

РОССИЙСКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Г.И. МУСИХИН

Политический миф как разновидность политической символизации

В статье анализируются особенности политической мифологии как проявление процесса политической символизации. Сама политическая символизация рассматривается как явление неконвенциональной массовой реакции на политическую информацию, представленную в специфической форме знаковых комплексов. Показывается соотношение политических мифов с идеологией и утопией. Анализ структуры политических мифов свидетельствует, что основную сложность представляет их амбивалентная идеологическая интерпретация. Фиксируются основные функции политических мифов. Автор обозначает технологизацию и фрагментацию политических мифов, вследствие чего последние получают широкое применение, но теряют символическую силу воздействия. Особенно ярко последнее прослеживается в современных мифах “теории заговора”. Делается вывод о том, что фрагменты мифов способны мимикрировать под современные формы мышления.

Ключевые слова: символизация, политический символ, политический миф, идеология, утопия, глобализация, теория заговора.

Несмотря на шумный “бунт” постмодернизма, современная наука сохранила приверженность двум ключевым модусам понимания общественно-политической жизни: рациональному и материальному. Объяснение такой “гносеологической верности” очевидно и не нуждается в дополнительном подробном освещении. Однако исследовательская проблема, поставленная (но не разрешенная) постмодерном, не потеряла актуальности: как объяснить политические события, если рациональное и/или материалистическое понимание этих событий либо банально, либо бессодержательно? Иными словами, как вывести научную рефлексию о политике за рамки набора трюизмов, основанных на изоциренной методологии “игры в бисер”? Ответом на этот вопрос может стать символическое понимание политики. Но само такое понимание является вызовом для современной политической теории, так как частая апелляция к символическому содержанию политики, по большому счету, – публицистический риторический прием ссылки на “очевидные вещи”. Очевидным же для нас остается только одно: теории политических символов на сегодняшний день не существует.

Несмотря на всепоглощающее развитие науки, в современном мире считается не заторным тратить ресурсы, идти на жертвы и даже проливать кровь за слова, вещи и мифы. Достаточно вспомнить такие понятия, как флаг, инаугурация, гимн, а также фразы наподобие “*I have a dream*”, “Аллах акбар!”, чтобы понять, что речь идет от-

Мусихин Глеб Иванович – доктор политических наук, профессор Департамента политической науки Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”. Адрес: 101000, Москва, Мясницкая ул., д. 20. E-mail: gmusikhin@hse.ru.

нюдь не о древности и не об архаичных сообществах, сохранившихся в “медвежьих углах” современного мира. Символы играют значимую и зачастую мобилизующую роль в современной политике развитых стран мира.

Возьму на себя смелость утверждать, что самый устойчивый мифический элемент современной политики – миф народовластия. Именно он, регулярно подпитываясь ритуалом голосования (не выборов), создает эффект массовой удовлетворенности политической действительностью или, как минимум, надеждой на то, что народ в состоянии повлиять на реальную политику. При этом данный механизм компенсаторен, так как подавляющее большинство современных избирателей знают, что “политика – грязное дело”, и примеров СМИ и Интернет им предоставляют более чем достаточно. Однако избиратели продолжают действовать, то есть голосовать, *как если бы* политика была делом народа.

В этом смысле все современные конституции можно считать если не мифами, то мифологемами, включающими как “эпос сотворения”, так и сам Текст, в котором истине иррациональным символическим образом сочетается пафос священного документа и мелочное юридическое крючкотворство, пытающееся обезопасить различные группы индивидов от возможных притязаний со стороны других групп и индивидов. Однако, прежде чем заняться систематическим анализом мифа как элемента процесса политической символизации, нужно обозначить место мифа в ряду близких, но не идентичных ему понятий идеологии и утопии.

Идеология и миф

Хотя миф – один из самых близких к идеологии мыслительных конструктов, систематическое сравнение мифа и идеологии не такое уж частое явление (см. [Flood 2002; Tere 1995; Bizeul 2006]). Примечательно, что достаточно распространено мнение, усматривающее в мифе и идеологии больше сходств, нежели различий. Т. Иглтон считает их понятиями с идентичным “символическим значением и социальными функциями”, миф просто более широкое явление, так как идеология ограничивается социальными и политическими условиями [Eagleton 1991]. Встречается даже обозначение мифа как “идеологии в нарративной форме”. [Lincoln 1989, p. 207]. Во многом это продолжение мыслительной традиции, заложенной К. Леви-Стросом, который видел в мифе истоки истории (как толкования прошлого) и идеологии [Lévi-Strauss 1995]. В своей знаменитой “Структурной антропологии” он выразился еще более четко и даже провокационно, заявив: “Ничто не напоминает мифологию так, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую” [Леви-Строс 2001, с. 217]. Можно сказать, что Леви-Строс зафиксировал хорошо прослеживаемый процесс замены вневременного мифа линейными (во времени) нарративами, которые достигли своего апогея в европейском романе, философии истории и современной идеологии. При этом на задний план был вытеснен не только миф, но и религия. Однако миф как символическая форма оказался более “живучим”, чем даже религия, так как идеология, став доминирующим нарративом XIX–XX вв., породила собственную мифологию.

Однако нужно помнить, что миф (в отличие от идеологии и религий, ориентированных на политический идеал и спасение души) не является конфронтационным нарративом [Halpern 1960/1961]. Миф фиксирует общий жизненный мир людей, отверженных данному мифу (точнее – живущих в нем). Безусловно, идеология также выполняет интегративную функцию, но делает это в логике “мы/они”. Элементы мифической картины мира соединяются в логике “и-и”, в то время как идеологическая логика же всегда предполагает “или-или” [Claviez 1998, p. 333]. Миф – чистый нарратив без догм, как в развитой религии, и доктрин, как в идеологии, поэтому нет еретиков и отступников. “Темные силы” мифа – это элемент природного равновесия, а не объект осуждения.

Тем не менее в современном обществе достаточно четко просматривается негативное отношение к мифу, как к чему-то ложному, ошибочному и тенденциозно про-

тиворечащему здравому смыслу. Во многом это стало следствием инструментального использования мифов в рамках современных идеологий. В результате миф теряет включающую “щедрость” своего нарратива и деформируется в логике структуры идеологизированного исключающего мышления. То, что можно назвать “современными мифами”, стало опасным оружием в борьбе за власть, выгоду и идейную гегемонию. Мыслительные конструкты “расы” и “класса” с помощью мифологизации были превращены в “реальность”.

