



А.КОЛЬЕВ

# **ПОЛИТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ**

## **ремифологизация**

### **социального опыта**

А.Кольев Политическая мифология (ремифологизация социального опыта), 40 а.л.

В книге развиваются идеи работы автора «Миф масс и магия вождей», изданной в 1999 году, а также ряда статей на эту тему.

Автором привлечены новые политологические, философские, социально-психологические подходы к анализу формирования коллективных и индивидуальных воззрений на политический процесс. Используется опыт аналитической психологии, 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 и др.), современных российских авторов. Прослеживается фундаментальная связь мифологии с политикой, рассматривается роль мифа в организации масс и элитных групп, раскрывается мифологическое содержание нигилистических идеологий, имеющих явное или скрытое хождение в современной России. Книга завершается проектом Большого политического мифа, необходимого для быстрого преодоления мировоззренческого кризиса России.

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение.....</b>	
<b>Глава I. Теоретико-методологические основы политической мифологии.....</b>	
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. Смысложизненные мотивы в мифе и в политике.....	
<i>Выводы к Главе I.....</i>	
<b>Глава II. Политический миф в индивидуальном и массовом сознании.....</b>	
2.1. Миф в массивизированном 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.....	
<i>Выводы к Главе II.....</i>	
<b>Глава III. Технология конструирования политических мифов.....</b>	
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 .....
	<i>Выводы к Главе III</i> .....

**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...
	<i>Выводы к Главе IV</i> .....

**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
	<i>Выводы к Главе V</i> .....

**Заключение** .....

## ПРЕДИСЛОВИЕ

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 общественнознания, 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  
октябрь 2002

## 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 соотнесенные 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<sup>1</sup>. Отделенность теории политического процесса от духовно-нравственных практик была связана с

---

<sup>1</sup> Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке, М.: «Логос», 1998, с. 17.

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.Кэмбелл, К.Хюбнер 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 массивизацией 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, трумэновские и рейгановские США, маоистский Китай и т.д.). Попытки демифологизации соответствующих концепций в научных исследованиях, как правило, сопровождаются новой ремифологизацией, выстраиванием догматического антитезиса<sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> В постмодернистском дискурсе порой говорится о цепи\_деконтекстуализаций и реконтекстуализаций действия, которая обеспечивает его долговременное значение; в частности – значение для современности созданных в прежние века произведений искусства и литературы.



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. демонстрировала 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 невостребованными 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.<sup>3</sup>).

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

---

<sup>3</sup> Мигранян А. Контуры новой доктрины. НГ- сценарии, №7, июль 1999. Марков С.А. Политические профессии. «Полития» №2, 1999.

мира», следствием которой становится определенный социальный порядок. В этом смысле политический миф связан с религией, поставляющей представления о смысложизненных ценностях, с духовно-нравственным содержанием 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»<sup>4</sup>.

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,

---

<sup>4</sup> Н.Гудрик-Кларк «Оккультные корни нацизма»

«срединный» масштаб исследований требует сами такие барьеры делать объектом анализа, относя их к определенному рода 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 отрывать миф от самой гущи исторического процесса и проповедовать либеральный дуализм: реальная жизнь – сама по себе, а миф – сам по себе»<sup>5</sup>.

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 меняющимся условия действием) в сумеречной зоне неточного и неполного знания,

---

<sup>5</sup> А.Ф.Лосев. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.22-23.

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<sup>6</sup>), 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<sup>7</sup>. 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 долженствует 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

---

<sup>6</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса, М., 1986.

<sup>7</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с. 530.

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 противостоит 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»<sup>8</sup>. 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

---

<sup>8</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с. 580.

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 не отделим 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 которыми он



сталкивается<sup>9</sup>. 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

---

<sup>9</sup> В.Д.Нечаев (Теория политического мифа: базовые дилеммы. В сб. Материалы семинара «Мифология и политика» (21 октября 1997), Бюллетень Фонда РОПЦ №6, 1997, с. 4-15), предлагает различать эти модели как трансцендентную (субъект мифотворчества и субъект мифовосприятия разделены) и имманентную (мифотворец и мифопотребитель объединены в одном субъекте). При этом изучение мифа связано с «концептуальным зависанием» теории между трансцендентной и имманентной моделью - со смещением в область имманентных моделей и переходом от оценки мифа как атрибута архаики к рассмотрению его в качестве феномена массового сознания (в том числе политического), присущего в той или иной мере всем эпохам в развитии человеческого общества. По нашему мнению, это смещение объясняется тем, что современный миф все более осознается как политический. Разделение двух моделей изучения мифа проходит как раз между бесспорно имманентным архаическим мифом и бесспорно трансцендентным политическим мифом. Более того, всякий более или менее зрелый миф связан именно с имманентной моделью его существования, разница лишь в существенности роли субъекта, его способности предсказывать и контролировать воздействие порожденного им мифа.

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 тейлоровскую 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*<sup>10</sup>, в тот привилегированный период времени, который образованные европейцы считают высшей точкой развития греко-латинской культуры»<sup>11</sup>.

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 объяснить 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

---

<sup>10</sup> в то время – лат.

<sup>11</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с.33.

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»<sup>12</sup>.

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. Хьюбнер полагает, что ритуально-социологическая интерпретация мифа «падает в грех преувеличенно-серьезного отношения к мифу», поскольку отыскивает ритуальные корни даже в самых ничтожных бытовых мелочах<sup>13</sup>.

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

---

<sup>12</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 236.

<sup>13</sup> К.Хьюбнер. Истина мифа. М.: «Республика», 1996, с. 48.

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 изоощренные 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 Хюбнер, 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<sup>14</sup>. 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

---

<sup>14</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Хрестоматия по общей психологии: психология мышления. М.: Изд. МГУ, 1981.

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»<sup>15</sup>.

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 чаяний 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<sup>16</sup>, выросшей из сегментативного общества с клановой основой<sup>17</sup>.

Что же касается мифов, то Дюркгейм рассматривает их в лучшем случае как полезные аллегории, роль которых – создание адаптивных

<sup>15</sup> Лебон Г. Психология масс. СПб.: 1995, с. 145.

<sup>16</sup> Которая в лице вождя относится к личности как личность относится к вещи, а потому воспроизводит механическую солидарность, хотя и являет собой разделение труда.

<sup>17</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.1991.

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»<sup>18</sup>.

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 закликает 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.

---

<sup>18</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с. 534.



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»<sup>19</sup>.

Теория Сорреля 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, несут искусственный характер.

---

<sup>19</sup> Цит. по «Элементы», №7, 1996, с.11.

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<sup>20</sup>.

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

---

<sup>20</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000, с.49.

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»<sup>21</sup>.

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<sup>22</sup>, 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

<sup>21</sup> Хюбнер К. Истина Мифа. М.: «Республика», 1996, с. 56-57.

<sup>22</sup> Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма. В кн. Политическая теология, М., 2000.

мифа. Но национальный миф сильнее классового и может преодолеть последний.

Необходимо также отметить неоднократно переиздававшуюся работу К.Шмитта «Понятие политического»<sup>23</sup>, 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"»<sup>24</sup>.

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»<sup>25</sup>, 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»».

---

<sup>23</sup> См. публикацию в «Вопросы социологии», т.1, №1, 1992, с. 37-67.

<sup>24</sup> Поршневу Б.Ф. Социальная психология и история. М.: «Наука», 1979, с. 123.

<sup>25</sup> Протоиерей Михаил Дронов, например, считает, что фрейдизм стал теоретическим основанием для искажений традиционной морали в сексуальной революции – см. его статью «Отец психоанализа» в журнале «Православная беседа» №4, 1998.

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»<sup>26</sup>.

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<sup>27</sup>. 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

<sup>26</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. Юнг К.Г.. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с.80.

<sup>27</sup> Юнг указывал, что теория архетипов не есть его и только его заслуга. Многие были почерпнуто из классических источников – Цицерона, Плиния, Августина, а также у Ницше, Бастиана, Фрэзера, Фрейда (См. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой, М.: «Ваклер», «Рефл-бук», 1997, с. 53-54.) Понятие «архетипа» в сравнении с пониманием, которым пользовался Юнг, сегодня в значительной степени расширено. Архетипы рассматриваются как элементы символического языка, описывающего структуры религиозного Космоса и социальные отношения, наиболее отчетливо представленные в условиях архаичного коллектива, а в современном обществе включены в понятие «ментальность» (см. Элиаде М., «Мифы, сновидения, мистерии», М.:1996, Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994, Гуревич А.Я. От истории ментальности к историческому синтезу // Споры о главном. М., 1993).

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»<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>.

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»<sup>30</sup>. 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

<sup>28</sup> Юнг К.Г. Нераскрытая самость. В кн. Синхроничность, М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1997, с.117.

<sup>29</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 47.

<sup>30</sup> Там же, с. 48.

«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<sup>31</sup>.

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 становил 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»<sup>32</sup>. 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

<sup>31</sup> Кассирер Э.. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с.119.

<sup>32</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 109.

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»<sup>33</sup>.

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»<sup>34</sup>.

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».

---

<sup>33</sup> Там же, с. 374 и далее.

<sup>34</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с.23.



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»<sup>35</sup>.

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: «Голой 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»<sup>36</sup>. 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 овеяна пророческим трепетом, не уходит своими корнями в непознаваемую бездну и мглу судеб Божиих»<sup>37</sup>.

Следуя Лосеву, можно сказать, что толкование мифа – это не буквальное его понимание и не механистическое толкование, а прочтение

---

<sup>35</sup> Ясперс К. Философская вера. В кн. К.Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: «Республика», 1994, с.478-479.

<sup>36</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 176.

<sup>37</sup> Там же.

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*<sup>38</sup>, народного суверенитета в демократии, о священности избранного класса или избранной расы, о священности вождя и т. п. Все это фикции, созидаемые в коллективном социальном процессе. Они имеют огромную силу и в жизни церкви, 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 порабащивающей священной санкции»<sup>39</sup>.

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

---

<sup>38</sup> Общей воли – фр.

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря, М.: «Республика», 1995, с. 237.

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, продолжающую 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<sup>40</sup>. 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 «среднем» 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<sup>41</sup>. Вместе с тем,

---

<sup>40</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с.126-127.

<sup>41</sup> Moles A. Information Theory and Esthetic Perception. Urbana, 1968; Edelman M. Politik als Ritual. Frankfurt/Main — N.Y., 1990; Speth R. Symbol und Fiktion. — Institution — Macht — Repraesentation:

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<sup>42</sup>. 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, переживавших 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 массификации общества и поведению толп, к вождизму и т.д.

---

Wofuer politische Institutionen stehen und we sie wirken. Baden-Baden, 1997; Meyer T. Insunlerung des Scheins. Frankfurt/Main, 1992; Luhmann N. Theorie der Gesellschaft. San Foca, 1989; Schuiz W. Die Konstruktion von Realitaet in den Nachrichtenmedien. Analyse der aktuellen Berichterstattung. Freiburg, Munchen, 1990; Baacke D. Kommunikation und Competent. Grundlegung einer Didaktik der Kommunikation und ihrer Medien. Munchen, 1980; Rust H. Geteilte Oeffentlichkeit: Alltagskommunikation und Massenpublizistik. — "Publiystik", 1982; Sarcinelli U. Symbolische Politik. Zur Bedeutung symbolisches Handelns in der Wahlkampfkommunikation der BundesrepubHk Deutschland. Opiaden, 1987; MeyerT. Die Transformation des Politischen. Frankfurt/Main, 1994.

<sup>42</sup> См. сб. Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991.

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!»<sup>43</sup>.

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»<sup>44</sup>.

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»<sup>45</sup>.

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 «тень», 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»<sup>46</sup>. 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 массивной пропаганды

<sup>43</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн.: Психология толп, М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 287.

<sup>44</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн.: Психология толп, М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 289.

<sup>45</sup> Там же, с. 65.

<sup>46</sup> Там же, с. 59.

имелся стержень - концепция, стреловая 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 природы). 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»<sup>47</sup>.

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<sup>48</sup>. О том же пишет и Д.М.Угринович, полагая, что в развитии мифологических представлений выстраивается

---

<sup>47</sup> Угринович Д.М. Психология религии. М.: Политиздат, 1986, с. 62.

<sup>48</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: 1976, с. 315.

цепочка: магия (изначально тотемизм) – мифология – религия – сказка (эпос)<sup>49</sup>.

Е.М.Мелетинский в работе «Поэтика мифа»<sup>50</sup> 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<sup>51</sup>.

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»,

<sup>49</sup> Угринович Д.М. Искусство и религия. М.: Политиздат, 1983, с. 90-91.

<sup>50</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа, М. 1976; М, 2000.

<sup>51</sup> Среди первых публикаций, посвященных политической мифологии следует выделить следующие: Современная политическая мифология, М.: РГГУ, 1996. (+библиография), Формирование и функции политических мифов в постсоветских обществах, М.: РГГУ, 1996, Мифология и политика, М.: «Свободное сознание», РОПЦ, 1997, Материалы семинара «Мифология и политика» (21 октября 1997), Бюллетень Фонда РОПЦ №6, 1997, Мифология и политика (материалы семинаров), «Золотой лев» №3-4, 1998, Подборка статей в журнале «Полития» №1, 1999, Особенно необходимо отметить фундаментальный труд Полосина В.С. «Миф, религия, государство», в которой поднят целый пласт проблем, требующих осмысления и дискуссии.

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»<sup>52</sup>. 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 отнестись 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»<sup>53</sup>), так и в области разработки политических учений (К.Мангейм, «Идеология и утопия»<sup>54</sup>). 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.

---

<sup>52</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с.524

<sup>53</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира . В кн. Вебер М. Избранные произведения, М.: «Прогресс», 1990.

<sup>54</sup> Мангейм К. Идеология и утопия. В кн. Диагноз нашего времени, М.: «Юристь», 1994



## ГЛАВА I. Миф: переключка эпох

### 1.1. Реальность мифа

Как отмечал К.Хюбнер, в мифе нет природы в нашем сегодняшнем ее понимании – мир природы и мир человека неразрывно связаны в силу соединения материального и идеального. Для мифически мыслящих древних греков профанная и божественная истории неразрывно сплетены друг с другом. Это отражено, например, в том факте, что у греков договор, не предполагающий немедленного исполнения, требовал клятвы, приносимой в храме.

Реальность мифа связана с реальностью того рассказа, который повествует о некоем изначальном божественном явлении, чудесной истории происхождения сегодняшней реальности (архе). Миф отражает процесс становления – в природе и обществе. В современности деяние нуминозного существа идентично повторяется, как повторяются явления природы и социальной жизни. Порядок природы и социальная иерархия связаны с божественным порядком. Миф, таким образом, отражает фундаментальные черты реальности, которые либо недоступны современной рациональности, либо игнорируются и скрываются ею. С социальной точки зрения, миф есть условие существования современного общества, ибо без него все современное социальное устройство ставится под сомнение.

Сравнение мифа и науки, как показывает Хюбнер, вовсе не говорит о том, что научная онтология имеет какие-то преимущества перед мифической. Миф не менее реален, что другие онтологические формы. Особую роль придает ему изначальная первичность, увязка с ним всех форм человеческой жизни. Реальность мифа состоит в том, что он реален для человека, погруженного в этот миф. А утверждать, что мир человека полностью лишен всяческих мифов, не может никто. «Неизвестно даже, не ближе ли наша практическая и личная жизнь к мифу, чем к науке. Может оказаться, что мы совершаем большую ошибку, предпочитая научную, а не мифическую картину мира»<sup>55</sup>. «Глубина и многообразие жизни позволяют связать друг с другом многое, кажущееся противоречивым, и она сопротивляется чересчур усердному и чуждому реальности желанию объединить все логическим путем под одной крышей»<sup>56</sup>.

Хюбнер пишет, что миф вовсе не лишен логики. «Лежащая в его основе онтология построена не менее систематично, чем онтология науки, и каждой части научной онтологии соответствует элемент онтологии мифа. С формальной точки зрения мифическая модель объяснения идентична научной. Наконец, конститутивные посыпки мифического опыта, так же как и в науке, опираются в целях обоснования на другие, исторически уже устоявшиеся предпосылки. Тем не менее мифу чужд

<sup>55</sup> Хюбнер К. Истина Мифа. М.: «Республика», 1996, с. 308.

<sup>56</sup> Там же, с 333.

свойственный науке способ мышления, требующий устанавливать все пронизывающие логические связи и организовывать все по принципу единства»<sup>57</sup>.

В отличие от науки, как показал Хбюнер, в мифе пространство и время распадаются на дискретные пространственно-временные гештальты (нуминозные сущности и их архе), не связанные сквозной дедуктивной логикой. Причем в мифе сохраняется полностью аналогичная научной рациональность, а различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания.

Кассирер («Философия символических форм»), напротив, полагал, что миф есть всего лишь мир представлений. Но в этом он ничем не отличается от мира познания. Упорядоченная предметность, достигнутая в результате научного познания, прячет случайность, упорядоченную общими положениями и выдвинутыми объективными законами. Кассирер считает, что мир мифа исчез перед лицом научного видения мира. В то же время, Кассирер утверждает, что слово и имя обладают не просто функцией представления, но в них содержится сам предмет, его реальные силы. Имя и личность сливаются воедино. Имя бога означает силовую сферу, в рамках которой существует и действует конкретный бог. В молитве, пении, во всех формах религиозной речи следят за тем, чтобы бога называли определенным именем, ибо только тогда он принимает принесенное подношение.

Хбюнер пишет, что люди, реагируя на исторические ситуации, создают правила и нормы своего поведения. Точно также и мифы имеют своим предметом всеобщие правила поведения. Миф определяет мышление, деятельность и восприятие членов клана, фратрии и полиса, их обычаи и порядки. Он направляет профессии, право, торговлю. Эти восходящие к мифу правила вносят в общество порядок через представления о действии нуминозных субстанций. Их имена выполняют роль общих понятий. Каждый отдельный случай или правило подводится под это «понятие»<sup>58</sup>.

Выдающийся современный специалист по философской антропологии П.С.Гуревич пишет о тех различиях в определении мифа, которые до сих пор не преодолены, и, вероятно, не могут быть преодолены в принципе: «В традиционном [научном] понимании миф – это возникающее на ранних этапах [развития человечества] повествование, в котором явление природы или культуры предстает в одухотворенной и олицетворенной форме. В более поздней трактовке это – исторически обусловленная разновидность общественного сознания. В новейших истолкованиях под мифом подразумевается некритически воспринятое воззрение. Миф оценивают, наконец, как универсальный способ человеческого мирочувствования»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Там же, с. 254.

<sup>58</sup> Там же, с. 120.

<sup>59</sup> Гуревич П.С. Философская антропология, М.: «Вестник», 1997, с. 401.

В.С.Полосин в своем фундаментальном труде «Миф, религия, государство» полагает, что миф «является иносказательно выраженным критерием оценки настоящего и планирования будущего по критериям прошлого», а целью научных исследований должно быть «выявление за символической и религиозно-ритуальной внешностью мифов логических архетипов взаимоотношения субъектов социально-политического действия для рационального прочтения иносказания» или, иначе говоря, для демифологизации<sup>60</sup>. Полосин говорит, что миф – визуальная иносказательная действительность, трактуемая с точки зрения абсолютных целей бытия данной действительности.

С точки зрения Полосина, реальность мифа обусловлено существованием объекта, отражаемого мифом, сознания, трактующего бытие этого объекта и реальными последствиями этой трактовки – результатами взаимодействия человека и указанного объекта<sup>61</sup>. Вместе с тем, взаимодействие с порождающим миф объектом может не иметь никакой связи с его мифологической трактовкой. Именно поэтому понять миф, механизмы его воздействия в политике вряд ли возможно, если не попытаться встать на точку зрения мифоносителя, не увидеть его глазами «картины мира». Это значит – признать те мифические силы, те мифические закономерности, которые присутствуют в обществе или в его части. Реальность мифа возникает все-таки именно в вере. Без веры в буквальность мифа или, на худой конец, в реальность отношений, напоминаемых в иносказании, миф становится мертвой музейной реальностью – причудливой фантазией об исчезнувшей древней реальности.

Кассирер считал, что мы не можем свести миф «к неким постоянным неподвижным элементам; мы должны постараться понять миф в его внутренней жизни, в его изменчивости и многогранности, в его динамическом принципе. (...) Мифический мир существует, так сказать, на более подвижном и изменчивом уровне, чем наш теоретический мир предметов и свойств, сущностей случайностей. Для того чтобы понять и описать это различие, мы можем предположить: первое, что постигает миф — это *физиогномические*, а не объективные качества»<sup>62</sup>. В мифе не существует устойчивых законов, наблюдаемых среди вещей. Реальность мифа - это поступки, противоборство, живые эмоции.

Русский философ и богослов С.Н.Булгаков высказывал ту же мысль в компактной формуле: «Культ есть переживаемый миф — миф в действии»<sup>63</sup>.

Сталкиваясь в социальных процессах с «активной материей», мы можем различить в ней миф как переменную составляющую, которая не отменяет объективных закономерностей, но вносит в эволюцию общества

<sup>60</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 30.

<sup>61</sup> Там же, с. 38-39.

<sup>62</sup> Кассирер Э. Эссе о человеке. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 386-387.

<sup>63</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний, М.: «Республика», 1994, с. 62.

свою динамику, которая по значимости сравнима или даже превосходит с воздействием неизменных законов.

Попытка «расколдовать» мифологическую реальность не может быть доступной. Народ может сочувственно проникать в мифологические смыслы собственной культуры, но направлять течение мифологических трансформаций может только тот, кто владеет тайнописью символов.

В этом смысле весьма спорной выглядит мысль В.В.Полосина о том, что возможна обыденная демифологизация общества, выраженная в переходе от языка героического (символьно-иероглифического) к языку народному, в котором символьный язык указывает лишь на некоторые качества обиходных вещей<sup>64</sup>. Скорее в данном случае можно говорить об утрате мифологических смыслов, ибо героический язык оказывается более сложным и исключает чисто бытовые мотивы. Следовательно, он скорее присущ элитным группам – носителям особого знания, «религиозным виртуозам». Логично было бы считать, что выделение элиты привело к появлению особого языка, возвышающимся над народным и дополняющего народный язык высшими смыслами, а божественное – этическим содержанием. Рационализация быта не отменяла вопрос о смысле и требовала возвращения в священное время, которое давало жречество, сохранившее знание о героическом языке – то есть, знание социальной динамики.

Действительным процессом деградации общества можно считать *демифологизацию элиты*, которая обнаружила с течением времени, что народом можно управлять на основании чисто рационалистических схем. Произошел переход от духовного водительства к управленческой манипуляции. И действительно, как пишет Полосин, миф несет в себе онтологическую функцию как уникальное средство синтеза познавательного опыта, а также является уникальным средством хранения и использования совокупного общественного опыта в закодированном виде (как подсознание общественного сознания)<sup>65</sup>. Хранится миф всем обществом, а используется только специализированной элитой, знающим метод его раскодировки, формирующим мифологическую реальность.

В то же время, необходимо отметить дуальную природу мифа, в котором есть и смысл, и эмоция. Как писал Кассирер, «миф имеет, так сказать, двойное лицо. С одной стороны, он показывает нам концептуальную структуру, с другой — перцептивную. Миф — не скопление неупорядоченных и бессвязных идей; он зависит от определенной формы восприятия»<sup>66</sup>. При этом «вполне очевидно, что все попытки интеллектуализировать миф — объяснить его как некое аллегорическое выражение теоретической или этической истины — оказались совершенно несостоятельными. Эти попытки проигнорировали главное — мифологическое переживание. Действительным основанием

<sup>64</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 44.

<sup>65</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 47.

<sup>66</sup> Кассирер Э. Эссе о человеке. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 386.

мифа является не мышление, а чувство. Миф и первобытная религия ни в коем случае не являются чем-то совершенно бессвязным, они не лишены здравого смысла или рассудка. Их связанность в большей мере зависит от единства чувств, чем от логических правил»<sup>67</sup>.

Критикуя тех исследователей, которые предпочитали видеть в мифе иллюзорное сознание, А.Ф.Лосев в «Диалектике мифа» писал: «Хотят вскрывать существо мифа, но для этого сначала препарируют его так, что в нем уже не ничего содержится ни сказочного, ни вообще чудесного. Это или нечестно, или глупо»<sup>68</sup>. «Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом»<sup>69</sup>.

Если следовать рекомендации Лосева, становится очевидной тщетность всяческих попыток развенчать миф рациональными средствами, изобличить его как ложное знание, как заблуждение, как ложную реальность: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не замечать, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория жизни и мысли, далекая от всякой случайности и произвола»<sup>70</sup>.

Н.А.Бердяев повторяет практически ту же мысль, преломляя ее с точки зрения анализа общественных явлений: «Люди чаще, чем думают, живут в царстве абстракций, фикций, мифов. Самые рациональные люди живут мифами. Самый рационализм есть один из мифов. Рациональная абстракция легко превращается в миф. Например, марксизм насыщен абстракциями, превращенными в мифы. Человеческое сознание подвижно, оно суживается или расширяется, оно сосредоточивается на одном или рассеивается. Средне-нормальное сознание есть одна из абстракций. Разум рационализма есть один из мифов. Якобы героизм и бесстрашие отказа от всякой веры в высший, духовный, божественный мир, от всяких утешений есть также один из мифов нашего времени, одно из самоутешений»<sup>71</sup>.

Подход Лосева повторяет и Мирча Элиаде: «Миф всегда повествует о чем-то как о действительно происходившем, о событии, которое произошло в полном смысле слова – независимо от того, будь то сотворение мира или самого незначительного вида животного, растения или закона»<sup>72</sup>. В мифе есть отрицание каких бы то ни было рациональных научных схем, но в мифе есть своя логика, свои сюжетные законы: «С точки зрения той или иной теории можно говорить о мыслительной работе

---

<sup>67</sup> Там же, с. 393.

