



Андрей Савельев
Политическая мифология
Москва - 2018

Савельев А.Н.

Политическая мифология, М., 2018

В книге сочетаются политологические, философские, социально-психологические подходы к анализу формирования коллективных и индивидуальных воззрений на политический процесс. Привлекается опыт аналитической психологии К.Юнга, работы русских философов (А.Лосев, Н.Бердяев, Н.Федоров и др.), зарубежных мыслителей (Э.Кассирер, Дж.Кэмпбелл, М.Элиаде, К.Мангейм, М.Ласки, С.Московичи, К.Хьюбнер, Р.Жирар и др.), современных российских авторов (А.Панарин, В.Полосин и др.). Прослеживается фундаментальная связь мифологии с политикой, рассматривается роль мифа в организации масс и элитных групп.

В предварительной редакции книга вышла в 1999 году под названием "Миф масс и магия вождей". В основу книги была положена докторская диссертация, защищенная автором в 2000 году. В настоящем издании повторяется текст, изданный в 2003 году, дополненный небольшим печальным предисловием. Оба печатных издания автор выпускал под псевдонимом А.Кольев.

(с) А.Н.Савельев

Оглавление

Предисловие ко второму изданию

Предисловие к первому изданию

Введение

ГЛАВА I. МИФ: ПЕРЕКЛИЧКА ЭПОХ

1.1. Реальность мифа

1.2. Бессознательное и архетип как основы мифологического мировосприятия

1.3. Мифы архаического общества и современные политические процессы

1.4. Психологические, социальные и религиозные источники политической

мифологии

1.5. Смысл жизненные мотивы в мифе и в политике

Выводы к Главе I

ГЛАВА II. ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В ИНДИВИДУАЛЬНОМ И МАССОВОМ СОЗНАНИИ

2.1. Миф в массифицированном обществе: околлективливание, индивидуация и кризис мировоззрения

2.2. Особенности политического мифа и его использование в политической конкуренции

2.3 Символ и слово в политике

2.4. Национальная мифология

2.5. Абсолютный миф как основа для позитивного мифотворчества

Выводы к Главе II

ГЛАВА III. ТЕХНОЛОГИЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ МИФОВ

3.1. Политический герой: персонификация мифологического образа

3.2. Мифология социальных групп и корпоративных организаций

3.3. Идеология и политические утопии

3.4. Мифология партии и генезис партстроительства в современной России

Выводы к Главе III

ГЛАВА IV. МЕХАНИЗМЫ РАЗРУШЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА

4.1. Контр-миф и политические технологии

4.2. Источники нигилизма в политической мифологии

4.3. Контр-мифы русской истории

4.4 Мифологическая интерпретация тезиса о «преодолении истории»

4.5. Универсальный нигилизм

4.6. Информационные методы разрушения национальной мифологии

Выводы к Главе IV

ГЛАВА V. НАЦИОНАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ И ПРОЕКТ БУДУЩЕГО РОССИИ

5.1. Политическая мифология в кризисном обществе

5.2. Мифологические основы национальной идентификации

5.3. Русское чудо и его «телесный» проект

5.4. Русский миф как проект национально-государственной идеологии

Выводы к Главе V

Заключение

Предисловие ко второму изданию

Полтора десятка лет, минувшие с момента первого издания книги, дали автору обширный опыт участие в политике и большой материал для анализа, положенный в основу нескольких книг. Вместе с тем, основные методологические подходы за это время существенно не изменились. Становление информационного общества в России лишь

усугубили мифологизацию общественного сознания: общество распалось на множество групп, отчаянно цепляющихся за свою "картину мира". Гражданское самосознание отделилось от политического, повседневная нравственность - от догматов традиционных конфессий, война в Чечне(2003) и последующие войны (Южная Осетия, Донбасс, Сирия) смешали комплексы политических воззрений, привели в хаос политические предпочтения. Мифологизированный мир в глазах людей раздробился и засверкал калейдоскопом событий, которые каждый видит в своем свете.

За прошедшее время в хроническую форму перешла практика фальсификации политической реальности, которая дополняет фальсификацию политической системы - служит для сокрытия реального положения дел, радикальным образом расходящегося с правовыми нормами - вплоть до совершенно очевидных, связанных с формированием высшей государственной власти.

Автор с печалью констатирует, что его собственное мировоззрение не приобрело приемлемых политических форм и не получило достойного распространения, несмотря на многолетние показатели социологических опросов, указывающих на всеобщее представление о великодержавии России (более 70% граждан), величии русского народа (около 60%), национальных интересах, выраженных в лозунге "Россия для русских" (около 50%). Национально-государственное становление в Российской Федерации за минувшее с первого издания время не только не начиналось, а угнеталось всеми силами репрессивного аппарата. Олигархия и прилепившаяся к ней приживалом иерократия создали конгломерат, подобный тому, что существовал в период тоталитарного коммунистического режима.

Еще одно печальное обстоятельство - истончение слоя, в котором вопрос о политической мифологии вызывал интерес и дискуссии. Ушли из жизни выдающиеся ученые, у которых автор многому научился - Александр Панарин, Владимир Махнач, Сергей Пыхтин. Сомасштабных фигур, способных восполнить эту потерю, не появилось. Нет даже признаков вырастания нового поколения ученых, которые искали бы Истину, а не успешную карьеру. По этой причине огромная обществоведческая литература, издававшаяся все меньшими и меньшими тиражами в 90-е, а затем в 2000-е и 2010-е годы, попросту утратила читателя.

Невежество открыло путь застарелым мифологиям - о коммунизме советского периода, о дохристианском язычестве, о мировом заговоре и так далее. Мир науки отброшен в тень, а в центре внимания общества средства массовой информации поместили ложь, фикцию, невежественную выдумку. И это обстоятельство оказалось частью большой войны, которую элиты ведут против собственного народа, который только таким методом и удастся держать в неповиновении. Политический миф в руках проникших во власть неучей и негодяев стал тотальной ложью. Все, чего касается власть, обращается в ложь. А касаться она намерена всего, что хоть в какой-то мере может воздействовать на сознание людей, которое надо всячески исказить и замутнить - лишь бы не дать нации обрести свои исторические символы, историческую память и образ достойного будущего.

Единственная надежда автора на зрелый национальный миф, Большой стиль для России состоит в том, что грядущие поколения востребуют научные достижения "темных веков", которые мы переживаем - точно так же, как востребовали труды мыслителей русского зарубежья, написанный в самых трагических обстоятельствах и без видимых причин для оптимизма.

Автор, 2018

[К оглавлению](#)

Предисловие к первому изданию

В попытках дать исчерпывающее определение политики, философы то и дело приходят к емкой и одновременно расплывчатой формуле: политика – это жизнь. Тот же результат возникает, когда стремятся дать определение мифу: миф – это жизнь. Соединив эти два определения мы получим еще одно: политика – это миф. И в этом определении заложена та глубина, которую наука должна раскрывать, разворачивая заложенные в метафорическом определении смыслы.

Проблема, которая встает перед исследователем политической жизни (а значит – и политических мифов), связана с тем, что современная политика и социальная практика деградируют именно в той сфере, где наиболее всего соприкасаются с жизнью – в сфере духа. Поэтому политика и живой миф утрачивают прямую и очевидную связь, без труда фиксируемую в наследии древности. Столкнувшись с этой проблемой и толком не заметив ее, политология также утрачивает духовно-нравственные аспекты и примитивизируется, слепо заимствуя методики исследований из естественных наук или вовсе переходя в разряд журналистики. Отсюда – проблема обществознания, которое сплошь и рядом превращается в дурной анекдот или забаву честолюбцев, обман или мираж. Продуктивная политология становится уделом отдельных энтузиастов, все еще понимающих политику как жизнь духа, как живой миф.

Общество, пожалуй, смогло бы содержать массу бесплодных аналитиков, имитирующих политический анализ и прогноз, как содержит оно всю сферу праздного досуга. Но в союзе с журналистикой имитационная политология становится непосильным грузом. В России это означает, что общество исчезает вместе с умением видеть ту «апофатическую Русь», которая неуязвима для любых клеветников. Русский человек, отделенный от жизни духа имитаторами от науки и лжецами от журналистики, перестает продуцировать героическое, и даже вдали от родины не испытывает ностальгии. Он просто перестает быть человеком в полном смысле слова – перестает быть общественным существом. Для большинства населения страны Россия становится лишь одной из гипотез – в меру обоснованных, но в меру же и лживых. От живой веры в Россию остается лишь конструкция «гражданского общества» - очевидно нелепая и не пробуждающая никакого сочувствия. Поэтому ни один из проектов будущего не может быть принят как часть жизни, как органическое продолжение веры. Для утратившего веру будущего не существует – в лучшем случае оно неинтересно и бессмысленно.

Возвращение жизни в науку с необходимостью требует возвращения мифа в политику. А точнее – создания Большого национального мифа, который возродил бы высокую гражданственность, любовь к Отечеству, к родной истории, к предкам и потомкам. Такой миф восстановил бы порушенную связь времен, связь настоящего с прошлым и будущим, вернул бы здоровое понимание социальных иерархий и указал бы место и область приложения сил научному творчеству.

Оформление Большого национального мифа как Большого культурного стиля для науки означает необходимость освободиться от представлений о политике, как о конкуренции эгоизмов и алчностей. Политическая мифология может стать, таким образом, не только научной концепцией, но также и источником политической доктрины возрождения России и преодоления постыдного меркантилизма в жизни современного общества.

Пробуждением интереса к исследованию политических мифов автор обязан Татьяне Васильевне Евгеньевой и Аиде Николаевне Мосейко, чьи выступления и публикации стали отправной точкой для собственных размышлений и освоения обширной литературы, так или иначе освещающей проблемы мифологии и мифологического мышления.

Смысловое наполнение окружающих нас символических иносказаний, требует определенного мировоззрения. И формированием такого мировоззрения автор обязан общением с кругом мыслителей, объединенных в Фонде «Русский проект», прежде всего – замечательному правоведа и публицисту Сергею Петровичу Пыхтину и выдающемуся историку и православному просветителю Владимиру Леонидовичу Махначу.

Автор, 2002

[К оглавлению](#)

Введение

Ожидание Большого национального проекта стало для России последнего десятилетия XX века почти болезненным. И в этом ожидании главным мотивом является определение духовно-нравственного измерения собственного существования, которое тормозится стяжательским характером постсоветской номенклатуры и разбойничьим характером связанного с ней бизнеса. Наметившийся диалог между чиновничеством и Русской Православной Церковью демонстрирует отсутствие у государства собственной концепции бытия России и одновременно – попытку подмять под себя духовный потенциал православной общественности, активно склоняемой к верноподданическим реверансам в адрес безбожной власти. Причем эти игры номенклатурных патриотов происходят на фоне углубляющейся национальной катастрофы, лишь слегка смягченной дополнительными доходами казны от торговли нефтью. Если православные говорят о «последних временах», то чиновники бодро отчитываются перед обществом и вышестоящими начальниками о проделанной работе в области нравственного оздоровления граждан.