Миф потерял целостность. Способы его воздействия на сознание людей остались прежними, но его структура и содержание изменились. Подобный “мутант” может оказывать влияние, ранее мифу недоступное. Архаические сообщества жили в гармонии с мифом, современные сообщества, более не являясь носителями мифологического сознания, тем не менее, продолжают испытывать на себе влияние фрагментов такого сознания. Именно мифический компонент способен придать сухому доктринерскому негативно “заинтересованному мотиву” идеологий поэтические оттенки позитивного “инстинктивного порыва” [Halpern 1960/1961, с. 137], сообщая логическому обоснованию политических ценностей ярко выраженную драматическую экспрессию. В результате люди в массовом масштабе могут впадать в иррационализм, мысли как будто бы рационально, а значит – выстраивая вполне рациональные доводы обоснования и способы осуществления иррациональных устремлений (например, смысл и методы “красного террора” или “окончательное решение еврейского вопроса”). Именно в этом случае процесс политической символизации действует достаточно органично.

Однако при этом нужно помнить, что политическая символизация элементов мифа, давая мгновенный мультиплицирующий эффект, накладывает и серьезные ограничения на способность технологического управления этим процессом. Бихевиористская логика “стимул – реакция” здесь не работает, так как в процессе символизации обратная реакция неконвенциональна и потому непредсказуема. Масштабные продуманные технологические усилия могут не запустить процесс политической символизации мифа, в то время как случайное стечение обстоятельств способно запустить этот процесс. Пример первого явления: почти карикатурные кургиняновские колонны в красных спецовках на “добровольном” митинге в поддержку присоединения Крыма (ничего, кроме недоумения и сарказма, это не вызвало даже у действительно массовых сторонников имперского мифа). Пример второго: невероятная мощь и упорство “евромайдана”, которые не могут быть объяснены ни предварительной мобилизационной подготовкой (которая, вполне возможно, была), ни рациональными доводами защиты коллективного интереса (люди, по сути дела, защищали миф о европейском пути Украины).

Таким образом, если говорить об идеологическом потенциале мифа как такового, то вряд ли миф можно считать идеологией архаичных обществ. Более правдоподобным представляется другое: *идеология представляет собой мутировавший миф индустриального и постиндустриального общества.*

Миф и утопия

Противопоставление “прогрессивной”, устремленной в будущее утопии “ретроспективному” и ориентированному в прошлое мифу довольно распространено в политической теории. Возьму на себя смелость утверждать, что такое противопоставление – не более чем идеологический конструкт, левая направленность которого очевидна. Структура и потенциал взаимодействия утопии и мифа сложнее. О мифе как о способе современной политической мобилизации уже говорилось. В то же время утопия содержит в себе не только устремленность в будущее, она довольно часто является ностальгией по бескризисному и гармоничному прошлому, в котором человек освобождался от бремени личной ответственности за свою жизнь. Не случайно К. Маркс, будучи последовательным противником утопии, в свое время назвал своего друга, английского революционера Э. Бизли, размышлявшего о будущем английского

рабочего класса, реакционером, ибо “кто составляет программу будущего, тот реакционер”, и это в тот момент, когда, по мнению Ж. Сореля, все поражаются революционностью Бизли [*Сорель* 2013, с. 138].

Следовательно, временную ориентацию утопии на будущее, а мифа – на прошлое можно считать поверхностным смыслом данных понятий [*Bottici* 2007]. Ни одна утопия не создала реалистичного сценария будущего, как и ни один миф не является действительным историческим нарративом, рассказывающим о прошлом, которое предшествует настоящему. Утопия – прежде всего критика настоящего, концентрирующаяся на тех его чертах, отрицательный смысл которых неочевиден, и именно для этого утопия апеллирует к будущему [*Bloch* 1980]. В свою очередь, миф может рассматриваться как своеобразный “ключ к современности”, который “связывает настоящее с уважаемым и наполненным смыслом прошлым”, получая тем самым собственный смысл в настоящем [*Voigt* 1989, р. 11]. Очевидно, что значимость наполненного смыслом прошлого возрастает в кризисных ситуациях, усиливая привлекательность ушедшей героической/благополучной/славной эпохи. Можно сказать, что в подобных ситуациях утопия и миф соединяются, порождая “утопическую память”, приобретающую форму мифа. Таковым был знаменитый немецкий политический романтизм, призывавший двигаться в будущее, вернувшись в прошлое (см. об этом [*Шмумм* 2006]). Не случайно (в контексте нашего исследования), что именно немецкий романтизм создал концепцию символа как высшей формы интеллектуального творчества, выходящего за рамки “механического”, а потому примитивного рационализма Просвещения.

В конечном счете можно обнаружить, что *и для мифа, и для утопии первостепенное значение имеет не прошлое и будущее, а настоящее*. И уже отгалкиваясь от последнего, миф и утопия апеллируют как к прошлому, так и к будущему. Исходя из этого, следует констатировать, что последовательное различие мифа и утопии вряд ли достижимо. Мы неизбежно будем обнаруживать элементы одного в другом. “Золотой век”, в котором боги, люди и природа пребывают в гармонии, – не только мифическая конструкция происхождения мира, но и образ будущего. При этом, *оказавшись в настоящем, миф стремится к унификации своего сложного иррационального содержания, а утопия стремится к гармоничной целостности конфликтующих частей в тотальном*.

Однако, несмотря на все сходство в процессе политической символизации, по формальным признакам утопия и миф, конечно же, отличаются друг от друга. Так, миф не содержит в себе “инструкции” по построению лучшего общества. Он может быть важным инструментом революции, но при этом ничего не говорит о том, каким должно быть общество альтернативного будущего. В наиболее концептуализированном виде данное различие мифа и утопии обозначил Сорель, хотевший использовать миф о всеобщей стачке для массовой революционной мобилизации и воодушевления рабочих, но только для этого, так как “подлинные революционные мифы почти беспримесны. Они дают ключ к пониманию деятельности, чувств и мыслей народных масс, готовящихся вступить в решительную борьбу; это не описания явлений, но выражения воли” [*Сорель* 2013, с. 50]. Утопия же в его интерпретации “представляет собой продукт умственного труда. Это произведение теоретиков, которые, увидев и обсудив факты, пытаются создать модель, с которой можно будет сравнивать существующие общества, чтобы измерить заключенное в них добро и зло” [*Сорель* 2013, с. 50].

Нетрудно заметить, что Сорель сам находился под воздействием романтической символизирующей поэтики политического мифа. Именно поэтому он считал утопию доктриной, разложимой на составные элементы, которые могут быть сконструированы произвольно в другом контексте, а миф видел как целостность сильных чувств. Можно сказать, что через миф Сорель пытался показать уникальность процесса политической символизации, ведущей к почти молниеносной коллективной самоидентификации, и отличить этот феномен от технологического процесса политической пропаганды, манипулирующей знаками (выхолащенными символами) и смыслами. Хотя, конечно же, Сорель недооценил способность современной пропаганды фрагментировать миф и использовать его в корыстных целях.