<sup>68</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.22.

<sup>69</sup> Там же, с. 23.

<sup>70</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 24.

<sup>71</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 292.

<sup>72</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 14.

субъекта, создающего миф, об отношении к другим психическим факторам мифообразования, даже о превалировании ее над другими факторами и т.д. Но, рассуждая имманентно, мифическое сознание есть меньше всего интеллектуальное и мыслительное сознание»<sup>73</sup>, «никакая отрешенность, никакая фантастика, никакое расхождение с обычной «действительностью» не мешает мифу быть живой и совершенно буквальной реальностью, в то время как поэзия и искусство отрешены в том смысле, что они вообще не дают нам никаких реальных вещей, а только их лики и образы, существующие как-то специфически, не просто так, как все прочие вещи»<sup>74</sup>.

В то же время терпит провал попытка представить себе миф в качестве некоей идеалистической модели, подобия социальной утопии: «Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность», - пишет Лосев<sup>75</sup>. Утопия, напротив, есть результат воздействия мифической реальности на сознание человека, создающего концепцию бытия.

Даже если встать на точку зрения В.С.Полосина, полагающего, что миф реален не вне сознания, а в рамках самого сознания и подсознания – в качестве формы и способа познания, архетипа, парадигмы, модели, памяти о прошлом<sup>76</sup> – придется признать, что любая социальная реальность порождается именно состояниями сознания (за исключением чисто рефлекторных действий). То есть, в этом смысле миф мало чем отличим, скажем, от научной теории, которая также может предопределять состояние сознания и рождаться из бессознательного.

Поскольку природа человеческого связана с миром символических форм, он вынужден в процессе своей деятельности погружаться в миф. Эрнст Кассирер пишет о том, что символическая система стала у человека третьим элементом между системой рецепторов и аффекторов, которое полностью преобразило его по сравнению с животными<sup>77</sup>. И мы должны зафиксировать эту «антиприродность» человека, знание о которой нам потребуется в дальнейшем (см. Гл. 5).

Учитывая, что символическое пространство условно можно разделить на полупространство более или менее связанное формальной логикой и полупространство символической «игры» вне формальной логики, то можно нарисовать схему, согласно которой человек предпринимает те или иные решения.

---

<sup>73</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.25.

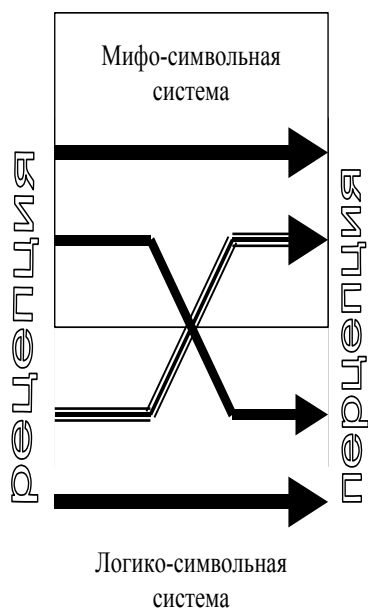
<sup>74</sup> Там же, с.65.

<sup>75</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 27.

<sup>76</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 39.

<sup>77</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке, М.: «Гардарика», 1998, с. 470-471.

Можно выделить четыре основных варианта принятия решений<sup>78</sup>:



- 1) эмоциональный (внелогический, аффективный) - действие является результатом использования символов, бессознательно пробужденных неким архетипом;
- 2) логический – действие возникает на основе быстрого отыскания простой логической схемы ответа на внешний вызов или на основе рутинной процедуры (скажем, производственной);
- 3) мифологический – действие становится результатом нахождения нетривиальной логической схемы, подсказанной образами мифологического символического пространства<sup>79</sup>;
- 4) магический – действие становится результатом логически отысканной системы мифических символов.

В том случае, когда пространство, в котором действует символическая система, сужено, сложные варианты принятия решений не могут быть реализованы (возможно, в силу «квантовости» мыслительного процесса - ограниченности числа элементарных мыслительных актов в процессе принятия решения), и «идеальными типами» по данной схеме становятся обыватель (число логический метод) или инфантил (чисто эмоциональный метод принятия решений).

Миф создает не только свою логику, но и свою обыденность, которая вся пронизана чудесным. Мифическая отрешенность «есть отрешенность от смысла, от идеи повседневной и обыденной жизни. По факту, по своему реальному существованию действительность остается в мифе той же самой, что и в обыденной жизни, и только меняется ее смысл и идея»<sup>80</sup>. И в этом отношении обыватель и инфантил – крайне близкие психологические типы, соответствующие низким уровнем контроля собственного

<sup>78</sup> Предложенная схема в значительной степени коррелирует со схемой Алмонда Г.А., Вербы С., делящих политические ориентации на «когнитивные», «аффективные» и «оценочные» - см. Гражданская культура и стабильная демократия, «Полис» №4, 1992. «Оценочные ориентации» в нашей схеме расчлняются на мифологические (собственно политические) и магические (связанные с древними формами социальности) ориентации.

<sup>79</sup> Макс Вебер в «Протестантской этике...» продемонстрировал как религиозное мировоззрение трансформирует чисто эмоциональную энергетику протестантского аскетизма в методическую рационализацию жизни протестантских сект, при которой деятельность «не от мира сего и не для мира сего» становится опорой производственной деятельности и в значительной степени предопределяет политическое поведение.

<sup>80</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 27.

бессознательного. Только с расширением символической системы обыватель может обособиться от инфантила и превратиться в «человека экономического», человека инженерного мышления. Для инфантила же такое расширение будет губительным, ибо его реакция на внешние раздражители окончательно запутывается в хитросплетениях безотчетных душевных метаний.

Для магической и мифологической схемы принятия решения заведомо требуется более широкое символическое пространство. Обе эти схемы интересны для нас тем, что допускают управляемость (возможность устойчивых эмоциональных реакций в случае воздействия на область мифо-символического). Именно поэтому обе схемы имеют отношение к политическому процессу, который как раз и предусматривает такое воздействие. При этом «человек магический» участвует в политике скорее эмоционально (в надежде на магию вождей), «человек мифологический» - скорее рационально, выбирая свой политический миф.

Последний вариант соотносится с политическим методом принятия решений, с «человеком политическим», закрепляющим свои интересы и ценности в системе символов, установок, навыков групповой психологии, соответствующих культуре (субкультуре) (см. подробнее Гл. 2). Но кроме этого, данный вариант принятия решений может расцениваться также и как научно-творческий, если иметь в виду дальнейшее расширение символической системы за счет увеличения обеих составляющих символического поля в процессе получения образования и жизненного опыта (становление самости). В мифологическом варианте преимущество будет отдано мифо-символическому полупространству, в научно-творческом – логико-символьному.

Человек магический и человек политический в значительной степени объединены способностью к социально значимым религиозным и мифологическим переживаниям.

В религии таинство зачастую связано с привычной физиологической потребностью (питанием, работой, половой активностью). Точно также в мифе любое действие может приобретать сакральный смысл, а в политических мистериях самый примитивный ритуал освещается необыкновенным эмоциональным воздействием на его участников. Миф вносит в рутинные действия и быт ту самую динамику, о которой говорилось выше. Он стимулирует действие и сам становится этим действием. Демифологизация, таким образом, есть обездвижение социума через угнетение мифических и магических типов принятия социально значимых решений.

При всей кажущейся внешнему наблюдателю «неотмирности» мифа, он остается формой освоения действительности, сходной с философией, поскольку сохраняет внутренние мотивы к саморазвитию и обращается к глубинным основам бытия. Именно через миф осуществляется связь с «конечными ценностями» - чем они богаче, тем дальше прослеживается социальная динамика.



А.Ф.Лосев пишет: «В мифе бытие зацветает своим последним осмыслением; и мифом сознательно или бессознательно руководится всякая мысль, в том числе и философская. Но - философский миф есть нерасчлененная и бессознательная стихия опытно ощущаемого бытия. И философия только и заключается в осознании этого мифа и переводе его в область мысли. Если мы сумеем обрисовать этот изначальный пра-миф, пра-символ данной философии, мы поймем в ней такое, чего не может дать никакая логика и что сразу предопределяет собою все внелогические, а, следовательно, и типологические особенности данного философствования». Но «необязательно, чтобы философ рассказывал или даже просто понимал свои исходные мифические интуиции. Философия, как таковая, существует и без этого»<sup>81</sup>.

Лосев говорит о методологии познания, отличной от принятой в рационалистической науке. Он стремится понять исток, чтобы выявить мифологическое имя той или иной философской концепции. Точно такую же методу мы можем взять на вооружение для того, чтобы узнать «мифологическое имя» политика или политической партии.

Миф конкретен и реален в своих чувственных проявлениях: «Миф поэтому обладает последней конкретностью и очевидностью, что он доходит до чувственной сферы. Какими бы «духовными» и «идеальными» глубинами он не обладал, он всегда есть чувственная вещь, чувственное существо. В нем все «идеальное» дано именно так. Но тут нет произвола. Что дано в идее, - только то и дано в мифической чувственности. Миф, т.е. мифическая вещь, есть вполне закономерное диалектическое продвижение и завершение идеи. Поэтому, миф дедуцируется из характера идеологии с полной точностью диалектического метода. Мы решаем задачу, имеющую только одно решение: что такое та или другая особенность идеи (или учения об идеях), если ее понимать как чувственную данность? Что такое она - как перешедшая в чувственное инобытие и там воплотившаяся? Вот реальная задача и реальный метод ее разрешения»<sup>82</sup>.

Миф «если выключить из него всякое поэтическое содержание, есть не что иное, как только общее, простейшее, до-рефлекторное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами». Но в мифе вещи, оставаясь теми же, приобретают совершенно особый смысл, подчиняются совершенно особой идее, которая делает их отрешенными от обыденности. «В мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного»; «даже самые повседневные вещи, суть в этом смысле мифически-отрешенные, ибо никто никогда не воспринимает голых и изолированных вещей вне их личностного и, след. социального контекста»<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993, с. 674-165.

<sup>82</sup> Там же, с.675.

<sup>83</sup> Там же, с. 68-91.

На архаическом уровне культур «священное – это выделяющееся реальное»<sup>84</sup>. Но, по мере освоения реальности, священное приобретает иное качество. Оно проявляет себя как сила совершенно иного порядка, чем силы природы. Для описания священного используется слова из мирского сознания человека, поскольку под рукой у человека нет ничего иного. Но слова, чтобы передать явление священного, дополняются мистериями и ритуалами. Только тогда слова превращаются в молитву или описывают мифологические события. Священное – значит «совершенно иное», даже если оно явлено в самых обыденных вещах.

В концепции Лосева также прослеживается связь идеи и мифа, а значит идеологии и мифологии, что дает явную проекцию на политику. Политическая идея, так или иначе, должна породить политическую мифологию, являющуюся ее чувственным инобытием.

Наконец, миф есть чудо.

Здесь идеи Лосева снова стоит дополнить словами Мирча Элиаде: «...миф означает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это – всегда рассказ о некоем «творении»; нам всегда сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе у истоков существования этого «чего-то». Миф говорит только о произошедшем реально, о том, что себя в полной мере проявило. <...> В целом миф описывает различные, иногда драматически мощные проявления священного в этом мире»<sup>85</sup>.

К раскрытию значимости чудесного в политической реальности мы еще вернемся (Гл.5). А пока заметим, что без мифа у нас нет шанса объяснить ни происхождение Вселенной, ни происхождение человека и человеческого – цивилизации, государства, политической реальности. Происхождение природы, жизни и человека совершенно невозможно описать в рамках естественнонаучных гипотез. Гипотезы остаются гипотезами – вариантами прошлого, опирающимися на некоторые основания, достаточные лишь для объяснений в рамках сформированной той же наукой парадигмы. Меняется парадигма, меняется и объяснение. И с каждым шагом науки ее объяснительные схемы становятся все более элитарными и сухими. В них не остается красок и эмоций. А ведь мир, воспринимаемый человеком, без эмоции немислим. Значит и объяснение сотворения мира физическими процессами ущербно, ибо воссоздает мир без тех качеств, которые видит в нем человек. Приходится смириться, что ученые естественнонаучного направления постепенно становятся

---

<sup>84</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 132.

<sup>85</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996, с.16.

«жрецами» природы, в то время как политики сохраняют за собой социальную магию. У тех и других – собственное пространство реальности.

## **1.2. Бессознательное и архетип как основы мифологического мировосприятия**

*Бессознательное* – часть человеческой психики, находящейся вне прямого рассудочного контроля – не сводится к биологически детерминированным, инстинктивным слоям психики, а охватывает сумму психического опыта всех предшествующих поколений. Поэтому для исследования бессознательного широко используются первобытные мифологические фантазии: мотивы героя, матери, рождения и возрождения, жертвы и др.

*Архетипы*, согласно Юнгу, который ввел это понятие в широкий научный обиход, есть «трансцендентные по отношению к сознанию реальности..., вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов». Это не сам опыт прежних поколений, но его «осадок». Глубины бессознательного содержат клад, «из которого всегда черпало человечество, из которого оно извлекало своих богов и демонов и все те сильнейшие и могущественные идеи, без которых человек перестает быть человеком»<sup>86</sup>. Архетипы – выкристаллизованные в сформированной праопытом картине мира характеристики мифологических образов и доминирующих в мифе законов, переживаемых через коллективное бессознательное. Архетип — это модель, которая определяет строй человеческой мысли. Она объективна, поскольку задана традицией более глубокой, чем освоенная обществом культурная традиция. Архетип - самый общий и универсальный образ.

Считается, что жизнь древних сообществ была наполнена мистическими переживаниями. Многочисленные факты, подтверждающие это обстоятельство, почему-то не вызывают особенного удивления, хотя мистический опыт внешне не дает для выживания дикого племени никакой пользы.

Л.Леви-Брюль пишет, что «первобытные люди ощущают себя находящимися в непосредственном и постоянном контакте с невидимым миром, который для них не менее реален, чем мир видимый: они общаются с покойниками, давно или недавно умершими, с «духами», с более или менее персонифицированными силами, наконец, с различными существами, коими населены мифы»<sup>87</sup>. «Та местность, где сейчас живут люди, когда-то была полем деятельности сверхъестественных существ — она до сих пор несет на себе неизгладимые отпечатки тех событий. Здесь

---

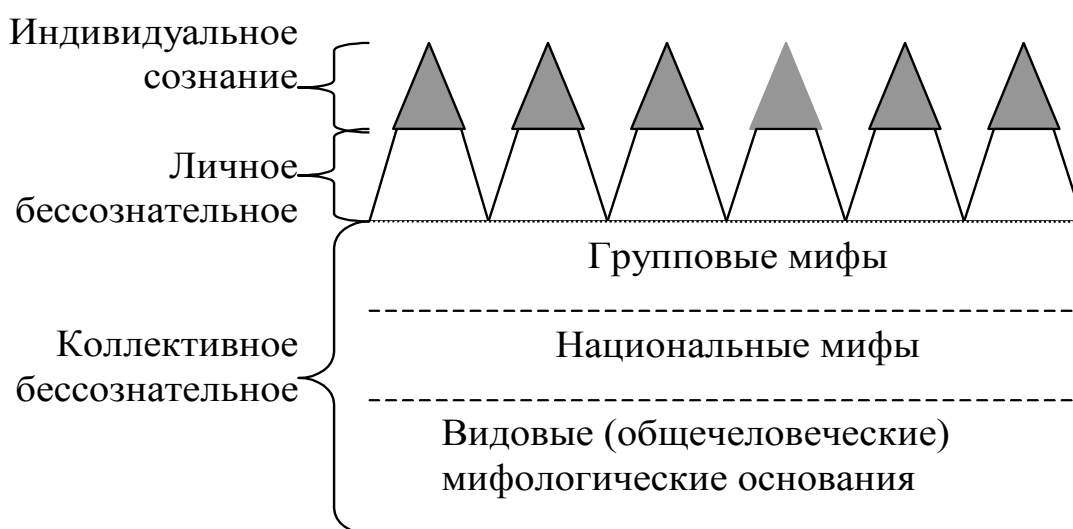
<sup>86</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с.106.

<sup>87</sup> Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей, В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 335.

некогда жили тотемные предки и герои мифов. Они и теперь еще пребывают в местах тотемного поклонения и кое-где слились с землей, приняв форму деревьев или скал»<sup>88</sup>.

Объяснение этому удивительному состоянию, по всей видимости, может быть только одно: первобытные сообщества жили в условиях, когда архетип был предельно обнажен, а общество представляло собой живую память предков, которая угадывалась во всех окружающих предметах и явлениях. Мистический опыт структурировал пространство и время, создавал условие для племенного единства, позволял чутко реагировать на любое изменение в ситуации – в поведении людей и животных, в погодных условиях и т.д.

Последующая история человечества (исключая первобытные племена, оставшиеся в состоянии дикости или деградировавшие) замкнула



память предков в бессознательном, а магия была вытеснена религией. Социальный и технический прогресс потребовал превратить архетипический опыт в тайну, хранимую мудрецами и эзотерическими сектами, религиозные символы – методом привития этических норм, соответствующих определенной «картине мира».

Многие полагают, что современный мир лишен мифов (что отчасти объясняет его духовные и душевные болезни), но в действительности современный мир перенасыщен мифами, вырывающимися из глубин бессознательного, которое перестало усмиряться религией. «Активная» составляющая социальной материи ищет эксперимента, испытывает этические доктрины на прочность, порождает абсурдные суеверия и рецидивы варварства. Соответствующие мифы в явном или замаскированном виде вызывают к действию их последователей и оппонентов. При этом «поле битвы» различных концепций – коллективное бессознательное, которым поверяются пропагандистские концепции и лежащие в их основе идеи.

<sup>88</sup> Там же, с. 342.

Используя разработки Юнга, нетрудно представить на рисунке «координаты» мифологических представлений в коллективном бессознательном<sup>89</sup>. Здесь мифы являются аналогией психических комплексов индивидуального бессознательного. Это структурированные элементы бессознательного, которые размещаются в бесструктурной среде из разного рода коллективных переживаний, архетипов, обрывков культурной информации и т.п.

Бессознательное (как индивидуальное, так и коллективное) отчетливо вскрывается в сновидениях, в невротических видениях и страхах, всюду, когда сознание становится смутным, когда его контроль ослаблен. Но его влияние присутствует и в сознательном состоянии, когда сознание вынуждено относиться к инстинктивным или эмоциональным побуждениям личности или же отвлечено от источника воздействия, захваченного бессознательным.

В древности сновидению, предсказаниям оракула, одурманенного ядовитыми парами, речам юродивого приписывалась божественная сила, тайна предсказания судьбы. Для современного человека бессознательные побуждения теряют отрефлексированность вследствие того, что порой противоречат моральным убеждениям и вытесняются из сознания, становясь автономными комплексами. Эти комплексы и создают невроз, лечение которого предполагает восстановление их подчиненности сознанию.

В классической русской философии осмысление данного обстоятельства дается лишь контурно. Об этом можно судить по словам Н.Бердяева, который к моменту их написания, вероятно, уже был знаком с основами психоаналитических исследований: «Образы и картины сновидений связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую первореальность, а лишь знаки ее. Сны также имеют символическое значение. Но вместе с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, первореальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого мира»<sup>90</sup>.

Подчас к бессознательному относятся так, как будто это и есть основной источник inferнальных идей. (Именно эту ошибку, на наш взгляд, совершает Н.Бердяев и многие другие.) На самом деле бессознательное – лишь элемент природы человека, к которому он может отнести таким образом, что бессознательное породит кровавых чудовищ,

---

<sup>89</sup> Здесь приводится усовершенствованный вариант схемы, предложенной С.Л.Удовик – см. предисловие к книге К.Г.Юнг. Синхроничность. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1997.

<sup>90</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, 207.

а может сделать его источником вдохновения, творчества, прозрения Истины. Бессознательное – сокровищница, из которой сознание черпает по своему выбору и в силу своего разума Добро или Зло, это природный, целесообразный процесс, который может нарушить или восстановить целостность души.

Роль бессознательного зависит от состояния сознания, являющегося носителем свободы воли и ответственности. Теневая сторона человеческой природы должна быть осмыслена и освоена, чтобы не превращаться в «злого гения», внезапно ломающего личность и ее судьбу.

Бессознательное по Юнгу «есть то общее, что не только объединяет индивидуумы друг с другом в народ, но и связывает нас протянутыми назад нитями с людьми давно прошедших времен и с их психологией». И в этом проявляется связь человеческой природы с мифологией, которая есть плоть от плоти человеческого естества.

Элементами конструкции любого мифа является набор архетипов – своего рода элементарных блоков, из которых бессознательное собирает свои образы и формирует мифсюжеты.

Юнг пишет, что сознательное может не догадываться о том, что ищет свою противоположность, без которой оно осуждено на застой и измельчание и заострение<sup>91</sup>. Или же переживание архетипа оберегается как самая интимная тайна, интимный внутренний спор с «не-Я», несущего в себе душевный праопыт<sup>92</sup>. Именно поэтому все, что связано с социальной мифологией, ускользает от поверхностного внимания публицистов, а также от ученых, привыкших опираться на представление о стабильности социальной «материи».

Видимая часть социального «айсберга» – это сознательно сформированные институты общества и государства, которыми пытаются управлять рациональными средствами. Между тем, искусство управления задействует скрытые механизмы, которые интуитивно или сознательно используются наиболее талантливыми политиками и государственными деятелями. Ими используется полностью или частично массив групповых и национальных архетипов, которые составляют невидимую «подкладку» под нормативными актами и управленческими решениями<sup>93</sup>.

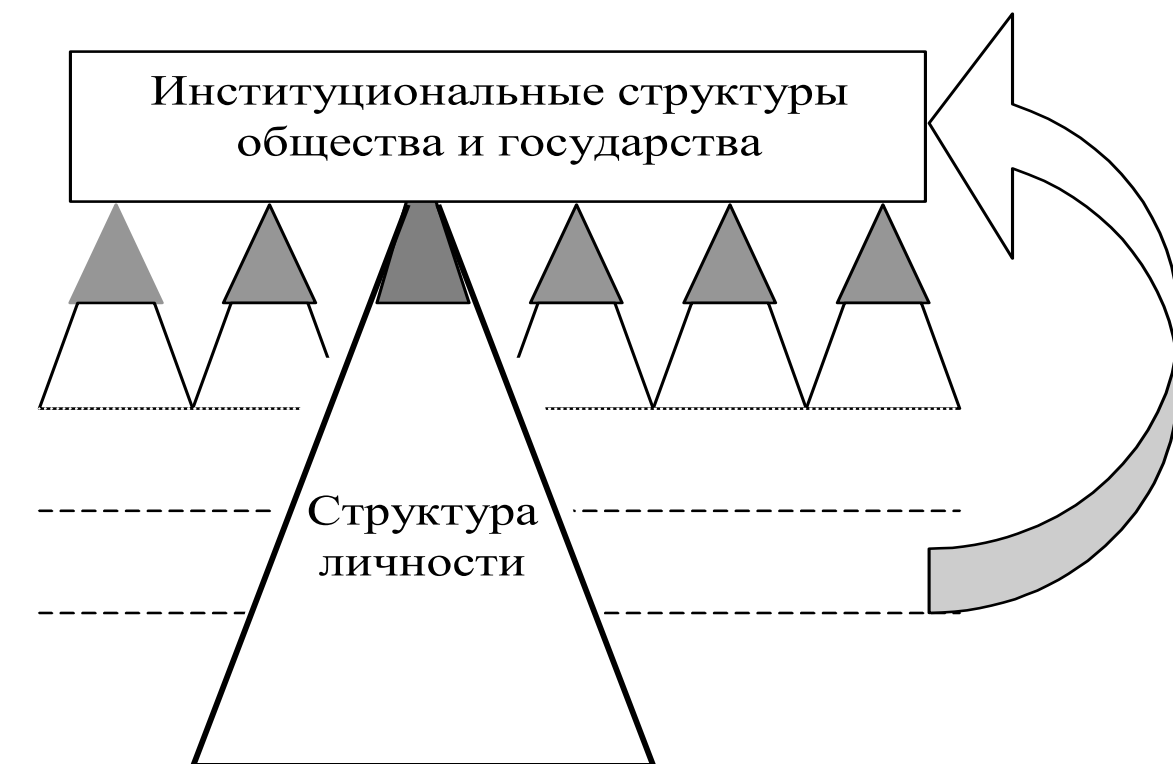
Имеется и обратное влияние: действия институциональной системы отражаются на состоянии бессознательного и возвращает власти интуитивные реакции населения – одушевление и сыновью любовь к «царю-батюшке» и «отцам-командирам» или скепсис, пренебрежение и ненависть. Разумный политик не должен пренебрегать такого рода реакциями, не должен рассчитывать, что его действия будут обсуждаться рационально мыслящими субъектами.

---

<sup>91</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с.91.

<sup>92</sup> Там же, с.122.

<sup>93</sup> Следует отметить, что общечеловеческие архетипы не имеют ничего общего с концепцией «общечеловеческих ценностей».



Необходимо особо подчеркнуть, что нравственный процесс возможен (но конечно же не предопределен в каждом конкретном случае) в связи тем, что сознание в состоянии контролировать поступки даже совершенные на основе бессознательных мотивов. Покаяние в грехе осознанно, даже если прегрешение произошло в тот момент, когда человек сам себя не контролировал. Кроме того, грань между сознанием и бессознательным достаточно расплывчата и отказывать человеку в свободе воли, извинять его бессознательные помутнения или заблуждения, произошедшие в экстатических состояниях, нет смысла. Иначе придется согласиться с тем, что любое преступление обусловлено невинным и неподсудным затмением рассудка, а не совести.

