман; Кратова]. Мифотворчество в этой сфере рассматривается как исключительно волевой акт, нацеленный на создание жесткой мировоззренческой конструкции. Между тем оба автора выделяют

такие характерные черты мифа, которые не столько осознанно формируются, сколько наследуются из культурного багажа создателей новых мифологем: “утверждение необычайной древности этнической культуры и языка, стремление идентифицировать своих этнических предков с каким-либо народом, хорошо известным по древним письменным или фольклорным источникам, претензии на исторический приоритет культурных и политических достижений своих предков по сравнению с предками соседних народов, конструирование образа иноземного врага и т.д.” [Кратова]. Приведенные суждения тем самым позволяют говорить о наличии не только параллелей, но и достаточно тесной связи между традиционной и новой мифологией, насколько бы этот факт ни отрицался учеными и публицистами.

На этой же позиции стоит, на мой взгляд, С. Кара-Мурза, использующий понятие “политический миф” в тесной связи с методиками управления обществом: «Основоположением научного направления, посвященного роли слова в пропаганде (а затем и манипуляции сознанием), считается американский социолог Гарольд Лассуэлл. Начав свои исследования еще в годы Первой мировой войны, он обобщил результаты в 1927 г. в книге “Техника пропаганды в мировой войне”... Лассуэлл создал целую систему, ядром которой стали принципы создания “политического мифа” с помощью подбора соответствующих слов» [Кара-Мурза]. Для исследователя не существует принципиальных различий между собственно политическими мифами и другими разновидностями современных социальных мифов, поскольку все они ориентированы на управление общественным сознанием. В зависимости от вектора характеристики окружающего мира мифы у автора делятся на “черные”, нацеленные на отрицание нежелательных социальных форм, и “светлые”, ориентированные на создание позитивных целей развития общества. Подобный подход приводит к отождествлению мифа и технологии, игнорируя индивидуальные и общесоциальные предпосылки для генерирования и трансляции мифологических образов.

Широко поддерживается и та точка зрения, согласно которой политический миф как константа соответствующей сферы общественного сознания определяет функционирование последнего, задавая ряд значимых параметров как мировосприятия, так и подходов в решении политических проблем. Он «составляет парадигму значимым актам человеческого поведения, поэтому национализм воспроизводит “исторические образцы” как ориентир в политическом анализе современности» [Дегтярев]. У А. Дегтярева четко сформулированы характеристики, обязательно включающие в себя мифологический сценарий – стремление к преодолению любого рода хаоса, возвращение к первоначалу, единство социума, постоянное соблюдение жесткой социальной иерархии и тесной связи лидера с низами. Мифологическое рассматривается как альтернатива рациональному политическому дискурсу в ситуации дискредитации последнего. Исследователь указывает и те черты, которые могут сделать мифовосприятие предпочтительным по сравнению с другими вариантами мировоззренческой позиции: пластичность как своевременное реагирование на изменение ситуации, целостность и непротиворечивость социальной картины мира. Возникает ситуация, при которой “мифические образы выглядят реальнее политической повседневности” [Дегтярев]. А. Дорошенко понимает политическую мифологию как транслятор традиции, который “замещает устную традицию, вытесненную в период социального модерна” [Дорошенко].

Г. Дилигенский, не отрицая значимую роль политического мифа, акцентировал внимание на том, что соответствующие феномены не характеризуют всего политического пространства, будучи соотнесены с отдельными вариантами политических платформ. В наибольшей степени это касается сторонников крайних позиций в политическом спектре. По этой же причине мифологическая составляющая значима в разного рода экстремистских направлениях. Авторитаризм и популизм как явления политической природы также используют, по мнению автора, механизмы мифологического мышления в силу своей ориентации на малообразованные слои населения [Дилигенский, 1994, с. 48, 278, 49, 270]. В применении мифов, таким образом, сходятся две тен-

денции – реализация особенностей восприятия, заложенных непосредственно в человеке, и стремление политических элит применять наиболее эффективные механизмы консолидации и стабилизации общества.