Структура политического мифа

Если смотреть на миф с точки зрения эмпирических фактов, то целостность и гармоничность мифа тоже есть миф. Не случайно Э. Кассирер отмечал, что в “своем поверхностном значении” миф видится “как непонятного вида ткань, сотканная из самых разнородных нитей” [Cassirer 1988, p. 52]. Однако при более внимательном рассмотрении это лоскутное полотно, состоящее из элементов гетерогенных символических систем, транслирующих в миф фрагментарную реальность, само по себе представляет замкнутую систему взаимозависимых элементов. При этом логика взаимодействия этих элементов оказывается не такой уж сложной, представляя собой множественное бинарное кодирование добра-зла, неба-земли, жизни-смерти и т.д. Это то, что Леви-Строс назвал “составляющими единицами” мифа, или “мифемами” [Леви-Строс 2001]. Эти элементы накладываются друг на друга, образуя что-то подобное полифонической мелодии. При этом реальность всегда присутствует в мифе, но всегда в диалектически снятом (закодированном) виде, так как миф не описывает реальность “как она есть”, а подчиняет ее своей символической логике.

Если говорить о *политических мифах*, то они имеют *сходную структуру с религиозными мифами о сотворении мира из хаоса*. Однако важно отметить, что *в политическом мифе имеет место нарративная символическая структура интегрированного коллективного действия*. Помимо описания акта сотворения (космогонии), политический миф обязательно включает в себя космологию, то есть принципы распределения власти и ресурсов нового сообщества. Ресурсы здесь всегда носят подчиненный характер, поэтому экономические мифы могут существовать только будучи встроенными в политические: миф о “невидимой благотворной руке рынка” как часть мифа о самоорганизующемся политическом сообществе или миф об “экономическом чуде” как часть мифа о “чудесном” переходе от хаоса к порядку¹.

Помимо использования религиозного мифа сотворения мира, политический миф не менее часто использует “сюжет” *конца света и Страшного суда при создании революционной мифологии*. Но данный миф все же в политическом контексте *вторичен*, так как “новый мир” всегда важнее разрушения “*ancient régime*”. И не следует забывать, что у последнего всегда на вооружении не менее конкурентоспособный миф “потерянного рая”.

Структура политического мифа, как правило, сложна и чаще всего образуется из нескольких небольших мифов. Миф основания может дополняться мифами угрозы и заговора [Reichardt, Lüsebrink 1990], героический миф уравнивается мифом примирения, за которым может стоять квазирелигиозный миф нравственного превосходства и прощения. Тем не менее все эти отдельные нарративы структурируются конституирующим мифом и потому подходят друг другу как элементы пазла.

То есть, несмотря на нарративное разнообразие, *акценты политического мифа достаточно просты* (в отличие от собственно религиозных мифов). Истинную сложность политическим мифам придает *амбивалентная идеологическая интерпретация*. Последняя наиболее четко прослеживается в обосновании *двух принципиально важных для политического мифа элементов: мифемы спасителя/создателя и мифемы единства*.

Одно только перечисление мифологизированных фигур спасителей/создателей политических сообществ сразу же охарактеризует степень идеологической неприемлемости в интерпретации политических мифов: Иван Грозный, Петр I, Наполеон, О. Бисмарк, Ш. де Голль. Все перечисленные – не аллегорические персонажи древних легенд, а государственные деятели, о которых накоплено большое количество эмпирического материала, постоянно находящегося в поле зрения научного анализа. И тем не менее околонучная (и псевдонаучная) публицистика на протяжении многих десятилетий (если не столетий) продолжает множить идеологизированные интерпретации

¹ О мифологии “немецкого экономического чуда” см. [Hüfner 2001].

деяний этих людей, укрепляя тем самым их мифологизацию и символический потенциал политического воздействия.

В качестве примера подобной идеологизированной мифологизации можно привести вузовский учебник “История России. 1917–2009”. Его авторы, характеризуя вклад И. Сталина в историю России, приводят “цитату” У. Черчилля: “Он принял Россию с сохой, а оставил оснащенной атомным оружием. Нет! Что бы ни говорили о нем, таких история и народы не забывают” (цит. по [Барсенков, Вдовин 2010, с. 349]). Примечательно, что авторы учебника, профессора МГУ, завычивая эти слова как принадлежащие Черчиллю, не ссылаются на источник цитирования. Здесь мы видим иллюстрацию того, как мифема Сталина-создателя/спасителя берет верх даже над академическим профессионализмом. Все дело в том, что эта речь Черчилля, якобы произнесенная им в Палате общин 21 декабря 1959 г., в день 80-летия Сталина, – тоже политический миф, так как в этот день никаких заседаний ни в Палате общин, ни в Палате лордов не было. Более того, с 1956 г. Черчилль в своих публичных речах вообще не упоминал Сталина. Фраза же про соху и ядерный реактор (а не атомную бомбу) принадлежит английскому историку и публицисту с троцкистским прошлым И. Дойчеру и употреблена была в статье о Сталине для “Британской энциклопедии” в 1956 г. [Encyclopedia... 1956, p. 303]².

Второй основной элемент политического мифа – мифема “единства”, так как в основе развития национального самосознания, как правило, лежит миф общего происхождения (см., например, [National... 2005]). В этом смысле показательна знаменитая фраза: “Киев – мать городов русских”. Впервые это высказывание зафиксировано в “Повести временных лет” и приписывается князю Олегу: «И сел Олег, княжа, в Киеве, и сказал Олег: “Да будет матерью городам русским”» [Повесть... 2012, с. 20]. Именно отсюда берет свое начало миф единой непрерывной русской государственности. При этом любые рациональные доводы о том, как скандинав Олег мог так проникнуться “русским духом”, игнорируются. Не говоря уже о том, что Нестор, бравший за образец византийские летописи, наверняка использовал выражение “мать городов” как кальку с греческого “метрополия” (от греч. μῆτηρ – мать и греч. πόλις – город), и означало это не более, чем провозглашение Киева столицей.

Мифологизация национального единства всегда ассоциирует нацию с чем-то возвышенным и внациональным. Это может быть отсылка к древним событиям всемирно-исторического масштаба (Москва – Третий Рим) или рефлексия библейской легенды (Америка как вновь обретенный рай). Это ведет к формированию символических конструкций (Святая Русь, *Grande Nation*, *God's own Land*), которые притягают на интеграцию политических сообществ поверх политических и даже религиозных различий. При всей важности и неизбежности основополагающих мифов национального и государственного единства следует осознавать, что подобное символическое единение – как будто бы конвенционально. Всеобщее согласие им во многом приписывается задним числом, и постоянно существует опасность оспаривания такого единства со стороны различных социальных групп.

Примером такого столкновения двух мифов национального единения может служить пресловутая легенда о Франции как нации бойцов Сопротивления в годы Второй мировой войны. Настойчивым создателем и проводником мифа о “сражающейся Франции” был генерал де Голль. При этом, помимо сплочения нации, этот миф решал вполне прагматичную внешнеполитическую задачу: Франция, как страна всю войну сражавшаяся с нацистской Германией, должна была стать не освобожденной территорией, а войти в число держав-победительниц. Последнее де Голлю блестяще удалось осуществить. Однако с мифом Сопротивления как основы для национального единения произошла осечка, имя которой коммунисты.