Кэмпбелл справедливо говорит о том, что охватить смысл традиционных мифологических образов, мы можем только уяснив, что они «являются не только симптомами бессознательного (каковыми действительно являются все человеческие мысли и действия), но вместе с тем осознанным и преследующим определенный замысел утверждением неких духовных принципов, остающихся неизменными на протяжении всей человеческой истории...»<sup>94</sup>.

Возможно фрейдовское «бессознательное», действительно, относится к состоянию почти полного затмения сознания, поскольку

<sup>94</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 257.

Фрейд делал свои наблюдения преимущественно в случаях клинических заболеваний или исследуя детские неврозы. Абсолютизируя этот опыт, Фрейд и его последователи придали бессознательному вид объективной реальности, которая не подлежит нравственной оценке. И это оказалось очень удобным теоретическим тезисом для оправдания того нравственного падения, который настиг Запад вместе с отпадением от христианской веры. Но удобство не имеет никакого отношения к научной истине. Соображения, позволяющие нравственно оправдать любые бессознательные действия, приводят и к заблуждениям чисто научного плана. Например, к ошибочным интерпретациям мифа как вытесненного запретного желания.

Элиаде пишет, неявно полемизируя с Фрейдом: «...когда психолог «объясняет» какой-нибудь психологический образ или событие, сводя его к деятельности бессознательного, историк религии – а, возможно, и не только он – не решается следовать за ним»<sup>95</sup>, «...миф воспринимается всем существом человека; он не адресован лишь интеллекту или воображению. Когда миф больше не воспринимается как откровение «тайнства», он становится «декадентским», неясным; он превращается в сказку или легенду. Нет надобности проводить глубокий анализ, чтобы показать, что сновидение не может достичь подобного онтологического статуса». «Оно не предполагает раскрытия природы сущего и не является демонстрацией типа поведения, которое, будучи представлено богами или полубогами, выступает как пример подражания»<sup>96</sup>. «...сновидения и другая деятельность подсознательного могут представлять, так сказать, «религиозную ауру»; их структуры не только сходны с мифологическим, но и опыт переживания некоторых сущностей бессознательного, как это видят психоаналитики, сходен с опытом встречи со святым. Некоторые сделали вывод, вероятно довольно поспешный, что творения бессознательного являются «сырым материалом» для религии и всего того, что она в себе заключает – символы, мифы, образы и так далее». ««Религиозная аура», окружающая некоторые результаты деятельности бессознательного, историка религии не удивляют: он знает, что религиозный опыт охватывает всю человеческую сущность и потому волнует глубины человеческого бытия»<sup>97</sup>.

Мифологический символ, появившись в сновидении или ином бессознательном состоянии, позволяет человеку разрешить или распознать свой личный кризис. Но в этом случае этот символ не выявляет своего универсального характера, что всегда присутствует в мифологии и религии. Следовательно, психоанализ может вскрыть только ту область мифологического, которой человек касается лишь вскользь, не задерживаясь в ней.

---

<sup>95</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 14.

<sup>96</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 16.

<sup>97</sup> Там же, с. 17.



Миф во все времена и во всех культурах в символе-иероглифе описывает объем знаний, превышающих возможности общедоступного рационального усвоения. Архетип становится тем кодом, который позволяет расшифровать иероглиф, а при наличии хранящей «связку ключей» жреческой элиты (или просвещенной политической элиты) – развернуть из него всю спрятанную систему знаний. Миф становится хранилищем тайнознания, ценность которого для общества в данный момент (или в принципе) не очевидна. Необходимость в мифе (особенно в современных условиях расцвета рационализма) состоит в том, что знания должны быть трансформированы в священные образы, чтобы сохраниться в памяти общества хотя бы в таком виде, чтобы в благоприятных условиях быть узнанными во всей своей глубине.

Фрейд полагал, что бессознательное содержит вытесненные и подавленные инстинкты и индивидуальные желания. С этой точки зрения, феномен толпы присутствует в каждом индивидууме в подавленном состоянии. Лебон и Юнг, напротив, утверждали, что бессознательное – унаследованные от предков черты психики, имеющие расовые и национальные характеристики. При этом Лебон считал, что феномен толпы проявляется только в коллективном действии и представляет собой переход на более примитивный уровень психической жизни. Юнг, также видевший в феномене толпы «юность человечества» и инфантильность, полагал, что порой массовые явления могут играть и положительную роль для психического здоровья.

Ту же точку зрения разделяет и Московичи: «Толпы формируются из индивидов, которые, чтоб участвовать в толпе, победили свои антисоциальные наклонности или пожертвовали любовью к себе»<sup>98</sup>. В толпе одни находят избавление от свободы, связанное с регламентом и дисциплиной, другие – раскрепощение, сбрасывая с себя социальные и психологические узы, растворяясь в анонимной толпе<sup>99</sup>. Причастность к подвигам героя-вождя дает некоторым такую свободу, что ранее бесцветными и слабавольными индивидами совершаются подвиги, рядовой человек приобщается к чуду. Именно так преобразуется заурядность, включенная в динамический поток мифологии.

Коллективное бессознательное, пульсирующее в каждом вздохе толпы, ищет воплощения в идеале или вере, в образце, который позволяет восстановить целостную картину мира, подорванную эпохой перемен. Это позволяет в ситуации социального потрясения создавать социальные проекции политических доктрин, распространять соответствующие им политические мифы, находить вождя, удовлетворяющего инфантильное желание толпы иметь над собой авторитет и воспитателя, склонять ее к чудотворным социальным проектам.

---

<sup>98</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с.306.

<sup>99</sup> Там же, с. 331.

### **1.3. Мифы архаического общества и современные политические процессы**

Как показал Хюбнер, мифическое пространство в отличие от «физического» не оторвано от содержащихся в нем предметов; не является сплошной гомогенной средой, состоит из дискретных теменосов; не изотропно (не все равно в каком направлении двигаться или указывать), предметы в нем не имеют четкого пространственного расположения. Священное пространство находится «поверх» профанного (встроено в него), но частично образует и «сингулярности», не связанные с ним и достижимые для смертных лишь в исключительных случаях (Олимп, Тартр и т.д.). Различные в профанном пространстве места могут оказываться идентичными в священном пространстве. Полностью аналогично можно определить священное время, которое не отделено от происходящих в нем событий, а по отношению профанному времени – циклично (прошлое повторяется и возникает в настоящем через архе и связывающий с профанным временем ритуал).

Качества мифического пространства и времени во многом аналогичны соответствующим качествам, присутствующим в представлениях современного человека о власти, обществе, государстве. Политическое пространство в массовом сознании дискретно – как бы поделено на теменосы – поскольку проявляется только в связи с наполняющими его событиями, особенно приметными персонажами и ожидаемыми сенсациями. Политическое время только в рамках научного подхода имеет выделенное направление, а изменения считаются необратимыми. Массовое сознание, напротив, чает не только новизны (хорошо забытого «старого»), но и возврата «золотого века», и оживления политических персонажей прошлого, и подобию (воплощения) их в новых политических фигурах.

Архаика врывается в современную политику, поражая исследователей политического поведения. Люди как будто перестают быть такими, какими они были еще несколько лет назад, их образ мысли и поведение заставляют говорить о кризисном состоянии сознания, о кризисном обществе. В это «смутное время» наблюдается разрыв между институциональной архитектурой общества и народными представлениями о «должном», за до недавнего времени привычными ролевыми масками государственных чиновников и общественных деятелей вдруг обнаруживаются лицемерные «персоны» или же, напротив, - пророки и вожди (жрецы и герои), возбуждающие массу своей прозорливостью и волей.

Внесение элементов архаики в современность не делает общество полностью архаическим, поскольку для архаического общества характерна как раз стабильность мировоззрения - устойчивая картина мира, каноничный порядок вещей, фиксированная символическая функция, возвращающая предметы и явления из профанного мира в сакральное

состояние. Кризис современного мировоззрения востребует из архаики символизм мировосприятия, стремление к отысканию картины мира, которая удовлетворила бы запрос на изживание катастрофических изменений в обществе, выведение смыслов бытия путем узнавания, сличения с культурным прецедентом.

Поскольку правила и законы прежнего социального пространства перестают действовать, опыт передается не в виде знания об этих правилах и законах, а в виде мифосюжетов, основанных на системе символов, снимающих сложную рефлексию, устраняющую представление о случайности (ибо в противном случае все превращается в случайность!). Знаковые системы и символы приобретают важнейшую роль, символические ценности оказываются выше всех прочих, поскольку ими актуализируется бессознательное, скрывающее движущий инструмент социальных процессов.

Особенность поведения в условиях кризиса связана со сдвигами в мировоззрении, с вынужденным обращением к архаическим способам освоения действительности, которую нет возможности принять в том хаотическом состоянии, который приносит социокультурная трансформация. По мере усложнения картины рассыпающегося на глазах привычного мира способность восприятия действительности во всем ее многообразии утрачивается, и она подменяется предельно упрощенной схемой, набором мифологических сюжетов, в которых древние боги заменяются современными действующими лицами, а божественные силы - таинственной магией политиков и скрытых сил. Соответственно политическое поведение сводится к наиболее простым и эмоционально выразительным действиям - стихии митингов, проявлению преувеличенных восторгов и неадекватной ненависти к политическим лидерам и т.д. Новизна ощущения вновь актуализированного архетипа толкает человека к экспрессивным выражениям сиюминутных коллективных чаяний.

Архетипы составляют ту систему координат, из которой сознание не в состоянии вырваться. Рано или поздно архетип становится актуальным, поскольку природа человека не позволяет ему долгое время пребывать в мире рациональных истин и формальной логики. Причем «размерность» архетипического пространства невысока - мифологических макросюжетов на удивление мало, они повторяются в разных вариациях всюду.

Кризис современного общества в значительной степени может быть рассмотрен в связи с его аналогией в кризисом архаического общества, который, как считает Рене Жирар, собственно и становится источником мифа. Миф скрывает историю так называемого *учредительного насилия*, воссоздающего общество. Пароксизм всеобщего насилия концентрируется на *жертве отпущения*, а ее умерщвление в дальнейшем оправдывается ритуалом. «Одна из версий происшедшего побеждает; она утрачивает полемический характер и становится истиной мифа, становится самим

мифом. За этой фиксацией мифа стоит феномен «единодушия»<sup>100</sup>. Единственная жертва замещает все потенциальные жертвы общины, неизбежные для междоусобицы.

Жирар полагает, что учредительное насилие связано с жертвенным кризисом, когда сакральность жертвы перестает признаваться, окутывающие ее мифы полностью разлагаются и на общину, утратившую социальную иерархию (различия между членами общины, которые в обычной ситуации позиционируют их по отношению к священности, а значит – к власти), обрушивается взаимное насилие. И только новая единодушная жертва пресекает беспорядок, чтобы мифы могли сложиться заново. Возникает сообщество, «собранное воедино в ненависти, которую ему внушает только один из его членов. Вся злоба, прежде раздробленная на тысячи разных индивидов, вся ненависть, прежде направленная куда попало, теперь сходится к единственному индивиду, к *жертве отпущения*»<sup>101</sup>.

Вряд ли можно согласиться с тем, что миф есть способ скрыть правду. Правда историческая – удел ученых не только в древности, но и в современности. Поэтому миф есть эмоционально, социально истинное описание кризиса и метода его разрешения. Социальный кризис может быть записан в памяти народа только в мифологической форме. Иллюзия уклонения общества от признания своего первоисточника в насилии может возникать в связи с распространением либеральных идей о природной добронравности человека. Эти идеи действительно являются формой политического мифа, скрывающей все новые и новые формы насилия-навязывания своей воли, которые изобретает человечество. В них насилие, творящее социальность, не принимается, поскольку для либерала тошнотворна картина мира, в которой архетипы являются реальностью современного общественного сознания, он не в силах «прямо смотреть на бессмысленную наготу своего собственного насилия»<sup>102</sup>. Именно для либерального общества, а не для общества вообще, как полагает Жирар, стратегия изгнания правды о насилии является центральной стратегией удержания социального порядка.

Смерть индивида для нелиберальных обществ вообще не является чем-то экстраординарным. Как правильно подмечает сам Жирар, «посеяв повсюду семена смерти, бог, предок или мифический герой, умирая ли сами или предавая смерти выбранную ими жертву, приносят людям новую жизнь. Стоит ли удивляться, если смерть в конечном счете воспринимается как старшая сестра или даже источник и мать всякой жизни?»<sup>103</sup>

Неспособность современного западного мира уйти от мифа об «общественном договоре» Жирар связывает с неспособностью понять и сущность религии. «Религия, даже самая грубая, улавливает истину,

---

<sup>100</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 100.

<sup>101</sup> Там же, с. 101.

<sup>102</sup> Там же, с. 105.

<sup>103</sup> Там же, с. 309.

недоступную всем течениям нерелигиозной мысли, даже самым «пессимистическим». Она знает, что основание человеческих обществ не происходит ни само собой, ни по воле людей. Поэтому соотношение современной мысли и первобытной религии весьма отличается от того, какое мы привыкли воображать. С одной стороны, есть фундаментальное непонимание, которое касается насилия и которое мы с религиозной мыслью разделяем. С другой стороны, в религии есть элементы понимания относительно того же самого насилия, совершенно реальные и нам совершенно недоступные»<sup>104</sup>.

Единственное в чем концепция Жирана смыкается с критикуемой им же концепцией «общественного договора» – утверждение, что религия нечто «скрывает». А именно – тайну учредительного насилия. Но с не меньшим основанием можно утверждать, что религия как раз не скрывает, а раскрывает эту тайну, придавая ей онтологическое звучание – единственно доступное обществу, но не признаваемое либеральными мыслителями.

Жиран все время приводит примеры диких обществ. Он не понимает функционального развития мифа и ритуала и символического замещения насилия знаком, который к самому насилию уже практически не имеет никакого отношения. Если поначалу месть действительно угнетается именно ритуалом, то потом – социальной иерархией. Как раз без иерархии позабывается ритуал и снова вспыхивает неостановимый внутренний конфликт. Сам Жиран указывает, что жертвоприношение приходит в упадок там, где развивается судебная система (Греция, Рим). Уже сама сущность религии меняется, а Жиран все еще ищет в ней предысторию учредительного насилия.

Отступая в мифологическое пространство психика человека опирается на архетипы *состояния Хаоса и Порядка* и их оппозиции; архетипы *оценки* - **Света и Тьмы** (Добра и Зла); архетипы *отношения* - **Свое-Чужое, Мы-Они**, архетип **Чуда** (преодоление оппозиций), архетипы *происхождения* - **Демидурга-Творца, Матери-Природы** и *родственности* - архетипы **Отца, Матери, Братства** (вместе с порожденными ими сюжетными оппозициями мужского и женского, отцовского и братского и т.д.).

М.Элиаде пишет: «Будучи реальным и священным, миф становится типичным, а следовательно и повторяющимся, так как является моделью и, до некоторой степени, оправданием всех человеческих поступков. Другими словами, миф является истинной историей того, что произошло у истоков времени, и представляет собой образец для поведения человека. Копируя типичные поступки бога или мистического героя, или просто подробно излагая их приключения, человек архаического общества

---

<sup>104</sup> Там же, с. 314.

отделяет себя от мирского времени и магическим образом снова оказывается в Великом священном времени»<sup>105</sup>.

В некотором смысле, любой человек несет в себе черты архаики. Кропотливо изучать реальную историю он не может, да и сама история никогда не может быть полна фактически. Следовательно, представление об истории, какой бы глубины оно ни было, носит мифологические черты. И чем далее человек от научных представлений (в любой области, затронутой его вниманием), тем более мифологичны его представления. В особенности это касается представлений о прошлом.

В значительной мере мифологизации истории способствует литература, художественное творчество вообще. Архетипы бессознательно формируются в протосюжеты, которые воспроизводятся во всех художественных произведениях. Эти протосюжеты заключены в отношениях оппозиций, отношениях доминирования-подчинения - соперник-соперник, охотник-жертва, повелитель-слуга, хранитель-расхититель<sup>106</sup> - и из сферы представлений о прошлом легко перетекают в сферу представлений о текущих событиях, в современных условиях – в политику.

Фрейд, предпринявший масштабный анализ мифа об Эдипе, видел в мифе сублимацию неосознанного стремления сыновей убить своего отца из ревности к матери. Тотем и табу возникают из неосознанной вины за доисторическое отцеубийство. Фигура отца продолжает жить в тотеме, а табу в форме экзогамии освобождает от угрызений совести. По Фрейду, все протосюжеты связаны с этой выдуманной доисторической семьей-ордой, главный конфликт которой – сексуальные запреты, главный протосюжет – «сексуальная революция», объединение сыновей против отца-деспота и отцеубийство с последующим замещением власти отца законом<sup>107</sup>.

К этой кощунственной выдумке всерьез относится такой авторитет в социальной психологии как Серж Московичи<sup>108</sup>. Он пересказывает доисторическую легенду Фрейда, в которой авторитарного отца-вождя убивают и съедают его сыновья, образуя коллектив и открыв для себя

---

<sup>105</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 22-23.

<sup>106</sup> Исследование этих оппозиций применительно к современным российским политикам содержится в интересной работе Е.Б.Шестопаля, М.В.Новикова-Грунд. Восприятие образов двенадцати ведущих российских политиков (психологический и лингвистический анализ). «Полис» №5, 1996, с. 177.

<sup>107</sup> Продолжает подобные интерпретации Э.Фромм, который описывает древнюю семейную драму с убийством матери. Якобы древнейший сюжет – это борьба между полами, в которой мужчина (олицетворенный в вавилонском мифическом героя Мардуке) должен доказать, что он может тоже сотворить хоть что-то – хотя бы и не таким способом, как женщина, рождающая ребенка. Оказывается, что по слову мужчины-Бога мир может быть создан из тела Великой Матери, убитой им (Тиамат убита мужскими богами под предводительством Мардука). См. Э. Фромм. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов. В кн. Э. Фромм. Душа человека. М.: «Республика», 1992, с.283-285.

<sup>108</sup> Московичи С. Век толп, Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 364-372.

закон и личный суверенитет. Позднее убитый и съеденный отец становится объектом почитания, а один из сыновей узурпирует власть, продолжая в качестве вождя своего обожествленного отца. Отсюда, якобы, возникает феномен взаимодействия массы и толпы.

Между тем, критики Фрейда легко обнаруживают, что даже в рамках его собственной теории отцеубийство вовсе не является необходимым для складывания системы социальных ограничений. От сексуальных ограничений, которые накладывает на молодых самцов страшный отец, легко перейти к собственно культурным запретам<sup>109</sup>.

Критикуя концепцию Фрейда, Хюбнер указывает на тот факт, что убийство Эдипом своего отца происходит случайно – встреча с Лаем буквально через несколько секунд заканчивается трагически. То есть, нельзя говорить о том, что убийство не узнанного Эдипом отца как-то связано с ненавистью или ревностью к нему. Заключение брака с матерью также не является следствием любовной связи с ней. Обеспечив спасение города, Эдип по праву получает город и царицу в придачу. Эдип как раз стремится избежать предсказанных ему оракулом преступлений. Поэтому речь следует вести не о вине, а о судьбе. И нелепо смешивать представления греков о судьбе с какими-то бессознательными мотивами.

На наш взгляд, этот сюжет, как и многие прочие интерпретации Фрейда, рассчитан на эпатирование публики, заволашевание ее околонульным мифом. В нем есть, одна сторона правды - зверочеловеческая, усматривающая в человеческой природе дьявольские наклонности. Именно в соответствии с этими наклонностями и возникают законы, призванные заместить богочеловеческое естество дьявольскими формулами.

Может показаться, что в политическом мифе, в отличие от архаического, главное - искусственность, созданность, идеологичность. Именно этим отличается выдумка Фрейда от естественных и спонтанно возникших архаических мифов. Но ведь и жрецы древности опирались на миф, по всей видимости, не только с верой в него, но и с целью использовать в чисто рациональных целях.

Различия конечно же имеются. Архаический миф характеризуется нерасчлененностью субъекта и объекта, образа и идеи, конкретного и абстрактного, использованием особых логических средств, а политический миф тесно связан с рациональным знанием. Архаическая мифология представляет собой по преимуществу космологическую модель, политическая мифология — социальную модель. В то же время именно политический миф является основной формой современного мифа (и миф Фрейда – не исключение). Сказка воспринимается современным человеком как чистое иносказание (и перестает быть мифом), а политический миф опирается на веру в стоящую за ним реальность, имеющую в мифе не иносказание, а живое бытие.

---

<sup>109</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 234.

Архетипический миф нельзя создать, как пытался это сделать Фрейд в своей «драме каменного века». Он может быть только пересказан в том или ином современном мифе, становящемся суперпозицией архетипических сюжетов. Имена персон и описание их взаимоотношений будут варьироваться в зависимости от национальных и исторических особенностей той или иной общности. Вместе с тем, многие сюжеты у разных народов и культур повторяют друг друга с большой точностью. Подменить миф одного народа мифом другого народа невозможно, но сходство между ними дает исследователю инструмент для достижения понимания, для восстановления недостающих звеньев, утраченных в процессе пересказов и интерпретаций.

Архетипы оценки и состояния, в русском смысловом пространстве преобразились в архетипы **Правды и Лада**<sup>110</sup>. Правда заключает в себе представления об истине, справедливости, праведной жизни, правильном представлении о мире и поведении в нем. Лад – это идеальный образ гармоничного устройства мира и человеческих отношений, построенных на любви и душевности, семейном порядке и органическом единстве в обществе.

**Миф народной воли** - наверное, самый старый в России политический миф. С одной стороны, он говорит о том, что народ знает, что хочет, что надо «сходить в народ» и узнать, что же он хочет на самом деле, а потом бороться за то самое, что будет сообщено. Миф о народной воле заключает в себе тайну Правды, которую надо отыскать, идентифицируя себя в качестве части народа, и одновременно – в качестве странника, ищущего Правды. С другой стороны, воля, понимаемая как свобода и простор, связывает этот миф и с мифами пространства, а значит – с архетипом Лада, народного порядка, гармонии.

Зеркальным отражением этого мифа является современный политический контр-миф о деградации народа. Некоторые исследователи пытаются увидеть в современном плачевном положении России проявление дурного русского характера. Возникает контр-мифология о народе, который является источником собственных бед. Народ объявляется беспробудным пьяницей, варваром, которому недоступны ценности цивилизации, дух предпринимательства, трудолюбие. Об этом упорно пишут, например, философ А.Ахиезер<sup>111</sup> и политолог И.Яковенко<sup>112</sup>, это доказывают со страниц газет и экранов телевизоров бульварные журналисты...

---

<sup>110</sup> Выделение этих архетипов в работе И.Н.Ионова «Мифы в политической истории России» («Полития», №1(11), 1999), сопровождается, к сожалению, предельно негативной оценкой, формируемой на основе понятий западной цивилизации, которые, якобы, искажены и мифологизированы именно архетипами Правды и Лада.

<sup>111</sup> Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта. М.: 1991, 3 т.

<sup>112</sup> Яковенко И. Цивилизация и варварство. «Общественные науки и современность» №1-2, 1997.



**Мифы о власти**, воплощаемой в представлениях о сильной власти, стоящей на страже Правды, о добром царе-герое или царе-мученике, до сих пор предопределяют течение политических событий.

В мифологическом сознании всегда присутствует народный царь - герой, спаситель и пророк. Народная молва возлагала на царей миссию выразителей и защитников народной Справедливости. Между царем и народом мифологическое сознание обычно располагает носителей беспорядка, нарушающих гармонию: обманывающих царя, искажающих его волю («суют грамоту другую», как в пушкинской «Сказке о царе Салтане»), мешающих народу донести до своего защитника правду. Отсюда и недоверие ко всем государственным формам, в которых управленческая оргструктура превращается в бесчувственный и безличный механизм.

Миф, популярный во время государственной смуты или политического кризиса, и имеющий отчетливый политический оттенок - это **миф о герое-избавителе** (миф о сильной руке), о том, что очень скоро придет, объявится неизвестно откуда диктатор (царь, монарх, хозяин), и он-то нас спасет и накажет всех, кто нас преследует и угнетает.

С незапамятных времен реализуется один и тот же мифосюжет о подмене царя. Известны мифы об Александре I, который не умер, а ушел в странствие; о Петре III, который вдруг объявлялся в образе бунтовщика Пугачева и шел освобождать народ; о чудесном спасении от большевистского расстрела царевича Алексея.

От народного царя всегда ждут чуда, чудесного избавления народа от напастей. Царь-странник должен внезапно объявиться, быть признанным по каким-то важным признакам и совершить чудо. В реальной жизни чудо может не состояться, и бывший царь-избавитель быстро или постепенно превращается в фальшивого (подмененного или «слабого») царя. Вместе с тем, именно первоначальное ожидание чуда становится инструментом в руках политика, который с вполне прагматическими целями переселяется в мифологическое пространство. Сам архетипический **миф чудесного спасения** в царе или политическом вожде олицетворяется и приобретает «фигурность».

Третий тип мифов, укорененных в России, - это **мифы идентификации**. Когда идентичность прочна, никто не обращает на нее внимания, но стоит социокультурному кризису поколебать эту устойчивость, и человек ищет опору в идентификации с той или иной группой, этносом, политическим сообществом, культурным стереотипом, пограничными субкультурными группировками.

Одной из разновидностей мифа идентификации является **миф присоединения** и оздоровления через присоединение. Этот миф реализован, например, в политическом мифе западничества. Мол, надо присоединиться к Западу, к Европе (мы «почти Европа» или хотим стать Европой), а «заграница нам поможет».

**Мифы перехода, пограничья** также связаны со сменой идентичности. Поиск идентичности порой изгоняет людей не только из насиженных социальных ниш, но и из социума вообще. Возникает феномен побега в иное пространство (в эмиграцию, на необитаемые земли), странничество (богоискательство, поиск чудесной страны Беловодье или града Китежа, «жирного царства» или «инога царства»<sup>113</sup>). Целая страна может осуществить побег, отгородившись от остального мира «китайской стеной» или «железным занавесом», с целью восстановления собственной идентичности и излечения от духовного кризиса.