Глубокий разрыв между обществом и властью заполнен сегодня разного рода политическими мифами, одни из которых способствуют восстановлению единства страны и национальной идентичности, другие – явно противодействуют этому. Выделение из этого хаоса идей и образов именно тех, с помощью которых может быть сформирован Большой политический миф, а вслед за ним и Большой национальный проект, является важной научной задачей. Подходы к ней лежат в области исследования массового сознания, изучения мифа как социокультурного явления, отражающего важнейшие стороны человеческой природы, наконец, в определении «технологических» характеристик политических мифов, их воздействия на сознание людей. Таким образом, духовно-нравственное измерение политических процессов, выявление мифологических характеристик общественного сознания становится ключевой задачей, решение которой в рамках научного исследования, дает возможность развернуть проектирование Большого национального мифа, отвечающего на вызовы XXI века и обеспечивающего достойное существование русско-православной цивилизации.

На значимость духовно-нравственных измерений политического процесса указывает тот факт, что общественная жизнь преобразует любые акты и явления в соотношенные с ценностями символические содержания. В связи с этим политика может рассматриваться как разновидность духовного производства, а мировая история – как история обмена между духовным и материальным мирами (1). Отделенность теории политического процесса от духовно-нравственных практик была связана с доминированием инновационного общества, которое в настоящее время близится к исчерпанию своих потенциалов – XX век отмечен социокультурными, нравственными, экологическими, демографическими кризисами, разрешение которых в рамках рационализованного инновационного общества оказывается невозможным. Возникает

проблема уравнивания инноваций Традицией, которая тесно связана с религией и мифологическим наследием.

Мифологическое мышление и исследование древних мифов начало занимать внимание ученых XIX века в связи с открытием этнографических групп, находящихся на ранних стадиях развития, а также с развитием социологии религии. В XX веке был накоплен огромный фактический материал в области изучения мифов, религиозных символов и ритуалов, предприняты попытки исследовать архаические пласты человеческого сознания, систематизированы и обобщены древние мифологические тексты (Дж. Фрезер, М.Элиаде, М.Малерб, К.Леви-Стросс, Л.Леви-Брюль, Дж.Кэмпбелл, К.Хьюбнер и др.), методами аналитической психологии выведена зависимость поведения людей от мифологических образов подсознания (К.Г.Юнг). Достигнутый уровень научных результатов позволил использовать их не только к древним сообществам, но и к современной политике. Современность породила также потребность в новых исследованиях политических процессов, связанных с секуляризацией и массивификацией социальных явлений (Г.Лебон, Х.Ортега-и-Гассет и др.), воздействием на сознание средств массовой информации (Г.Тард), с выделением основополагающих стилей мышления (К.Мангейм), с прояснением роли номинации, стилей жизни и символического капитала в формировании политических групп (П.Бурдьё), с реализацией медиа-коммуникативной функции власти (Н.Луманн), с новыми проявлениями иррациональных мотивов в массовом поведении (С.Московичи).

Особая актуальность обращения к исследованию политических мифов и механизмов действия духовно-нравственных факторов обусловлена кризисным характером политических процессов и общественного развития в XX веке, порождающим перманентный мировоззренческий кризис не только у отдельных индивидуумов, но и у представителей власти, теряющих целеполагающие ориентиры государственного управления. Невозможность оперативной корректировки рационально построенной «картины мира», недоступность для большинства сложнейших построений современных естественных наук вызвали к жизни запрос на «мягкие» формы рациональности, в которых некоторые элементы знания подменены метафорами, социальными мифами, которые одновременно, заменяют и ушедшую из повседневной жизни религию.

В исследованиях социальных процессов проблемы самосознания зачастую соотносятся с сиюминутной целерациональной деятельностью человека, в то время как в философской антропологии «масштаб» анализируемых явлений укрупняется, в нем теряются особенности политической культуры реально существующих сообществ. Одновременно политологический рационализм, поставленный на службу политическим технологиям, пренебрегает смысложизненными ценностями, ограничиваясь изучением феномена власти и оставляя в стороне проблему смысла той или иной политической практики. Религиоведческие исследования, которые могли бы преодолеть этот недостаток, на сегодня в значительной мере являются либо чисто апологетическими, либо ограничиваются анализом догматических текстов, межконфессиональных проблем, взаимодействия церкви и государства. Темы «Религия и политика», «Миф и политика» крайне редко затрагиваются философскими и политологическими исследованиями. Между тем, именно эти темы становятся особенно актуальными в связи с появлением квази-религиозных социальных концепций и проявлением мифологических закономерностей в системе политической пропаганды (фашистская Германия, сталинская Россия, трумэнговские и рейгановские США, маоистский Китай и т.д.). Попытки демифологизации соответствующих концепций в научных исследованиях, как правило, сопровождаются новой ремифологизацией, выстраиванием догматического антитезиса (2).

Весь этот комплекс новых научных результатов и новых условий социального развития ставит в повестку дня углубление и расширение классической социологии религии Макса Вебера и ее дополнение исследованиями политических мифов. В значительной мере веберовская социология может быть дополнена философскими

подходами к изучению мифа Алексея Лосева и Эрнста Кассирера, а также новыми исследованиями в области политических процессов, социальной психологии, политических технологий и средств коммуникации.

Усложнение и ускорение социальных процессов с одной стороны, а с другой – углубление рационализации всех сфер жизни в XX веке, привели к парадоксу: все более усложняющуюся рациональную картину мира можно отразить в массовом сознании только путем предельного опрощения социальных концепций – вроде концепций «конца истории», «столкновения цивилизаций», «золотого миллиарда» и т.п. Вместе с тем, такого рода концепции сами становятся элементами социальных мифов, средствами воздействия на массовое сознание, духовно-нравственные ориентации и политический процесс.

Изучение политических предпочтений и политического выбора с достаточной очевидностью показывает виртуальность многих рационально обоснованных интересов и парадоксальность политического поведения. Один миф может быть «расколдован» с помощью другого мифа. Тогда второй по отношению к первому выступает как контр-миф. Последовательная цепочка «расколдование-заколдование» при наращивании рациональных или иррациональных компонент в картине мира может привести соответственно либо к тупику полной рационализации («Бога нет»), либо к иррациональному абсурду («Бог есть Ничто»).

Поддержание «цветущей сложности» социальных структур и баланса рационально-иррационального содержания человеческого сознания возможно только в случае признания за мифологической реальностью права на существование, а также возможности концептуального синтеза рационально-иррациональных элементов массовых представлений в контексте конкретной политической культуры. Таким образом, можно будет осмыслить истоки эффективности политических технологий (имиджеология, политическая реклама, креационизм, PR-технологии и т.д.) и увидеть в них возможность позитивного содержания для целей развития современного гражданского общества.

Русская философская и общественная мысль XIX-XX вв. продемонстрировала духовную наполненность и позитивную ремифологизацию исторического и социального опыта (Н.Данилевский, К.Леонтьев, К.Победоносцев, Н.Федоров, С.Булгаков, Н.Бердяев, Л.Тихомиров, Г.Федотов, И.Ильин и др.), противодействуя избыточной рационализации, разрушающей глубинные основы существования социума. Достаточно последовательная и интеллектуально наполненная попытка позитивной ремифологизации была также представлена в начале XX века в политико-философском течении «консервативной революции» в Германии (О.Шпенглер, К.Шмитт, Э.Юнгер и др.). Оба указанных направления в значительной степени остаются не востребованными в современной политической практике. Между тем, к пониманию диалектики рационального и иррационального в актуальной политике в последнее время приходят не только видные российские философы (П.Гуревич, А.Панарин, В.Полосин и др.), но и некоторые популярные политологи (А.Мигранян, С.Марков и др. (3)).

Попытка отделить исследование политического процесса от «духовного производства» обедняет представление о нем, выпускает из вида парадоксальность политического поведения (с точки зрения формальной логики), иррациональность самой Истории. Необходимо видеть, что современное общество все более заменяет принуждение физическое (через органы власти, полицию, армию) принуждением морального порядка. Вместе с тем, процесс секуляризации разрушает единый моральный порядок и превращает духовно-нравственные аспекты в предмет политической конкуренции. Пропаганда тех или иных идей преследует не утилитарные цели (удовлетворение частных интересов и потребностей), а является попыткой утверждения определенной «картины мира», следствием которой становится определенный социальный порядок. В этом смысле политический миф связан с религией, поставляющей представления о смысложизненных ценностях, о духовно-нравственном содержании политики.

В процессе расшифровки мифа исследователи, так или иначе, подходят к необходимости выделения некоторых общих закономерностей, укладывающихся в концепцию моно-мифа, который выступает в качестве своеобразного шифровального ключа при изучении мифологического сознания. При рационализации социального опыта также возникает синтетическая концепция – концепция политического консерватизма, с помощью которой может быть обеспечен неразрушающий анализ социальных мифов (рационализация без неоправданного опрощения, с сохранением представлений об иррациональной стороне политического поведения). Консервативный подход позволяет минимизировать разрушительное действие контр-мифа и сохранить разнообразие культурных и социальных предпочтений, регулируемое коммуникативной функцией современной системы власти.

Для России ремифологизация социального опыта выражена в многочисленных концепциях возрождения. Ремифологизация становится основой для нового прочтения отечественной истории и видения позитивных перспектив, вопреки сложившимся социально-экономическим условиям. Тем самым духовно-нравственные установки, архетипические образы «русского чуда» и религиозные предчувствия социальных метаморфоз («последние станут первыми») превращаются в действующий политический фактор.

Важность исследования механизмов развития духовно-практических измерений политических процессов, мифологизации и ремифологизации социального опыта обусловлена тем, что в современном обществе все более серьезную роль начинают играть информационные и пропагандистские технологии управления общественным сознанием. Овладение этими технологиями является не только условием для эффективного ведения тех или иных политических проектов, но и ключевым фактором конкурентоспособности страны в условиях самых разнообразных угроз ее национальной безопасности. Таким образом, потребность в разработке проблематики, связанной с механизмами духовно-нравственного измерения политики, с политическими мифами обуславливается не только чисто академическим интересом, но и задачами управленческого характера. Без пропагандистской технологии решение более или менее масштабных задач становится невозможным (на что, к примеру, показывает провал российской политики на Северном Кавказе в 1994-1996).

В политологических исследованиях масштаб анализируемых событий, чаще всего, измельчается, анализ замыкается на текущих событиях, за которыми скрываются цели и перспективы общественного развития. Кроме того, наблюдается дефицит исследований проблемы эмоционального выбора – в особенности действия долговременных бессознательных факторов. Определенный барьер обнаруживается при попытках изучать русскую идентичность. Заведомо негативное отношение к любым проявлениям «русскости» порой разрушает даже самую возможность изучения русской национальной мифологии. Наконец, практически отсутствуют разработки «технологических» моделей государственной пропаганды, подготовки пропагандистских мероприятий, необходимых для общественной поддержки важных и сложных решений.

Эти соображения привели автора к необходимости комплексного исследования политических мифов, соединяющего в себе ряд подходов, которые крайне редко используются совместно в силу их «разномасштабности». «Масштаб» идей, выдвигаемых исследователем, в данном случае, по мнению автора, должен варьироваться в самых широких пределах – от представлений о «картине мира» в целом до расшифровки сюжетных линий действующих политических субъектов. При этом «срединный» масштаб анализа, который зачастую столь трудно удержать в рамках изучения политических феноменов, становится основным.