² Более подробно об истории происхождения несуществующей речи Черчилля, а также о том, как уже эту историю восприняло идеологически мифологизированное сознание, можно посмотреть: (URL: <http://fatyankey.livejournal.com/69167.html>).

Французская коммунистическая партия, называвшая себя “партией расстрелянных” и претендовавшая на исключительную роль во французском движении Сопротивления (согласно Большой Советской Энциклопедии, считается, что за время оккупации было казнено около 75 000 французских коммунистов и их сторонников), создала свой эпос о единственной не покорившейся силе внутри страны (в отличие от де Голля и его сторонников, находившихся в эмиграции). Примечательно, что руководство французской компартии тщательно скрывало, что активное участие коммунистов в борьбе с захватчиками началось только после нападения Германии на Советский Союз, а до этого партия, верная исполнительской дисциплине Коминтерна (а у СССР был Пакт о ненападении с Германией), воздерживалась от организованных протестных действий.

Столкновение этих двух мифов на годы предопределило внутренний идеологический раскол Франции после Второй мировой войны, и ни о каком национальном единении в годы Четвертой республики не могло быть и речи, пока Пятая республика не породила новые национальные мифы. И только по прошествии нескольких десятилетий во французском обществе укоренилось представление, которое было очевидно изначально: в движении Сопротивления участвовало ничтожное меньшинство французов, основное население было целиком поглощено проблемами выживания в тяжелых экономических условиях оккупации.

Функции политического мифа

Политический миф может в зависимости от контекста выполнять функции *упорядочивания, смыслонаделения, интеграции, легитимации/делегитимации* [Bizeul 2000]. Миф может быть и дестабилизирующим, но чаще всего в политической сфере он обеспечивает сохранение общественного порядка и поддержание существующих политических институтов. Во многом это продиктовано самой архаичной логикой возникновения мифа, который в доисторические времена должен был обосновывать борьбу за выживание во враждебном окружении (как природном, так и социальном). Поэтому мифологические конструкции всегда используются в современных государствах для наведения и поддержания порядка. Примечательно, что чаще всего с этой целью используются негативные, а не позитивные мифы, ибо мифический образ врага обладает очевидной мобилизационной способностью и с его помощью политическая символизация для коллективной самоидентификации “запускается” быстрее. Достаточно вспомнить словосочетание “пятая колонна”, чтобы понять механику работы таких мифов в случае их негативного содержания. Характерно, что исторически аутентичная “пятая колонна”, которая якобы ждала войска генерала Ф. Франко в Мадриде в 1936 г., так и не проявила себя, ибо Мадрид оборонялся еще два года. Хотя республиканская пропаганда сполна использовала этот миф в своих политических целях.

Если говорить о функции смыслонаделения, то миф предполагает наличие когнитивной матрицы, которая обеспечивает общее (легко идентифицируемое и потому понятное) знание (см. об этом [Flood 2002; Edelman 1967; Bennett 1980]). Наиболее важные групповые ценности, убеждения и “очевидные вещи” кристаллизуются в определенной констелляции и закрепляются в самоидентификации участников данного сообщества. Структурируемая подобным способом реальность упрощается, что генерирует систему коллективной координации. Последняя через нарративный механизм ведет к учреждению порядка, в основе которого лежит некое первоначальное событие, порождающее настоящее и будущее самоидентифицирующего себя таким образом сообщества.

Данной функции можно было бы дать и второе имя: функция *обоснования*, так как она освещает настоящее светом истории, которая наполнена смыслом, необходимостью и божественным провидением. Тем самым политические мифы позволяют своим “подопечным” сообществам осмысленно ориентироваться в чуждом мире, который благодаря мифу становится знакомым (хотя бы отчасти). Можно сказать, что политический миф “паразитирует” на сложности перехода от индивидуального восприятия к

целостному видению реальности, выдавая за реальную целостность (вполне возможно, недостижимую) мифологизированный фрагмент. Не случайно Кассирер отмечал, что кризисные моменты в жизни общества всегда становятся питательной средой для распространения мифов [Cassirer 1988, p. 361].

В условиях множества случайных импульсов миф задает направление и тем самым уменьшает сложность окружающей действительности. Благодаря этому заданному направлению в процессе самоидентификации сообщества отсекаются все “лишние” элементы. Например, формировался пресловутый миф об особом общинном духе русского народа, идущий от русской крестьянской общины. Данный миф пережил реинкарнацию в советский коллективизм и до сих пор питает представления об особой русской соборности. При этом в рамках научных исторических исследований уже давно показано, что русская крестьянская община во многом была сформирована и поддерживалась самодержавием как механизм взимания налогов [Чернышев 1918].

Из способности мифа к смыслообразованию и упорядочиванию возникает интегративная функция политического мифа. Благодаря его нарративному воспроизводству конструируются устойчивая во времени Мы-идентификация и Мы/Они-отличие [Münkler 2009, S. 21]. В этом смысле показательны сказания европейских интеллектуалов по поводу дефицита интегрирующих европейских мифов. Небезуспешные попытки превратить в такой миф империю Карла Великого как “отца Европы” натолкнулись в последние годы на очевидную географическую преграду: инструментализация каролингской символики, которая, очевидно, чужда новым членам Евросоюза в Центральной и Восточной Европе [Larat 2000, S. 199]. Хотя справедливости ради нужно отметить, что сам характер европейской интеграции, изначально основанный на рациональном взаимодействии и преодолении стереотипов и недоверия, в значительной степени несовместим с интеграционной функцией мифа. Более того, рациональный характер европейской интеграции призван был бороться с дезинтегрирующими мифами европейских народов, и в определенной степени это удалось.

Если говорить о легитимирующей функции мифа, то она во многом проистекает из его сакрального характера. Такая *сакральность* – то самое недостающее звено в обосновании *реально* существующих властных отношений. Реальность может обосновывать силу власти, но не ее уместность для данного сообщества подвластных. Наиболее отчетливо легитимирующая функция мифа проявляется в ходе национально-государственного строительства, позволяя презентовать националистические претензии как логику истории (см. об этом [Мусихин 2008]). Тем самым анахронизмы используются для обоснования современных политических целей (например, греческие националисты утверждают, что вся Македония входила в состав греческого национального государства еще со времен отца Александра Македонского). Еще одно проявление легитимирующей функции мифа – мифологизация войн как сакрализация массовой жертвенности прошлых поколений, “взывающих” о самопожертвовании во имя страны (а по сути, в интересах существующего политического режима) к современным поколениям.