Особой функцией в русской культуре обладает **мифологема дома**, которая более всего затрагивает проблему идентичности. Дом - это целостная картина мира, а архетип дома связан с образом Космоса. Пространство русской избы имеет космические характеристики, ось центрального столба – ось коловращения Мира<sup>114</sup>. Аналогичным образом, например, отверстие для выпуска дима в потолке юрты у бурят приравнивается к «дыре», которую пробивает Полярная звезда в своде небес, а центральный столб – к образу Космического Дерева, находящегося в Центре Мира<sup>115</sup>. Это пространство, отражающее модель мироздания. Поэтому каждое строительство дома является повторением космогонии.

Первая развернутая социальная проекция этого мира-мифа – «Домострой». В современных политических мифах мы тоже видим целый пласт проектов, к которым русское мировоззрение особенно чувствительно - горбачевский «общеевропейский дом», «Наш дом – Россия», «Русский дом» и др.

Оборотной стороной мифологемы дома является феномен бездомности духа, неприкаянности и поиска «дома души» в странничестве.

Особую социальную значимость имеет **миф провинциальности**<sup>116</sup>, развитый в общностях с выраженным центром, сосредотачивающим в себе все виды капитала (административного, культурного, ресурсного и др.). Чувство неполноценности у периферийных сообществ компенсируется мифами возврата к первоначальным основам общежития, которые сохранились именно в провинции. Скрытые силы возрождения становятся поводом для пропагандистских спекуляций и реального сепаратизма, выражающегося в выстраивании собственных «столиц» и новых моделей идентичности (полупридуманная история края, истинные и мнимые богатства, пригодные для организации регионального культурного и экономического прорыва и пр.). В условиях кризиса государственности

---

<sup>113</sup> См. Е.Н.Трубецкой, «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. В кн. Е.Н.Трубецкой. Избранное. М.: «Канон», 1995.

<sup>114</sup> Белкин И. Как выглядел Чернобог? «Мифы и магия индоевропейцев». Выпуск 4, 1997, с. 67.

<sup>115</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 68.

<sup>116</sup> Нечаев В.Д. Миф провинциальности: содержание и механизмы возникновения. В сб. Формирование и функции политических мифов в постсоветских обществах, М.: РГГУ, 1997.

региональное пространство становится островом стабильности в море хаоса.

К особой категории мифов можно отнести мифы о национальной традиции. Самый распространенный миф - это миф о двух культурах, миф об извечном расколе. Это миф-обман, подменяющий собой русскую особость, выраженную в противоречивости национального характера, русской готовности испробовать все пути, не отказываясь даже от самых губительных. В действительности, перед нами не раскол, а особое единство противоположностей, неизменно дающее чудесный синтез. Именно отсюда Русское чудо в истории.

Любой конкретный архаический миф современность превращает в элемент эстетики, в платоновский миф. Его место занимает политический миф, который сочетает в себе черты, усмотренные в нем деятелями Просвещения, и теми мыслителями, которых можно отнести к психоаналитической школе: политический миф одновременно выступает в качестве инструмента манипулирования обществом и средством разрешения экзистенциальных проблем, без которого невозможно перейти к решению проблем практических.

Миф для мифотворца (точнее было бы назвать его интерпретатором) - это иносказание о реальном человеческом опыте, который коллективно выражен в некоей закодированной, зашифрованной, образной форме, относительно общедоступной для восприятия и переживаемой как реальность. Но одновременно мифотворец должен ощущать миф как живую реальность, иначе в нем будет слышаться фальшь.

*Политический миф* — это архетипическая конструкция, спроецированная в сферу самоорганизации общества или народа. Связь с архетипом говорит о произвольности мифотворчества, о его взаимодействии с объективно существующим строем мысли, заложенном в архетипе. Политический миф требует ответа на конкретный вопрос - вечный (как в религии) или сиюминутный, преходящий, но все-таки связанный с бессознательным устремлением массы. Этим миф отличается от лже-мифа, в котором сопереживание лишь имитируется путем воздействия какого-то раздражителя. (Скажем, частный или групповой интерес может выдаваться за элемент «национальной идеи».) Когда раздражитель исчезает, исчезает и сопереживание. Вместе с тем, конкретность политического мифа сближает его с приукрашенным иносказанием конкретного интереса.

*Мифологема* становится механизмом такого приукрашивания, приближаясь к метафоре, но отличаясь от нее определенной социальной специализацией. Мифологема обычно является текстовым осколком мифа (без символической, ритуальной и сюжетной составляющих) и проявляет неосознанную зависимость от культурной среды, в которой мифологема расцветают социально значимые тексты, невольно пробуждая архетипы. Используя мифологему субъект не обязательно погружен в миф, и потому для него разница между мифологемой и метафорой может

нивелироваться (в отличие от мифоносителя, применяющий мифологему пассивен – не связан с жизнью мифа). Но внешней наблюдатель в состоянии зафиксировать, что за некоторым словом или словосочетанием стоит миф.

Необходимо отличать мифологему от *идеологемы*. Последняя проявляется зависимость уже не от культурной среды, а от какой-либо политической доктрины, в которую субъект может и не вникать глубоко. Вместе с тем, в отличие от мифологемы, использование идеологемы чаще всего происходит сознательно, составляя часть ритуала верности определенной группе, подчеркивание политической ангажированности.

Политический миф, использующий архаические образы, способен нести в себе вполне положительные свойства. Это, прежде всего, символическое, сюжетное оформление политики при отсутствии или недостаточности рациональных мотивов. Выбирая символы, мы выбираем путь общества, даже если он нам не вполне ясен.

Кризисная ситуация разрушает в обществе рациональные мотивы, а через миф общество восстанавливается, строится новый социальный мир. Если рациональные пласты сознания разрушены, дезорганизованы, то через миф рациональный слой сознания снова заполняется. Ведь порой необходимость мифа ощущается почти болезненно, а обретение мифа (даже вполне сознательный выбор мифа) реконструирует картину мира и позволяет этот мир заново осваивать.

Бердяев отмечал: «Сознание не только ориентирует нас в мировой среде, не только проливает свет, но и создает огромное количество иллюзий. Существуют иллюзии первобытного сознания, еще очень слабого. С ними связаны неисчислимые иллюзии, многие мифы, и существуют иные иллюзии сознания цивилизованного, повышенного. В сознании первобытном может быть меньше лжи, больше правды, чем в сознании цивилизованном. В мифе может быть больше реальности, чем в реальности цивилизованной. Общества, в которые группируются люди, создают ряд иллюзий, необходимых для их существования и развития. И это, может быть, самая прочная из иллюзий»<sup>117</sup>.

Политика, видимо, должна быть нацелена на то, чтобы возрождающиеся мифы (которые обычно погребены под пластами рациональности), если они прорываются наружу, каким-то осмысленным образом контролировались. Перед политиками стоит задача управления процессом актуализации, размораживания разнообразных мифов, придания им определенного направления с целью получения продуктивных последствий и избавления от «цивилизованной» лжи.

Вернемся снова к словам Бердяева, продолжающего свою мысль: «Иллюзии и ложь формируют структуру сознания, соответствующую объективному миру. Но лжи «цивилизации», лжи общества и истории нужно

---

<sup>117</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 205.

противопологать не «природу», как неточно это выражали Ж.-Ж. Руссо и Л. Толстой, а дух, духовность, нуменальный мир, который может изменить сознание и может вторгнуться в этот мир, как сила преображающая»<sup>118</sup>.

Любой миф — и архаический, и уже ставший политическим — может быть трансформирован, так чтобы происходило восстановление рационального уровня общественного и индивидуального сознания, опознающего новую реальность, которая первоначально вызвала мировоззренческий кризис и потребность в мифах. Эта трансформация и есть преображение, чудо, совершаемое в социальном пространстве.

Русское чудо, связано с национальным архетипом нелюбви к отвратному существу и жажда поисков должного. Если мы и говорим о возрождении, то не потому, что нам очень уж жаль утраченного (о нем мы лишь вздыхаем), а потому, что хотим восстановления мечты, которая уже угадывается в прошлом и настоящем, но не опошляется грубым воплощением.

Политическая мифология соединяет язык архаики и современности, создавая тем самым нечто вроде «прогрессистской архаики» или мета-архаики, на основании которой универсалистский проект модернизации-вестернизации будет заменяться новой фундаментальной парадигмой развития цивилизации. Россия готова к такой перспективе, поскольку для русских в архаике нет ни страха неизвестности, ни страха материальных утрат - бедный за нее ничего не платит. Третий Рим, как царство духа, в чудесном перевоплощении торжествует над новым Карфагеном<sup>119</sup>. Мы стоим перед испытанием, в котором человек должен суметь все сохранить в себе и Новое время, и архаику, выразить их в магическом слове, преобразующем мир человека. В этом испытании и заключается загадка современной истории, в которой мифы архаического общества становятся конкурентоспособными «технологиями».

#### **1.4. Психологические, социальные и религиозные источники политической мифологии**

Связь между сюжетами традиционных мифологий и содержанием бессознательного сегодня считается доказанной. Фрейд говорит о том, что желание жизни - *эрос* или *либидо*, и желание смерти - *танатос* или *деструдо*, — представляют собой два внутренних побуждения. Им соответствуют мифические образы. В буддийской мифологии это *Кама* («страсть») и *Мара* («враждебность» или «смерть»).

Исследуя путь мифологического героя, Кэмпбелл пишет о переходе «от мирской пустоши к спокойствию внутреннего царства», которое «является детским бессознательным. Это то царство, в которое мы вступаем во время сна. Мы вечно носим его в самих себе. В нем находятся

---

<sup>118</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 206.

<sup>119</sup> Об этом подробно пишет А.С.Панарин в своем этапном труде «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке» (М.: «Логос», 1998).

великаны-людоеды и таинственные помощники из нашей детской, вся магия нашего детства. И что более важно, все потенциальные возможности жизни, которые мы так и не смогли реализовать, став взрослыми, все эти наши другие «я» тоже находятся там; ибо подобные золотые семена не погибают»<sup>120</sup>.

За барьером, который переступает мифологический герой, наступает стадия очищения самости - энергия и влечения сосредотачиваются на трансцендентном. Происходит, как пишет Дж.Кэмпбелл, процесс разложения, преодоления или преобразования инфантильных образов нашего собственного прошлого. «Каждую ночь в наших сновидениях мы все так же встречаемся с вечными опасностями, фантастическими существами, испытаниями, таинственными помощниками и фигурами наставников; в их облике нам представляется не только вся картина настоящего, но также и ключ, к тому, что мы должны сделать, чтобы спастись»<sup>121</sup>.

Кэмпбелл считает, что «сновидение – это персонифицированный миф, а миф – это деперсонифицированное сновидение; как миф, так и сновидение символически в целом одинаково выражают динамику психики. Но в сновидении образы искажены специфическими проблемами сновидца, в то время как в мифе их разрешения представлены в виде, прямо однозначном для всего человечества»<sup>122</sup>. «Очевидно, в этих образах инициации есть что-то настолько необходимое психике, что если они не привносятся извне, посредством мифа и обряда, то должны заявить о себе изнутри, посредством сновидения – чтобы наши энергии не остались запертыми в давно изжившей себя детской, в сундуке на дне моря»<sup>123</sup>.

Назначение психоанализа – спасение от страданий, приносимых неверной ориентацией бессознательного, безотчетными страхами, желаниями и неприязнями. Цель религии совсем иная и даже, в некотором смысле, противоположная: «целью религиозного учения является не излечение индивида для того, чтобы вернуть его к общим иллюзиям, а полное отделение его от иллюзий, и не посредством реорганизации желаний (*эроса*) и враждебности (*танатоса*) - ибо это лишь помещает иллюзию в новый контекст - а посредством радикального *погашения* побуждений, следуя славным буддийским Восьмиричным Путем: Правильная Вера, Правильные Намерения, Правильная Речь, Правильные Действия, Правильная Жизнь, Правильные Старания, Правильная Забота, Правильная Концентрация»<sup>124</sup>.

«Правильность» в данном случае мы вовсе не обязаны понимать именно в рамках буддизма, который может служить нам лишь подсказкой, но не прямым указанием на истину. Оставаясь в рамках христианской

<sup>120</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 28.

<sup>121</sup> Там же, с. 107.

<sup>122</sup> Там же, с. 29.

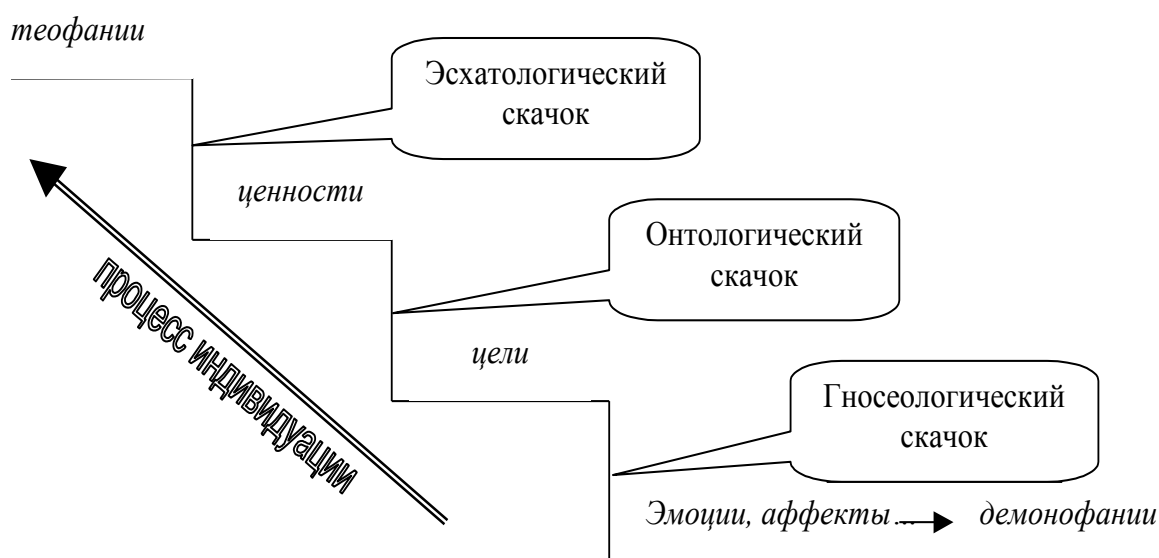
<sup>123</sup> Там же, с. 24.

<sup>124</sup> Там же, с. 158.

культуры, «погашение побуждений» (или «творение надежанием») мы должны понимать только как преодоление ложных мотивов, но не как отказ от деятельности.

Можно сказать, что методами психоанализа человеку можно помочь совершить гносеологический скачок, перейдя к более рациональным формам поведения, к контролю за своими эмоциями и аффектами и целерациональной деятельности. Религиозный опыт позволяет совершить онтологический, а на более высоких стадиях духовного развития – и эсхатологический скачок.

В процессе индивидуации (о котором подробнее речь пойдет в Гл.2) человек выделяется из массы и проходит путь к личностному бытию, проходя стадии взросления – от чистого аффекта к пониманию своих



жизнеобразующих интересов, от интересов – к ценностям (и мифологическим образам), от ценностей – к явлениям священного, к откровению.

Если обратить данную схему к области политики, то мы получим цепочку масса – политик – вождь – пророк, составленную качественными скачками личностного становления. Соответственно, социум проходит стадии развития от хилиастских всплесков активности к целевой рациональности, затем – в лице ведущего слоя – к осознанию ценностных ориентиров (в чем-то аналогичному прослеживанию более длинных причинно-следственным цепочек, чем в целерациональной стадии), и, наконец, – в лице подвижников и святых – к божественным откровениям.

В современном мире происходит отпадение от традиционных духовных принципов и перетекание религиозных масс в политические. Московичи объясняет это таким образом: «Под влиянием науки люди отвернулись от религии именно в тот момент, когда политический демиург практически уже не может собирать сторонников научными и рациональными средствами»<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», с. 418-419.

Но разве было в истории такое время, когда сторонники собирались хотя бы в каком-то значимом количестве на основе научной идеи? Нет. Значит, по всей видимости, идет несколько иной процесс, чем тот, который видит Московичи. Секуляризованные массы ищут простого усеченного мифа, который можно без труда освоить, а потом без особого сожаления отбросить. Это и есть политический миф, возникший в условиях, когда жреческая элита не успевает связывать управленческие технологии с этическими учениями. Это миф эпохи глубочайшего духовного кризиса.

Элиаде описывает дерзкую попытку человека приобщиться к пиршеству жизни без космогонического мифа, без богов: «Открыв священность жизни, человек позволил все дальше и дальше увести себя свои собственным открытием. Он предался насущным иерофаням<sup>126</sup>, наслаждениям, доступным в непосредственной жизни, и отвернулся от святости, которая выходит за рамки его непосредственных, повседневных нужд. Первое «падение» человека, которое привело его к вхождению в историю, характеризующую современного человека, было вхождением в жизнь. Человек был опьянен возможностями и священностью жизни»<sup>127</sup>.

Изложенные выше обстоятельства служат для Московичи поводом для глубокого пессимизма: «...только цивилизация, почитающая обычаи, умеющая молиться богам, представлять себе сверхъестественный мир, может обладать священной религией. Это не случай нашей цивилизации, которая исповедует атеизм, культивирует неверие и превозносит светские добродетели. После такого курса гуманизма и безбожия возврат к вере прошлого, реставрация уничтоженного культа исключены. Даже не стоит труда искушаться этим, так как в вестернизованном мире, в сравнении с националистической или социалистической верой, религиозная вера утратила способность волновать души, пробуждать преданность и поднимать неверующие массы. Это доказывается методом от противного. Что заставляет массы устремляться навстречу Папе или Хомейни? Не религия, а харизма вождя!»<sup>128</sup>.

Действительно, у современного человека политика становилась легкодоступным путем обрести «святость», которая выглядит более жизненной и предоставляет легкодоступные мифологии, от которых при случае можно отказаться. Но важно видеть, что вестернизация, в условиях которой состоялся самый глубокий разрыв с Традицией, не смогла охватить весь мир, человеческая цивилизация не стала вестернизованной, хотя и восприняла многое от западного образа жизни. Более того, мы можем видеть в последние десятилетия вполне очевидный откат вестернизации. В России, например, вестернизация встретила серьезное сопротивление.

В сравнении с Московичи более продуктивную позицию в вопросе о

---

<sup>126</sup> Иерофания – проявление священного - одно из ключевых понятий, введенных М.Элиаде (от *hieros* – священное, *phanie* - проявление, греч.)

<sup>127</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 157.

<sup>128</sup> Там же, с. 160-161.



секуляризации общества занимал Юнг, который писал о том, что христианство принималось с весьма прагматической целью - спасение от грубости античного мира<sup>129</sup>. «И стоит нам отрешиться от христианства, как мы тотчас же оказываемся во власти необузданности, которой пропитана жизнь современных больших городов. Шаг в этом направлении является не прогрессом, а регрессом»<sup>130</sup>.

Таким образом, Юнг признает за христианством полезную иллюзию, удерживающую Запад от погружения в варварство. В то же время, он справедливо указывает на кризис религиозности, которая утрачивает связь с архетипами. Юнг связывает религиозность с инфантильностью, ограничивая свое рассмотрение все-таки лишь частью верующих, для которых вера в Бога есть возможность никогда не взрослеть<sup>131</sup>.

Юнг говорит о неуверенности религиозных людей, которую они стремятся заглушить фанатическим неистовством, а также о сомнениях и моральной неустойчивости, суть которой – «таящееся в глубине души чувство вины, - то есть великий страх перед другой стороной действительности, которой изо всех сил сопротивляются даже самые интеллигентные люди. Эта другая, оборотная сторона есть дьявол, лукавый или - выражаясь более современным языком - та поправка, которую реальность вносит в инфантильную картину мира, аппетитно приправленную господствующим принципом наслаждения. Однако мир - не только сад Божий, сад Отца; он также и юдоль печали, ужаса и скорби. Нет, небо не есть отец, и земля не есть мать, и люди - не братья и сестры; напротив, все это представляет собою совокупность враждебных разрушительных сил, которые нас сокрушают тем вернее, чем безотчетнее и легкомысленнее мы доверяемся так называемой отеческой деснице Бога. Никогда не следует забывать жестоких слов, сказанных Наполеоном I: Господь Бог всегда на стороне лучшей артиллерии». «Но, - продолжает Юнг, - тут перед нами возникает религиозный миф - одно из наиболее великих и значительных творений человечества, которое, хотя и с помощью обманчивых символов, все же дает человеку уверенность и силу, чтобы противостоять тому чудовищу, которым является мир, и не быть раздавленным»<sup>132</sup>.

Завершая свое рассуждение, Юнг пытается найти замену утратившей силу актуальной архаике: «Мне думается, что веру *следует* заменить *пониманием*; таким образом мы сохраним красоту символа и вместе с тем освободимся от угнетающих последствий религиозного порабощения. В

---

<sup>129</sup> Необходимо отметить, что красота античной культуры отнюдь не означает всесторонней красоты быта. Следует помнить о жилищах римлян, больше похожих на ночлежки для бродяг, об обычаях готовить питье с применением человеческой крови, гомосексуальных игрищах древних греков и многое другое.

<sup>130</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 337.

<sup>131</sup> Там же, с. 338-339.

<sup>132</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 339-340.

этом и должно заключаться психоаналитическое исцеление как от веры, так и от безверия»<sup>133</sup>. «Люди нашли бы путь к *нравственной автономии, к полной свободе, если бы человек без принуждения мог хотеть того, что он по необходимости должен делать*, если бы он поступал так только благодаря своему пониманию, не поддаваясь призрачной вере в религиозные символы. Именно эта иллюзия, замыкая нас в круг позитивной веры, в религиозный миф, удерживает нас в состоянии инфантильности и этической неполноценности. Правда, с культурно-исторической точки зрения такое заблуждение имеет громадное значение, а с эстетической точки зрения отличается непреходящей красотой, однако этически оно не может больше удовлетворять человека, стремящегося к нравственной автономии»<sup>134</sup>.

Миф Юнга о «понимании», приходящем взамен религии, очевидно, является финальной точкой на пути рационализации, по которому идет психотерапевт, упрекающий пациента в его инфантильности и высказывающий надежду на постепенное взросление пациента, предполагая одновременно, что перспектив «взросления» нет. Бесспорно, это уже политический миф, основанный на представлении об этической неполноценности всякого рода коллективности, свидетельствующей о несвободе человека.

В этом смысле, психоаналитический подход должен быть преодолен здоровым отношением к нему, как к методу с весьма ограниченной областью применения. Он не может быть источником этических суждений. Спор фрейдистов и юнгианцев с религией безоснователен, поскольку они находятся вне Традиции, пытаются создавать собственную традицию, политический контр-миф (см. Гл.4).

В этой связи стоит снова обратиться к позиции Элиаде: «Любая религия, даже самая простая, является онтологией – она раскрывает «наличие» священных вещей и божественных образов, выделяет «то, что воистину есть», и, таким образом, создает мир, который больше не является мимолетным и непостижимым, как в ночных кошмарах, и не таким, как он всегда становится при опасности погружения существования в «хаос» абсолютной относительности, в котором не просматривается никакого «центра», обеспечивающего ориентацию»<sup>135</sup>.

Юнг видит в религиозных лидерах чуть ли не подмену религиозного чувства. Он полагает, что «потребность в зримом или, по крайней мере, исторически удостоверенном герое» является всеобщей и Церковь вынуждена идти на то, чтобы возводить на трон доступного отчетливому восприятию «верховного жреца незримого высшего или внутреннего бога»<sup>136</sup>. Элиаде же более спокойно говорит об общей человеческой

---

<sup>133</sup> Там же, с. 341.

<sup>134</sup> Там же.

<sup>135</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 18.

<sup>136</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 283.

тенденции превращать исторический персонаж в архетип, а подражание «модельным жизням» - поощрять как педагогикой, так и образцами культуры, в которых присутствует «рассеянная мифология»<sup>137</sup>.

«Смысл не в том, - пишет Юнг, - что люди могут любить только видимого бога: ведь они любят его не таким, каков он есть как человек, и если бы верующие хотели любить человека, они могли направить свою любовь на своего соседа или своего врага. Люди хотят любить в боге только свои идеи, именно те представления, которые они проецируют на Бога. Они хотят таким образом любить свое собственное бессознательное, то есть те, в каждом человеке равно сохранившиеся, остатки древнего человечества и многовекового прошлого, другими словами, то универсальное наследие, которое дано в дар всем людям, как солнечный свет и воздух. В этом наследии люди любят именно общечеловеческое; так они возвращаются к праматери, к духу расы и таким образом вновь приобретают частицу той взаимной связанности, той тайной и непреодолимой силы, какую обычно дает чувство общности со стадом»<sup>138</sup>.

Юнгом упущено из виду, что верование монаха и верование экзальтированного неопфита различаются принципиально. Есть иерархия погружения в религиозный миф. Для воцерковленного человека Христос предельно реален, и человеку нет надобности ни в каких доказательствах – сама вера и Священное Писание есть доказательство.

Юнг совершенно верно утверждает: «...понятие бога – совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; еще менее способен он дать какое-либо доказательство бытия бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то по крайней мере бессознательно, ибо она есть некоторый архетип»<sup>139</sup>.

Собственно, имманентная иррациональность понятия Бога, неуязвимость божественного для рациональной критики доказывает верующему бытие Бога. Лишь тому, кто не утвердился в религиозном мифе и воспринимает его то как красивую выдумку, то как непроясненную реальность, приходится искать богоподобного героя. Одни находят его в отцах Церкви, другие – в политиках, на которых переносится религиозное чувство.