Для С. Белоусовой политический миф – “часть социальной мифологии, которая содержит беспредпосылочные суждения о моральном облике и намерениях политических групп” [Белоусова]. Основным отличием этого вида от других разновидностей социальных мифов предполагается считать большую изменчивость и подвижность. Видимо, именно этот факт позволяет исследователю рассматривать миф как способ политического воздействия, ссылаясь при этом на Э. Кассирера и Э. Фромма. Собственно Белоусовой принадлежит внутренне противоречивое утверждение о том, что в мифах современности нет ни одной новой черты, но присутствует переоценка ценностей и трансформация речи. Очевидно, данное построение заимствовано у Кассирера, но с утерей контекста, поскольку сам философ вел речь о тех изменениях, которые влечет за собой реарханизация политического пространства, а не о различиях между традиционными и модернизированными мифами.

У политолога Н. Шестова политический миф выступает одной из наиболее значимых компонент политического пространства, в связи с чем исследователь анализирует как его характер, так и динамическую составляющую – те параметры, которые подвержены постоянным изменениям. Именно за игнорирование механизма мифогенеза и различие архаической и современной политической мифологии Шестов критикует концепцию Кассирера. Главным пунктом обвинения становится выдвинутое последним утверждение о том, что примитивное мышление, на котором основывается миф, может преобладать в современной культуре в периоды политических кризисов над рациональным, и что именно кризисные ситуации создают условия для продуцирования политических мифов. Сходные претензии выдвигаются и К. Юнгу за идею мифа как противостоящего рациональному началу в культуре и основанному на функционировании бессознательного. Сам Шестов делает заявку на разработку собственно политологической теории мифогенеза, свободной от метафизических, вневременных построений и учитывающей постоянные изменения политической реальности. Сконструированная им теория апплицируется на опыт формирования представлений о государстве и правителе в отечественной истории.

Стоит отметить, что политический миф рассматривается автором именно как разновидность социального мифа, причем используется термин “социально-политический миф”, предполагающий неразрывную связь с другими параметрами социального континуума. Впрочем, в работе не встречается упоминание других разновидностей социального мифа, что не позволяет сделать вывод о том, признает ли исследователь существование таковых либо же сводит всю социальную мифологию к ее политическому варианту. В тексте содержится лишь несколько указаний на тенденции отождествления мифотворчества и социального мифотворчества, мифологии социальной и политической [Шестов, 2005, с. 34–45, 23–24].

В любом случае политический миф напрямую связывается с функционированием общественного сознания и трактуется как “определенный этап эволюции социального мифотворчества, специфика которого есть лишь производное от специфики политического состояния общества”. Данным определением автор отказывается от предлагаемых другими исследователями положений о наличии в мифе устойчивого компонента, заменив факторы мифогенеза динамичной политической ситуацией. Единственным указанием на наличие воспроизводимых характеристик политического мифа становится его понимание как стереотипа, который организован по принципу достаточности для участников политического процесса заключенной в нем информации о политической реальности в ее прошлом, настоящем и будущем состояниях, имеет повышенную эмоциональную нагруженность и меняет ее “в зависимости от свойств и потребностей конкретного этапа политического процесса”. Понятие стереотипа становится и средством для помещения мифа в ряд феноменов, присущих менталитету общества на разных этапах его существования [Шестов, 2005, с. 27, 67].

На мой взгляд, сведение мифа к стереотипному восприятию сужает его понимание до воспроизведения образов и не содержит указания на другие особенности мифологического мировоззрения. Некоторое недоумение вызывает попытка автора характеризовать миф с позиций лжи и правды, соответствия и несоответствия реальности. К тому же, хотя стереотип не обязательно формируется сознательно, он означает, соответственно, предвзятое отношение, неадекватно отражающее действительность. Предвзятость предполагает наличие собственной (или присвоенной) установки в таком отношении, в отличие от мифа, в котором степень личного участия не влияет на характер мировосприятия.