Наивысшего воплощения легитимирующая функция политического мифа достигает в тоталитарных режимах. Здесь миф целенаправленно культивировался и даже создавался как инструмент массовой пропаганды. Более того, понимая ограниченность воздействия мифа на современного человека, тоталитарная пропаганда “форматировала” массовое сознание таким образом, чтобы оно стало более восприимчиво к мифическим конструкциям. Именно тоталитарный опыт мифологизации повлиял на Кассирера, который утверждал, что в будущем мифы будут производиться так же, как и современные виды оружия. При этом тоталитарного лидера он обозначал как “*homo magus*”, вынужденного использовать политические мифы для защиты новой квазилиги, которую он воплощает и пропагандирует [Cassirer 1988, S. 367]. Хотя следует отметить, что успех такой пропаганды привел в Советском Союзе к рутинизации мифа, а это фактически сводило на нет символическую силу воздействия советских мифов,

которые принимали не задумываясь, но и не испытывая воодушевления, характерного для политической символизации.

Если исходить из традиционной теории легитимности, то следовало бы ожидать, что современные развитые либеральные демократии, имеющие легально-рациональные основания своей легитимности, должны быть чужды мифу как легитимирующему основанию демократического режима. Однако, если мы посмотрим на пример мифологизации истории отцов-пилигримов, то признаем, что политическая культура США несет в себе достаточно весомый мифический компонент как легитимирующее основание всего американского образа жизни вообще, так и политического режима в частности (см. об этом [Бурстин 1993]).

Глобализация мифов против мифа глобализации?

Глобализация, ставшая основным трендом мирового развития после распада bipolarного мира, породила миф о единстве ойкумены, к которому человечество всегда стремилось и наконец-то вышло на “финишную прямую”. Самым завершенным образцом этого мифотворчества можно считать знаменитую книгу Ф. Фукуямы [Фукуяма 2007]. Однако данный миф предсказуемо привел к усилению антиглобализационного мифотворчества. Показательно в этом смысле, что в “цитадели” глобализации – США – знаменитая символическая конструкция “плавильного котла” стала довольно успешно оспариваться образом Америки как “лоскутного одеяла”.

На данный момент *миф различия доминирует над мифом единства*. “Философия разнообразия” провозглашает разрешение антиномии Модерна, в которой автономный индивид натолкнулся на изолированность атомизированного общества. Ж. Деррида считает отправной точкой действительности не бытие и не личность, а радикальную инаковость, разнообразие как таковое [Деррида 2000]. Символизация инаковости ведет к радикальной деконструкции онтологии Модерна как примата “логоцентризма”, что в свою очередь влечет за собой деконструкцию западного этноцентризма как рациональной, семантической и символической конструкции культурной идентификации: «Существующие культуры объединяет то, что они не идентичны сами себе. Не то, чтобы они не могут обладать идентичностью, но говоря “я”, “мы” или “нас”, культура может принимать форму субъекта, не совпадающего с собой, как если вы отличаетесь от него. Без такого различия с собой нет культуры и культурной самобытности» [Bizeul 2009, S. 150]. В дискурсе мультикультурализма это звучало бы как “мы разные, и поэтому мы вместе”.

Глобализация спровоцировала запуск процессов мифологизации различных социальных, культурных и религиозных традиций. Многочисленные субкультуры стали подкреплять свой образ жизни собственной мифической символикой. И если М. Вебер в свое время заявил о существовании “политеизма ценностей”, то сейчас можно констатировать наличие “политеизма мифов”.

Подобная множественность мифов закономерно ведет к “низведению” последних до обычных нарративов, снижая их (мифов) символический потенциал. Если мифов становится много, в них попросту перестают верить, а точнее – перестают воспринимать как мифы. *Мифами все меньше живут и все чаще пользуются*. Нельзя сказать, что такая технологизация мифа делает его неэффективным, однако подобная эффективность становится рекламно-убеждающей, а потому сугубо знаковой и конвенциональной, а значит, мультиплицирующая неконвенциональная сила символического воздействия мифа пропадает.

В результате помимо того, что мифов много, каждый из них может подвергаться множественной интерпретации. Особенно от этого “страдают” прежние мономифы, такие, например, как миф основания. Кто бы мог предположить, что крайне правая группировка в политическом истеблишменте США, назвавшая себя “Tea Party”, попытается нажить символический капитал, апеллируя именно к революционному основанию североамериканского государства.

Даже если говорить о нарративе глобализации, следует отметить, что ее дискурс состоит из множества кодовых элементов. Чаще всего вспоминают про экономический код, связанный с глобальными финансами, мобильностью рабочих мест и максимизацией прибыли крупнейших корпораций. Однако данный код – не единственный. Все чаще речь заходит о медийном коде (см. об этом [Черных 2013]), который оказывает глобальное воздействие, выходящее за рамки национальных государств, при этом информация не только транслируется, но и производится данным кодом (демонстрации в странах “третьего мира” с лозунгами на английском языке стали обыденными: очевидно, что данные лозунги полностью ориентированы на глобальные СМИ).

Не стоит забывать о политическом коде глобальной координации общественных организаций поверх национальных границ, выдвигающей новую утопию (в постструктуралистском смысле утопии как критического и преобразующего потенциала) [Гваттари, Делёз 1998, с. 115–116] глобального гражданского общества. Не менее претенциозен юридический код, апеллирующий к сближению правовых норм (особенно в области прав человека). Угроза международного терроризма способствовала усилению значимости полицейского кода (и нам уже не кажется унизительным и противоречащим принципу презумпции невиновности сдача отпечатков пальцев для получения визы в ту или иную страну). Перечисление кодов “единого” дискурса глобализации можно продолжить.

Примечательно, что те же самые дискурсивные коды мы можем обнаружить в “зеркальном” мифе глобализации – нарративе о столкновении цивилизаций, концептуальным элементом которого стала знаменитая работа С. Хантингтона [Хантингтон 2003]. Можно сказать, что по стилю мышления (в манхеймовском его понимании [Манхейм 1994]) Хантингтон и его последователи тоже были и остаются глобалистами, только *вкладывают в глобализацию иное символическое (но не смысловое, как может показаться) содержание*. Столкновение цивилизаций, если смотреть на комбинацию выделенных выше дискурсивных кодов, – не что иное, как способ развития все той же глобализации, только символизация этого механизма носит конфликтный, а не унифицирующий характер.

Если же говорить о движении антиглобалистов, то у них, напротив, *трактровка глобализации противоположна по смыслу, но идентична по символическому наполнению со сторонниками глобализации*. Последние используют сам термин “глобализация” как синоним прогресса, преодолевающего устаревшие рамки национального государства, способствующего ускоренному экономическому росту и политическому объединению мирового сообщества. Антиглобалисты же видят в глобализации синоним империалистической реакции, которая ослабляет демократические национальные государства, эксплуатирует страны “третьего мира”, ведет к усиливающемуся разрыву между богатыми и бедными, росту фундаменталистских движений и культурной унификации. Не случайно У. Бек охарактеризовал взгляды антиглобалистов как “миф о линейности” [Бек 2001, с. 211]: развитие транспорта и коммуникаций воспринимается не как прогресс, ведущий к сближению, а как усиление риска межкультурных конфликтов; развитие экономических связей ассоциируется не с разумной стратегией предотвращения войн, а со стратегией космополитического капитала по увеличению прибыли; преодоление национализма видится не возможным способом преодоления войн, а угрозой демократии, и т.д. Позиция Бека здесь приводится не для того, чтобы показать, как хороша глобализация и как заблуждаются антиглобалисты. Его анализ демонстрирует, что антиглобализм символически схож с глобализацией и “питается” ее знаковыми проявлениями. Не случайно антиглобалисты выдвинули идею “мировой внутренней политики”, требуя по сути политизации глобализации, а не ее демонтажа, так как демонтировать по большому (именно по большому) счету оказалось нечего.