Ясно, что имеет место эволюция религиозных взглядов. Вера развивается от инфантильных представлений и переживаний к зрелому мировоззрению. Вероятно, Юнг и Московичи правы в том, что масса остается инфантильной во все времена. Но они забывают, что масса и

---

<sup>137</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 33.

<sup>138</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с.283-284.

<sup>139</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 112.

общество эффективно управляются теми, кто далек от инфантильности.

Юнг с полным основанием пишет, что в современных мировых религиях уже не зарождаются «живые символы», которые содействовали бы продвижению к самости, а имеющиеся утратили связь с потребностям сегодняшнего дня (сама современность не нащупывает контакта с этими ценностями). С одной стороны, мы видим секуляризацию самого общества (отстранение от ценностей, хранимых Церковью), а с другой - «обмирщение» Церкви, в которой поиск ценностных технологий проходит путями, утратившими эффективность. Религиозный миф перестает быть живым и превращается в иносказание, этнографическую диковинку или даже в примитивный бытовой ритуал, который сам по себе не порождает никаких чувств сверх тех, которые прихожанин (чаще это более или менее случайный посетитель храма) приносит в Церковь. Из Церкви уходит глубокое переживание бессознательного.

Касаясь современной России, следует сказать, что кризис Церкви – быть может, самый опасный симптом для всей русской цивилизации. Вероятно, пройдет немало лет, прежде чем Русская Православная Церковь восстановит свою роль в обществе. Для тех, кто в действительности любит Россию, участие в этом восстановлении – дело обязательное. В то же время, стратегическая задача не может сковывать тактической инициативы – формирования политических мифов, восполняющих утрату церковного влияния и открывающих путь возвращения к этому влиянию.

Действительно, «стремление к высвобождению индивидуума из первоначального, животноподобного состояния и обеспечение такого освобождения отнюдь не составляет прерогативу христианской церкви, а есть современная, в особенности западноевропейская форма некоторого инстинктивного стремления, которое, возможно, столь же старо, как и человечество вообще»<sup>140</sup>.

Юнг пишет, что это стремление обнаруживается у всех развитых народов в виде института инициации - посвящения в мужчины. Вероятно, для современного человека этот институт может быть заменен институтом посвящения в гражданина, а для политической структуры – институтом посвящения в соратники по партии или политическому «ордену». Разумеется, это ничуть не отменяет необходимости «посвящения в человеки», которое возможно лишь в рамках церковного ритуала.

Человек не может жить без богов и демонов – за исключением отдельных образцов «западного человека», а также «сверхчеловеков», для которых «бог умер» и которые сами становятся «божками мелкого формата, с толстостенными черепами и холодными сердцами», - отмечает Юнг<sup>141</sup>. Вероятно и России, пока Церковь идет по пути возрождения Православия, необходимы определенные «переходные формы» религиозности, которые, не упуская из виду ключевых ценностей

---

<sup>140</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 154.

<sup>141</sup> Там же, с.111-112.

Православия все-таки побуждали бы людей к социальной активности, а не к игре в монахи. Таким образом, определенная форма политического мифа становится также и методом возвращения к религии, восстановления Церкви в обществе.

Юнг полагает, что христианский символизм и догматика не достигают полноты языческого символизма, который сохраняется именно поэтому в «подводных течениях». Между тем, «наше сознание настолько проникнуто христианством, даже почти сформировано им, что бессознательная противоположная позиция не может быть принята в нем, и притом просто потому, что она слишком противоречит основным господствующим воззрениям. Чем более односторонне, косно и безусловно удерживается одна позиция, тем более агрессивной, враждебной и непримиримой будет другая, так что вначале их примирение имеет мало шансов на успех. Но если сознание допускает по крайней мере относительную значимость всех человеческих мнений, тогда и противоположность отчасти утрачивает свою непримиримость. Но между тем эта противоположность ищет для себя подходящее выражение, например, в восточных религиях: буддизме, индуизме, даосизме. Синкретизм (смешение и комбинирование) теософии в значительной мере идет навстречу этой потребности, и этим объясняется ее широкий успех»<sup>142</sup>. Раскол между индивидуальной и коллективной психикой непреодолим без живой религии, «которая с помощью богато развитой символики дает достаточное выражение первобытному человеку; т.е. эта религия в своих догматах и ритуалах должна владеть представлением и действием, восходящим к наидревнейшему»<sup>143</sup>.

Юнг относит это преимущество к католицизму. Но у нас нет никаких оснований полагать, что Православие в меньшей степени восходит к древности. Напротив, есть веские доводы в пользу того, что именно Православие ближе других христианских Церквей к первохристианству.

Юнг пишет, что религии через культовое общение с богами установили энергетический круговорот, в котором внечеловеческое (животное, остатки функций животных предков человека) воссоединяется с человеческим<sup>144</sup>. Но этот «кругооборот энергии» между животным и человеческим, по нашему мнению, есть сатанинская технология. Преодоление ее христианской Церковью (или – доступная возможность преодоления), формирование кругооборота энергии между человеческим и божественным – бесспорное достижение.

Рационализация политики за счет трактовки человеческого естества исключительно на основе биологического родства с животными в этом смысле чрезвычайно опасна. Социал-дарвинизм, при всем своем прогрессистском облике, скрывает обращение современного человека в

---

<sup>142</sup> Там же, с.121.

<sup>143</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с.144.

<sup>144</sup> Там же, с. 146.

человека архаического, ищущего, но еще не нашедшего истинного Бога. Религиозный инфантилизм становится опасной тенденцией современного мира, напичканного сложнейшей техникой и разрушительным оружием.

Московичи утверждает, что прогресс «изгнал Бога из умов. В то же время он увеличил весомость, пользу и необходимость мировоззрения, оставляющего от науки только словарь, аргументы и образы, которые оно тасует на свой лад». «Любые сакральные религии предлагают физическую картину мира. Они объясняют происхождение мира и предсказывают будущее. Светские религии, напротив, строятся вокруг социального мировоззрения. Они объясняют происхождение общества (нации, расы, класса и т.д.) и тщательно описывают этапы его становления вплоть до состояния совершенства, которое, как ожидается, будет бесповоротным»<sup>145</sup>.

В действительности, Бог из Природы нами никогда не изгонялся. Он изгонялся из Души. Вождь (действительный, а не лже-вождь) - всего лишь напоминает людям, что есть не только случайный и временный кумир, но и Бог. Напоминает и своей близостью к пониманию божественного, и властью над толпой, освященной знанием и чувствованием соответствующих политических технологий.

В то же время, светские религии (политические мифологии) зачастую подменяют собой религии сакральные, и тогда на авансцену выходят лже-вожди, требующие для себя божественных почестей, уверенные в своих выдающихся способностях и праве требовать воздаяния за эти способности.

Можно сказать, что политические мифологии только тогда органичны культуре и религиозному мировоззрению, когда дополняют их, имеют их в качестве своего истока, иными словами, когда они консервативны и традиционны. Традиционная, консервативная политическая ориентация продолжает религиозную этику, все прочие – являются химерными смещениями нерелигиозных или антирелигиозных мифологий.

Для прояснения связи между светскими и сакральными религиями снова обратимся к А.Ф.Лосеву: «Религия и мифология – обе живут *самоутверждением личности*. В религии личность ищет утешения, очищения и даже спасения. В мифе личность также старается проявиться, высказать себя, иметь какую-то свою историю». В религии это «*принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях*. Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное *самоутверждение личности в честности*». «Миф как таковой, чистая мифичность как таковая – отнюдь не должны быть во что бы то ни стало религиозными. Так, религия всегда живет вопросами (или, точнее, мифами) о грехопадении, искуплении,

---

<sup>145</sup> Московичи С. Век толп, Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 420-421

спасении, грехе, оправдании, очищении и т.п. Может ли миф существовать без этих проблем? Конечно, сколько угодно. Религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но сама структура мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием. В мифе личность вовсе не живет обязательно религиозным самоутверждением в вечности».

Миф – это «образ, картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция». Это – «лик личности». «Миф есть разрисовка личности, картинное излучение личности, образ личности», «личность отлична от своих мифических ликов, и потому она не есть ни свой лик, ни свой миф, ни свой мифический лик». «Религия есть вид мифа, а именно мифическая жизнь, и притом мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности», «религия есть специфическая мифология, а именно мифология жизни, точнее же *жизнь как миф*»<sup>146</sup>.

Когда мы говорим о наличии религиозных типов в политике, речь идет о мифологических типах. По-настоящему религиозные типы в политике чрезвычайно редки и скорее присутствуют в литературе как «идеальные типы», к которым есть узнаваемые черты известных общественных деятелей.

Для ясности, необходимой при уяснении взаимоотношения мифологического и политического, психологического и религиозного, сведем затронутые в предыдущих разделах понятия в Таблицу.

<b>Психологические факторы</b>			
Сверх «Я»	«Я» (разум)	Второе «Я» (личное бессознательное)	Подсознательное (коллективное бессознательное)
<b>Временные факторы</b>			
Вечное	Настоящее	Будущее	Прошлое
<b>Мировоззренческие факторы</b>			
Религия	Знание (наука)	Утопия	Миф
<b>Этические факторы</b>			
Абсолютное	Насущное	Желаемое	Должное
<b>Религиозные (церковные) факторы</b>			
Бог-Отец (Первосвященник )	Богоматерь, Святой Дух (Церковь)	Сын (Кесарь)	Народ (Паства)
<b>Мифологические факторы</b>			
Бог	Покровитель	Герой, Первопредок	Народ
<b>Социально-политические факторы</b>			
Отечество	Элита	Вождь	Нация

<sup>146</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.92-99.

Особенностью таблицы является тождество ее левой и правой границы (лист нужно мысленно свернуть в трубочку). При этом прошлое сближается с вечным, мифология – с религией, должное – с абсолютным и т.д.

В последующих разделах будет раскрыта взаимосвязь различных элементов данной таблицы.

### **1.5. Смысложизненные мотивы в мифе и в политике**

Политическая мифология, так или иначе, обращается к смысложизненным мотивам – либо в прямой форме политической риторики, либо в части пробуждения определенного рода архетипов общественного сознания.

Курт Хюбнер указывал на особую логику мифа, чувствительную к живой полноте мира, а потому связанную с ценностными мотивами того или иного логического выбора (особого для мифа, но не менее значимого, чем научный дедуктивный выбор): «Говорят, технико-индустриальный мир неизмеримо улучшил условия нашего материального существования, и это по большей части несомненно верно. Но, с другой стороны, мы должны также признать, что отнюдь не всегда это было мечтой человечества. Если прочесть, что все философы и пророки в течение человеческой истории называли высшим счастьем, если рассмотреть зачастую столь отличающиеся от наших ценностные ориентации прошлых времен, то можно обнаружить, что им были совершенно чужды те желания, которые нам кажутся естественными. Не то чтобы им не было кстати данное улучшение жизненных условий, хотя и в их время это тоже происходило, но такие улучшения искали в более высоком контексте, который был мифическим, религиозным или нравственным». «Даже когда технический мир начал свой победоносный поход, человечество вплоть до сегодняшнего дня не переставало сомневаться в его смысле и мудрости. Такое историческое напоминание показывает нам, что вопрос о рациональной обоснованности сегодняшнего акцентирования логически-операциональной рациональностью и стремления к ней в конечном счете зависит от того, насколько обоснованы связанные с этим высшие цели. Эти цели оказываются одновременно нормами, ибо им придается значение, обязательное для человеческого счастья, блага и добра, какое бы название ни давали последнему»<sup>147</sup>.

Среди смысложизненных мотивов, чаще всего востребуемых в политике, мы выделяем мотивы свободы и судьбы, жизни и смерти.

Кассирер писал: «Мы знаем, что политическая свобода – это один из наиболее употребляемых и профанируемых лозунгов. Все политические партии утверждают, что они-то как раз и есть самые верные представители и защитники «свободы». Но они всегда определяют этот термин так, как

<sup>147</sup> Хюбнер К. Истина Мифа. М.: «Республика», 1996, с. 260-261.



им угодно, и используют его в своих интересах. Свобода как этическая категория – значительно более простая вещь. Она свободна от той многомысленности, которая присуща политическому и философскому термину»<sup>148</sup>.

В противовес этому утверждению необходимо сказать, что мифическое слово принципиально многозначно и скрывает в себе смыслы, меняющиеся в зависимости от той или иной группы, охваченной той или иной мифологией. Если мифологическое сообщество суть эмоциональное и магическое объединение людей, то никакие трактовки слов другого сообщества не обязаны в нем быть универсальными. Свобода как смысложизненная ценность и мотив действия наполняется содержанием в зависимости от «картины мира», которая принята в мифе или политической концепции.

К примеру, кантовское деление на внутреннюю и внешнюю свободу отделяет политические спекуляции (всякого рода благопожелания и институциональные изобретения) от смысложизненного мотива, который позволяет считать раба духовно свободным, а пользователя либеральной демократии – рабом собственных инстинктов, ловко возбуждаемых скрытой олигархией.

Термин «свобода» неопределим вне мифологии, которая ставит ему жесткие рамки, вне которых действует рок, судьба, неотвратимый закон. Свобода – в выборе («налево пойдешь..., направо пойдешь...»), но после выбора (точка бифуркации) срабатывает жестко детерминированная причинно-следственная связь.

Выяснение смысла свободы приводит Бердяева к такому заключению: «Свобода была понята исключительно как право, как притязание людей, в то время как она есть прежде всего обязанность. Свобода есть не то, что человек требует от Бога, а то, что Бог требует от человека. И потому свобода есть не легкость, а трудность, тяжесть, которую должен взять на себя человек. И лишь немногие на это соглашаются. Свобода, в духовном смысле,— аристократична, а не демократична. Есть и буржуазная свобода, но она есть извращение и надругательство над духом. Свобода — духовна, она есть дух. Она исходит из нуменального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального»<sup>149</sup>.

Человек создает общество, лишенное естественно-природных качеств и наделенное качествами естественно-человеческими. Общество настолько человечно, насколько оно духовно, а попытка следования естественно-природному выливается в звероподобие общества.

Естественные и точные науки магии лишены (что, правда, не отменяет магическую природу творчества, предполагающего прозрение даже для механистических истин). Но они эффективно помогают

<sup>148</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с. 115.

<sup>149</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 268.

действовать лишь человеку, включенному в общество, соединяемое не дифференциацией труда или иным союзом эгоизмов, а волей государственной власти, харизмой вождя и Традицией. Сугубый рационалист останется на поверхности фактов и никогда не приблизится к разгадке социальных процессов (хотя, быть может успешно продвинется в познании природы), человек магический – уверенный, что словом или даже просто желанием можно изменять действительность -увидит за социальным фактом Космос и Логос «активной материи». Именно вместе с мифологией свобода становится смысложизненным мотивом.

Свобода как недостижимая цель общедоступна. В плане смысложизненной ценности она – аристократична, недоступна или немыслима для большинства. Когда же свобода становится политической целью, смысложизненный мотив рассыпается, раскалываясь на всякого рода «политические свободы».

В мифологическом пространстве собственного бессознательного оказаться может каждый, но не каждому дано освоить свободный полет в этом пространстве, не каждый может быть магом хотя бы по отношению к самому себе.

Бердяев пишет: «Бог присутствует и действует лишь в свободе. Он не присутствует и не действует для необходимости. Бога можно найти в Истине, Добре, Красоте, Любви, а не в миропорядке. Бог в правде обнаруживается в мире, а не в силе в нем господствует. Бог есть Дух, и Он может действовать лишь в духе и через дух. К Богу совершенно неприменимы наши понятия о силе, о власти, о причинности. Таинственность действия Бога в мире и человеке обыкновенно выражается в учении о благодати. Благодать ничего схожего не имеет с нашим, от мира взятým пониманием необходимости, силы, власти, каузальности»<sup>150</sup>.

Мы видим как смысложизненный мотив свободы, столь широко присутствующий в политической риторике, в религии смыкается с идеалом Правды. Свобода видится не в социальных установлениях, а в жизни Духа и преодолевающей закон причинности Благодати.

Освальд Шпенглер в своей знаменитой книге «Закат Европы» писал, что один элемент действительности может претерпеть судьбу и исчезнуть в «прибое исторической поверхности», а другой сам становится судьбой и творит историю<sup>151</sup>. Случай делает из равнозначных элементов либо ничто, либо источник нового бытия: «В каждой эпохе наличествует неограниченная полнота неожиданных и никогда не предусматриваемых возможностей, самоосуществляющихся в отдельных фактах, но сама по себе эпоха необходима, в ней налицо жизненное единство. То, что внутренняя ее форма именно такова, в этом ее назначение. Новые

---

<sup>150</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 238.

<sup>151</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т.1, М.: «Мысль», 1993, с. 297.

случайности могут придавать ее развитию величественный или убогий, счастливый или плачевный вид, но изменить ее они не в силах»<sup>152</sup>.

Таким образом, свобода рационального выбора сталкивается со случайностью, которая опровергает этот выбор, делает его пустой суетой. Эпоха составляет «крупнозернистую» модель времени, а частные факты приобретают ценность лишь в силу случайности. «Только значительный человек чувствует за популярным текстом исторически подвижной поверхности глубокую логику становления, выступающую в идее судьбы и подчеркивающую случайность поверхности малозначимых изделий дня»<sup>153</sup>.

Обывателя может привести к идее судьбы как альтернативы политической свободы только страдание. Но это будет не понимание, а созерцание судьбы. Как только пелена обыденности снова скрывает от обывателя процесс становления, он вновь видит только передний план бытия и плоские очертания фактов, снова становится рабом виртуальной массы.

Обывательская нечувствительность к исторической перспективе и светотени судьбы передается и в мир ученых, реализуясь в «строго научных теориях» общественного развития, стремящихся разложить все по полочкам. Иной мыслитель, вырываясь (как ему кажется) из пут мифологии, впадает в самый безнадежный миф – миф об отсутствии всяческих мифов в реальной действительности и о вредности любых мифов в общественном сознании.

Кассирер пытается противопоставить свой подход подходу Шпенглера, который в своей пессимистической картине будущего Европы видел действие магической силы судьбы. Кассирер стремится в лице Шпенглера предъявить претензии человеку, который верит в судьбу и порой увлекается астрологией, чтобы попытаться ее узнать. Он пишет, что комплиментарные для такого рода человека философские доктрины (вроде шпенглеровской или хайдеггеровской) «подточили силы, которые могли бы сопротивляться политическим мифам»<sup>154</sup>. В то же время, сам Кассирер видит почти фатальную неизбежность обращения к мифологии в условиях политического и социокультурного кризиса. Идея свободы оказывается не такой простой.

Даже в условиях видимой победы над политической мифологией с ее идеей судьбы в противовес идее социальной свободы, Кассирер ставит задачу «порвать пути магии», избавиться от наиболее опасных и живучих идолов – идолов политики. Он пишет: «Политика – еще далеко не позитивная наука, а тем более не точная. Я уверен, что потомки будут рассматривать многие из наших политических систем с тем же чувством, что возникает у современного астронома при изучении астрологического сочинения или у химика, читающего алхимический трактат. В политике

---

<sup>152</sup> Там же, с. 305.

<sup>153</sup> Там же, с. 299.

<sup>154</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с. 120.

мы еще не имеем надежной базы, здесь нет упорядоченного знания, здесь все время существует угроза того, что нас захлестнет старый хаос»<sup>155</sup>.

Как видно из представлений о коллективном бессознательном, это совершенно тщетные надежды. Стремление к полной рационализации философии и вообще всего гуманитарного знания, собственно, изобличают Кассирера как человека также поглощенного вполне очерченным мифом. Об этом пишет А.Ф.Лосев в своей «Диалектике мифа»: «Когда «наука» разрушает «миф», то это значит только то, что одна мифология борется с другой»<sup>156</sup>.

«Старый хаос» выглядит опасным только с точки зрения линейного прогрессизма. Неоднозначность оценок истории, связь высшей мудрости человечества с самыми «мрачными» ее страницами, действительно, не столь очевидна. Элиаде пишет о положительной ценности времен большого упадка и разложения, которые «приобретают сверхисторическое значение, хотя фактически как раз в такие времена история совершается наиболее полным образом, ибо тогда равновесие неустойчиво, условия жизни людей бесконечно разнообразны, распад законов и всей старой структуры ведет к новым событиям. Подобные темные периоды — своего рода тьма Всеобщей Ночи. И в качестве таковых они сами по себе представляют положительную ценность, как положительную ценность представляет собою смерть...»<sup>157</sup>.

Не всякому доступно понимание ценности смерти и значимости кризисных периодов истории, плодотворности мифотворчества в условиях распадающейся цивилизации. Не случайно всплеск интереса к алхимии и астрологии просыпается именно в такие периоды. Нельзя забывать, что эти увлечения сопровождаются и более глубокими, которым время именно в смутные эпохи. «Старый хаос» становится конструктивным материалом для нового порядка мысли и жизни.

Диалектика свободы и необходимости, стихийности и порядка в истории прекрасно выражена Н.А.Бердяевым: «История отяжелена не только природной необходимостью, но и роком, который таинственнее необходимости. Но за этой непереносимой тяжестью скрыта борьба свободы с роком. Поэтому в истории, в которой господствует детерминизм, т. е. каузальные связи, приоткрывается и просвечивает иной план, в более глубоком слое действуют творческие субъекты, прорывается свобода»<sup>158</sup>.

То есть, свобода – суть проявление магии, разрывающей привычную цепь причинно-следственной обусловленности, и она возможна только в жизни Духа. Понимание причинно-следственных связей не есть проникновение в таинство истории, оно – во втором плане, который надо

<sup>155</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с.121.

<sup>156</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 33.

<sup>157</sup> Элиаде М., Очерки сравнительного религиоведения. М.: «Ладомир», 1999, с. 179.

<sup>158</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995 с., 247.

узреть. Тогда откроется, что рок – не проявление природного детерминизма, а воля скрытых сил.

А.Ф.Лосев упоминает о мифологизме европейского естествознания, которое исповедует только одно излюбленное пространство, основанное на формулах, не оставляющих никакого места иным пространствам. Альтернативный подход говорит о том, что в одном из пространств мы можем решить проблему совершенно неразрешимую в пространстве привычном. Перейдя в мифическое пространство, мы можем создать целый мир или объяснить, например, феномен оборотничества, а можем расшифровать политическую загадку.

Е.Н.Трубецкой в одной из своих работ приоткрывает «иное пространство» русской сказки, в котором чудо есть обыденное явление: «С одной стороны, человек чувствует в себе животное, ощущает непрерывную и страшную возможность впасть в животный мир, завывать по волчьим, захрюкать свиные, или гадом поползти по земле. С этой точки зрения оборотничество выражает собой великую жизненную правду. Зверочеловечество есть реальный факт нашей жизни: в мире подчеловеческом действительно есть та темная бездна, которая нас в себя втягивает. Помимо оборотней есть и другое напоминание об этой опасности – образы получеловеческие, полуживотные, которые встречаются в изобилии в мифологиях и сказках всех народов: сатиры и лешие с козлиными рогами и копытами, русалки с рыбьими хвостами, кентавры и т.п.

В своем стремлении прочь от этой бездны падения человек ощущает не свое только человеческое усилие, а общее стремление жизни, в котором заинтересовано всякое дыхание, ибо весь мир стремится подняться над собою в человеке и через человека. Это участие всей твари в подъеме человека к неизреченному великолепию – один из наиболее ярких и любимых мотивов русской сказки»<sup>159</sup>.

Судьба для человека магического – суть способ достижения свободы. Для рационалиста судьба – вымысел, уводящий человека от рационального освоения природы, а свобода – способ преодолеть вымысел и «жить своим умом». В первом случае источник вдохновения, жизненной энергии и объяснительная логика восходят к Богу, во втором – к поставленной на постамент персоне, парящей в пустоте.

Обсуждая диалектическое взаимопроникновение смысло-жизненных мотивов, мы обязаны обратиться к такому мотиву, как мотив поиска бессмертия, в котором переплетаются мотивы жизни и смерти.

Вместе с тем, «страх смерти, несомненно, один из основных и глубоких человеческих инстинктов. И первая реакция человека на смерть, вероятно, была такой: предоставить тело его судьбе и поспешно убежать от него в ужасе. Однако подобная реакция обнаруживается только в

---

<sup>159</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели. В кн. Е.Н.Трубецкой. Избранное. М.: «Канон», 1995, с. 410.

исключительных случаях. Она довольно скоро сменяется прямо противоположным отношением, желанием удержать или вызвать обратно дух умершего»<sup>160</sup>. Таким образом, уже в примитивных сообществах можно видеть стремление к преодолению физической смерти хотя бы ритуальным способом.

В Древней Греции мифология смерти тесно связана с мифологией жизни. Жизнеутверждающий Дионис, призывающий к упоению вином и весельем, является также богом мертвых. Мать Диониса Персефона является богиней преисподней. Экстатическая восторженность есть растворение человека в окружающей жизни, что равносильно смерти. И наоборот, от смерти ожидается новое рождение. Гибель Диониса от рук титанов и последующее возрождение демонстрируют это взаимопроникновение смерти и жизни.

Миф соответствует представлению человека о неестественности его смерти, то есть – о принципиальном естественном бессмертии. Физическая смерть в мифологии всегда связана с виной или несчастным случаем, которых можно было избежать (Кассирер, например, пишет, что мифологическое мышление может быть истолковано как устойчивое отрицание смерти, природной смертности человека<sup>161</sup>). Тем или иным путем представление о бессмертии, следовательно, проникает и в политику, где оно олицетворяется в судьбе богоподобного правителя, становящегося святым после своей физической смерти, или в «бессмертии дела», остающегося в виде «заветов» последователям.