Указание на миф как на стереотипную рамку восприятия помимо прочего приводит к его инструментальному пониманию, представлению о возможности волевого использования в политических процессах, что и демонстрирует Шестов по всему тексту работы. Миф анализируется им исключительно как рациональный способ легитимации, оправдания, протравливания политической ситуации, причем применяемый вполне осознанно. В таком понимании миф предстает лишь одной из общественных потребностей [Шестов, 2005, с. 27, 79].

Стоит отметить, что дискуссия по поводу соотношения понятий мифа и стереотипа самому Шестову представляется незначимой. Он утверждает, что их соотношением должна заниматься философия, а задача политологии – изучать конкретный политический материал (политическую реальность), таким образом выступая за учет динамики политической мифологии, а не вневременное рассмотрение феноменов политического пространства. Политический миф автор рассматривает как ограниченный от идеологии, но вместе с тем активно с ней взаимодействующий – “идеологизация мифа столь же естественна, как и мифологизация идеологии” [Шестов, 2005, с. 75, 28].

Таким образом, ссылаясь напрямую на Шестова, нельзя говорить о наличии в мифе составляющей, которую можно отнести к традиционному, архаическому началу и считать основой для формирования и функционирования мифа. В понимании автора политический миф предстает как слабоочерченное явление, что определено наличием тесных взаимосвязей между феноменами социального пространства [Шестов, 2005, с. 64]. Как и в других построениях Шестова, специфика собственно политической мифологии ничем не отличается от особенностей мифологии как системы мировоззрения вообще в том, насколько это определено отечественными и зарубежными философами и религиоведами.

Результатом подхода автора становится тот факт, что миф рассматривается вне четкого выделения собственно мифологической специфики взгляда на мир, что приводит к внесению в разряд мифологем практически всех явлений политической сферы, рассматриваемых как образы. Вспомним, например, такое по сути мифологизированное понятие, как “перестройка”: тогда в оценках людей, явлений минусы фактически были заменены на плюсы, что очень типично для мифологических конструкций.

Процесс мифотворчества неразрывно связывается с осознанным волевым усилием индивида или группы. Шестов говорит о социально-политическом мифе именно как о конструкте, создаваемом при помощи разного рода техник, из которых одна – “техника мифотворчества” [Шестов, 2005, с. 139]. При этом не рассматривается проблема спонтанного возникновения мифа, обусловленная спецификой коллективного бессознательного, а также практически не учитывается при анализе конкретных форм мифа его постоянное присутствие в общественном сознании как наследия предыдущего периода, устойчивой характеристики мировоззрения. Ряд мифологем описывается очень корректно, но вне причин их реализации и активизации, путем внешних заключений. В целом миф трактуется только как специально создаваемый, творимый субъектом для применения по отношению к объекту воздействия. Так, анализируя эволюцию мифологии партийного руководства, Шестов не указывает факторов этой эволюции, причин актуализации тех или иных образов [Шестов, 2005, с. 149–151]. Сама логика рассуждения наталкивает на присутствие идеи конъюнктурного мифотворчества.

Вместе с тем исследователь отмечает независимость, “некую автономность” “образов вождизма” от сиюминутной политической ситуации – следовательно, признает наличие устойчивых форм (сюжетов) для мифологической структуры. Следует отдать должное тому, что указанные устойчивые конструкты рассматриваются не как имплицитно или явно содержащиеся в мифологическом тексте, а играющие роль сверх-образцов, недостижимых, но желательных идеалов, компенсирующих несовпадение реальности, и образцов, декларируемых системой идеологии. Один раз встречается и упоминание о том, что миф является “составным элементом любой формы политической деятельности и важным критерием политической культуры индивида и социума. Политический процесс некоторой своей частью совершается *в форме активизации старых мифологем*” (курсив мой. – С.Р.) [Шестов, 2005, с. 48, 80].