Главная цель, которую ставит перед собой автор, – выявить закономерности воздействия политических мифов на социальные процессы, раскрыть основы национальной мифологии России, на основании которых может быть построена

национально-государственная идеология и разработана стратегия мобилизации российского общества в XXI веке.

Важно отметить особенности исследования, обусловленные поставленной целью.

Первая особенность связана с тем, что для позитивного осмысления политических мифов требуется преодолеть предрассудки в отношении таких понятий как «нация», «империя», «консерватизм», «традиционализм», а также общепринятый пиетет ко всему комплексу либеральных идей, ставших в современной России содержанием идеологией «партии власти» на целое десятилетие.

Вслед за американским ученым Николасом Гудриком-Кларком стоило бы написать, что настоящий предмет данной книги - «не партии, политические взгляды и организации, через которые люди рационально выражают свои интересы в социально-политической сфере. Скорее, это глубинная история, связанная с мифами, фантазиями и символами, которые наложили свой след на развитие реакционного и авторитарного мышления Наци» (4).

Вторая особенность обусловлена присутствующими в политических исследованиях этическими барьерами перед осмыслением технологий политической деятельности. К примеру, такого рода барьеры зачастую наблюдаются как при анализе работ Макиавелли, так и при оценке деятельности современных политических технологов. Между тем, «срединный» масштаб исследований требует сами такие барьеры делать объектом анализа, относя их к определенному роду традиции или определенной политической культуре. Вместе с тем, для технологического уровня политики следует ясно видеть не столько этические мотивы, сколько задачу достижения сиюминутного предела эффективности управления. Таким образом, в задачу автора входит как демифологизация этических барьеров, так и ремифологизация политических технологий.

Третья особенность заключается в том, что автор стремится к выявлению стратегически эффективной политической технологии, которая предопределяет собственный тип идеологии – со своей парой утопия-мифология. Речь идет о консервативной идеологии, которая проходит пока еще только самую раннюю стадию становления в современной России. Эта идеология не просто совместима с русской политической философией, а становится ее современным продолжением, открытием современной «Русской национальной идеи», в которой выражаются высшие духовные ценности и актуальные цели нашего народа.

«Срединный» масштаб позволил вскрыть процесс «консерватизации» общественного сознания современной России, который был предсказан автором до того, как этот процесс рельефно проявился в общественной жизни. Аналогичным образом практикой был подтвержден теоретический тезис о «революции менеджеров» (переходе от противостояния идей к противостоянию мифологизированных образов политиков, создаваемых политической рекламой). Можно сказать, что в какой-то момент теоретические установки автора начали находить свое отражение в политической действительности, что позволило считать разработанный понятийный и методологический аппарат адекватным новой ситуации.

Вопрос о глубинных основах политического мировоззрения («крупномасштабная» проблематика) не может быть решен до конца, он переоткрывается на каждом этапе общественного развития, постоянно возвращая ученых к поиску философских оснований политики – в истории, в психологии, в социальных условиях. Наиболее дальновидные выводы сложнее, чем соображения здравого смысла, которым часто пользуются лишь для доказательства права на существование какого-то социального института. Системное видение проблем общества, напротив, требует философских обобщений, касающихся природы человека, человеческой цивилизации и национальной истории. В некоторых важнейших для человека аспектах он остается равен своим первопредкам, для которых мифы были насущной реальностью, переданной современным поколениям уже в виде

реальности психики и основ мировоззрения. Будучи выявленными, они с успехом могут быть применимы к исследованию политических процессов.

Кассирер указывает на сложность построения теории мифа, который принципиально нетеоретичен. Логика мифа несопоставима с концепциями эмпирической и научной истины. Философия пытается выявить «значение» мифа, скрытое за символами и образами. Поэтому со времен стоиков разрабатывается изощренная техника расшифровки аллегорий. Но даже современное «объяснение» мифологических феноменов порой приводит к их отрицанию. В связи с этим автор полагает необходимым следовать методологической установке А.Ф.Лосева: «Теория мифа, которая не захватывает культуры вплоть до ее социальных корней, есть очень плохая теория мифа. Нужно быть очень плохим идеалистом, чтобы оторвать миф от самой гущи исторического процесса и проповедовать либеральный дуализм: реальная жизнь – сама по себе, а миф – сам по себе» (5).

Миф – это вымысел, но не осознанный, а бессознательный. Поэтому перед исследователем стоит задача раскрыть не содержание целенаправленной выдумки, а значение скрытого образа (а не самого мифа) – классифицировать объекты и мотивы мифологической мысли. В политике, соответственно, это будут неосознанные цели, возбуждающие мифотворчество, или же вдохновенные образы, которые олицетворяют собой некоторые ценности. Это и есть «замаскированные феномены», которые политологи следует «расколдовать». Вместе с тем, попытка внести эти расколдованные феномены в политику, надо отметить, обречены на провал. Только пройдя через новое «заколдование» они могут в новом, трансформированном виде быть, усвоены в политической практике.

Кассирер предупреждает от попыток предельного упрощения интерпретаций мифологии, как это делает, например, Фрейд, сводя все мифологические феномены к одному мотиву – сексуальному. Таким образом, методология анализа мифа должна следовать «золотой середине», где анализ не запутывается в бесчисленных подробностях конкретных мифов, но и не сводит мифологию к какому-то простому мотиву или объекту в реальном мире. Мы сталкиваемся здесь с методологической задачей ограничения рационализации знания, которое стремится к простоте, подчас считая именно простоту теории научной красотой и доказательством ее истинности. Но такому подходу чуждо представления о самоценности акта веры - веры в реальность мифического объекта (что, по мнению Э.Кассирера и А.Ф.Лосева, отличает миф от искусства).

Оформленность мифу придает устойчивость чувственного опыта. Именно поэтому миф, связанный с этим опытом, – организованный в систему способ восприятия мира и суждения о нем. Но все это крайне непросто усмотреть за текучей тканью и динамикой непрекращающейся трансформации конкретного (живого и творимого в данный момент) мифа. Если научная картина мира – это статика, оформленная объективными законами, то мир мифа – динамика становления (связь с меняющимися условиями действия) в сумеречной зоне неточного и неполного знания, которая не может быть устранена никаким прогрессом науки. Если в естественных науках мы встречаемся с «активной материей» только в сложных системах и сильно неравновесных процессах (И.Пригожин (6)), то науки об обществе принципиально не могут быть избавлены от эмоциональных оценок – социальная «материя» всегда активна и неравновесна. Космологическая значимость элементарных первоначальных форм человеческого опыта (добро-зло, дружба-вражда, красота-безобразие и т.п.) с развитием науки исчезает, но остается, как отмечает Кассирер, антропологическая ценность (7). Наука может лишь *отвлекаться* от них для решения каких-либо специфических задач, что собственно, и обуславливает необходимость «вечного возвращения» к духовно-нравственным измерениям политики и нового «заколдования» социального опыта.

При всем многообразии суждений о природе политической мифологии, исследователю приходится преодолевать общепринятое негативное отношение к

политическому мифу, которое доминирует в современной научной литературе, политической публицистике и риторике. Уход от негативизма в отношении к политической мифологии долженствовать восстановить диалектическое видение общественных процессов, выраженных не только в общих законах развития, но и в двойственности самой политической деятельности, связанной с различием в восприятии массы и индивидуума. Качественное изменение образа действий заложено в типе организации политического действия, изменяющегося от неуправляемых и массовых до строго регламентированных и элитных. Количественный фактор приводит к качественным изменениям в том числе и благодаря средствам информации, которые в XX веке приобрели особую значимость.

Архаика вовсе не преодолевается, не отрицается современностью. В конкретной общественной ситуации противоположность может быть лишь возможностью – только ожидаемой или не реализованной. Могут сработать как число архаические элементы сознания, так и современные. Их синтез может состояться в процессе индивидуации – расширения сферы сознания и обретения самости, а может и не состояться, оставив личность в состоянии раздвоенности.

Политик, будучи субъектом мифотворчества, в то же время есть объект иных мифотворческих проектов. Являясь вождем массы своих сторонников, он в то же самое время становится функцией ожиданий и безотчетных чаяний этой массы. Обращение к духовно-нравственному измерению политического процесса позволяет выявить взаимовлияние массовых явлений и поведения политических лидеров, воплощающих в себе прототипические образы мифических героев. Политический герой, с одной стороны, отражает коллективные чаяния массы, утратившей чувство целостности «картины мира», а с другой – становится источником мировоззренческих стандартов, восстанавливающих «картину мира» в новых условиях. Миф становится для политика неотъемлемой частью его ролевой функции и инструментом политической конкуренции.

Необходимо указать на феномен определенного рода торможения исследовательской мысли перед социальными проекциями мифа, которое возникает в связи с тем, что актуальность мифа проявляется только в ситуации социокультурного кризиса. Когда общество находится в фазе стабильности, разговор о мифе в политике может представляться как несерьезный. Когда же кризис разразился, он застаёт научное сообщество в неподготовленном состоянии, а явивший свою силу политический миф представляется как явление апокалипсическое. Политический миф как бы свидетельствует о скорой гибели общества, в чем усматривается его негативное значение. Ростки новой социальной жизни, которые именно в мифе высвечиваются наиболее ярко, чаще всего не замечаются. Между тем, рождение политического мифа – сигнал, который надо принять и осмыслить

Ницше, развивая идеи Шеллинга и Шопенгаура, пришел к выводу, что миф проистекает из иррационального начала, противостоящего рассудочной гармонии. Мифотворчество для человека играет роль обновления. Согласно Бергсону, мифология проявляет оборонительные качества природы, которая таким образом противопоставляет разлагающему ее разуму. Мифы противостоят эксцессам интеллекта, угрожающим индивиду и обществу.

Как писал Кассирер, «на вопросы о том, что такое миф, религия, искусство, язык, нельзя ответить сугубо абстрактно – с помощью логических дефиниций. С другой стороны, однако, при изучении религии, искусства и языка мы всегда встречаемся с общими структурными проблемами, т.е. с иным типом знания» (8). Для целей настоящего исследования это означает, что последовательная рациональность не может быть его единственным методологическим основанием, и должна быть дополнена «ремифологизацией», замыкающей исследовательский цикл – то есть, предъявлением построенного на рациональных основаниях актуального социального мифа.

В мифе, как нигде более ярко иллюстрируется представление о том, что рациональная идея может иметь иррациональные источники. В древности мифологическая реальность окружала человека на каждом шагу, а сегодня миф становится оборотной стороной любой идеи – в особенности идеи социальной.

Иррациональная природа мифа была известна еще Платону. Он рассматривал миф как возможность образно иллюстрировать философские построения, а несовершенный миф – как обман. Платон предлагал использовать миф в целях воспитания подрастающего поколения (сейчас мы назвали бы это «продуктивной иллюзией»). Причем в «Государстве» он предпринял попытку обоснования своеобразной цензуры мифов.

Платон полагал, что знание должно быть идеальным, тем более – знание о богах. Поэтому не все мифы имеют право на существование, а только строго отборные и пригодные для воспитания. Некоторые мифы должны слушать лишь немногие – кому аристократическое воспитание позволяет вникнуть в сложную интригу и воспринять нравственную фабулу.