Множественность дискурсивных кодов глобализации свидетельствует о том, что единая глобализация оказалась (да и всегда была) мифом. Распавшись на множество процессов, глобализация оставила собственный миф о единстве без подпитки. В результате *глобализация так и не породила сколь-нибудь значимых процессов политичес-*

кой символизации. Тот же самый процесс наблюдается и у оппонентов глобализации. Шумные антиглобалистские акции так и не запустили процесса неконвенциональной политической символизации. Ставшая уже легендарной (мифической?) книга А. Негри и М. Хардта “Империя” [Хардт, Негри 2004], представляющая собой анализ нового мирового порядка, способствовала вхождению самого слова “глобализация” в массовый обиход, однако узнавания глобализации это не добавило. Примечательно, сами антиглобалисты предпочитают сейчас называть себя критиками глобализации (см. об этом [Bizeul 2009, S. 174]), что свидетельствует о рутинизации и технологизации протестного движения. Ни нарратив глобализации, ни его антиподы так и не обзавелись “большими мифами”, которые бы упрощали реальность, уменьшая сложность окружающего мира.

Не последнюю роль в умножении такого рода мифов сыграли идеологии, каждая из которых обзавелась “собственной глобализацией”. Даже если сконцентрироваться только на очевидных сторонниках глобализации, выясняется, что для либералов и консерваторов-либертарианцев глобализация – прежде всего избавление от оков государства всеобщего благоденствия [Die neue Ordnung... 1999]. В то время, как для социал-демократов именно государство всеобщего благоденствия должно стать всеобщим во всех смыслах этого слова [Vorländer 2001].

Если говорить о влиянии нарратива глобализации на старые политические мифы, то больше всего от дискурсов глобализации пострадала совокупность мифов о национальных государствах. Хотя на уровне обыденного сознания эти мифы продолжают действовать, в среде интеллектуалов стало “модно” размышлять о нациях как выдуманных или изобретенных сообществах [Андерсон 2001]. Все это очевидным образом ведет к демифологизации нации, и сила этой демифологизации не в том, что универсализм глобализации противостоит партикуляризму наций, а в том, что *нарратив глобализации, будучи сам конгломератом партикулярностей, спровоцировал низведение нации до уровня других партикулярных сообществ*: социальных, экономических, культурных и профессиональных групп. Можно сказать, что именно миф глобализации спровоцировал претензии коммунитаристского мультикультурализма на универсальность его объяснительных конструкций (см. [Sandel 2010]).

Справедливости ради нужно отметить, что мультикультурализм как миф оказался очень слаб, а потому не получил широкого распространения в массовом сознании даже в развитых странах. Коллективная самоидентификация, опирающаяся на мультикультуралистские представления, чаще всего провоцировала групповой эгоизм и изоляционизм, нежели межгрупповую гармонию и коммуникацию. При всей увлеченности интеллектуального сообщества развитых стран идеями коммунитаризма и мультикультурализма символизирующий потенциал этих направлений оказался ничтожным.

Еще один нарратив глобализации, “претендующий” на символический потенциал созидательного политического мифа, – сетевое общество. Самоорганизующаяся сеть как структура горизонтальных взаимодействий рассматривается многими интеллектуалами в качестве глобальной альтернативы иерархическому устройству, не способному создать глобальное политическое сообщество. Однако даже ключевой артикулятор сетевого мифа, М. Кастельс, предупреждает о существенных рисках, связанных с оборонительными поведенческими стратегиями формирования политической идентичности, которые могут воспользоваться сетевым сообществом и привести к усилению фундаменталистских и популистских настроений (см. [Castells 2010]).

Можно сказать, что на данный момент наблюдается *рутинизация мифа глобализации*, который тем самым теряет мобилизующую способность, демонстрируя *слабость символизирующего потенциала*. Все “знают”, что такое глобализация, но отношение к ней уже не способно мобилизовать и организовать политические сообщества на значимые протестные действия. Если мировой капитал и извлекает сверхприбыли из глобализации, идея глобального заговора капитала не имеет значительного числа активных (то есть способных к действию) сторонников.

Теория заговора как политический миф

Сходство политических мифов и пресловутой “теории заговора” очевидно. Однако следует сразу заметить, что не всякий политический миф содержит в себе потенциал “теории заговора”. Это политические мифы особого рода, которые не просто *тенденциозно* описывают реальность благодаря идеологической инструментализации, они дают *альтернативное* ее видение, удовлетворяющее потребности в коллективном самоосознании как “авторов” таких теорий, так и их массовых “слушателей”. При этом “альтернативная” реальность обязательно должна быть *правдоподобной*, но не подлежащей последовательной эмпирической проверке. Поэтому всем “теориям заговора” присущ своеобразный элитизм: они апеллируют к “знающим”, то есть “информированным” сторонникам [Moscovici 1987, p. 154], выделяя их таким образом из “ослепленной” массы, подпавшей под пропагандистское воздействие небольшой группы заговорщиков (см. об этом [Поннер 2004, с. 459]).

Неудивительно, что импульс распространения “теориям заговора” дала эпоха Просвещения. Тотальный рационализм последней вызвал ожидаемую реакцию традиционалистского образа мысли, обвинявшего в революционных потрясениях мифические группы заговорщиков (масонов, например), поставивших себе целью уничтожение старого режима. При этом “истинные цели” заговорщиков демонизировались, а благие революционные лозунги объявлялись не более чем пропагандистской завесой, отвлекающей наивные массы. И чем менее достоверными были такие мифологемы заговора, тем более правдоподобными (в логике мифа) они представлялись (см. об этом [Pipes 1997, p. 112]).

Подобная логическая парадоксальность “теорий заговора” объясняет их живучесть вплоть до наших дней. Либеральная демократия как продукт заговорческой деятельности масонов, сионских мудрецов, баварских иллюминатов (баварский дебют А. Гитлера здесь – отдельная тема) неким “логическим” образом сделала США центром этого заговора по завоеванию мирового господства. Неудивительно, что новейшая история Соединенных Штатов “пропитана заговорами”: Пёрл-Харбор был подстроен, Дж. Кеннеди был убит спецслужбами США (так же, как М.Л. Кинг), американцы на самом деле не были на Луне, 11-е сентября 2001 г. было устроено ЦРУ... Список можно продолжать.