Некоторые исследователи напрямую связывают существование политического мифа с присутствием в нем архаической составляющей. Одним из первых, кто стал разрабатывать этот аспект мифотворчества, был опять-таки Кассирер, указавший, что в современных политических мифах практически отсутствуют новые черты. У автора “Философии символических форм” в тексте встречается весьма образное описание того, насколько архаические модели восприятия тесно связаны с современным политическим пространством: “Миф всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа. Этот час наступает тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии” [Кассирер].

Тенденцию вычленения архаических оснований продолжают исследователи, использующие для анализа политической мифологии психологические методы и методики. Психолог С. Гусева к неотъемлемым характеристикам именно мифологического мышления относит эсхатологическое запугивание масс в программах партий и лидеров, предъявление массам персонифицированного “образа врага” как объяснительной модели трудностей и повода для снятия ответственности, персонифицированный “образ героя”, использование архаической символики (трансформированные образы отца и матери, образ самости в виде образов государства, родины и т.п.), апелляцию к прошлому как к “золотому веку” [Гусева].

На мой взгляд, среди перечисленных феноменов только предпочтение ретроспективных идеалов и наличие образа “культурного героя” можно однозначно отнести к особенностям мифологического мышления. Привлечение и активное использование образов предков и государства допускают выводы об их архаической природе лишь после тщательного анализа конкретных текстов, поскольку внешнее сходство не всегда влечет за собой совпадение символических смыслов, как и персонифицированный образ виновника социальных бедствий, способный вмещать в себя и элементы модернизированного восприятия. Только присутствие в политическом конструкте коннотаций с традиционными (архаическими) трактовками позволяет утвердительно говорить о присутствии и доминировании мифологического компонента в системе политических взглядов и пропаганды. Сама исследовательница отмечает, что «образ врага также выполняет компенсаторную функцию, консолидируя общность “мы” для решения какой-либо проблемы. Ведь именно с образом врага в массовом сознании ассоциируются все несчастья и беды, нарастание дискомфортного состояния, развал обычного образа жизни, всего общества в целом» [Гусева].

Акцент на компенсаторности как раз и указывает на модернизированную трактовку образа противника, лишенную мифологических представлений о неизбежности враждебного окружения для социума. Враг здесь понимается как временное явление, требующее преодоления через сверх-усилия общества, в отличие от представлений о перманентной природе взаимодействия космического и хаотического начал. Для мифологического сознания образ врага выполняет не консолидирующую функцию, а предстает как неизбежный элемент реальности, играет роль онтологической составляющей. Приводимая автором трактовка, скорее, имеет религиозную природу, на что указывают линейность в восприятии времени и этический подход к характеристике

противника. Мифологическое здесь можно найти лишь в ассоциировании врага с произволом, противостоящим закону. На дуализм, а следовательно, и религиозный характер восприятия указывает и вышеупомянутый образ героя, поскольку он понимается как «во многом зависимый от “образа врага”, но в то же время противопоставляемый ему», также связываемый с эсхатологическими и хилиастическими идеями [Гусева].

Возьму на себя смелость утверждать, что наличие эсхатологической составляющей в политическом тексте свидетельствует именно об использовании религиозных мотивов, характерных в большей мере для авраамической традиции, нежели о мифологической трактовке времени. Наряду с апокалиптическими мотивами эсхатологическая тематика активно внедряется в массовое сознание, что само по себе не означает эксплуатации архаической константы общественного сознания.