Использование мифа в политике, по Платону, – то же, что использование эмоциональных переживаний в противовес рациональным идеям, доступным и интересным не всякому. Эмоциональное восприятие гражданами своего государства рассматривается греческим философом в качестве полезного средства управления. При этом политический миф неотделим от мифа как такового, и представляет собой в конструкции Платона ту же поэтическую выдумку. Политическая функция мифа возникает лишь применительно к условиям его использования. То есть, речь идет о том, что упомянутый к месту или выдуманный (записанный «по мотивам») мифосюжет может быть инструментом манипулирования общественным сознанием.

Курт Хюбнер прослеживает в античности аллегорическую и эвгемерическую интерпретации мифа. В аллегорическом рассмотрении (стоики, эпикурейцы) мифические истории понимаются как аналогии и персонификации природных сил, что является следствием примитивного невежества и общего стремления человека интерпретировать непостижимое по аналогии с самим собой; напротив, для эвгемерического понимания (философ Эвгемер) миф есть обожествление предшествующих царей, героев и мудрецов. Обе эти интерпретации были возрождены в эпоху Просвещения. Обе приписывают мифу чисто субъективное значение – либо страха и надежды, либо персонификации эстетических переживаний.

В то же время в античности миф носил характер не только коллективного верования или субъективного переживания, но был также теоретической формой изучения общества. Эта исследовательская традиция, развитая, как показано выше, в сочинениях Платона, закрепилась в качестве методологии у Гоббса, Локка, Руссо. Миф становится моральным примером, иносказательным нравоучением, опирающимся на авторитет древности.

В противовес моральной трактовке мифа, его рассмотрение в качестве варианта более или менее пристойного обмана применялось античными материалистами, а потом утвердилось в эпоху Просвещения. В наиболее жесткой форме негативной интерпретации миф воспринимался как сознательный обман со стороны жрецов и правителей или проявление невежества.

Просвещение, помимо «модели обмана» дает и «модель заблуждения» разума, не способного объяснить явления, к которым он сталкивается (9). Между тем, наиболее устойчивой концепцией мифа оставалась все-таки платоновская. В XVII веке английский философ-материалист Ф.Бэкон использовал мифы для иллюстрации своих идей в исследованиях «идолов сознания». И в последующий период обращение к мифу сохранилось в качестве иллюстративного материала, и в качестве сюжета, отражающего то или иное состояние общества. В мифе виделась универсальная реальность, воспроизводимая на все лады в текущей истории.

В XVIII веке социологическую интерпретацию мифа попытался дать итальянский философ Дж. Вико, видевший в эволюции мифа отражение развития общества. В «Основаниях новой науки о природе наций» он попытался построить философию мифа. Вико писал, что в древности люди не были способны формировать понятия и вынуждены были взамен создавать поэтические образы. Возникла поэтическая чувственная мудрость, фантастическая метафизика. Первые люди, полагает Вико, были как дети и имели неразвитые и специфические формы мышления – чувственное богатство при отсутствии рассудочности. Окружающий мир познавался через его отождествление с частями собственного тела и его свойствами, родовые категории персонифицировались, суть заменялась повествовательными эпизодами и т.д.

Принципиально иную позицию в отношении к мифу занял Фридрих Вильгельм Шеллинг. Шеллинг в своей эстетической системе рассматривает мифические образы как созерцаемые идеи, «целостной божественности». Идеи представляются в мифе как реально осуществляемые, а боги – как реально и объективно созерцаемые философские идеи. Мифологическая фантазия сочетает абсолютное с ограниченным и воссоздает в особенном всю божественность всеобщего. В «Философии мифологии и откровения» он рассматривает мифологический процесс как теогонический – бог обнаруживается в человеческом сознании.

В своих лекциях «Введение в философию мифологии» (первая четверть XIX века) Шеллинг выдвинул концепцию исследования *значения* мифа в противовес попыткам *объяснять* миф, считая миф исторически обусловленной аллегорией. Шеллинг утверждал, что историю народа нужно объяснять из его мифологии, а не наоборот. Он писал, что миф не есть отсылка к чему-то иному, он сам есть истинное. Задача науки состоит в смысловом раскрытии мифа, в котором божественное, распавшееся в политеизме на множество, идет через теогонический процесс к самопознанию.

Во второй половине XIX века наблюдается невиданный всплеск интереса к исследованию мифологии древних народов и современных диких племен, но платоновская версия практически утрачивается и теория мифа в европейской науке в основном сводится к изучению языка аллегорий, «болезни» избыточной метафоричности или же фантазий древних людей, предназначенная дать примитивное объяснение явлениям природы. Школа Макса Мюллера создала лингвистическую концепцию возникновения мифа, связанную с представлением о «болезни языка». Отвлеченные понятия сознавались древним человеком через конкретные признаки, выраженные в эпитетах. Миф возникал вместе с забыванием первоначального значения этих эпитетов. Сначала какой-либо предмет обозначался множеством атрибутов, затем они заменялись одним именем, а атрибуты переносились на другие предметы, приобретая при этом определенную самостоятельность, порой утрачивая содержание (идиоматические выражения, пословицы). Боги таким же образом становятся «масками без актеров», «именами без существ».

Антропологическая школа Э.Тэйлора и др. использовала для анализа мифов данные исследования архаических племен. Тэйлор («Первобытная культура») считал, что миф возник благодаря анимизму – представлению о душе, которое давало объяснение таким явлениям как смерть, сон, болезнь. Мифология, таким образом, была как бы «первобытной наукой». Развивая тэйлоровскую теорию, Дж. Фрезер противопоставил анимизму более древнюю магию, в которой еще нет персонификации духов, а наличествует представление о безличных силах. Магия трактовалась как заблуждение древнего человека, которое, тем не менее, служило ряду социальных функций – укреплению институтов брака, собственности, власти.

Ученые антропологической школы и ряда других направлений этого периода считали, что миф соответствует ранним формам развития сознания и предшествует возникновению религии. Мифом называли все, что выходило за рамки привычной и признанной достоверной реальности. Если соответствующее событие или образ не имели

прямых аналогий или разъяснений в Библии, то они считались в европейской культуре мифом-выдумкой, в большей или меньшей степени подкрепленной социальными мотивами. В обыденном сознании такое отношение к мифу сохраняется до сих пор с той лишь только разницей, что авторитет Библии подменен авторитетом научных догм, соответствующих усредненному уровню образования.

И все-таки, поскольку основу европейской культуры составляло античное наследие, платоновская интерпретация мифа продолжала присутствовать если не в науке, то в системе образования и воспитания. Выдающийся румынский религиовед и востоковед Мирча Элиаде отмечал: «Вплоть до конца девятнадцатого столетия европейское образование граждан все еще следовало архетипам классической древности, тем моделям, которые появились *in illo tempore* (10), в тот привилегированный период времени, который образованные европейцы считают высшей точкой развития греко-латинской культуры» (11).

Роль внелогических методов социальной мобилизации несколько позднее исследовал Вильфредо Парето, который, не касаясь непосредственно проблем мифологии, выдвинул в своей работе «Трактат по общей социологии» (1916) тезис о том, что общества существуют потому, что поведение людей нелогично, и прогресс науки вовсе не означает, что происходит рационализация обществ.

В противоположность этой линии, со второй половины XIX века ученые пытались именно объяснять происхождение мифа, а в области социологии – искать рациональные корни существования и преобразования сообществ.

Сходность мифологических сюжетов разных эпох и народов, обнаруженную исследователями, пытались объяснить разными теориями. Еще в 1868 г. немецкий ученый Адольф Бастиан выдвинул идею «элементарных мыслей». Считалось, что в мифах проявляется единая природа человечества. Согласно другой теории (Теодор Бенфей, 1859) все мифические сюжеты заимствованы из одного источника – из Индии, где они были усвоены индогерманскими народами, а потом распространены среди других народов. Подобного же рода гипотеза предполагала, что первичные мифосюжеты зародились в Вавилоне, а потом перенимались в процессе миграции и литературных влияний.

Попытки сравнительной мифологии свести все мифологические идеи к одному типу в конце концов провалились. Но это не отменяет универсальности функции и мифа – сходство элементарных мыслительных элементов при различии социальных и культурных условий, их порождающих. Речь идет о том, что позднее Юнг назвал архетипами коллективного бессознательного.

Принципиально иной, по отношению к упомянутым теориям, является теория астральных мифов (например, немецкий этнограф Лео Фробениус). Сторонниками этого подхода в качестве исходного материала для мифов считались «события», происходящие на звездном небе. Практически все мифологические сюжеты пытались свести к солярным и лунным мифам, достаточно распространенным в мифологии многих народов. Этнографические исследования давали для этой теории богатую пищу. Миф рассматривался как описание явлений природы.

Целый ряд мыслителей, начиная с Гете, рассматривает миф как поэзию и «прекрасную видимость». В рамках такой позиции мифические тексты надо принимать такими, какие они есть, не прибегая к попыткам интерпретации. Миф показывает как «природа в творчестве живет», а также как поэтическое воображение воплощается в содержание, образ и форму.

Социологический подход к мифу и религии связан с попыткой обоснования его общественными отношениями, которые предпринимались практически всеми мало-мальски заметными мыслителями XIX-XX века. Во главу угла ставились интересы классов и социальных групп, их представления о природе и обществе. Здесь исследования вплотную подходили к пониманию взаимовлияния религии и политики.

Макс Вебер писал: «Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят, прежде всего, к религиозным источникам. И прежде всего к содержанию ее благовествования и обетования. Даже если они нередко уже в следующем поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствие с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствие прежде всего с ее религиозными потребностями» (12).

Вместе с тем, именно социология религии становилась причиной глубокой демифологизации общества, в котором традиционные верования заменялись социальными мифами, положенными на научные теории, которые сами собой в политических интерпретациях превращались в мифологические конструкции (политические мифы).

В XIX веке появились взгляды на миф как на форму социального бытия со своеобразным описанием правил поведения, общественного порядка и жизни в целом. Основные элементы этих правил и воззрений отражаются в ритуале. В рамках данной концепции даже предполагалось, что миф развился из ритуала, изначальной формой которого обслуживала магический тотемизм первобытного человека. Из тотемических зверей воображение постепенно создало богов. При этом ритуал сохранялся, меняя лишь свой смысл. Попытки объяснения забытых изначальных смыслов ритуала породили миф. Хюбнер полагает, что ритуально-социологическая интерпретация мифа «падает в грех преувеличенно-серьезного отношения к мифу», поскольку отыскивает ритуальные корни даже в самых ничтожных бытовых мелочах (13).

Большое значение для понимания социальной природы мифа получила дискуссия 20-40-х годов XX века о роли ритуала и его соотношения с мифологией. М.Элиаде утверждал приоритет ритуала над мифом, рассматривая миф как элемент обряда. Клод Леви-Стросс, напротив, настаивал на вторичности ритуала как бы имитирующего мифические события и обеспечивающие напоминание о них в повседневной жизни. Единство мифа и обряда отстаивал Бронислав Малиновский. Миф и образ, по его мысли, составляют две стороны первобытной культуры – словесную и действенную. Итогом исследования мифологии и ритуалов папуасов стала книга Малиновского «Миф в первобытной психологии» (1926), в которой демонстрируется интеллектуальная роль мифа (кодификация мысли), роль мифа в закреплении морали и рационализации социальных установок.