Бессмертие – извечное вождение рода человеческого. Наверное, люди всегда будут искать способ найти жизнь вечную. Причем, не только за пределами земного существования, не только в вере в воскресение мертвых, но и в самом что ни на есть прагматическом, биологическом смысле.

Шпенглер пишет: «...сущность всякой подлинной – бессознательной и внутренне необходимой – символики проступает из знания смерти, в котором раскрывается тайна пространства. Всякая символика означает защиту. Она есть выражение глубокой пугливости в старом двояком смысле слова: язык ее форм говорит одновременно и о враждебности, и о благоговении»<sup>162</sup>.

Более того, высшее мышление всегда есть мышление о смерти. «Каждая религия, каждое природное знание, каждая философия проистекают из этого пункта. Каждая большая символика приноравливает свой язык форм к культу мертвых, форме погребения, украшению гробниц»<sup>163</sup>. «Возвышенный стиль Индии начинается с надмогильных

---

<sup>160</sup> Кассирер Э. Эссе о человеке, В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 401.

<sup>161</sup> Кассирер Э. Избранное. Эссе о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с. 538, с. 397.

<sup>162</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т.1, М.: «Мысль», 1993, с. 329.

<sup>163</sup> Там же, с. 328.

храмов, античный – с могильных ваз, египетский – с пирамид, древнехристианский – с катакомб и саркофагов»<sup>164</sup>.

Бессмертие в религиозном мировоззрении зачастую понимается как посмертное духовное бытие, как данность, которую надо только увидеть, чтобы избавиться от страха смерти.

«Поиск физического бессмертия, - пишет Кэмпбелл, - берет свое начало от ошибочного понимания традиционного учения. Основная же проблема, напротив, заключается в следующем: расширить зрачок глаза, так чтобы тело, сопутствующее личности, не загораживало поле зрения. В этом случае бессмертие воспринимается как реальный факт: «Вот оно, здесь!»»<sup>165</sup>.

Только представление о «начале времен» во всех религиях связано с телесным бессмертием, а также с телесными (не только духовными) путешествиями по небесным пространствам. В христианстве исход к началу времен связан со Страшным Судом, в результате которого должно произойти обретение всеми праведниками телесного бессмертия вместе с «новым небом и новой землей».

Вопрос о смерти в форме возврата к «началу времен» наполняет и архаические мифы, которые накладывают отпечаток на политику, в которой проблема бессмертия возникает в самых причудливых интерпретациях<sup>166</sup>.

Перед получением доступа в мир Духа восточные и «примитивные» религии предполагают необходимость познания смерти. «Символизм мистической смерти, – пишет Элиаде, – означает желание изменить чувствительность, иерофанизировать (превратить в священноявленные – А.К.) все сенсорные восприятия, разрушив тем самым «мирской» тип чувствительности»<sup>167</sup>.

Соответствующие культуры обозначили достоинство тем ситуациям, которые для современного человека выглядят ужасающими, абсурдными и демоническими. Это положительные элементы в архетипах Хаоса, Смерти, Тревоги<sup>168</sup>.

Человекоубийство у древних народов носило ритуальный характер, воспроизводящий изначальное богоубийство. Причем последнее вовсе не было кошунственным и фатально богоборческим, а лишь мифологически неизбежным, создающим либо Космос в целом, либо мир человека. В мифе

---

<sup>164</sup> Там же, с. 293.

<sup>165</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 179.

<sup>166</sup> Вероятно, наиболее значимую «обратную связь» со стороны политики получило религиозное мировоззрение, связанное с «либеральным христианством» и иудаизмом XX века. Холокост стал чуть ли не стержневым мировоззренческим пунктом, политизирующим мифологию. Ведь «голокауст» в древнегреческом переводе Библии означает ритуальное сжигание принесенной жертвы. Один французский писатель, безуспешно пытаясь постигнуть смысл уничтожения людей в Освенциме, объявил, что «верей – жертвенное животное».

<sup>167</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 94.

<sup>168</sup> Позитивную роль хаоса в естественнонаучных дисциплинах глубоко исследовал нобелевский лауреат Илья Пригожин - см. И.Пригожин, И.Стренгерс. Порядок из хаоса, М., 1986 и другие работы. См. также М.Элиаде, Очерки сравнительного религиоведения. М.: «Ладомир», 1999. С. 179.

жертва становится причиной отъединения от божественного. При этом в мире человека «принесение в жертву божества привело к необходимости в пище, а также к неизбежности смерти, а следовательно, и к сексуальной зависимости – как единственному средству, обеспечивающему продолжение жизни»<sup>169</sup>.

Перенесение древнего мифа сотворения в инициатические ритуалы становится «проживанием» космического рождения мира: «Жизнь может произойти только от другой жизни, которая приносится в жертву. Насильственная смерть созидательна в том смысле, что приносимая в жертву жизнь проявляется в более выдающейся форме и на другом уровне существования. Это жертвоприношение приводит к огромному переносу: жизнь, сконцентрированная в одной личности, выходит за ее пределы и проявляется на космическом или совокупном уровне. Единственное существо трансформируется в Космос или возрождается во множестве видов растений или человеческих рас. Живое целое разрывается не фрагменты и рассеивается мириадами одушевленных форм»<sup>170</sup>.

У племени хондов Индии известна человеческая жертва, покупаемая общиной и добровольная со стороны жертвы - *meriah*. Избранный в качестве жертвы мог жить годами и иметь детей, а за несколько дней до жертвоприношения он освящался и отождествлялся с богом, которому должен был быть принесен в жертву. Его опаивали опиумом, душили и разрезали на куски для захоронения на полях. Остаток тела сжигали и рассеивали по земле, уподобляя оплодотворяющему Мать-Землю семени<sup>171</sup>. Ритуальное повторение обращения с растениями у ацтеков предполагало обезглавливание молодой девушки, олицетворявшей собой кукурузный початок. Перед сбором урожая обезглавливали другую женщину, сдирая с нее кожу и представляя таким образом кукурузу, готовую к употреблению.

Все эти леденящие душу ритуалы и представления о мучениях жертв, для человека, погруженного в миф, имеют совершенное иной смысл, чем для наблюдающего со стороны человека иной культуры. Более того, ужасные мистерии имеют свои прямые аналогии в развитых религиозных системах. Празднества каннибалов ничем не отличаются по своему мифологическому наполнению от поедания «божественной плоти» первых плодов урожая или принесенных в жертву животных. В тантрическом буддизме и ламаизме медитации в присутствии трупов, скелетов или черепов демонстрируют исчезновение времени и тщетность существования во плоти. «Даже отвратительное жертвоприношение детей, преподносимых Молоху, имело глубоко религиозное значение, - пишет Элиаде. - Этим жертвоприношением человек возвращал божеству то, что

---

<sup>169</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 48.

<sup>170</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 214.

<sup>171</sup> Там же, с. 218.



тому принадлежало, так как первый ребенок часто считался ребенком Бога»<sup>172</sup>.

Ритуал сдирания кожи у ацтеков вовсе не связан с желанием доставить жертве максимальное мучение. Сдирающий кожу жрец сам облачается в нее, имитируя тождество с жертвой и с божеством Хипе-Тотек (букв. «наш освежеванный владыка»). Таким образом мы имеем дело с культом единения.

Добавим к этому, что жертва в такого рода ритуалах считалась как бы совершающей подвиг в интересах всего общества. Можно полагать, что в современной культуре это обстоятельство сохранено и закрепляется в военно-патриотическом воспитании, когда эгоистическому миру обывателей противопоставляется героический мир Отечества, в которой отдать жизнь во имя счастья людей, чистых идеалов или отстаивания своей чести считается подвигом, воссоединяющим человека со своим Родом и своей страной.

Чудовищные по современным европейским меркам ритуалы, в действительности не разрушали главного – духовного космоса. Будучи тупиковой ветвью религиозной эволюции, такого рода традиции все-таки оказываются более гуманными, чем те по виду прогрессивные процессы, которые привели к мировым войнам и гибели миллионов, а сегодня тысячами изощренных инструментов убивают не только духовный космос, но и саму душу. По крайней мере, жертвенный ритуал был крайне редок, никогда не ставился на поток, а позднее замещался имитациями. (Римские источники, скорее всего, сильно преувеличивали количество жертв в культах финикийцев, карфагенян и кельтов, а европейские – у ацтеков. Здесь, вероятно, присутствует некий социальный заказ на демонизацию противника и оправдание его истребления.)

Рене Жирар пишет, что ритуал «не имеет ничего общего с беспричинным садизмом; он направлен не к насилию, а к порядку и спокойствию. Он пытается воспроизвести лишь один тип насилия — тот, который насилие изгоняет»<sup>173</sup>. Даже расправа над жертвой, умерщвление или изгнание которой по видимости не имеет веских причин, дает толпе разрядку – избавление от подозрений и тревог, обуревающих впавшую в кризис общину.

«Ритуальное жертвоприношение основано на двойном замещении. Первое, всегда остающееся незамеченным, — это замещение всех членов общины одним, в его основе — механизм жертвы отпущения. Второе, ритуальное в собственном смысле, накладывается на первое оно замещает изначальную жертву жертвой из удобоприносимой категории. Жертва отпущения — внутри общины, ритуальная жертва — вне ее»<sup>174</sup>.

Проявление ярости внутри общины двумя этими шагами полностью вытесняется за ее пределы, а ритуал жертвоприношения приобретает

---

<sup>172</sup> Там же, с. 163.

<sup>173</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 164.

<sup>174</sup> Там же, с. 127.

совершенно иной смысл. Например, древнеримские жертвоприношения совершенно бесстрастны (это достаточно хорошо видно из жизнеописаний Плутарха), развитый ритуал оказывает воздействие на социальную общность лишь ввиду явной социальной опасности, дополняемой негативным (или позитивными) интерпретациями результатов жертвы. В прочих ситуациях жертва – лишь механическое воспроизведение традиции. То есть, социальная роль жертвы восстанавливается лишь в ситуации кризиса - страха или надежды.

Присутствие чудовищных культов в сатанинских сектах, разумеется, не имеет никакого отношения к древним жертвоприношениям. Здесь цель состоит не в том, чтобы восстановить целостность картины мира, а в том, чтобы покинуть мир высокой культуры и погрузиться в варварство ради сохранения внешних признаков психической вменяемости. Сатаниста захватывает вовсе не мифическая сторона культа, а разнузданность, с которой умерщвляется живое. Сатанист, таким образом, преодолевает в себе причастность к высокой культуре и наслаждается животным существованием в тайне от поруганной в самом себе цивилизации.

Аналогичную трансформацию приходится видеть и в политике, когда чудовищный культ, мультиплицируя культ традиционный (например, многократно умножая ритуалы жертвоприношения), применяется в целях запугивания, в целях не воссоздания, а разрушения сложившейся «картины мира». Тогда человеческая жертва становится надругательством над человечеством в целом и конкретным человеком (который уже есть не ритуальная, а криминальная жертва). С такого рода культами связаны и некоторые политические ритуалы, когда почитание ушедшего в иной мир подменяют поклонением трупу.

На глубокий кризис европейского мировоззрения, полагающего себя особенно гуманным в сравнении с каннибалами, указывает страсть к историографии, проявившаяся в Европе со второй половины прошлого века. Эта страсть, как считает Элиаде, является признаком возвращения к архаическому символизму смерти, обеспокоенностью близкой встречей со смертью и небытием<sup>175</sup>. В то же время эта страсть свидетельствует и об утрате представления о Смерти как о переходе к новой форме существования. «Для индуса наша боль объяснима: мы мучаемся, потому что только что открыли, кто мы есть – не смертные, в абстрактном смысле силлогизма, а умирающие, в процессе умирания, будучи неизбежно пожираемыми Временем»<sup>176</sup>.

Только для верующего Смерть является моментом перехода. Для него смерть (в том числе и смерть переживающего кризис общества) есть второе рождение. Напротив, секуляризованный Запад переживает социальный кризис как ужас неофита перед травмой инициации, наносимой в результате перехода, а большевик-евразиец замещает этот

---

<sup>175</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 272-273.

<sup>176</sup> Там же, с. 279.

переход единичной смертью вождя, оставляя все остальные смерти, включая свою собственную, вне мифологического сюжета.

Как пишет Элиаде, наша История – это индийская майя, иллюзорное существование. Когда человек срывает иллюзорную завесу майя, он предстает перед абсолютным Бытием, в котором нет Истории, нет времени. Смерть, которой мы боимся, – только смерть наших иллюзий. Таким образом, мы попадаем в ситуацию выбора – История или Вечность, пожирающее нас Время или возрождение к новой жизни. Эта проблема разрешается только в абсолютной мифологии (см. Гл. 2.).

Выявляя мировоззренческие вывихи марксизма, Бердяев писал: «Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт реализации марксизма в социальной жизни. Но марксизм — духовная утопия, утопия совершенной рационализации всей человеческой жизни. Он есть духовная утопия, претендующая ответить на все запросы человеческой души именно потому, что он претендует победить трагизм человеческой жизни. Только потому, что человек отчужден от самого себя и выброшен вовне, может явиться претензия победить трагизм человеческого существования внешней социальной организацией жизни. Наиболее жалка и низка претензия победить трагизм смерти — главный трагизм человеческого существования. Это достигают через потерю памяти смертной, через окончательное погружение человека в жизнь коллектива вплоть до уничтожения личного сознания. В действительности верно обратное тому, что говорят марксисты и на что они рассчитывают. Более справедливый и более усовершенствованный социальный строй сделает человеческую жизнь более трагической, не внешне, а внутренне трагической»<sup>177</sup>.

В христианстве есть и История, и преодоление Смерти и страха смерти. Христианство преодолевает как восточную и архаическую неподвижность и внеисторичность, так и ужас современного человека перед Временем. Оно воссоединяет восточную углубленность в абсолютное Бытие и творчество современности.

Осмысление (или, вернее, чувствование) феномена смерти дает человеку близость к каким-то высшим смыслам, к особому психологическому состоянию. Не случайно для многих «зона смерти» оказывается более привлекательной, чем обывательская умиротворенная среда. Здесь на поверхность сознания всплывают древние этнические стереотипы, а перерождение самых разных людей в бойцов становится почти мгновенным - признаки прежней жизни стираются без следа. «Русский эксцесс поля боя – не жестокость, - пишет исследователь психологии повстанца О.Бахтияров, - а пароксизм безумной храбрости, в основе которого острая потребность продлить беседу со смертью как уникальным собеседником»<sup>178</sup>. Близость к смерти дает возможность видеть высшие смыслы, избавленные от привычной причинно-следственной

---

<sup>177</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 352.

<sup>178</sup> Бахтияров О. Повстанец и смерть. «Элементы» №7, 1996, с. 13.

схемы. Именно поэтому стремление к воинскому, спортивному, гражданскому подвигу неизбежно, чем должно пользоваться и чему должно отдавать почести здоровое общество.

Смерть связана с чудом – чудом и загадкой иной жизни, чудом и загадкой воскресения. «Чудо смерти состоит не в том, что она завершает, а в том, что начинает»<sup>179</sup>. В смерти, собственно, содержится и разгадка смысла жизни: «...сущность жизни – это не внешний ее динамизм, а насыщение, нечто, от чего уже ни убавить, ни прибавить. И тогда я спрашиваю себя, не является ли смерть тем же самым? Люди тысячелетиями испытывавшие на себе негативную сторону жизни, ее пустоты, ее небытия, поняли смерть как максимум небытия, как вечный вакуум, как негативный абсолют. Они спроецировали на вечность, на смерть отсутствие жизни в повседневной жизни»<sup>180</sup>. А в действительности «тратишь всю жизнь на свое духовное восхождение, очищение и познание, чтобы прийти со смертью, возможно, на самую нижнюю ступень совершенства»<sup>181</sup>.

Для демифологизированного человека бессмертие эквивалентно бессмысленности, за пределами физического бытия он ничего не видит и не ощущает. Например, Левис Мэмфорд говорит о бессмертии, как об инфантильной фантазии: ««Вечная жизнь», где нет ни зачатия, ни роста, ни созревания, ни распада – существование, столь же застывшее, бесплодное, лишённое любви, бесцельное и неизменное, как у царской мумии, - и есть не что иное, как смерть, только смерть в иной форме. Что это, как не возвращение к неподвижности и застылости стабильных химических элементов, еще не объединившихся в молекулы, достаточно сложные, чтобы породить новизну и творчество? С точки зрения человеческой жизни, да и любого органического существования, эти притязания на абсолютную власть были признанием психологической незрелости, полной неспособности понять естественные процессы рождения и роста, созревания и смерти.

Культ старых богов плодородия никогда не страшился смерти, он не стоил из камня монументальную пародию на жизнь, но обещал возрождение и обновление в ритмическом природном порядке. Царская власть обещала лишь напыщенную вечность смерти»<sup>182</sup>.

Мэмфорд, по всей видимости, не замечает противоречия в своих рассуждениях, ибо личность вдруг выпадает из его рассмотрения. Ведь претензия на жизнь вечную была претензией не на бессмертие холодного камня у дороги, а на бессмертие личности. Именно поэтому ветхие боги не смогли конкурировать с царской властью и святостью, почерпнутой у богов, хранящих бессмертие личности.

<sup>179</sup> Элиаде М. Космос духа, «Восток» №1, 1997.

<sup>180</sup> Там же, с. 86.

<sup>181</sup> Там же, с. 87.

<sup>182</sup> Мэмфорд Л. Миф машины. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 97.

В мифе бессмертие – важнейшее понятие, вокруг которого разворачиваются мироустроительные процессы. Смысл бессмертию придает создание мира (что является задачей мифических героев), и смерть с последующим возрождением. Смерть становится открытием бессмертия.

С утратой ведущего мифа человеку ничего не остается, как думать о смерти, о возможности суицида – собственного или чьего-то еще. Ему не приходит в голову стать творцом нового мира, ибо за пределами земной жизни он ничего не предвкушает. Тогда основной мифологемой остается именно мифологема смерти<sup>183</sup>. Это связано с тем, что настоящее сжимается до размеров, в которых личности невозможно удержаться – до безразмерности экзистенциальной точки, «черной дыры». Выход из пространства, в котором реальность превратилась в тесный «пяточок», связана со смертью. Для одних это инициатическая смерть, зовущая к новой жизни, для других – духовная или даже физическая смерть от безысходности.

Иногда это ведет к поиску новой реальности через травму, которая создает новую идентичность, позволяет по признаку травмы ассоциироваться в группу. Травма может быть в виде отказа от норм морали, разного рода извращений. Поиск смысла жизни сводится к поиску смысла смерти. Но если за травмой нет Традиции, то никакого нового мира открыть не удастся. Прозрение заменяется сумасшествием или инвалидностью.

Смысл смерти общества, которое отдало его на растерзание силам Зла, достаточно очевиден. Это общество должно сгинуть из истории или стать символом пережитого позора. Участие в уничтожении этого общества – тоже своего рода инициация, через которую надо пройти, переборов страх смерти (вполне реальной!), чтобы быть достойным возродиться к новой жизни. И здесь смысложизненный мотив смерти имеет свою отчетливую политическую интерпретацию.

Таким образом, не только в архаической мифологии, но и в политической, вопрос о смерти и бессмертии трансформируется в проблему возрождения. То есть, путь человека заключается в едином процессе умирания в старой жизни и возрождения сначала в каких-то иных сферах, а потом и в посюстороннем мире во плоти, но и ином качестве, вместе с которым порождается и иной мир.

Смерть политика, если он еще не предан забвению, является сакральным актом. Его смерть – всегда политическое убийство, совершенное его противниками. Даже если их прямое участие в этой смерти не установлено, мифологическое сознание отнесет вину за эту смерть именно на них.

Обращаясь к проблеме бессмертия в мифологии, мы не можем не обратиться к философскому наследию Николая Федорова, которое может и

---

<sup>183</sup> Жариков С. Обретение реальности через миф смерти. «Золотой лев», №3-4, 1998.

должно стать основой русского мифа. Именно здесь мечта о личностном бессмертии обретает религиозный, а вместе с ним и социальный смысл.

Н.Ф.Федоров пишет: «смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека», «вопрос о бессмертии неотделим от вопроса о счастье»<sup>184</sup>. Странно, что такая простая мысль до сих пор не стала элементом какой-нибудь политической программы. Ведь современная наука вплотную подошла к решению проблемы победы над старостью, а телесное воскрешение, можно сказать, находится в стадии эксперимента.

Федоров увидел ту мечту, о которой мы, вероятно в силу ее обычности и, одновременно, грандиозности не в силах себе признаться: «Первобытная религия есть соборное востание сынов пред небом, вызванное смертью отцов, и деяние, литургия, т.е. восстановление отцов в виде памятников, совокупность коих и составляет храм. Создав из себя храм, подобие неба, сыны создают и вне себя храм, подобие неба, населенного умершими отцами. И только после долгого застоя перед храмом — пребывания в язычестве и иудействе — последовало вступление в храм, это внутривоскрешение, литургия. Когда же во исполнение заповеди "шедше научите" объединятся все народы, тогда последует выступление из храма и внехрамовое воскрешение будет мировым воскрешением, действительным»<sup>185</sup>.

Политик, который говорит «я дам вам хлеба и зрелищ», может рассчитывать только на сиюминутные политические дивиденды. Политик же, говорящий «я укажу вам путь в бессмертие», возвышается до уровня пророка, который обращает социальный организм к сверхисторическим целям и ценностям. В последнем случае политик становится одновременно и философом – в самом глубоком понимании этой не столько профессиональной, сколько душевной ориентации. Сократ говорил: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью». Ту же мысль по-иному выразил Иоанн Лиственничник: «Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий... память смерти производит отложение попечений, непрестанную молитву и хранение ума».

## **Выводы к Главе I**

1. Политический миф строится, имея в качестве прообраза миф архаический. В нем создается собственный план реальности - со своими логическими и сюжетными законами, своей системой символов и образов. Но политический миф, в отличие от архаического, образуется не только эмоциональным переживанием, но и рационально утверждаемым смысловым стержнем.

2. Инструментальные качества политического мифа используются политической элитой, владеющей технологиями его раскодировки.

---

<sup>184</sup> Федоров Н.Ф. Человек и животное, В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 17.

<sup>185</sup> Там же, с. 24.

Процесс демифологизации элиты, перехода ее к чисто рациональным технологиям управления обществом ведет к утрате водительской функции по отношению к массе, утрате контроля за мифотворчеством и сведению управленческих методов к чисто манипулятивным.

3. Политическая идея вызывает к жизни политическую мифологию, являющуюся для массы ее чувственным инобытием, а для политической элиты - диалектическим завершением идеи. Политическая практика затрагивает массив групповых и национальных архетипов, устанавливает контакт между управляющими и управляемыми. Превращаясь в символы, они создают в политике символное пространство, в котором могут быть реализованы типы принятия решений, для которых мифология становится важнейшим элементом этого процесса.

4. В человеческой психике мифы выступают в качестве структурированных элементов бессознательного, кристаллизующих архетипический опыт. Демифологизация современного человека приводит к тому, что бессознательные побуждения теряют отрефлексированность и становятся социальными комплексами, «коллективными невротами».

5. Архетип, спроецированный в сферу самоорганизации общества или народа, порождает мифы народной воли, мифы о власти (о добром царе-герое, царе-мученике, о подмене царя, о «сильной руке» и др.), мифы идентификации (присоединения, перехода, пограничья, провинциальности и др.) и протосюжеты доминирования-подчинения, соперник-соперник, охотник-жертва, повелитель-слуга, хранитель-расхититель.

6. Религиозный инфантилизм становится опасной тенденцией современного мира, когда «светские религии» (политические мифологии) подменяют собой религии сакральные. При этом политика становится источником легкодоступной «святости».

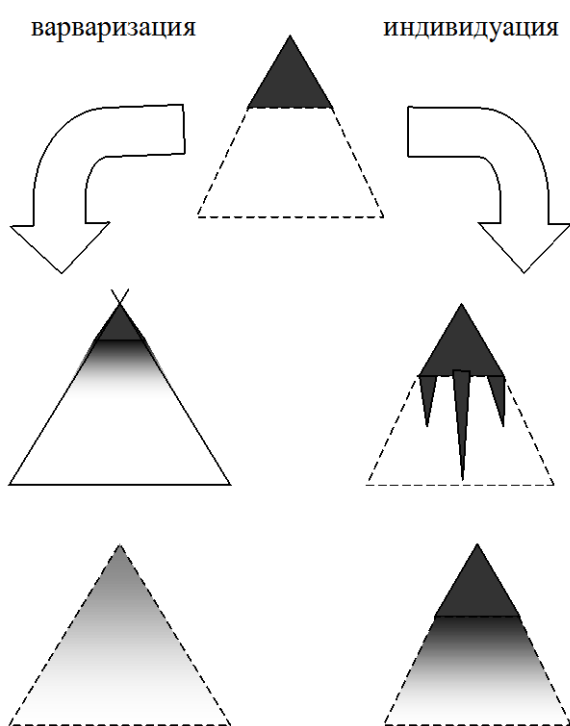
7. Политический миф, выполняя функцию восстановления «картины мира», постоянно разрушаемую социальными катаклизмами, так или иначе, обращается к смысложизненным мотивам, среди которых выделяются мотивы свободы и судьбы, мотивы жизни и смерти.

8. Диалектическое взаимопроникновение смысложизненных мотивов приводит проблеме бессмертия, выступающей в качестве глубинного смысла политической мифологии, преодолевающей саму себя обращением к сверхисторическим целям и ценностям.

## ГЛАВА II. ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И МАССОВОМ СОЗНАНИИ

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

Карл Густав Юнг выделяет в развитии личности особый процесс – процесс индивидуации, в котором личность приобретает полноту и целостность своего бытия. *Индивидуация* связана с расширением сферы сознания и расширением его возможностей. Итог – становление самости, в котором эго (сознание личности) становится элементом самости. Причем эго не растворяется, не ассимилируется самостью, что было бы



психической катастрофой. В отличие от индивидуализма, индивидуация означает не отказ от коллективности, а напротив – более совершенное исполнение коллективных предназначений<sup>186</sup>.