Не является исчерпывающим доказательством мифологичности описываемых политических платформ и использование понятия закона, который Гусева понимает как «категорию тотальную и персонифицированную, в этой “мифологической реальности государственности” ни о каком разделении властей не должно быть и речи». Смещена в сторону модернизации и приводимая ею трактовка КПРФ и Аграрной партией России образа «матери в виде “униженной и оскорбленной Родины” и “земли-матушки”, которых некому защитить перед наступающим хаосом» [Гусева]. Несомненно, угрожающий миру хаос и земля как порождающее начало – одни из наиболее значимых мифологем, находимых в традиционных мифологических системах, однако в исследуемых текстах материнский образ явно приобретает синтетический характер с одновременным снижением его собственного статуса для социума. Последнее достигается через идею принципиальной возможности принижения и незащищенности рождающего начала, что должно быть компенсировано не восстановлением изначального баланса сил через приемлемые варианты обрядовых практик, а изменением набора политических характеристик социального континуума. Хаос также лишается объективных оснований и понимается как результат антропогенного воздействия.

Можно сказать, что понимаемый Гусевой как архаическая основа политического мифа феномен на самом деле представляет собой конструкт синтетической природы, в формировании которого в равной мере были задействованы как религиозный, так и светский пласты общественного сознания. Смущает и понимание мифологических структур сознания как инфантильных [Гусева], как приводящее к идее ущербности и преодолеваемости мифологического восприятия мира, что не подтверждается в анализе политического пространства. Инфантильное, как наивное либо незрелое, в понимании любой разновидности мифа, в том числе и политического, вступает в противоречие как с непреходящей актуальностью мифологического начала в культуре, так и с активным использованием мифологем для реконструирования социального пространства. Либо придется признать, что человечество остается на ступени примитивных форм управления общественным сознанием, что, на мой взгляд, не соответствует истинному положению дел, либо следует отказаться от восприятия политического мифа как примитивного, но эффективного инструмента реорганизации социума.

В рамках политических наук также не раз предпринимались попытки рассмотрения проблемы традиционного (архаического начала) в политическом мифе. В некоторых случаях реализация поставленной проблемы носит достаточно поверхностный характер. Примером может служить деление мифов, предложенное А. Топорковым: “Что общего у мифов традиционных и политических?

1. И те, и другие призваны не только объяснить существующее, но и создать образ новой реальности, которой еще предстоит воплотиться в действительности.

2. Основным объектом мифологизации в обоих случаях является прошлое данного социума, которое сохраняет свою актуальность для настоящего.

3. И традиционные, и политические мифы как действенная сила, которая организует поведение индивида и человеческих масс, реализуются в общественных ритуалах и укрепляют социальные связи. Они придают осмысленность человеческому существованию, выполняют функции психологической компенсации.

Однако не менее значимы и отличия политических мифов от мифов традиционных. Перечислю лишь некоторые из них.

1. В традиционных мифах объектом мифологизации являются боги, культурные герои или предки, в мифах XX в. – реальные люди и события настоящего и недавнего прошлого.

2. Политические мифы не наследуются из глубины веков, но создаются определенными людьми или группами людей. Эти люди опираются на научные теории своего времени, стремятся придать политическим мифам видимость правдоподобия и наукообразия. Другой вопрос, что миф начинает со временем существовать независимо от его создателей, и сами они могут пасть его жертвами.

3. Политические мифы, в отличие от мифов архаических, распространяются не устным или рукописным путем, а главным образом через средства массовой информации” [Топорков].

К сожалению, предложенная схема не позволяет ее использовать применительно к большинству существующих мифологических систем. Как для традиционной мифологии не характерны претензии на создание некой “новой реальности”, так и новые мифы не обязательно обращают своих носителей в прошлое (хотя элементы подобного отношения встречаются достаточно часто). Различие объектов мифологизации также представляется поверхностным, вне анализа исследуемого феномена, равно как и специфика путей трансляции мифологем. Спорно указание на научные теории как на опору для создателей новых мифологий.

Нестрогостью критерия характеризуются и другие построения автора, связанные с сущностными чертами политического мифа [Топорков]. Смешиваются понятия мифологического и религиозного. Нельзя не отметить, что Топорков выделяет ряд архаических черт, присущих мифологии советского периода: образ замкнутого пространства, сакральный статус правителя, перманентная апелляция к прошлому. Но делается это без должной интерпретации статуса данных мифологем внутри самой системы.