К аналогичным выводам пришел и Э.Дюркгейм, исследуя тотемическую систему австралийских аборигенов (1912). Он показал, что тотемическая мифология моделирует и поддерживает родовую организацию, утверждая таким образом социальную группу. Религиозный символизм (эмблема), по Дюркгейму, является выражением социальной реальности. Общественная жизнь в целом возможна только благодаря символизму.

Особым подходом к мифу является структуралистская теория, которую разработал Леви Стросс, выделяя в мифических текстах микросюжеты-мифемы (типа «Эдип убил Лая»). Он обнаружил, что каждая мифема как бы снимает сама себя в дальнейшем сюжете мифа. Таким образом сюжет мифа движет логическая функция повторения одного и того же в изменяющихся формах. Леви Стросс фактически претендовал на открытие изначального этического закона, в котором крайности обязательно должны взаимоуничтожаться и возникать вновь. В определенном контексте злое деяние (например, убийство) становится Добром. Простейший комплект мифем, составляющий единичный цикл, повторяемый потом в мифе, заменяет собой понятия и открывает возможность для познания мира. Получается, что миф имеет особую рациональность, а вовсе не отражает дологический и иррациональный уровень развития человечества.

Курт Хюбнер, возражая структуралистам, говорит, что греки не могли сознательно придумывать изощренные и разнообразные сюжеты только для того, чтобы сформулировать какие-то логические проблемы. Поэтому речь может идти только о бессознательно продуцируемой системе мышления. Структуралистское расчленение мифа

уничтожает в нем все, кроме схемы. И тогда возникает возможность «навесить» на эту схему иной культурный контекст по выбору структуралиста. Примером может служить представление о том, что в мифической реальности убийство есть всегда зло. Как верно замечает Хьюбнер, оно относится к гуманистической этике, но не к живому мифу.

Наконец, еще одним типом теорий, прочно укоренившихся в XX веке, является интерпретация мифа как проявления фундаментальных особенностей человеческой психики, что также отчасти послужило обоснованию «религии атеизма». К этому типу теорий относятся психоаналитические интерпретации, включая весьма экстравагантную (но одновременно и новаторскую, а от этого – в некоторой части и весьма продуктивную) фрейдистскую.

Французский этнопсихолог, исследователь первобытного сознания Люсьен Леви-Брюль в начале XX века развивал мысль о том, что в древности именно коллективные представления были иррациональными, смешивающими субъект и объект, причину и следствие (14). Он рассматривал миф как результат дологического мышления, относя его существование только к отсталым народам. Первобытное мышление рассматривается им как синкретическое, а современное общественное мышление оказывается способным дифференцировать естественное и сверхестественное. В первобытном мышлении коллективные представления заменяют общие понятия, память – логические операции. Современные коллективные представления преодолевают это положение лишь отчасти. Таким образом, миф и в прошлом и в современности служит не столько объяснению мира, сколько консолидации социальной группы.

Мистические связи в коллективных представлениях, по мысли Леви-Брюля, распространяются на природу, путем переноса в нее мотивов социальной жизни. Именно поэтому в современных условиях данная концепция превращает миф в суеверие, явление психологического и мировоззренческого инфантилизма. Следовательно, на базе данной концепции возникают предпосылки технологического использования мифа-суеверия для манипулирования людьми в политических целях.

Психологическая интерпретация мифа хорошо иллюстрируется воззрениями Ницше («Происхождение трагедии из духа музыки»). Миф для Ницше – эстетический феномен, в котором мир находит свое последнее обоснование. Ницше выделяет дионисийское и аполлоническое начала греческого мифа. Умерщвляемый, расчленяемый и возрождающийся Дионис испытывает муки индивидуации и ликование воскресения, связанные с природой. Аполлоническая сторона мифа связана с олимпийскими богами и несет в себе умиротворение, спасение от хаотических сил природы. Ницше говорит о гомеровском мифе как о сублимации душевной потребности, за которой нет иной реальности.

Первоначальная догадка, оказавшаяся доступной не только широкому слою ученых, но и политикам, быстро превратилась в элемент политической практики в силу глубоких изменений в социальных процессах.

Массификация общества вызвала интерес к феномену коллективного бессознательного, трактуемому преимущественно как ложное знание. Но если Карл Маркс говорит о мифе, как о ложном сознании миф и полагает, что миф уходит вместе с освоением человеком сил природы, то выдающиеся французские ученые Гюстав Лебон («Психология толп», 1895) и Габриэль Тард («Мнение и толпа», 1892) фактически рассматривают явления, аналогичные политическим мифам, в качестве порождения толпы, которые улавливаются и используются политическими вождями.

Лебон впервые ясно выделил характеристики социального поведения масс: массы представляют собой социальный феномен (в отличие от классового подхода мы видим здесь подход социально-психологический); индивиды растворяются в массе под влиянием внушения; внушающий гипноз понимается как модель поведения вождя.

Поняв смысл переломного момента истории, Лебон писал: «главной характерной чертой нашей эпохи служит именно замена сознательной деятельности индивидов бессознательной деятельностью толпы» (15).

Для Лебона определение истинности или ложности мифа теряет смысл, ибо важным становится не механизм возникновения мифа, а механизм его воздействия на поведение массы. Здесь политические приложения мифа становились уже более чем прозрачными.

Тард, используя сходную с лебоновской методологию анализа социальных явлений, стал первооткрывателем влияния средств массовой информации на коллективную психику и формирование общественного мнения. По его мысли, эпоха толп сменилась эпохой публик, формируемых массовыми изданиями. И сегодня мы можем констатировать, что этот фундаментальный вывод во многом опередил свое время, а к концу XX века стал предельно актуален – в рамках чайний коллективного бессознательного СМИ в состоянии «слепить» любой политический проект.

В части исследований, направленных на обнаружение социальной обусловленности мифа и религии, необходимо отметить работы французского социолога Эмиля Дюркгейма («Элементарные формы религиозной жизни» (1916), и др.), которым коллективные формы сознания трактовались как совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества. Данная совокупность образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь, но не в качестве сверхиндивидуального явления, а в качестве признака архаических обществ.

Дюркгейм видит в архаических обществах «солидарность по сходству» (механическая солидарность), а в современном обществе «органическую солидарность», связанную с разделением труда. Именно разделение труда, по мысли Дюркгейма, революционным образом изменяет архаическое общество в момент достижения им абсолютного торжества «солидарности по сходству» в институте абсолютной власти (16), выросшей из сегментативного общества с клановой основой (17).

Что же касается мифов, то Дюркгейм рассматривает их в лучшем случае как полезные аллегории, роль которых – создание адаптивных механизмов приспособления к меняющемуся обществу. Быть может, такого рода усеченная трактовка не позволила Дюркгейму развить его мысль о том, что не природа, а общество есть подлинная модель мифа, что означает, что современный политический миф есть органическое продолжение культурного мифа.

Между тем, именно эту мысль подхватывает Эрнст Кассирер, одновременно настаивающий на том, что дологическая сущность мифологического мышления не доказана, а первобытная логика не отличается от логики современного человека, и только там, где возникает недостаток знания, в силу вступают магические или религиозные ритуалы. «В магических или религиозных ритуалах человек пытается сотворить чудеса не потому, что он не знает ограниченности своих духовных сил, а как раз напротив – потому, что отдает себе в этом полный отчет» (18).

Опыт природный пришел к человеку позднее, чем опыт социальный. Именно поэтому древний человек осваивает макрокосм через свой микрокосм и полагает, что природу можно заклясть (шаман или жрец заклинает не человека, а его болезнь). Только с развитием рациональной науки выяснилось, что магия может воздействовать только на отдельного человека или на группу людей, но не на природу, «расколдование» которой обособляет социальные явления как отдельный предмет для исследования и объект «политической магии».

XX век закладывает основы для понимания мифа как объективного культурного и психологического феномена и основания символических форм познания действительности, который может быть широко использован в политике. В течение очень короткого промежутка времени исследования в области мифологии, социологии религии и психологии масс обнаружили общую методологию, широко применимую в политике -

пришло осознание могучей силы иррационального, применяемого с рациональными целями.

Вероятно, первооткрывателем прикладных аспектов указанных исследований оказался в начале XX века французский мыслитель Жорж Сорель, работавший над теорией социальных мифов. Будучи вдохновленным революционным процессом, он увидел в мифе возможность оформить иррациональный революционный взрыв. Ж. Сорель считал, что миф аналогичен религии и является плодом воображения и воли. Он попытался увидеть роль политическим мифов в истории – во Французской революции и наполеоновских войнах. Миф трактовался как живое идеологическое явление современности.

Сореля не смущает фантастические и ирреальные элементы мифа. Главное для него – способность мифа отобразить инстинкты народа или партии и придать им целостность. Миф должен придать идеологии революционную энергию масс и воздействовать на создание – в этом состоит его смысл и предназначение.

Миф, по Сорелю, – это символический перевод рациональности на язык масс, который санкционирует и активизирует их тотальную мобилизацию. Общественное устройство и зависящие от него идеологические концепции (в частности, также и вопросы права) основываются на таком мировоззрении и понимании социального и политического, которое принципиально не сводимо к чисто рациональным конструкциям. Общественное устройство есть результат совокупности образов (миф) и воли народа (мобилизация). В этом смысле миф есть прямая противоположность чисто интеллектуальному рационализму. «Миф, – пишет Сорель, – это реализация надежд через действие; но он не служит доктрине, так как доктрины и системы суть интеллигентские спекуляции, имеющие мало общего с реальной схваткой и интересами пролетариев. Насилие – это доктрина в действии, чистая воля, а не умственная конструкция». «В насилии миф становится тем, что он есть» (19).

Теория Сореля была отзвуком бурного процесса «ремифологизации» европейской культуры 10-х годов XX века – миф признается не только важнейшей составной частью культуры, искусства и психики человека, но и частью идеологии.

В дальнейшем целый ряд исследований касались проблемы политического мифа.

Например, Р. Барт в книге «Мифологии» (1957) говорит о том, что миф превращает историю в идеологию. Он связывает миф с языком и информацией, используя для анализа мифа понятия семиотики – отделение означающего от означаемого (например, слова от означенного им понятия). Особенности мифа он видит в регрессии от смысла к форме, в превращении знака (в языке) в обозначающее (в мифе). Миф вырабатывает образы, обедненные смыслом, которые позволяют придавать им новые символические значения, как бы надстраивая над первичным смыслом того или иного образа вторичный смысл, служащий для создания нового знака. Мифическое понятие отчуждает первоначальный смысл, образуя качественно измененный «похищенный язык». Первоначальный смысл как бы превращается в фон или форму, подменяющую язык метаязыком мифа, оторванного от реальности. Поскольку большинству людей трудно различить знак и означенное, смысл и форму, старый и новый знак, первичный и вторичный смысл меняются местами и мифическое значение воспринимается как факт, вторичная семиотическая система – как система фактов. Так рождаются политические мифы, заполняющие современную историю, которые Барт относит к достоянию правых партий, к их идеологии. Именно современность становится для Барта мифологичной. Из образной формы мышления древних миф превращается в инструмент политической демагогии. Поэтому политические мифы, хотя и сходны с архаичными, носят искусственный характер.