Процесс индивидуации есть выделение личности из коллективных основ собственной психики, духовное рождение человека, возникновение психически самостоятельного, саморазвивающегося существа. Индивидуация – это ассимиляция бессознательного через осознание тех образов, которые оно поставляет, то есть, проявление и осознание архетипов. Обретение

самости происходит через циклы частичных слияний конкретных психических содержаний. Цель индивидуации – освобождение самости от лживых покровов *персоны* (социальной роли-маски) и от самодавяющей власти бессознательных образов.

*Самость* – одновременно и символ воссоединения сознания и бессознательного, и трансценденция по отношению к ним. Она может быть описана лишь отчасти, а отчасти до поры до времени остается непознаваемой и неопределимой. На бессознательном уровне самость есть архетип, обнаруживающий себя в сновидениях, мифах и сказках в качестве «высокопоставленной личности».

Юнг полагает, что процесс индивидуации доступен всем. С нашей точки зрения, этот процесс доступен лишь немногим – тем, кто обладает способностью по доброй воле погрузиться в бурные волны

<sup>186</sup> Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным. В кн. К.Г. Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. – М.: «Канон», с. 236.



бессознательного и родиться к новой жизни, вынырнув из этих волн очищенным и освобожденным - в некотором смысле сверхличностью. Обычному человеку такое погружение может стоить рассудка. Невротик этим может вылечиться и разрешить проблемы своей индивидуальной психики (весь мир для него станет чудесным), но не приобретает качеств сверхличности – способности различать мир вещей и мир духа.

Миф позволяет использовать бессознательное для решения проблем, возникающих в сознании. В этом плане технология мифа общедоступна, но в полную мощь использовать ее (а это значит - встать над мифом) может только сверхличность. Как отмечал Н.А.Бердяев, только на более высоких ступенях сознания (сверхсознания) трансцендентное можем стать имманентным для него<sup>187</sup>, но все-таки дифференцированным и распознаваемым.

У инфантильного человека психика имеет дифференциацию сознательного и бессознательного при ведущем значении последнего. У околлективленного (варваризованного) человека объем сознательных элементов недостаточен для контроля над бессознательным, бессознательное подчас предопределяет любое по видимости рациональное действие - объема сознания не хватает для контроля над бессознательным, бессознательное внедряется в сферу принятия рациональных решений.

Человек экономический характеризуется строгой расщепленностью сознательного и бессознательного приводит к их независимому существованию, к сочетанию инженерного типа действий с всплесками инфантилизма, которым нечего противопоставить в качестве контролирующего элемента.

Для сверхличности нет четкого деления на бессознательное и сознательное, но общий объем сознательных элементов позволяет контролировать всю сферу бессознательного. Сверхличность представляет собой неразрывное сознательно-бессознательное единство (самость), образованное не вторжением бессознательного в и без того тесную область сознательного (варваризация), а расширением присутствия сознательных элементов в традиционно бессознательных сегментах психики (индивидуация). Именно сверхличность в состоянии разгадать и применить скрытые в коллективной психике смыслы.

Об этом писал О.Шпенглер, чувствовавший значение иерархии сознательности при классификации культур и отдельных индивидуальностей: «Целая шкала сознательности отделяет предрассветные истоки детски-смутного созерцания, в котором душа лишена еще ясного мира, а мир сознающей себя души - от высших типов

---

<sup>187</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 205.

одухотворенных состояний, доступных только людям вполне зрелых цивилизаций»<sup>188</sup>.

В области политической соотношения сознательного и бессознательного порождает неорганизованную массу (толпу), если политический процесс организуется с преобладающим участием человека экономического, или инфантильного обывателя. Напротив, политизация сверхличности в эсхатологические времена проявляет индивидуальные качества вождей и пророков. Не случайно процесс индивидуации у Юнга становится аналогом героического сюжета: герой (эго) совершает подвиги, побеждает чудовище (тень) и воссоединяется с прекрасной возлюбленной (анимой), образуя целостную личность (самость).

Юнг в одной из своих работ высказал парадоксальное суждение, во многом противоречащее его научной позиции: «Человек как индивидуум представляет собой настолько сомнительное понятие, что его право на существование в этом качестве вполне можно оспорить с естественно-биологической точки зрения, для которой индивидуум является лишь расовым атомом и имеет смысл только в качестве составной части массы. Но точка зрения культуры придала человеку выделяющую его из массы индивидуальную тенденцию, которая в ходе тысячелетий вела к выработке личности, способствовала параллельному развитию культа героев, перешедшего затем в современный индивидуализм»<sup>189</sup>.

Достаточно спорным здесь является утверждение о том, что индивидуальное самосознание порождено примером богов, которые могли делать то, что смертным было заказано жесткими правилами поведения и угрозой жестокого наказания. Это противоречит даже греческой мифологии, в которой богам не позволялось вести себя произвольно; более того, люди зачастую восставали против воли богов и добивались своего, как например, гомеровский Одиссей. Можно, по всей видимости, говорить о том, что личность рождается сначала в мечтах, в мифе о боге, потом обретает свою земную ипостась в образе мифического героя и богоподобного царя. Личностное восприятие богов и героев открывает богатство психической жизни, в котором идет становление индивидуальности. Культ героев при этом остается порождением коллективного бессознательного и никак не связан с индивидуализмом.

Очевидно, в условиях тотальной монополии на власть не может не существовать монополии на личностное бытие, что соответствует древним локальным деспотиям. «Ибо только суверен, - пишет Левис Мэмфорд, - мог принимать решения, изменять древние местные обычаи, возводить сооружения и добиваться коллективных успехов, которые прежде были не то что недостижимы – немислимы. Одним словом, суверен мог вести себя как ответственная личность. У него была возможность рационального выбора, он был свободен от соблюдения племенного обычая, мог, когда

<sup>188</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т.1, М.: «Мысль», 1993, с. 325.

<sup>189</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 283.

того требовала ситуация, презреть конформизм, узаконить отклонения от установленного предками шаблона»<sup>190</sup>.

Функциональная расчлененность власти и становление иерархии власти привели к снятию монополии на личностное бытие и проявлению индивидуальных качеств психики уже не в религиозных переживаниях, а в социальных процессах. Одновременно личностное бытие утратило свою целостность и воплотилось в целый спектр переходных форм, содержащих как личностные, так и безличные элементы. Невыстроенность личности породила и разнообразные формы ее имитации, включая ролевую имитацию в служении каким-либо коллективным целям.

Фальшивая коллективность (околлективливание) связана с феноменом социальной роли-маски («персоны» по Юнгу), скрывающей личностную пустоту и обрекающей на регрессивное растворение личности в коллективной психике. Ролевая функция персоны отражает лишь фрагмент коллективной психики, инсценируя индивидуальность. Околлективленная индивидуальность при этом остается маской и для коллектива - действительная коллективность в ней отсутствует. Лишенная личностного исполнения роль способна лишь разрушать коллективный сценарий бытия. Приравнивание к той роли, которую человек исполняет на службе или которую играет на потребу публике, ведет к самообману, дающему удовлетворение в ложной коллективности. Этот самообман тем более очевиден и мучителен, что бессознательное не дает человеку забыть, что он есть на самом деле, напоминая ему об уровне его коллективности в частной жизни.

Псевдоколлективность вынуждает человека вести себя так, чтобы ролевую персону трудно было не узнать, трудно было спутать с другой персоной. Социальный консерватизм объявляет, что сапожник не должен писать стихов, иначе это плохой сапожник. Смещение ролевых функций как бы высвечивает двуличие персоны, обнажает противоречие коллективной психики, которая еще не готова к коллективному бытию.

В политике роли распределены. Рядовому политику не удастся убедить обывателя, что он может быть одновременно и экономистом, и хозяйственником, и воином - защитником, и нравственным авторитетом, а еще и, к примеру, неплохим музыкантом или спортсменом... Человек политический во все это может поверить, если мифология вождя будет пополнена мало-мальски рациональными доводами (что соответствует мифологическому способу принятия решений – см. Гл. 1), а его ипостаси худо-бедно обусловлены биографическим сюжетом. Многоликий герой в любом случае становится отчасти неясным истораживает. В этом смысле грубой ошибкой в политической пропаганде является разрушение целостного образа политика, который вдруг предстает перед своими избирателями в какой-то новой ипостаси.

С другой стороны, привязанность к какой-либо

---

<sup>190</sup> Мэмфорд Л. Миф машины. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 96.

узкоспециализированной роли также опасно, ибо рано или поздно приводит к разоблачению «персоны». Превращение в «персону» и закрепление ролевой функции в должностных обязанностях (происходящее, например, когда лидер оппозиции соглашается на министерский пост в правящем кабинете) губительно тем, что оно заканчивает процесс обретения престижа. Сам политик и его партия в этом случае лишаются цели, а достигнутый престиж перестает быть ценностью, соответствующий миф рутинизируется и сюжетно завершается. Организация нового политического проекта и формирование новой престижной цели в этом случае требует особой изощренности, которую в состоянии проявлять лишь единицы. Кроме того, вторичное обретение престижа не может не быть роковым для политической судьбы (если таковым не стало первое обретение). Политический герой, принимающий роль, навязанную ему престижной должностью или массовыми настроениями, либо навсегда уходит из политики (как всесильное, но пассивное божество), либо становится придатком к должности, на которую так или иначе переносятся все магические качества, имевшиеся доселе у героя.

В мифе герой следует за устремлениями коллективной психики, погружается в коллективное бессознательное, присутствующее в мифе в качестве чудовища материнской прародины. Истинный герой побеждает чудовище, преодолевая, таким образом, коллективную психику (причем зачастую делает это многократно, схватываясь со многими чудовищами в своих подвигах). Так герой становится магом, который способен использовать миф в рациональных целях, а в мифосюжете завладевает каким-либо магическим предметом или качеством. Мифологический сюжет показывает политику достойный образ действия, позволяющий ему оставаться самим собой. Престижная должность становится для истинного политического героя наградой за победу над мнимой коллективностью, за нравственное и интеллектуальное возвышение над массой. Тогда, с точки зрения коллективных оценок, политик становится «лучшим из нас».

По Юнгу, процесс расширения объема личности путем присоединения данной ему бессознательно коллективной психики означает личностную инфляцию - обесценение личности. Результатом может быть болезненное властолюбие<sup>191</sup>. «Халиф на час» оказывается проглоченным чудовищем и растворенным в коллективной психике, «одним из нас».

Околлективливание только тогда позитивно, когда сознание в состоянии справиться с бессознательным содержанием, переработать его. Бессознательное может лечить отказавшее сознание (когда произошло крушение сознательных установок), создавая новое равновесие между сознательным и бессознательным, но если оно просто берет верх над

---

<sup>191</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998., с. 204.

сознанием – это признак шизофрении или паранойи, особенно опасный в мире политики. В этом плане мы видим рецепт восстановления утраченной «картины мира» с помощью бессознательного – бессознательная саморегуляция, которая чревата не только прозрением, но и психическим расстройством.

В то же время отказ от бессознательных образов как бы в угоду ложному представлению о личностной зрелости будет означать регрессивное восстановление «персоны» (роли-маски) на более раннем уровне развития личности<sup>192</sup>. Также и социум, отказавшийся от мифологии, имеет шансы лишь на позорное бегство «на заранее подготовленные позиции» - к групповому или частному эгоцентризму.

Отличие псевдовождя от истинного вождя заключается в *уровне* единства сознательного и бессознательного. Для псевдогероя этот уровень достигается за счет регрессии сознания к пониженной форме коллективного (к более низким формам коллективности или вообще – к подмене коллективного бессознательного личными бессознательными комплексами). Пророк и герой имеют историю своего духовного становления и поднимаются над примитивными формами коллективности. Появление лжепророка («пророка ниоткуда») чаще всего связано с психической болезнью, с регрессивным ответом на собственный мировоззренческий конфликт, который при желании всегда можно увидеть за фактами собственной биографии.

Погружение в бессознательное имеет в качестве естественного последствия обращение к коллективным феноменам, повышение внимания к ним, повышение социальной активности. По этому поводу Юнг пишет о *легитимном* и *иллегитимном* подходах к личностным проблемам. Легитимность соответствует глубокой и подлинной индивидуальной потребности. Иллегитимность соответствует интеллектуальному любопытству, а чаще - бегству из неприемлемой обыденности. «Те лица, которые иллегитимным образом витают в бесконечном, частенько имеют смехотворно банальные сновидения, пытающиеся смягчить это «хватание через край»<sup>193</sup>. Таким образом, из природы данной компенсации мы без труда можем сделать заключение о серьезности и оправданности сознательных устремлений.

В то же время, обращение к коллективным проблемам через реализацию функций бессознательного может оказаться спасительным для тех, кто погряз в мелочном быте и не в состоянии предпринять самостоятельные интеллектуальные усилия для того, чтобы быть минимально ценным членом сообщества. Как пишет Юнг, «неврозом, который вызван бессознательным, они изгоняются из своей тупости, очень

---

<sup>192</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 225.

<sup>193</sup> Там же, с. 246.

часто вопреки своей лени или отчаянному сопротивлению»<sup>194</sup>.

Не имея рядом с собой лекаря или отказываясь от него, такие люди не в состоянии дозировапно принять целительную силу бессознательного (отсюда и бунт обывателей – «бесмысленный и беспощадный»). Но, несмотря на это, опасность невроза – возможный путь к самости: «Целым слоям населения и в голову не приходит - несмотря на их явную бессознательность - становиться невротиками. Те немногие, которые отмечены такой судьбой, и есть, собственно, «высшие» люди, по каким-либо причинам, однако, слишком задержавшиеся на первобытной ступени»<sup>195</sup>. Первые – обыватели, люди быта; последние - одержимые политикой люди толпы, верящие в магическую силу своих харизматических вождей и сильно умножающиеся в числа в эпоху перемен.

Не всякому дано осознавать образы бессознательного, стать частью коллективного целого, а тем более – осознающим себя элементом коллективности. Прорыв к истинной и полноценной коллективности возможен только в том случае, если сознание оказывается в состоянии переработать те содержания (мифы, образы, символы), которые ему поставляет бессознательное. В этом случае гармония сознательного и бессознательного достигается на новом уровне, мелочный бытовой слой личного бессознательного истончается, зато расширяется объем сознания. При этом внутриличностный конфликт связан не с противоречиями ролевой персоны глубинным содержаниям коллективного бессознательного, а с проблемами личностного преобразования этого бессознательного (индивидуация).

Осознанные условия существования неличностного уровня бытия (семьи, группы, социума, вселенной), инициируют запуск бессознательных реакций, возвращающих сознанию не частные мотивы, стремление к исповеди, откровению, миссии, а следовательно – претензии на социальную роль, обоснованную настолько, насколько первоначальный сознательный мотив был элементом внутренней потребности.

В этой бесконечной цепочке превращений психической энергии из осознанной в бессознательную и снова в осознанную (циклы демифологизации-ремифологизации), в этой цепи обращений то к коллективному, то к индивидуальному происходит движение к самости, расширение сознания вместе с открытием все более глубоких пластов бессознательного. Таким образом, истинная коллективность есть элемент истинной индивидуальности и наоборот.

Среди исследователей социальных процессов широко распространено убеждение, что наиболее значимые исторические события отличаются главенствующей ролью больших масс людей, участвующих в них. Массами выигрываются и проигрываются войны, осуществляются

---

<sup>194</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 248.

<sup>195</sup> Там же.

революции и восстания, сметаются и ставятся правительства. Именно в связи с этим большой популярностью пользуются теории, которые видят коллективный интерес в качестве движителя исторического процесса.

И все-таки любые катаклизмы, связанные с массами, не затрагивают очень существенной черты исторического процесса: как бы не велик был вклад народных движений, массы не могут образоваться и сдвинуться с места, пока не сработает внутренний механизм их консолидации, пока во главе массы не встанут вожди, увлеченные идеей, пока не оформится сама идея, которая в духовно-нравственных императивах отразит содержание коллективного бессознательного, озаглавленного самостью политического лидера.

Масса как социальная общность характеризуется не единством интересов, а единством эмоционального состояния, которое может сводить вместе представителей самых разных слоев общества. И только ведущий массу лидер или группа могут сообщать ей нечто большее, чем эмоции – представление об объединяющих ценностях, идеях, интересах, об организационных началах, подкрепляющих движение к общим целям.

Можно сказать, что движущаяся масса всегда находится под воздействием политического мифа, принятого ею как единственно возможная социальная реальность. Совершаемый массой политический сдвиг, который обычно расценивают как проявление интересов лиц, составивших массу людей, оказывается зашифрованным в мифе и соответствующем ему сюжете, который либо разрушается самой жизнью (если по каким-либо причинам распадается масса), либо утверждается как ранее предощущаемая истина. А поскольку исходный мифосюжет задним числом может быть наложен практически на любой событийный ряд, политический миф становится шифром социального проекта. Жизнеспособность социального проекта, соответственно, зависит лишь от искусства мифотворца и его умения объяснить массам, что события не опровергают заявленного сюжета.

Массовые явления связаны с тем, что неявное лидерство ведущих слоев общества перестало продуцировать необходимые для общественного развития идеи, а социокультурный кризис предлагает вновь доказать свое право на управление или уступить его другим. Соответственно, на глазах у массы должно развернуться столкновение самостей, сообщающим публике свои социальные проекты в виде политических мифов.

Зачастую в оценке роли массы, особенно «извергающейся» в кризисные периоды, причина и следствие меняется местами. Полагают (как это делает, например, Серж Московичи<sup>196</sup>), что человек утрачивает смысл существования там, где толпы играют ведущую роль, и именно поэтому он тянется к вождям - чтобы восстановить целостный идеал или веру. В действительности все обстоит как раз наоборот - массификация

---

<sup>196</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 28-29.

общества возникает именно в условиях, когда смысл утрачен и сбившееся в стада население ищет своих пастырей. Только таким образом и может возникнуть система новых социальных связей, новый психологический тип человека, восстановившего для себя картину мира, отличную от той, которая рухнула в результате социального катаклизма. Толпа собирается на площади именно в поисках новой идентичности и ответов на «вечные вопросы», ставшие вновь актуальными.

Само бытие толпы указывает на кризис - смешение разнонаправленных и плохо отрефлектированных ценностей, распад связей между интересами индивида и объективно существующими задачами, стоящими перед обществом, разрушение культурного языка и десакрализации прежних консолидирующих символов. Отсюда - внутренний конфликт, утрата смыслов, притягивающих человека к себе, непредсказуемость поведения индивида даже для него самого. Вместе с тем, масса указывает на обнажение забытых символов и страсть к их обновленному бытию, обновленному эмоциональному толкованию ранее скрытых смыслов.

Вместе с утратой системы ценностных оппозиций и языка для их описания исчезает способность ориентироваться в мире, согласно еще недавно надежным и проверенным представлениям о нем. Современная культура (в том числе и политическая культура) перестает служить программой поведения, начинают действовать структуры сознания и подсознания, которые связаны с архаическими моделями культуры, происходит мифологизация явлений окружающего мира, возникают предпосылки образования политического мифа.

Наличие мифа масс достаточно ясно видно уже на закате эпохи средневековья - в крестьянских восстаниях и мятежах европейской Реформации. Карл Мангейм пишет об этом периоде как о времени торжества особого типа утопического сознания - хилиазма, которое интересует не само тысячелетнее царство праведников, а чувственный опыт ожидания этого царства, его внезапного наступления здесь и сейчас<sup>197</sup>.

Вслед за архаическими образами и эмоциональными состояниями, мы наследуем образы и эмоции мира хилиазма, поскольку несем его в глубинных пластах своей души. Сегодня идеологии, как и на исходе средневековья, становятся неясными, утратившими социальные корни, массы снова выходят на авансцену истории, хотя и делают это нехотя, предпочитая активным действиям миф о народном безмолвии. Но кризис «картины мира» неуклонно втягивает массы в процесс распада социума, который обозначился к исходу XX века как всемирный. Пожалуй, единственное, что всерьез удерживает от социальных потрясений и глубоких изменений в конструкции власти большинства промышленно

---

<sup>197</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 132-133.



развитых государства – это кнопка телевизора, с помощью которой всегда можно получить дешевое и доступное наслаждение незатейливыми мифическими образами, почти лишенными забот современного мира, переселиться на некоторое время в «тысячелетнее царство». Это, быть может последний аргумент инновационного общества, последний аргумент «человека экономического», который может владеть только умами людей быта и досуга. Но подмена социальной активности впечатлениями не может быть бесконечной. Эмоциональное переживание от подвигов фальшивых героев не может поглотить социальной активности, поскольку оно пробуждает архаические мифы (в особенности когда эмоциональные суррогаты не дополнены суррогатом материального благополучия) и сублимируется в миф, сохраняясь в такой форме до момента очередной социальной катастрофы или очередных выборов. Из глубин души этот миф будет востребован социальной магией политических вождей.

Исследователю хотелось бы, чтобы коллективная общность повиновалась абстрактному принципу. Например, принципу братства, свободы слова и т.п. Но дело в том, что за пределами собственной коллективности масса не знает никакой иной коллективной сущности, а значит, не распространяет на ее принципы, согласно которым она живет в тот или иной период. Масса может требовать, к примеру, свободы слова для себя, но с гневом относиться к свободе слова для своих политических оппонентов.

Нелогичность, иррациональность устремлений массы поражает, заставляет обвинять ее в неведении противоречий. На деле же от исследователя просто ускользает внутренняя архетипическая связка позиций, которые внешне проявляются как противоречивые. Не учитывается и закон энантиодромии (переход в противоположность), который тоже не случаен – для массы нет четких границ, ее восприятие не аналитично, а синтетично, сочувственно; в нем возможны чудесные метаморфозы<sup>198</sup>.

Тард пишет, что основные черты толпы - это «чудовищная нетерпимость, забавная гордость, болезненная восприимчивость, доводящее до безумия чувство безнаказанности, рожденное иллюзией своего могущества и совершенная утрата чувства меры, зависящая от возбуждения доведенного до крайности взаимным разжиганием. Для толпы нет середины между отвращением и обожением, между ужасом и энтузиазмом, между криками *да здравствует!* или *смерть! Да здравствует*, это означает, да здравствует навеки. В этом крике звучит пожелание божественного бессмертия, это начало апофеоза. И достаточно мелочи, чтобы обожествление превратилось в вечное проклятие»<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> Кассирер Э. Избранное. Эссе о человеке. М.: «Гардарика», 1998, с. 535-536.

<sup>199</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн.: Психология толп, М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998.с. 282.

Для массы важны действия и сильные эмоции. Именно поэтому так вдохновляют шествия под флагами и партийные мистерии, наполненные символами единства. Простота и преувеличенность чувств толп предохраняет их от сомнений и неуверенности. Даже весьма призрачное единство становится реальным, благодаря этому вдохновению. Бравурные марши, яркие зрелища, парад знамен, общее скандирование и т.п. — все это и создает организованную массу. Период, в течение которого эта организованность сохраняется, зависит от того, какие пласты бессознательного актуализируются. Если это самые примитивные архетипы, то мы будем иметь, например, массу болельщиков, которая мгновенно распадается после окончания зрелища или может превращаться на какое-то время в преступную толпу, крушащую все на своем пути. Если речь идет об актуализации национальных архетипов, то масса может представлять собой социальную общность, в которой даже после прекращения массового действия явным или неявным образом сохраняются группы единомышленников, впечатление закрепляется в межличностных связях и электоральном поведении.

*Человек политический*, имея широкий диапазон мотиваций, входя в разнообразные социальные группы, сталкивается с присущими им формами и нормами морали. Именно поэтому им используются более обширные пласты архетипического «осадка», которые оказываются пригодными во множестве ситуаций, но также и потенциально конфликтны с каждой из них. По сравнению с узкоспециализированным в своей группе человеком экономическим или обывателем, у человека политического чаще возникают проблемы и конфликты нравственного плана. Эти конфликты разрешаются либо в феномене двуличия, «двойной морали», либо в повышении уровня самости, сохраняющем целостность личности. В первом случае нравственный конфликт чреват неврозом, который столь распространен на почве политики, во втором он является источником взросления личности, восхождения ее по ступеням развития.

Высмеивая сексуальную теорию неврозов, Юнг писал: «Сегодня, например, можно было бы легко выдвинуть политическую теорию невроза, поскольку современный человек снедаем главным образом политическими страстями, - теорию, по отношению к которой «сексуальный вопрос» был бы лишь незначительным прологом. Возможно, окажется, что политическое есть лишь предвестник некоторого еще более глубокого религиозного потрясения. Невротик участвует, не осознавая этого, в господствующих течениях эпохи и отображает их в своем собственном конфликте»<sup>200</sup>.

Следствием заключительного вывода Юнга является технология деполитизации масс, перевода невротических состояний из сферы политики в сексуальную сферу. Коль скоро обращение к архетипам

---

<sup>200</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с.47-48.

невозможно, психику можно протолкнуть дальше в глубины бессознательного, где архетип теряет культурную определенность и приближается к инстинкту.

Россия почерпнула у Запада эту технологию - не политика становится доминирующей темой средств информации, а секс - от проблем полового воспитания до тиражирования непристойностей и пропаганды извращений. Человек политический в кратчайшие сроки вытеснен на обочину информационного пространства человеком попкультуры (аффективным «человеком досуга»). Вряд ли можно представить себе нечто более опасное для страны и народа - доминирования стиля сексуально озабоченных инфантилов, лишенных гражданского самосознания. И к этой теме нам придется еще вернуться при обсуждении феномена контр-мифа (Гл. 4).