Н. Щербинина исследует только те политические мифы, которые относятся к разновидности героических, и применительно лишь к отечественной истории, делая особый акцент на архаической (а именно – архетипической) составляющей мифа. Указывается на механизм активизации архетипических в переломные периоды истории. При этом главная конструирующая реальность функция делегируется именно героическому мифу, превалирующему в когнитивной сфере и конституирующему образ власти. Для анализа исследуемого феномена используются понятия архетипа и мономифа с применением элементов феноменологического анализа. Мономиф рассматривается как генератор границ функционирования и принципов организации политического пространства. Некоторые сомнения вызывает образ героя как архетипический, поскольку это не укладывается в ту систему архетипических образов, которая была предложена самим К. Юнгом, а также выявление в границах архетипа антитезы добра и зла [Щербинина, 2008, с. 3, 17, 29].

В качестве особенностью именно российского героического мономифа указывается конструирование феноменального мира легитимной власти с ее символической репрезентацией, наличием линейно-дискретного смыслового кода с архетипическим представлением об истоках власти, обоснованием легитимности лидера и всей политической системы [Щербинина, 2008, с. 18]. По-моему, приведенные признаки не являются сугубо специфическими и могут быть отслежены в преобладающем большинстве политических мифологий, принадлежащих разным историческим периодам и общностям. Вызывают недоумение следующие формулировки: “змееборческий мифомотив является основной формой репрезентации легитимности политического лидера России” и “российский мономиф как политический обряд перехода играет конститутивную роль в отношении политической реальности”. Первое высказывание не соответствует действительности на уровне фактов, а второе построено на неоправданном отождествлении мифа и обряда. Некорректно, по моему мнению, и определение “мифо-героического опыта России как политической разновидности трансцендентного”,

поскольку мифологический тип мировоззрения не предполагает наличие самой идеи трансцендентности в рамках целостного восприятия мира. Это верно не только для включенных субъектов, но и для внешнего наблюдателя, поскольку мифологический дискурс не разводит мир объективных явлений и субъективных феноменов. Вызывает сомнение и возможность “политического конструирования архетипического образа” [Щербина, 2008, с. 18, 20, 34] как противоречащая самой идее архетипа. Разрабатываемая автором концепция представляется любопытной, но спорной и противоречивой в своих основаниях. Явным преимуществом работы можно считать лишь внимание, уделенное роли архетипического пласта сознания в конструировании и функционировании политической реальности.

Более корректна, на мой взгляд, в аспекте анализа архаической составляющей политического мифа работа О. Эдельман [Эдельман, 1999]. Она рассматривает отечественный марксизм как динамическую систему, подвергшуюся процессам мифологизации в ходе аппликации на российскую почву. Основанием для этого становится доминирующее в тот период традиционное мышление. Будучи усвоенным в тех аспектах, которые соответствовали мифологической парадигме, марксизм российского варианта включает следующие архаические черты: противостояние порядка хаосу, противопоставление своих и чужих, вера в магическую силу слова, использование принципа магической партиципации, образы вождей как демиургов и космократов.

Совокупность архаических элементов внутри мифологической системы становится объектом внимания и в работах Ю. Шатина. С одной стороны, исследователь указывает, что создатели мифов осознанно апеллировали к архаическим слоям в мышлении индивида, делая такой подход основанием для успешной трансляции мифологем [Шатин, 2003]. Осознанное конструирование архаикоподобных мифов выделяется автором как специфика современного мифотворчества [Шатин, 2002]. Основной тенденцией мифов такого рода, согласно Шатину, становится их превращение в идеологические мифы, а наиболее яркой чертой – доминирование прагматических целей над логикой мифопостроения и выстраивания символических связей.