Слабость семиотического подхода состоит в предположении о существовании реальности вне ее интерпретаций. В особенности нелепым это предположение выглядит в области общественных отношений, где немифологизированной реальности вообще невозможно отыскать – раскопки, обнаруживающие под второй семиотической системой

первую, всегда могут быть углублены до следующего, более «древнего» семиотического пласта. Вместе с тем, Барт совершенно верно угадывает признаки политического мифа – соединение формы и смысла, всеобщего и особенного, целого и части, текущего момента и вечности, частной индивидуальности и нации.

Не мог обойти политических приложений и такой глубокий мыслитель, как Эрнст Кассирер. Отчасти восприняв линию Шеллинга, Кассирер в своем фундаментальном труде «Философия символических форм» (1922) возвращается к выводу о том, что мир мифа имеет свои законы, согласно которым слово и образ неотделимы от обозначенных ими предметов. Кассирер рассматривает миф как форму мысли, форму созерцания и форму жизни. Исследуя символическое мышление, Кассирер привел многосторонние доказательства тому, что мифотворчество является одним из древнейших видов человеческой деятельности, основой его духовной жизни. В качестве специфических черт мифологического мышления Кассирер отмечает неразличение реального и идеального, знака и предмета, вещи и образа, тела и свойства, «начала» и принципа, образа и правила, части и целого, внутреннего и внешнего, общего и единичного, вещи и ее атрибута. В отличие от научного, логического, рационального исследования действительности, миф характеризуется неразличимостью истинного и кажущегося, причины и следствия, вещи и ее качества, в нем нет ступеней достоверности, нет случайности. Поэтому сходство и смежность заменяют причинную связь, а сама причинность рассматривается как материальная метаморфоза. Соответственно иными по сравнению с научными являются представления о пространстве, времени и числе. Всюду видится оппозиция профанного и священного. Временные и пространственные барьеры снимаются. Исчезает четкое разграничение между жизнью и смертью (рождение порой трактуется как возвращение мертвого). Случайность рассматривается как божественная предопределенность, судьба. Комментируя Кассирера, Е.М.Мелетинский пишет, что в мифе вместо иерархии причин и следствий мы видим иерархию сил и богов, вместо законов – конкретные унифицированные образы; элементы, входящие в отношения, не синтезируются, а отождествляются (20).

Данную точку зрения Курт Хюбнер относил к трансценденталистским интерпретациям мифа, которые он наблюдает, прежде всего, у Гегеля. Для Гегеля миф есть ступень последовательного развертывания абсолютного духа, а потому является необходимой формой мышления. Миф, таким образом не есть предрассудок. Он содержит истину на низшей ступени созерцания, предшествующей высшей ступени понятия. Живое и божественное в природе вскрывает внутреннее содержание явлений, индивидуализирующихся в форме человекоподобных богов.

Характеризуя позиции Кассирера и трансценденталистов, Хюбнер пишет: «Согласно трансцендентализму, в нем (мифе) уже содержатся все необходимые основания опыта, даже если они еще связаны чувственными образами, за которыми скрываются понятия. В последующем развитии мышления понятие вырисовывается, однако, все более явно с помощью логического анализа и освобождается, в конце концов, от всех шлаков в науке и трансцендентальной философии, которые взаимно проясняют друг друга, достигая высшей ясности. Миф обладает истиной, поскольку он содержит – по крайней мере, в праисторическом адекватном виде – те трансцендентальные условия, которые являются предпосылкой всякого познания истины. (...) С одной стороны, речь идет о тех же априорных предпосылках, которые субъект использует для структурирования опыта и познания; с другой стороны, они проходят историческое развитие, поскольку они позднее, впервые лишь с возникновением науки, освобождаются от доселе бессознательного использования и постигаются в более или менее понятийной форме на более высоком уровне рефлексии». «...миф, как и наука предполагает определенную и эксплицитную онтологическую структуру. Иначе говоря, он покоится на определенном предположении о том, как является нам реальность и что может рассматриваться в качестве истины» (21).

Среди немецких мыслителей «консервативной революции», активно работавших накануне прихода Гитлера к власти, выделяется Карл Шмитт. Если религия спасения опирается на авторитет пророка, мага, колдуна, - считает Шмитт, - то государство вынуждено опираться на политика-героя. Современный миф, который берет на вооружение государство, основан на харизме, вынуждающей человека к аффективному выбору. Рутинизация харизмы ведет к проявлению целерационального механизма деятельности.

Анализируя пороки буржуазной демократии, Шмитт показывает (22), что парламентаризм вырождается, ибо вместо рациональной дискуссии возникает только прикрытие процесса достижения политического баланса. Парламентаризм оказывается нетождественным демократии, которая требует от народа гомогенности, а не баланса разнородных интересов. Консолидация народа может наступить ввиду опасности со стороны врага – со стороны сторонников иного иррационального мифа. Опасность оживляет все социальные процессы, укрепляющие единство, становится источником ценностно-ориентированного поведения.

Комментируя взгляды Жоржа Сореля, Шмитт пишет, что буржуазия слишком рационалистична, и пролетариат побеждает ее в силу наличия мифа. Но национальный миф сильнее классового и может преодолеть последний.

Необходимо также отметить неоднократно переиздававшуюся работу К.Шмитта «Понятие политического» (23), в которой ученый приходит к выводу о фундаментальности оппозиции «свой»-«чужой», просматривающейся в любом социальном конфликте. В этом выводе Шмитт отчасти предвосхитил выводы советского этнолога и историка Б.Поршнева, который подробно описывает формирование этой оппозиции в древнем сообществе. Впрочем, Поршневу не стремился к тому, чтобы увидеть в противоречиях современного мира это проявление человеческой природы, для которой всегда «не в том смысле "чужие", что они неприятны, а в том смысле неприятны, что "чужие"» (24).

Обширные политические приложения теории мифа в XX веке обусловлены бурным развитием психоанализа и аналитической психологии.

С именем Зигмунда Фрейда связан как ряд важных откровений в теории мифа, так и тупиковые методологические разработки. Фрейд попытался свести проблемы бессознательного преимущественно к защитным реакциям на детские психические травмы, а проблему возникновения мифов - к психологическому «вытеснению» аморальных коллективных устремлений, аналогичному явлению эволюции индивидуального сексуального инстинкта. Миф у Фрейда – это способ преодолеть массовую психологию в героическом сюжете, который может стать ложью в случае обожествления героя.

Тупик, в который зашли Фрейд и его последователи, состоит в упорном навязывании древним мифотворцам душевных расстройств современного человека. Миф превращался, таким образом, в маскирующий сюжет для разного рода непристойностей. В конечном итоге пансексуализм Фрейда стал предвестником и в некоторой степени оправданием «сексуальной революции» (25), игрой на низменной страсти досужей публики ко всякого рода патологиям и извращениям. Соответственно «генеральной идее» все иные версии возникновения мифологических феноменов отвергались.

На «сатанинский» характер психоанализа указывал известный французский философ и мистик Рене Генон («Царство количества и знаки времени»), отмечавший, что психоанализ есть «проявление интереса к продолжению психической реальности исключительно в нижние регионы, которые соответствуют как в человеке, так и в космической среде «трещинам», откуда проникают наиболее «негативные» влияния тонкого мира, с предельной точностью отраженные в термине «инфернальное»». Соответственно «инфернальным» виделся фрейдистам и любой символизм.

Основатель аналитической психологии немецкий психотерапевт и философ Карл Густав Юнг заметил, что помимо подхода Фрейда возможен другой равнозначный теоретический подход к описанию неврозов (а значит, и к бессознательному вообще, и к мифу в частности) – подход, выдвинутый Альфредом Адлером. В фрейдовском подходе акцент делается на объект, который может либо способствовать, либо препятствовать стремлению субъекта к удовольствию, в адлеровском – на субъект, охраняющий себя и стремящийся к превосходству над объектом. Сам Юнг полагал, что проблема здесь всего лишь в различном духовном складе, в различии темпераментов, которые он называет «интроверсия» и «экстраверсия».

Гипотезы Фрейда и Адлера Юнг рассматривает как вскрытие темной стороны человека, проявляющихся в форме нервных расстройств, при игнорировании роли сознания человека, его положительных ценностей. Со своей стороны он указывает, что жизненный опыт учит человека не слишком давать волю своей природной сущности и подчеркивает активную роль человека по отношению к собственной природе: «Разумеется, Эрос наличествует всегда и везде, разумеется, инстинкт власти пронизывает все самое высокое и самое низкое в душе; однако *душа есть не только одно или другое или – если угодно – и то и другое вместе, но она есть также то, что она из этого сделала и будет делать*» (26).

Юнг, отталкиваясь от фрейдизма, используя идеи Дюркгейма стал автором концепции коллективного бессознательного (в противовес и дополнение ко фрейдовскому индивидуальному бессознательному и дюркгеймовскому коллективному сознанию). Он пришел к фундаментальному понятию «архетип» – конструкциям сознания, представляющим собой символические прообразы (в чем-то аналогичные «идеям» Платона и «исходным образцам» Августина), фиксирующие культурный опыт человечества (27). Бессознательное становится участником культурного и политического процесса, миф заполняет брешь между сознательным и бессознательным. Для древних миф – это реальная жизнь и реальные переживания, которые у современных людей трансформировались в регрессивное архетипическое поведение, которое может стать как источником невроза, так и способом реконструировать реальность в новых мифологемах. Архетипы являются мифообразующими структурами бессознательного, формой, содержания которой поставляются традицией и современностью.

Юнг впервые подходит к осознанию положительной роли бессознательного, а значит – положительной роли политического мифа: «То, что наш век считает «тенью» и худшей частью психе, содержит в себе нечто большее, чем обычный негатив. Уже сам факт того, что через самопознание, то есть изучение наших собственных душ, мы приходим к инстинктам и миру их образов, должен пролить определенный свет на дремлющие в психе силы, над существованием которых мы редко задумываемся до тех пор, пока все у нас идет хорошо. Они обладают чрезвычайно динамичным потенциалом, а то, приведет ли извержение этих сил и связанных с ними образов и идей к созиданию или разрушению, полностью зависит от подготовленности и отношения осознающего разума» (28).

В то же время, в послевоенный период в построениях Юнга появляется бесспорный психологический негатив – Государство, «стремящееся к разобщению индивидов, которые сами в себе не желают признавать наличие [в самих себе] тени-противника, помощника политическому монстру в его самых грязных делах». Государство представляется функцией разрушения индивидуальности, в которой Юнг видит единственный носитель жизни и мысли.

«Тень», отброшенную массами, вышедшими на авансцену истории, увидел испанский мыслитель и публицист Хосе Ортега-и-Гассет, который в книге «Восстание масс» (1929-1930) пишет о том, что в XX веке роль массы изменилась – она решила «получить удовольствия и блага, прежде адресованные немногим» (29).

Действительно, раньше «худшее» считалось уделом немногих, и ведьм жгли на кострах. Восстание масс привело к тому, что «худшее» стало уделом практически всего общества, которое не умеет, да порой и не хочет, избегать его. «Особенность нашего времени в том и состоит, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду» (30). Иными словами, бессознательное, в той его части, что рождает чудовищ, выплеснулось наружу и поедает высокую культуру, – прежде всего европейскую.