В этих хорошо известных сюжетах для нас интересно то, что ни один из вышеперечисленных “заговоров”, несмотря на широкую популярность, не привел к политической символизации и массовой мобилизации общественного мнения и тем более не способствовал сколь-нибудь социально значимой групповой самоидентификации. Как бы широко ни распространялась (особенно среди “информированных интеллектуалов”) идея о подстроенном 11-м сентября, Дж. Буш выиграл президентские выборы 2004 г. Именно в последнем случае проявилась специфическая элитарность “теорий заговора”, которые, по большей части, служат “грязным” инструментом борьбы за власть и крайне ограничены в своем воздействии на общественное сознание.

Если говорить о той части интеллектуалов, которые “очарованы” (точнее – зачарованы) “теориями заговора”, то скорее всего это ответная реакция на непонимание реального механизма властных отношений. Непонимания, вызванного не неспособностью понять данные отношения, а невозможностью знать о них. Это порождает творческие нарративы, возникающие на основе “гиперактивного семантического процесса” [Fenster 1999, p. 78] и глубокого скептицизма по поводу сложившихся политических порядков. По сути, “теории заговора” есть не более чем специфические идеологические ответы на реально существующие диспропорции политической жизни.

* * *

Таким образом, можно зафиксировать, что в условиях современной политики значение мифических политических конструкций как инструментов манипуляции массовым сознанием по-прежнему велико, и значение это не будет уменьшаться. И если ситуация с авторитарными режимами в этой связи очевидна, то неослабевающая роль мифа в развитых либеральных демократиях позволяет говорить, что *если не сами*

мифы, то производные от них мифологемы способны мимикрировать под современные формы мышления.

Сложность современных государств по сути дела ведет к невозможности кардинального исправления многих негативных элементов экономической, социальной и культурной действительности: “пирамидальный” характер современного экономического роста, межкультурные противоречия глобальной миграции, усиление имущественного расслоения и т.д. Поэтому массовую потребность в безопасности политическая элита развитых (и не очень) стран пытается найти в новых символических конструкциях, предлагающих “магическое” решение существующих проблем (“*Yes, We Can!*”, “Крым наш!”), которые по сути выполняют “функцию катарсиса”. Тем самым *политические мифы выполняют функцию упрощения действительности*, снижая страх возможного аутсайдерства в современном обществе, но не страхуя от самого факта аутсайдерства. Реальная перспектива последнего остается вполне возможной, но политический миф делает ее рядоположенной иллюзорной линии горизонта массовых ожиданий благополучного решения возникающих сложностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Андерсон Б. (2001) Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”.
- Гваттари Ф., Делёз Ж. (1998) Что такое философия? СПб.: Алетейя.
- Барсенков А.С., Вдовин А.И. (2010) История России. 1917–2009. М.: Аспект Пресс.
- Бек У. (2001) Что такое глобализация? Ошибки глобализма. М.: Прогресс-Традиция.
- Бурстин Д. (1993) Американцы: колониальный опыт. М.: Прогресс-Литера.
- Деррида Ж. (2000) О грамматологии. М.: Ad Marginem.
- Левин-Строс К. (2001) Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс.
- Манхейм К. (1994) Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ. С. 72–668.
- Мусихин Г.И. (2008) Концептуальные изъяны демократии как проблема глобализации // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз. № 2. С. 31–45.
- Повесть временных лет. (2012) СПб.: Вита Нова.
- Поппер К. (2004) Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ.
- Сорель Ж. (2013) Размышления о насилии. М.: Фаланстер.
- Фукуяма Ф. (2007) Конец истории и последний человек. М.: АСТ.
- Хантингтон С. (2003) Столкновение цивилизаций. М.: АСТ.
- Хардт М., Негри А. (2004) Империя. М.: Праксис.
- Черных А.И. (2013) Медиа и ритуалы. М., СПб.: Университетская книга.
- Чернышев И.В. (1918) Аграрно-крестьянская политика России за 150 лет. Пг.: Вольное экономическое общество.
- Шмитт К. (2006) Политический романтизм. М.: Праксис.
- Bennett L.W. (1980) Myth, ritual, and political control // Journal of Communication, no. 30, pp. 166–179.
- Bizeul Y. (2009) Glaube Und Politik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bizeul Y. (2006) Politische Mythen, Ideologien und Utopien. Ein Definitionsversuch // Mythos, no. 2. Politische Mythen, S. 10–29.
- Bizeul Y. (2000) Theorien der politischen Mythen und Rituale // Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin: Duncker & Humblot. S. 21–32.
- Bloch E. (1980) Abschied von der Utopie? Frankfurt a. M.: Vorträge.
- Bottici C. (2007) A Philosophy of Political Myth. Cambridge: CUP.
- Cassirer E. (1988) Der Mythos des Staates. Frankfurt a. M.: Fisher Wissenschaft.
- Castells M. (2010) The Information Age: Economy, Society, and Culture. Vol. II. The Power of Identity. Oxford: Blackwell.

- Claviez T. (1998) *Grenzfälle. Mythos–Ideologie–American Studies*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Die neue Ordnung des Politischen. Zu den Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts. (1999) Frankfurt a. M.: Campus.
- Edelman M. (1967) Myths, metaphors and political conformity // *Psychiatry*. no. 3, pp. 217–228.
- Eagleton T. (1991) *Ideology. An Introduction*. London: Verso.
- Encyclopedia Britannica (1956) Vol. 21.
- Fenster M. (1999) *Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Flood C.G. (2002) *Political Myth. A Theoretical Introduction*. New York–London: Routledge.
- Halpern B. (1960/1961) “Myth” and “ideology” in modern usage // *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, no. 2, pp. 129–149.
- Hüfner O. (2001) *Die Struktur politischer Mythen. Wiedervereinigung und Wirtschaftswunder in den Reden bundesdeutscher Politiker 1949–1969*. Opladen: Leske + Budrich.
- Larat F. (2000) Instrumentalisierung des kollektiven Gedächtnisses und europäische Integration // *Frankreich Jahrbuch 2000*. Opladen: Springer, S. 199–215.
- Lévi-Strauss C. (1995) *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt a. M.: Vorträge.
- Lincoln B. (1989) *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York–Oxford: OUP.
- Moscovici S. (1987) *The conspiracy mentality // Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer, pp. 154–171.
- Münkler H. (2009) *Die Deutschen und ihre Mythen*. Berlin: Rowohlt Berlin.
- Pipes D. (1997) *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where It Comes From*. Touchstone: Touchstone Books.
- Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung. (2005) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reichardt R., Lüsebrink H.-J. (1990) *Die Bastille. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Sandel M. (2010) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: CUP.
- Tepe P. (1995) *Mythos– Ideologies–Illusion // Mythologica*, no. 3, S. 60–77.
- Voigt R. (1989) *Mythen, Rituale und Symbole in der Politik // Politik der Symbole. Symbole der Politik*. Opladen: Leske + Budrich. S. 11–30.
- Vorländer H. (2001) *Demokratie ohne Grenzen und die Grenzen der Demokratie. Gibt es einen Weg zur globalen Demokratie? // Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: UTB. S. 215–226.