Проведенный анализ предлагаемых в отечественной и зарубежной литературе концепций, на мой взгляд, достаточно наглядно указывает на существующие в религиоведении и смежных дисциплинах лакуны в той части, которая касается генезиса и функционирования современной мифологии в целом и политического мифа в частности. Существенный отрыв в практике религиоведческого и политологического дискурса современного мифа от традиционных форм лишает возможности проведения диахронного анализа и делает новую мифологию неким нежелательным исключением для культурного пространства. По-моему, политический миф должен быть рассмотрен изначально как явление мировоззренческой сферы, стоящее в одном ряду с более ранними феноменами, но обладающее и элементами исторической и ситуативной новизны.

В качестве устойчивой части мифологии следует рассматривать образы традиционной природы, условно обозначаемые в ряде исследований как архетипические, но не в аспекте актуализации архаического начала, а сквозь призму того, насколько в мифе вообще и политическом в частности можно говорить о соотношении традиционного и инновационного. Вычленение в границах систем политической мифологии схожих архетипических образов послужит указанием на роль архаических конструкций в политическом пространстве и определит основные мифогенные факторы в культуре.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Белов А.В. Россия – это Европа: опровержение политического мифа (http://www.kavkazonline.ru/csrip/elibrary/uro/uro_24/uro_24_03.htm).

Белоусова С. Роль и место социальных мифов в процессе формирования обыденного сознания (http://science.ncstu.ru/articles/hs/02/socio/03.pdf/file_download).

Бурдые П. Описывать и предписывать. Заметка об условиях возможности и границах политической действительности // Логос. 2003. № 4.

Бурмистров С.Л. Нация, мифология, власть. Доклад для конференции “Бренное и вечное: политические и социокультурные сценарии современного мифа”. Новгородской государственной университет. Великий Новгород, 11–12 октября 2005 г. (http://rusgreen.ru/libr/ethnos_natio/nat_mith.html).

Горбатова Н.В., Станкевич Л.Т. Информационные технологии: виртуальные мифы и политическая реальность России (<http://politjournal.spb.ru/120105.html>).

Гусева С.А. Современный политический миф: игра по законам архаики (<http://freud.by.ru/pages/guseva.shtml>).

Дегтярев А.К. Русский национализм: политическая мифология против политической реальности (http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_05.htm).

Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология. Учеб. пособ. для вузов. М., 1994.

Дорошенко А. Виртуальное пространство: потенциал политической мифологии (http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_06.htm).

Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием (<http://lib.ru/POLITOLOG/karamurza.txt>).

Кассирер Э. Техника современных политических мифов (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Hrestom/61.php).

Кордонский С. Административные рынки СССР и России (http://www.newlibrary.ru/author/kordoskii_simon.html от 28.01.2009).

Крацова Н.В. Некоторые тенденции формирования исторических мифов в современной историографии Северного Кавказа (http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_07.htm).

Нейрн Т. От гражданского общества к гражданскому национализму: эволюция мифа // Логос. 2007. № 1.

Стексова Т.И. Мифотворчество в текстах предвыборных листовок // Критика и семиотика. Сб. статей Новосибирского гос. пед. ун-та. 2004. Вып. 7.

Топорков А.Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие (<http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm>).

Тхапсагоев Т.Г. Мифогенез в новейшей истории российских этносов (http://www.kavkazonline.ru/csrp/elibrary/uro/uro_24/uro_24_12.htm).

Шатин Ю. Политический миф и его художественная деконструкция // Критика и семиотика. 2003. Вып. 6.

Шатин Ю. Исторический нарратив и мифология XX столетия // Критика и семиотика. 2002. Вып. 5.

Шестов Н.И. Мифологический фактор российского политического процесса. Саратов, 1999.

Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде. М., 2005.

Шнирельман В. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика (<http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36534.htm>).

Шульга Н.В. Политические мифологемы в современном мире (<http://drupal.psychosfera.ru/?q=node/858>).

Щербинина Н.Г. Героический миф в конструировании политической реальности России. Автореф. дисс... д. полит. н. М., 2008.

Эдельман О. Легенды и мифы Советского Союза (http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_15.htm).