Страх перед невиданной силой мифа, помноженной на многочисленность масс, годами парализовал мысль европейских ученых, вынуждая их враждебно относиться к политической мифологии как таковой, в частности – к государственной и национальной мифологии. Ученый как индивидуум становился в оппозицию – как к массе, так и у руководящим ею вождям. Тот же Кассирер, посмертная книга которого «Миф государства» вышла в 1946 году, безусловно, находился как под впечатлением минувшей войны, так и под влиянием политического заказа денацификации. Миф представлялся ученому страшной силой, значение которой до сих пор не объяснено. Именно эта сила порождает подчинение народов политическим вождям, лишает личность индивидуальности. К ней обращаются в период тяжелых испытаний, когда все усилия традиционной политики оказываются тщетными.

Кассирер видит в политических мифах жестокую и враждебную человеку силу, которая внедряется в философию, порождая учения-предтечи тоталитарных режимов. К предтечам тоталитаризма Кассирер относит Освальда Шпенглера, книгу которого «Закат Европы» он определяет как одну из первых национал-социалистических работ (31).

Джозеф Кэмпбелл («Тысячеликий герой», 1948; «Маски бога» 1959-1970), вероятно, по той же причине тщательно избегал рассмотрения социальных проекций древних мифологий.

Кэмпбелл пытался придерживаться биологизаторских взглядов в вопросе об изначальном происхождении мифа, выискивая материальный субстрат архетипов как наследственных «оттисков», формирующих инстинктивные реакции. Социальной проекцией архетипов становятся в интерпретации Кэмпбелла ритуалистические мифологемы (ритуальная судьба, умирающий и воскресающий бог, космогонические жертвоприношения и т.д.), отражающие установки на агрессию, эротику, власть и необходимость их примирения в законе, морали, социальном порядке. Здесь возникает представление об отражении в мифе наряду с универсальными началами человеческой природы и культурно-исторического контекста.

С одной стороны, Кэмпбелл смело ставил задачу исследования роли мифа в современном обществе, утверждая, что, лишившись наследия религиозным символов и ритуалов, современное «просвещенное» общество ощущает потребность увидеть за мифами и легендами некие непреходящие ценности. «Однако для того, чтобы внять и последовать ему, человек должен каким-то образом пройти очищение и отречение» (32). С другой стороны, итогом многогранного труда ученого становится не отречение от ложной «просвещенности» нашего времени, а отречение от представлений о социальной роли мифа в современном мире. Кэмпбелл пишет о «невежестве былого», из которого вышел современный человек, сокрушивший «рабство традиции» и развеявший мифические грезы ради пробуждения сознания. «Социум не является более носителем какого бы то ни было религиозного содержания, но есть политико-экономическая организация. Его идеалы не являются более выражением смысла некоего священнодействия (+ иерархической пантомимы) как земного воплощения небесных форм, но есть выражение мирских устоев, отмеченных многотрудной и беспощадной борьбой за вполне материальные ресурсы и вполне осязаемое превосходство». Оказывается, что после тщательного анализа мифов традиционных обществ «формулы древних истин либо уже недействительны, либо невняты, либо попросту пагубны для нашего сознания», а все мировые религии являются «основаниями раздора, будучи инструментами пропаганды и самовосхваления» (33).

Мирча Элиаде, занимавший более последовательную позицию по отношению к оценке значимости древних культур, пытался умиротворить отношение к мифу, предъявляя объективные причины его присутствия в современном обществе: «несложно показать, что функция национального флага со всем тем, что он подразумевает, совсем не отличается от «принятия» любого из символов архаических культур. Это все равно, что сказать: в плоскости общественной жизни нет разрыва в последовательной смене архаического и современного миров. Единственное значительное различие заключается в наличии у большинства индивидуумов, составляющих современное общество, персонального мышления, которое отсутствовало, или почти отсутствовало, среди членов традиционных обществ» (34).

Последнее утверждение, впрочем, требует осторожного отношения. Можно согласиться лишь с тем, что число обладающих персональным мышлением увеличилось, что личностное поведение проникло в бытовую сферу (поскольку возникло отделение семьи от общины, от народа в целом). Современный человек по-прежнему обуреваем мифологическими страстями, только мифов стало больше, они перепутываются и хаотизируют сознание человека, создавая «шумовой фон», который многие принимают за фактор свободомыслия.

Элиаде выделил в мифе актуальность прасобытия, которое повторяется вновь и вновь в настоящем, отражая центральное место в мифе - архетип. В этом смысле миф современен. Элиаде: мифы образуют парадигмы всех человеческих действий.

Карл Ясперс в работе «Философская вера» (1948) пишет о демонологической истине – одной из истин, которая встречается помимо истины философской и которой живет большинство человечества. Здесь Ясперс очень близко подходит к проблеме «ремифологизации»: «Воззрение, которое с непосредственной убежденностью видит бытие во власти действующих, формообразующих сил – созидających и разрушающих, демонов – благожелательных и злых, во власти многих богов, которое мыслит все это и высказывает его как учение, мы называем демонологией. Здесь происходит освещение как доброго, так и злого и возрастание их значения через узнавание мрачных глубин, являющих себя в образах. Имманентное само познается как божественное – страсть, власть, жизненность, красота, разрушение, жестокость».

Но далее Ясперс пишет: «В покорении этим силам пережитое обретает повышенное значение, сияние, почерпнутое из тайны. Тревога, трепет, ужас, взволнованность, увлеченность души замечают эти силы и как бы видят их во плоти. Борьба с ними возвышает человека, вводя его в мир демонического. Чувство единения с ними, одержимость демоном придает необоснованный размах оправданной учением демонологии необходимости сил, которым я следую, и рост суеверного ожидания успеха в собственных делах и жизни. Основа жизни охватывается стремлением вернуться в мифологическую эпоху, создавать новые мифы, мыслить в мифах» (35).

Как мы видим, картина, рисуемая исследователями мифов, порой представляется жуткой и практически беспросветной. Человек вынужден бороться с внедренными в него самого демонами, но в норме, присущей человеку средних духовных качеств, не в состоянии с ними справиться. Таким образом, европейские мыслители XX века видят в мифе злую иллюзию, от которой неясно как избавиться. Но постановка задачи избавления представляется им все-таки неизбежной, ибо мириться с демонией мифа они не в состоянии.

Совершенно иной подход к мифу мы встречаем в русской философии, в которой духовно-нравственное измерение в политике разрабатывалось именно в период господства в Европе идей Просвещения и методов механического рационализма. Так, не востребовавшимся до сих пор наследием в теории мифа являются работы выдающегося русского философа А.Ф.Лосева («Диалектика мифа» 1930, и др.). Можно сказать, что выпадение работ Лосева из теоретического дискурса обусловило необузданный

рационализм и психологизм в изучении мифа, а также затруднило обсуждение социальных проекций мифа.

А.Ф.Лосев пишет о предсказательном механицизме, трактующем мифологические и религиозные образы (например, мифологическую картину Апокалипсиса), давая мистическим символам имена реального мира: «Голый механицизм не есть религия. Такая механистическая предсказанность противоречила бы свободе человека, который волен спасаться и погибать, т.е. волен ускорять или замедлять темп всемирной истории» (36). То же касается и буквального прочтения мифа: «простая буквальность опять-таки не есть ни христианская, ни религиозная, ни мистическая точка зрения. Буквальная картина плоскостна, не имеет мифологического рельефа, не овевана пророческим трепетом, не уходит своими корнями в непознаваемую бездну и мглу судеб Божиих» (37).

Следуя Лосеву, можно сказать, что толкование мифа – это не буквальное его понимание и не механистическое толкование, а прочтение *смысла*. Тот смысл, который содержится в мифе, как раз и будет смыслом событий, предсказанных мифом или описанных им.

Собственно смысл – это то, что все время ускользало исследователей, пытающихся использовать миф для объяснения психических и социальных явлений. Для них миф был либо запасным красивым аргументом в обоснование любимой теории, либо страшной аналогией, воспроизведенной современным обществом, попавшим под влияние древних кровавых культов.

Следует оговориться, что и в русской философии подход Лосева носил вполне новаторский характер. Достаточно привести слова Н.А.Бердяева («Опыт эсхатологической метафизики», 1947), который в последние годы жизни не раз (хотя и вскользь) обращался к проблемам мифологии и роли мифа в социальных процессах, и сравнить их с теоретическими построениями А.Ф.Лосева:

«Народы не могут существовать без мифов, без мифов не может существовать власть и управлять человеческими обществами. Мифы соединяют, покоряют, вдохновляют, через них охраняются общества и через них делаются революции. Таковы мифы о священности царской власти или папской власти, о священности *volonte generale* (38), народного суверенитета в демократии, о священности избранного класса или избранной расы, о священности вождя и т. п. Все это фикции, создаваемые в коллективном социальном процессе. Они имеют огромную силу и в жизни церквей, и традиция частично заполнена ими. Сакрализация есть социальный акт коллектива, и она совершается во имя коллектива. Могли бы существовать общества, народы чистой истиной, без социально полезных фикций, без скрепляющих, вдохновляющих и охраняющих мифов?»

В отличие от Лосева, Бердяев заканчивает свои рассуждения о мифах всего лишь нравственным поучением: «Именно сакрализация относительного есть абсолютизация, есть внушение народам, что самые относительные феномены, самые несвященные акты имеют священную санкцию и священный источник. Но люди и народы должны были бы быть перевоспитаны в признании значения относительного, как относительного, без всякой порабощающей священной санкции» (39).

Мы видим, что подход Бердяева ближе к Ясперсу и Кэмпбелу, чем к Лосеву.

Как же разрешить проблему: без мифов нельзя, а с мифами дурно? Она разрешается «доказательством» святости того или иного социального мифа, то есть лежащей в его основании традицией и концепцией (если таковая каким-нибудь образом просматривается). Традиция подлежит историческому учету и культурологическому анализу, а концепция, уязвимая в силу относительной ценности мифа, с точки зрения сакральной истины, - проверке на внутреннюю непротиворечивость и практическую пригодность. Один миф может играть полезную социальную роль, другой – прямо вредить общественному благу. Путь к божественному может быть ложным или истинным. Решить проблему до конца не представляется возможным, хотя разоблачение ложности

локальных мифов – обычный общественный процесс и неизменная задача научных изысканий.

В последней четверти XX века теория политического мифа (в особенности выяснение влияния мифа на социальные явления) связана с именем французского социолога Сержа Московичи, который, наряду с идеями Лебона, развивает теорию социальных представлений, продолжая в какой-то мере дюркгеймовскую теорию коллективных представлений. Под социальными представлениями понимается обыденное сознание, формируемое в основном иррациональными аффектами, отчасти идеологическими взглядами и в незначительной степени - научными знаниями. В области социальных представлений мы сталкиваемся со сложным переплетением рационального и иррационального, научного знания и «здравого смысла».

Развивая идеи Лебона, Московичи выдвигает свой комплекс идей, объясняющих роль мифов в современной истории (40). Он говорит, что масса - не есть скопление людей, а совокупность, обладающая психической общностью. Она действует бессознательно, поскольку феномен бессознательного имеет коллективный характер. Массы опираются на поддержку вождя, подчиняя себе авторитетом, а не доводами рассудка. Авторитет опирается на мифический образ. Массами движет пропагандистское гипнотическое внушение. Закономерности управления массами в политике требуют выдвижения высшей идеи и внедрения ее в сознание людей. В результате внушения идеи, она превращается в коллективные образы (глубже – в политический миф) и коллективные действия.