Political myth as a type of political symbolization

G. MUSIKHIN*

*Musikhin Gleb – doctor of political sciences, professor, Department of Political Science, National Research University “Higher School of Economics”. Address: 20, Myasnitskaya st., Moscow, 101000, Russian Federation. E-mail: gmusikhin@hse.ru.

Abstract

This article analyses the features of political mythology as a manifestation of the political symbolization process. Political symbolization is defined as a phenomenon of unconventional media reaction to the political information presented in a specific form of sign systems. The research reveals

the interrelation of political myths with ideology and utopia. The analysis of political myth structure shows the main difficulty that is the ambivalent ideological myth interpretation. The article captures the main functions of political myths. The author refers to technologization and fragmentation of political myths. As a result, the myths receive a widespread use, but lose their symbolic impact force. This can be found in modern myths of “conspiracy theory”. The conclusion is that the fragments of myths can mimic modern forms of thinking.

Keywords: symbolization, political symbol, political myth, ideology, utopia, globalization, conspiracy theory

REFERENCES

- Anderson B. (2001) *Voobrazhaemye soobschestva. Razmyishleniya ob istokah i rasprostraneni natsionalizma* [Imaginary Communities. Contemplations on the Origins of Nationalism Expansion] Moscow: “KANON-press-Ts”, “Kuchkovo pole”.
- Barsenkov A.S., Vdovin A.I. (2010) *Istoriya Rossii. 1917–2009* [The History of Russia] Moscow: Aspekt Press.
- Bek U. (2001) *Chto takoe globalizatsiya? Oshibki globalizma* [What is globalization. Errors of Globalism] Moscow: Progress-Traditsiya.
- Bennett L.W. (1980) Myth, ritual, and political control. *Journal of Communication*, no. 30, pp. 166–179.
- Bizeul Y. (2009) *Glaube Und Politik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bizeul Y. (2006) Politische Mythen, Ideologien und Utopien. Ein Definitionsversuch. *Mythos*, no. 2, S. 10–29.
- Bizeul Y. (2000) Theorien der politischen Mythen und Rituale. *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 21–32.
- Bloch E. (1980) *Abschied von der Utopie?* Frankfurt/M.: Vorträge.
- Bottici C. (2007) *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: CUP.
- Burstin D. (1993) *Amerikantsyi: kolonialnyi opyt* [American Colonial Experience] Moscow: Progress-Litera.
- Cassirer E. (1988) *Der Mythos des Staates*. Frankfurt/M., Fisher Wissenschaft.
- Castells M. (2010) *The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Vol. II. The Power of Identity. Oxford: Blackwell.
- Chernyih A. (2013) *Media i ritualy* [The Media and Rituals] M., St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Chernyishev I. (1918) *Agrarno-krestyanskaya politika Rossii za 150 let* [Peasant and Agricultural Policy in Russia within 150 years] Petrograd: Volnoe ekonomicheskoe obschestvo.
- Claviez T. (1998) *Grenzfälle. Mythos–Ideologie–American Studies*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Die neue Ordnung des Politischen. Zu den Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts* (1999) Frankfurt/M.: Campus.
- Derrida Zh. (2000) *O grammatologii* [On Grammatology] Moscow: Ad Marginem.
- Edelman M. (1967) Myths, metaphors and political conformity. *Psychiatry*, no. 3, pp. 217–228.
- Eagleton T. (1991) *Ideology. An Introduction*. London: Verso.
- Encyclopedia Britannica (1956) Vol. 21.
- Fenster M. (1999) *Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Flood C.G. (2002) *Political Myth. A Theoretical Introduction*. New York–London: Routledge.
- Fukuyama F. (2007) *Konets istorii i posledniy chelovek* [The End of History and the Last Man] Moscow: AST.
- Gvattari F., DelYoz Zh. (1998) *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy] St. Petersburg: Aleteyya.
- Halpern B. (1960/61) “Myth” and “ideology” in modern usage. *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, no. 2., pp. 129–149.
- Hantington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsiy* [Clash of Civilizations] Moscow: AST.
- Hardt M., Negri A. (2004) *Imperiya* [The Empire] Moscow: Praktis.
- Hüfner O. (2001) *Die Struktur politischer Mythen. Wiedervereinigung und Wirtschaftswunder in den Reden bundesdeutscher Politiker 1949–1969*. Opladen: Leske + Budrich.

- Larat F. (2000) Instrumentalisierung des kollektiven Gedächtnisses und europäische Integration. *Frankreich Jahrbuch 2000*. Opladen: Springer, S. 199–215.
- Lévi-Strauss C. (1995) *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt/M.: Vorträge.
- Lévi-Strauss C. (2001) *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology] Moscow: EKSMO-Press.
- Lincoln B. (1989) Discourse and the Construction of Society. *Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York–Oxford: OUP.
- Mannheim K. (1994) *Konservativnaya myisl'* [Conservative Thinking] Mannheim K. *Diagnoz nashego vremeni*. Moscow: Yurist, pp. 572–668.
- Moscovici S. (1987) *The conspiracy mentality. Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer, pp. 154–171.
- Münkler H. (2009) *Die Deutschen und ihre Mythen*. Berlin: Rowohlt Berlin.
- Musihin G.I. (2008) Kontseptualnyie iz'yanyi demokratii kak problema globalizatsii [Concept Democracy Defects as Problem of Globalization] *Politiya: Analiz. Hronika. Prognoz*, no. 2, pp. 31–45.
- Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung*. (2005) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pipes D. (1997) *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where It Comes From*. Touchstone: Touchstone Books.
- Povest vremennyih let* (2012) [The Tale of Bygone Years] St. Petersburg: Vita Nova.
- Popper K. (2004) *Predpolozheniya i oproverzheniya: Rost nauchnogo znaniya* [Assumption and Disproof: the Growth of Scientific Knowledge] Moscow: AST.
- Reichardt R., Lüsebrink H.-J. (1990) *Die Bastille. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch.
- Sandel M. (2010) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: CUP.
- Shmitt K. (2006) *Politicheskij romantizm* [Political Romantizm] Moscow: Praxis.
- Sorel Zh. (2013) *Razmyishleniya o nasilii* [Contemplations on Violence] Moscow: Falanster.
- Tepe P. (1995) Mythos–Ideologie–Illusion. *Mythologica*, no. 3, S. 60–77.
- Voigt R. (1989) Mythen, Rituale und Symbole in der Politik. *Politik der Symbole. Symbole der Politik*. Opladen: Leske + Budrich, S. 11–30.
- Vorländer H. (2001) Demokratie ohne Grenzen und die Grenzen der Demokratie. Gibt es einen Weg zur globalen Demokratie? *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: UTB, S. 215–226.