В объяснительных моделях Московичи происходит постепенный переход от гипотезы гипноза для объяснения влияния вождя на массы (Лебон) к психоанализу. Причем, Московичи опирается преимущественно на Фрейда, стремясь обходить сексуальные мотивы его теории (для чего от него требуется необычайная виртуозность). И все-таки синтетический подход оставляет Московичи в «срединном» масштабе, заставляя возвращаться от предельных опрощений психоанализа к «цветущей сложности» социальных явлений.

Среди современных исследований необходимо выделить целое направление, опирающееся на идеи Э.Кассирера и сформировавшее представление о символической политике и коммуникативных закономерностях в социальных процессах (41). Вместе с тем, соответствующие исследования обходят стороной связь политики с мифологией.

Помимо перечисленных направлений исследования мифологического сознания, во второй половине XX века сформировалась достаточно обособленная школа, исследующая утопическое мышление (42). Большинство работ этого направления (Л.Мэмфорд, К.Мангейм, А.Петруччиани и др.) вплотную подходят к пониманию глубинной взаимосвязи мифологического и политического. Утопия рассматривается как реконструкция общества на основе какой-либо социально-исторической модели или ценностной среды. Здесь приближение к политическому анализу происходит достаточно решительным образом, но выпускается из виду мифология – носительница смыслов древних сообществ, перекочевавших в современные явления. Вместе с тем, рассмотрение утопических учений становится связующим звеном между изучением древней мифологии и современных политических мифов.

Необходимо отметить, что часть современных исследователей политической мифологии предпочла отказаться от дальнейшего проникновения в тему по моральным соображениям. Опыт фашистской Германии и мифология нации, опыт сталинского СССР и пролетарского универсализма стали поводом, чтобы объявить все, что связано с коллективным бессознательным, с иррациональной стороной управления обществом - опасным, безнравственным, недостойным. Многие исследователи останавливались перед последним шагом - перед окончательными практическими выводами - и предпочитали пускаться на сложные ухищрения, чтобы разработать методы противостояния политической мифологии и управлению мифами.

Современные ученые, пытавшиеся выявить скрытые факторы политики, достаточно честно подходили к эмпирическому материалу, но стоило им перейти к интерпретации, как тут же появлялись нравственные оценки, определяющие открытые закономерности как крайне негативные, а учет их (не говоря уже о следовании им) - как явно тупиковый путь развития. Это относится, например, к Сержу Московичи, к ряду современных российских социологов, умеющих выявлять научные факты, но не желающих признавать за фактами вполне сложившуюся реальность. Отсюда и негативное отношение к мифу, к массивификации общества и поведению толп, к вождизму и т.д.

Примером страха перед массовыми явлениями являются также взгляды Тарда, который гневно спрашивает: «можно ли назвать хоть один дом, построенный толпой, землю, распаханную и возделанную толпой, какую-либо промышленность, созданную толпой? За несколько тощих деревьев свободы, которые они посадили, сколько выжженных лесов, разграбленных гостиниц, разрушенных дворцов!» (43).

Но, сказав это, Тард поправляется, в нем просыпается объективный наблюдатель: «Вообще, толпы в их совокупности далеко не заслуживают того дурного мнения, которое высказывалось относительно их, и которое при случае мог высказать я сам. Если мы взвесим, с одной стороны, ежедневное и универсальное действие любой любящей толпы, особенно же праздничных толп, а с другой – перемежающееся и местное действие ненавидящих толп, то мы должны будем признать с полным беспристрастием, что первые гораздо более содействовали сотканию и скреплению социальных уз, недели вторые – разрыву местами этой ткани» (44).

Облик неорганизованных толп приводит в уныние и Сержа Московичи. Углубляясь в тему, Московичи впадает в пессимизм и начинает пугать: «Во всех обществах, даже наиболее развитых, в том, что касается власти, прошлое господствует над настоящим, мертвая традиция опутывает живую современность. И если желают на нее воздействовать, нужно влиять на людей, обращаясь к самым древним слоям психики» (45).

Но в последнем нет ничего фатального или страшного. Вслед за Юнгом, в раскрепощении архетипа можно увидеть путь к прозрению, расширению сферы сознания. Страх перед частью собственного сознания, воспринимаемого как «тьень», преодолевается самой человеческой природой - помимо идеологических установок.

Не случайно у Московичи прорывается и тоска по вождю, в которой он - убежденный либерал - взывает к сильной личности и обличает немощь политиков-белоручек из собственного лагеря: «У них никогда нет нужного слова или нужного жеста в необходимых случаях. Им недостает воли к власти, даже если есть амбиции».

Московичи заключает: «Вывод кажется вполне определенным: без инстинктивного ощущения массы нет великого политического лидера» (46). Вместе с тем, он приходит в ужас оттого, что идеи Лебона были востребованы, прежде всего и впервые, Муссолини, Гитлером и нацистской пропагандой. Он трепещет, обнаруживая эти же идеи в качестве основ деятельности Де Голля и многих современных политиков.

Здесь французский социолог упускает главное - во всех наиболее впечатляющих примерах разворачивания массивированной пропаганды имелся стержень - концепция, стрежневая идея. Без этого никакая пропаганда просто не могла бы состояться, без этого она лишалась бы той рациональной основы, с помощью которой осуществляется управление людьми, действующими в массе иррационально и иррационально же воспринимающими эту пропаганду.

Толпы таковы, каковы они есть. Самочинно они производят хаос, но они же подчиняются тому, кто способен использовать закономерности коллективного бессознательного и движет массу, насколько это возможно, к духовному и нравственному просветлению.

Страх перед важнейшими выводами, касающимися человеческой природы и основ существования общества, устойчиво сохраняется (что тоже, вероятно, демонстрирует одно

из свойств человеческой натуры). До сих пор философия и социология мечется между признанием мобилизующего фактора мифологии и утопии и отказом признавать эти факторы в качестве объективной политической реальности, которую придется, так или иначе, использовать в практической политике. С утопиями и мифами продолжается все та же иррациональная борьба, что была порождена задачами послевоенной денацификации и постсоветской «демократизации».

Обращаясь к отечественной науке советского периода, мы видим, что в ней отношение к мифологии формируется не основе глубокой рационализации исследовательских подходов в сочетании с негативизмом, источник которого – в необходимости развенчать любой универсализм, противоречащий универсализму, закрепленному в идеологии Советского государства. Миф оценивается примерно таким же образом, как и религия – как иллюзорное знание прошедших эпох. Например, известный религиовед Д.М.Угринович писал, что «религия социальна по своему происхождению и сущности. Говоря конкретно, потребность в религии есть потребность определенных социальных систем в иллюзорном восполнении действительности, в основе которой – практическое бессилие людей, их неспособность подчинять своему контролю объективные условия своей жизни» (47).

В советской науке если и признавалась объективное наличие особенных психологических и мировоззренческих установок в религии и мифе, то лишь как ущербных и подлежащих преодолению.

Отрицать, что миф и религия лежат в основе культуры, для серьезных ученых было невозможно, но идеологические мотивы требовали от них представить дело так, будто культура есть преодоление и мифа, и религии. Именно это утверждал, например, известный советский исследователь русских сказок В.Я.Пропп, указывая на преодоление мифологии и религии в эпосе (48). О том же пишет и Д.М.Угринович, полагая, что в развитии мифологических представлений выстраивается цепочка: магия (изначально тотемизм) – мифология – религия – сказка (эпос) (49).

Е.М.Мелетинский в работе «Поэтика мифа» (50) сводил мифологию к феномену чисто культурному. Деяния культурного первопредка-героя, описанные в чувственно-конкретном мифологическом представлении, определялись как ранняя форма культурного творчества, которое в более поздних мифологиях сменялось представлениями о деятельности богов по обустройству Космоса. Последнее должно было свидетельствовать о развитии фантастических, иллюзорных представлений о строении мира, социума и постепенном избавлении от нерасчлененного единства религии, морали, искусства и проч., наблюдаемого в мифе.

Лишь в последние годы отношение к мифологии в российской науке изменилось. Синкретичность мифа уже не рассматривается как архаическая ущербность. Наоборот, в синкретичности усматривается целостность, воссоединяющая религию, культуру и науку, что ныне оценивается как состояние позитивное.

Фактически в последние годы XX века наблюдается зарождение комплексного исследовательского направления, посвященного политической мифологии (51).

Проблема духовно-нравственного измерения связана с трансформацией не столько институтов политической системы, сколько их восприятия участниками политического процесса, выраженного не только в движении самих субъектов политики, но и в динамике символов, которые становятся для тех или иных групп священными. Данное обстоятельство демонстрирует дуализм духа и материи в общественных отношениях. Политические субъекты во многом оформляются вокруг какого-либо символа и отражают важную социальную связь. Утрата символом священного содержания означает разрыв этой связи. Соответственно политический процесс возникает с образованием священных символов и их утратой. Аналогичным образом, идеология остается уделом узкой группы приверженцев, пока эта группа, образно говоря, не поднимет флаг, к которому начнут стягиваться сторонники. Символьная значимость «флага» может не иметь связи с

идеологией. Более того, для приобретения определенной роли в политических процессах, группе порой нет надобности иметь какую-либо идеологию. (Это демонстрируется, например, российскими парламентскими выборами 1999 года, в которых успешно выступил избирательный блок «Единство», лишенный идеологической платформы, а также блок «Отечество», платформа которого была крайне эклектичной и практически не использовалась в целях агитации.) Процесс приобретения веса в политической системе в большей степени зависит от «тиражности» того или иного символа и его способности вызывать эмоциональные, духовные состояния, значимые для политического выбора, а также от «игры символов» в политическом мифе, которая может резонансным образом усиливать воздействие на поведение масс. В отличие от идеологии, представляющей собой, прежде всего, мыслительную конструкцию, политический миф становится преимущественно символьной моделью общества.

Эрнст Кассирер отмечал, что «из всех явлений человеческой культуры миф и религия хуже всего поддаются логическому анализу» (52). Здесь возникает проблема освоения социальной действительности через внелогические методы познания, которые в подавляющем большинстве научных исследований (особенно в естественных науках) остаются неотрефлексированными.

Иррациональное с очевидностью присутствует в мифе. К нему можно отнести с логическим скепсисом – обусловить психическими состояниями или социальными явлениями, а можно попытаться проникнуть в лабораторию мифосоздателя. Оба подхода адекватны для своих задач, и оба могут быть применены. Параллельное использование метода демифологизации тех или иных легендарных или сказочных сюжетов и метода ремифологизации (возвращения к языку мифа и закономерностям мифологического восприятия) позволяет расшифровать миф. Применение только логических подходов будет означать по сути дела уничтожение объекта исследований, приверженность исключительно иррациональным подходам ведет к саморазрушению субъекта исследований (мистик подменяет ученого).

Представление о ремифологизации социального опыта позволяет найти выход из тупика последовательной рационализации, наличие которого прослеживается как в социологии религии (М.Вебер, «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» (53)), так и в области разработки политических учений (К.Мангейм, «Идеология и утопия» (54)). Процесс ремифологизации обеспечивает создание условий для преодоления кризиса мировоззрения, распада «картины мира» в условиях масштабного социального кризиса, позволяет восстановить народные представления о Добре и Зле, обосновать национально-государственную идеологию, найти новые методы социальной консолидации.