Ортега-и-Гассет усматривал в человеке массы своеобразную закупорку - кажущуюся духовную завершенность, ощущение самозавершенности. Причем, как отмечал Ортега, «специфика нашего времени не в том, что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими словами, утверждает пошлость как право»<sup>201</sup>. Соответствующая символика проникает и в политику, где возникает альянс вождя и массы не по поводу развернутого и развивающегося политического мифа, а по поводу какой-нибудь пошлости, в которой совсем уж невозможно увидеть никакой рациональной подкладки. Тогда политический лидер становится не «лучшим из нас», а «одним из нас».

Эрнст Блох точно подметил, что человеку нашего времени свойственно отказываться от реальности фактов в пользу ни к чему не обязывающей чистой видимости<sup>202</sup>. Это позволяет не знать и не замечать даже самых чудовищных явлений, укрываясь от них путем тотальной регрессии сознания. Между тем, современной человек даже самими условиями производства вынужден погружаться в основное содержание эпохи, а значит - превращаться в человека политического, который связан с немислимой сложностью фактической действительности политическими мифами. Его должны занимать не спиритические сеансы, биоэнергетические выдумки и другие формы «цивилизованного» шаманизма, а магия политических вождей, энергетика политических учений, схватки в пространстве идеологий.

В эпоху борьбы, которая захватила более половины XX века, вымирание массивизированного обывателя было настолько очевидно, что казалось, что неорганизованная масса навсегда уходит с исторической сцены. Герой Первой мировой войны Эрнст Юнгер писал:

«Прежняя масса, которая воплощалась, скажем, в сутолоке воскресных и праздничных дней, в общественных местах, в политических

---

<sup>201</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн. «Избранные труды». М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 80-81.

<sup>202</sup> Блох Э. Принцип надежды. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с.51.

собраниях, принимая участие в голосовании и достижении согласия, в уличной суете, масса, которая толпилась перед Бастилией и чей грубый напор решал исход сотен сражений, чье ликование потрясло мировые столицы еще в начале последней войны и чье серое войско как фермент разложения растеклось после демобилизации по всем углам, — эта масса принадлежит прошлому в той же мере, что и тот, кто еще ссылается на нее как решающую величину. Подобно тому как, пытаясь за счет своей массовости прорвать огневые заслоны боевых фронтов XX века, она всякий раз получала от противника смертельный урок ценой малых сил, ей был с тех пор уготован еще не один Танненберг, у которого нет ни места, ни имени.

Всюду, где движениям массы противостоит действительно решительная позиция, они утратили свои неотразимые чары, — так два-три старых бойца за исправно строчащим пулеметом оставались спокойны даже при известии о наступлении целого батальона. Масса сегодня уже не способна атаковать, она не способна даже обороняться»<sup>203</sup>.

По мысли Юнгера смерть массы следует за исчезновением своеобразного единичного индивида. Если в XIX веке человек изменчив, а масса постоянна, то в XX веке единичный человек постоянен, а формы его социализации изменчивы и своеобразны. Место массы занимает тип — слой, связанный невидимыми нитями и объединенный специальными качествами, отделяющими один тип от другого. Тип — аналог организованной массы, но отличный от нее непринудительной дисциплиной, выражающей его гештальт, а не очарованность вождем. Тип есть общность человека политического, почти безучастного к стихийностям толпы. Но тип проявляет себя лишь в эпоху борьбы, которая принадлежит не каждому поколению.

Масса умирает как политический субъект в силу того, что оказывается легко подверженной манипуляции - жизнь ее «тела» зависит от массы факторов, удовлетворяющих ее потребность в ставших привычными вещах и услугах — от электричества до кредитной системы. «Анонимное повышение цен, падение курса валют, величина налогов, таинственный магнетизм золотого потока не определяются решением масс. Неуклонному возрастанию дальнобойности орудий, способных всего за несколько часов поставить под угрозу беззащитные метрополии, соответствует техника политического переворота, которая стремится уже не вывести массы на улицы, а решительными действиями ударных отрядов овладеть сердцем и мозгом правительственных центров. Ему же соответствует и оснащение полиции такими средствами, действие которых способно в несколько секунд рассеять любую непокорную массу»<sup>204</sup>.

*Обыватель*, составлявший ранее основу массы как характерный ее элемент, не охвачен архаическим мифом и выпадает из современности;

---

<sup>203</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: «Наука», 2000, с. 182-183.

<sup>204</sup> Там же, с. 184-185.

удел его – театрализованные дикарские пляски у костра (аналогом которого теперь может служить телевизионный экран). Даже попытка духовного оздоровления кончается для него страшно – он становится добычей разного рода сект или экзальтированных сообществ, или же сжигает свою душу в полном одиночестве. Но всеобщее избирательное право дает ему возможность собственный духовный кризис тиражировать и навязывать всему обществу.

Человек политический – это человек своей культуры и своего времени, способный к перетолкованию образов, которые поставляет ему архетип. Опасность искажения бессознательных устремлений и уроков древнего праопыта может заводить его в разного рода мировоззренческие тупики – человек политический более подвержен самообману. Но зато он менее управляем случайными и сиюминутными внешними и внутренними импульсами, чем обыватель. Для последнего нет необходимости и возможности иметь какую-то промежуточную реакцию между вызовом со стороны животного интереса и действием, отсутствует тормозящая ценностная инстанция, имеющая опору в архетипах. Обыватель все время находится в состоянии готовности принять новый самый причудливый в своей приземленности миф, которому нет дела до ценностей современного общества. «Лишь бы не было войны», – это говорит обыватель. «Хочешь мира – готовься к войне», – это понимает или, по крайней мере, чувствует человек политический. Человек магический занимает между этими полюсами промежуточное положение – его бросает то в трепет перед возможным личным ущербом, то обуревают жажда подвига вместе с соратниками.

Инфантильность обывателя проявляется в том, что он лишь ситуационно впадает в какой-нибудь случайно подвернувшийся миф (превращаясь тем самым в инфантила), а в повседневной жизни предельно рутинизирован. Его мифы – это телевизионные «мыльные оперы», реклама и примитивная попкультура. Обыватель составляет самую непритязательную публику, его захватывают только мифы «сниженного» культурного уровня. Его не интересует, не трогает содержание политических идей. Ему достаточно мнения случайно попавшегося на глаза (или рекомендованного модой) кумира, которого он подбирает на один день. Именно обыватели, обычно тяжелые на подъем и чурающиеся всяческих общественных объединений, образуют в результате регрессивного околлективливания преступную толпу.

Буйствующая преступная толпа, бунт под влиянием вспышки мнимого озарения претят политике, ибо находятся вне всякого рационального выбора, вне какой-либо мифологической конструкции. Бунтующего человека толкают общечеловеческие мифы, мало отличимые от животных инстинктов. Захваченный примитивным мифом, человек становится глух к голосу совести, к зову предков, к зову нации. Человеку политическому не могут не быть отвратительны массы стадионов,

возбужденные животной агрессивностью и склонные к разнузданным уголовным нравам.

Человек политический отличается активной (пусть даже не всегда адекватно активной) позицией и требует объясняющих формул, которые, по сути, и есть перетолкования архетипических вызовов. Его не проймешь одними голосовыми вибрациями или физическими габаритами той или иной политической фигуры, звонким титулом или блеском свиты. Человеку политическому нужен именно политический миф, а значит – идеология или, на крайний случай, узнаваемые идеологемы. Созданная человеком политическим масса более устойчива, нацелена на творческий поиск и развитие идеологии; политическая публика – взыскательна и недоверчива. Масса и публика такого рода ждут не блистательного мифического образа, а целостного мифосюжета - «взрослого» мифа, не сказки.

Ортега-и-Гассет обозначает две черты, характеризующие обывателя: «беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной природы, и второе – врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Обе черты рисуют весьма знакомый душевный склад – избалованного ребенка»<sup>205</sup>.

Впрочем, «ребенок» в массе может обладать и совсем другими качествами – благодушием, естественным восприятием, инстинктивным пониманием Добра... Но в сравнении с «взрослыми» качествами тех, кто сделал несколько шагов в процессе индивидуации, все это неустойчиво, неглубоко и легко превращается в свою противоположность.

Сводя все сказанное о психологических типах, предопределяющих течение политического процесса, в Таблицу, мы можем видеть зависимость типов политического поведения от закономерностей выработки решений в символическом пространстве (см. Гл 1., п. 1.1.) и его связь с типом личности.

Метод принятия решений	Тип личности	Тип политического поведения	Тип самости
Эмоциональный	Человек досуга	Человек толпы (инфантил)	Невротический
Логический	Человек экономический	Человек толпы (обыватель)	Инженерный
Магический	Человек магический	Человек массы	Художественно-творческий
Мифологический	Человек политический	Человек организации	Научно-творческий

Разумеется, мы говорим здесь об «идеальных типах», предполагая, что индивидуум может сочетать разные типы принятия решений, но в определенные периоды и в случае принятия политических решений

<sup>205</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с.73.

склонен отдавать предпочтение одному из них. Например, в «эсхатологические времена» советник и эксперт (достигший самости человек политический) становится политическим пророком и трибуном – носителем идеи. В условиях кризиса патриархальной культуры Художник (достигший самости человек магический) становится Политиком<sup>206</sup>.

Из вышесказанного мы должны сделать вывод, что масса, составленная из относительно зрелых индивидов и руководимая национальной элитой (или тем, что выдается за таковую) существенным образом отличается от инфантильной и беспризорной массы (толпы), отпущенной на свободу либеральным «обществом». В первом случае масса – это ребенок, которого опекает добропорядочная (или в меру испорченная) семья, во втором – беспризорник, сирота, маленький разбойник, не ведающий что творит, податливая игрушка в руках дьявола.

Разумеется, между двумя крайними вариантами существует бесчисленное количество промежуточных вариантов, в которых доминирует человек мистический, для которого политический миф может быть бессодержательным, но национальный миф, символы отечественной истории и государственности не оставляют его равнодушным. Из промежуточных состояний обыватель в процессе личностной инфляции уходит в политический абсентизм – к своим «кухонным» проблемам, замыкая «мы» в рамках узкого семейного круга, а человек политический обособливается от «чужих» в общественных объединениях, ищет не просто авторитетного мнения, но именно политического авторитета. В этом смысле современное понятие о личности не может быть лишено политического измерения. Собственно, политические суждения становятся истинным проявлением личностных качеств.

## **2.2. Особенности политического мифа и его использование в политической конкуренции**

Реальность мифа для архаического сознания абсолютна и не подлежит никакому сомнению со стороны мифоносителя. Политический миф также опознается как реальность, но уже не с той уверенностью и глубиной, как в случае архаического мифа. Политический миф – всегда чья-то выдумка, даже если кажется, что он рожден реальностью (мифологизированными событиями, эмоциональными декларациями интересов и пр.). Так или иначе, политический миф кем-нибудь создан, и лишь затем воспринят – сначала как возможная реальность, потом – как реальность очевидная.

Политический миф есть особый миф, который хранит в коллективной памяти народа его социальный опыт, императивы духовно-нравственного измерения политических процессов.

Политический миф, соответственно, включает в свою структуру:

---

<sup>206</sup> Ильин В.В., Панарин А.С., Бадовская Д.В. Политическая антропология, М.: Изд-во МГУ, 1995, с. 114-115.

1) *архетип* какой-либо опытной ситуации, связанной с осуществлением мер социального регулирования и принуждения («если... то...»);

2) *содержание конкретного опыта*, эмпирически полученного в ситуациях, объединенных данным архетипом;

3) систему *иносказательных образов*, функциональная символика которых соотносит «желаемое» с «должным», т.е. со сложившимся архетипом<sup>207</sup>.

Логика политического мифа состоит в том, чтобы определенную причинную связь, оспоренную в результате социального кризиса, перенести в сферу мифических образов, где может быть отыскана новая причинная связь и затем перенесена в политическую реальность. Политический миф, таким образом, несет в себе своеобразную поисковую логику, которая действует в отсутствии полноты исходных данных.

Технологическая значимость политического мифа для элиты состоит в возможности вызывать на поверхность политических процессов тот архетип, который позволит задать определенный мотив деятельности – через политическую рекламу, ритуал, мистерию. Через архетип осуществляется связка желаемого и должного сначала в мифологических категориях (например, на языке тиражируемых метафор), а затем – в подобранном к лозунгу политическом действии.

Неправильное представление о национальных архетипах может привести к изобличению политической рекламы как лже-мифа, а политического деятеля – как лже-героя. Лже-миф может увлечь массу и водить ее до тех пор, пока архетипическая ситуация не вскроет противоречие этого мифа опыту предков, культурной парадигме, существующей в общественном сознании помимо его воли. Но сам факт торжества какого-то мифа в определенный период времени вовсе не гарантирует его позитивной направленности. Лже-миф проявляет себя именно несоответствием архетипу, а не массовым настроениям сегодняшнего дня

У некоторых исследователей есть стойкое убеждение, что миф в политике – нечто до конца архетипическое, а потому незыблемое, не подверженное манипулированию, а значит – лишенное качеств инструмента. С этой точки зрения, мы можем только наблюдать, как неподвластные нам мифы на нас воздействуют, и объяснять объективные процессы, изучая, как эти мифы подминают нашу волю. Но уже религиозная мифология, связанная с этическим учением, допускает рефлексию «верю ли я», а значит – и трансформацию мифа, его трактовку.

С иной точки зрения, основными характеристиками политического мифа являются опора на архетип и некоторая технологическая искусственность. То есть, политический миф самопроизвольно происходит из природы человека и, одновременно, создается им искусственно. Здесь

---

<sup>207</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 193.



нет ни чисто естественно-природного механизма образования, ни чисто разумного. Можно сказать, что политический миф является приспособлением некоторого культурного мифа для политических целей. В его основе всегда лежит некая искусственная концепция.

Как отмечал Мирча Элиаде<sup>208</sup>, марксизм как мессианская идеология взял за основу эсхатологический миф о Спасителе, роль которого должен сыграть пролетариат – его страдания, его последняя и решительная битва со Злом должны изменить онтологический статус мира: по модели «золотого века» создать бесклассовое общество. Марксизм, таким образом, из научной концепции превратился в разветвленный политический миф, адаптировавший миф архаического общества, и именно в таком виде приобрел невиданную мощь и встряхнул весь мир. Мечта о такого рода мифо-политическом синтезе становится одним из движущих мотивов политического реформизма.

В фундаментальной работе А.Ф.Лосева «Диалектика мифа» доказываются ряд постулатов, выделяющих миф в качестве самостоятельной понятийной единицы, которые мы приводим в несколько усеченной форме<sup>209</sup>:

1. Миф - не выдумка или фикция, не фантастический вымысел, а необходимая категория сознания и бытия.

2. Миф - не бытие идеальное, но ощущаемая и творимая вещественная реальность.

3. Миф - не научное построение, но живое субъект-объектное взаимодействие со своей истинностью, достоверностью, закономерностью и структурой.

4. Миф - не метафизическое построение, но действительность, отрешенная от обычного хода явлений.

5. Миф - не аллегория или схема, а символ, который может содержать в себе аллегория или схему.

6. Миф - не поэтическое произведение, а особая отрешенность вещей в интуитивную сферу, где они воссоединяются с личностью в ее лице.

Если же мы говорим о политическом мифе, то здесь справедливы и обратные формулы, в которых проявляется мифотворец, способный на вымысел, на сотворение вещественной реальности путем апелляции к идеальному бытию, на научное построение (следствием которой является особая логика), на формирование символа через аллегория и схему (с их последующим отмиранием или поглощением стихией бессознательного), на поэтическое порождение мифа и т.д.

По происхождению политический миф, таким образом, оказывается в некотором смысле противоположностью мифу архаическому. Но это лишь на первый взгляд, поскольку вся «антимифическая» сторона

---

<sup>208</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с.25.

<sup>209</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 72-73.

политического мифа скрыта мифотворцем и для мифопотребителя не существует. Впрочем, и в архаическом мифе можно считать мифотворца просто забытым, потерянным или пассивным с момента рождения мифа как социально значимого явления.

Анализируя миф древнегреческой трагедии, описанный Аристотелем, Лосев выделяет шесть моментов, три из которых описывают отпадение от блаженной жизни, а остальные три – возвращение к ней: перипетии (цепь событий, картина отпадения), узрение (опознание отпавших сфер бытия), пафос (потрясение в момент наибольшего напряжения трагического отпадения), страх (оценка отпадения), сострадание (оценка мира, пребывающего в отпадении), очищение (оценка отпавших сфер, возвращающихся к блаженству)<sup>210</sup>.

Политическая пропаганда, очевидно, структурно идентична такого рода мифу и содержит апокалипсическую картину действительности («страшилка»), указание на заблуждения народа и врага-соблазнителя («образ врага», образ «чужого»), объявление причин заблуждений и тайных замыслов врага и, наконец, указание пути возвращения на благой путь. Таким образом, повторение древнего сюжета в современной политике демонстрирует глубокое родство между политическим и архаическим мифами.

Политический миф, как и архаический, характеризуется определенным набором компонентов: картиной мира в виде мифологизированной концепции социальной Истины (основаниями справедливости), точкой во времени, связанной с истоком национальной истории и культуры, моментом их высшего прославления или тяжелого увечья (аналог инициатического переживания в мистическом ритуале – избранная слава или травма), образом будущего (понятым как возвращение к истокам Золотого Века) и глубокой оппозицией «мы-они» (аналог мифической оппозиции Добра и Зла).

Если задача архаического мифа состояла в том, чтобы любое социальное действие воспроизводило космогоническую модель мира (то есть, восстанавливало мировоззрение), то культурная задача политического мифа, состоит в *восстановлении социальной картины мира*, разрушенной во время социального катаклизма.

Еще один аспект политического мифа — это *структурирование действительности* в ситуации тотального кризиса, то есть в той ситуации, когда нельзя картину мира восстановить и усвоить как целостную. Она делится на фрагменты, которые соединяются мифологическими связями. И только в дальнейшем мифологические конструкции «обрастают» рациональными представлениями, концепциями, правовыми и политическими воззрениями.

И, тем не менее, при всей упрощенности политического мифа, при всей его кризисной случайности, в основе его непременно лежит

---

<sup>210</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993, с.753.

*концепция*. Политический миф не рождается сам собой, иначе ему не войти в конкурентное поле политики.

Кассирер отмечает, что цивилизованный человек, несмотря на погружение в миф, подобно человеку древнему, все-таки не может полностью отказаться от требований рациональности. Для своей веры он ищет какие-то резонные основания. Соответствующее теоретическое оформление верования может оказаться весьма сложным, хотя и приводит к тем же аффектам, что и верования примитивных народов<sup>211</sup>. Здесь-то мы как раз и сталкиваемся с отличием собственно мифа от мифа политического. В политическом мифе есть, не может не быть рациональной подкладки.

Мифологическая *модель времени* специфична - будущего не существует вовсе (время остановлено) или же будущее приравнивается к прошлому - к «золотому веку» (время циклично). В политическом мифе модель времени также ограничивается одним или несколькими событиями, ценными лишь своим символическим капиталом. В нем, как и в архаическом мифе, существует, главным образом, длительное прошлое - источник мифосюжетов, отделенное от настоящего. Настоящее упрощено и находится в запустенье.

Политический миф выдвигает некую идею-истину, лежащую в основе картины мира. Сама же «картина мира» выстраивается как образ будущего через возврат к истокам (то есть, речь идет не о вероятном грядущем, а об идеальном будущем, понятом через исток). Соответственно, имеется некая *точка начала* истории, которая является основой для построения политического мифа — момент, характеристики которого объясняют все последующее.

Можно заметить, что развитость политической мифологии зависит от количества значимых мифологических событий и их исторической глубины. Например, в России у «демократов» ельцинского периода есть единственное главное событие – «демократическая революция» августа 1991, объявленная моментом образования «новой России» (началом времен), с предысторией о жертвах сталинских репрессий и диссидентском движении. У российских коммунистов главные мифологические события определены 1917-м годом (образование советского государства и последующая героика «комиссаров в пыльных шлемах», едва не превращенная в национальный эпос) с предысторией декабристы-Герцен-народники-большевики и апофеозом Победы 1945 и образованием социалистического лагеря. Для русского консерватора ключевые события истории – крещение Руси, Куликовская битва и другие русские победы, включая и Победу 1945, но без финального апофеоза.

Мы видим, что политический миф, в отличие от архаического не отрицает «предыстории» до «начала времен». Кроме того, период «золотого века» может иметь протяженность от нескольких месяцев или

---

<sup>211</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с.112.

лет («демократическая» мифология) до нескольких сот лет (мифология политического консерватизма).

В архаическом мифе повторяется бесконечный мотив дороги, пути. Путь становится всем, конечный пункт - ничем. Но такое обстоятельство, годное для архаического мифа (которому место - душа), оказывается неприемлемым для политики, для политического мифа. «Цель - ничто, движение - все» - этому принципу западных социал-демократов соответствует их же теория малых дел, убивающая всякую политическую мифологию, превращающая политику в службу социального обеспечения (советский собес или постсоветскую благотворительность и борьбу за «социальную защищенность»).

Расширительное применение этого принципа состоит в том, что он не высказывается открыто и внятно, поскольку трансформирует конечность политического действия, подменяя его мифом-ложью - «есть у революции начало, нет у революции конца» у коммунистов, «не отступать от курса реформы» - у ельцинистов. Исповедующие данный принцип профессиональные революционеры и реформаторы, не ведающие целей своих революций и реформ, живут процессом, не зная цены какому либо фиксированному состоянию. Упиваясь текущей историей, они уничтожают мифическое пространство, а вместе с ним - и культуру.

Консервативный политический миф отличается от всех прочих политических мифов структурированной концепцией прошлого и привязкой к религиозной мифологии в представлениях о начале и конце времен. Политической бесцельности при обращении к истории он противопоставляет мифологическую конструкцию прошлого, историографии – историософию.

Еще одна характеристика политического мифа, отличающая его от архаического — *незавершенность*. По сути дела, в политической реальности невозможно отыскать совершенно оформленного политического мифа. Он все время находится в состоянии достраивания (лосевский синтез становления), проходя несколько стадий своего развития: через идентификацию по общему переживанию, некое пограничное психологическое состояние, затем, через символизацию (то есть его упрощение, структурирование, мысленное привязывание к каким-то символам) миф приходит к ритуализации — оперированию, комбинированию символами. Наконец, создаются мифоритуальные сообщества. Но поскольку политический миф никогда не достраивается полностью, в конце концов он переходит в стадию унификации и вырождения и погибает, перестав быть мобилизующей силой.

Особенностью современного мифа является именно его «короткодействие». Мировые религии порождают мифы, действующие тысячелетиями. Те современные политические мифы, которые исключают опору на религию, оказываются куцыми, в чем-то повторяя мифологию языческих богов, которые в глазах людей старели и уступали первенство новым богам, а сами обращались в демонов.

Для массового сознания нужно видимое упрощение вплоть до символизации более или менее громоздких умозаключений или непроясненных ощущений (на деле вместо упрощения мы имеем подспудное усложнение – структурирование сознания). В противном случае массовое сознание не может закрепить какой-либо позиции, какого-либо отношения к реальности (включая миф, принятый как реальность). Как и архаическая картина мира, политическая мифология, таким образом, в массовом восприятии состоит из системы (а чаще – в меру хаотического нагромождения) символов-знаков, символов-идей, символов-талисманов.

Поиск символов отражают поиск мифа. Например, крушение памятников и замена названий улиц в Москве в 1990-1992 гг. - это попытка расчистить пространство для нового мифотворчества. Как известно, попытка полностью провалилась, несмотря на новые памятники. Эти памятники оказались символами не демократической, а имперской России - Кирилл и Мефодий, маршал Жуков, Достоевский, Петр I, Храм Христа Спасителя... Даже в названиях улиц эпоха Ельцина не оставила практически ничего. Даже площадь Свободной России стала символом не 1991, а 1993 года. Но с окончанием этой эпохи в топонимику начинают входить имена из пантеона героев Чеченской войны, и это указывает на качественное изменение политической ситуации.

Современный миф отличается от архаического тем, что в нем гораздо меньше символики и ритуала и значительно больше текста. Современный миф - это, конечно же, не только текст, но главным образом все же сюжетный текст, совокупность сообщений, реакция на которые не связана непосредственно с логикой самого текста и требует домысливания («сказка ложь, да в ней намек»). Оформление политического мифа заключается в нахождении образов и символов, позволяющих вдохнуть жизнь в кризисный социум через создание новых речевых (текстовых) культурных кодов. В развитом состоянии современный политический миф составляет массив культурных текстов.

Сам текст вне его эмоционального восприятия - не есть миф. Постороннему читателю текст может показаться абсурдным или бессмысленным. Он не рождает необходимых переживаний. Проживание мифа возникает лишь при резонировании содержания текста и мифической «картины мира», сложившейся у читателя. Вместе с тем текст - продукт рациональной технологии, который создается мифотворцем, а значит - хотя бы отчасти - носит инструментальный характер. Создатель текста вынужден отделяться от мифопотребителя и ставить перед собой вполне рациональную цель – достижение упомянутого резонанса.

Миф может быть вкраплен в разные тексты, авторы которых не осознают присутствия в своих произведениях чего-то их роднящего. Соединение разрозненных мифов в коллекцию, вероятно, могло бы дать поразительный результат. Но такого соединения не происходит, поскольку подобного рода миф опознается скорее в качестве определенного умонастроения, чем связного сюжета. Если же мы все-таки попытаемся

оформить это умонастроение в общий сюжет, собрав его из разрозненных «анекдотов», то нам придется записать сказку, в которой будет своя неопровержимая мифологическая правда, но уже не будет мобилизующей силы политического мифа. Сказка, понятая буквально, становится действительным заблуждением; но понятая как своего рода намек на истину, аллегория - становится полезным уроком.

Политический миф может разворачиваться на основании одного отдельного текста, которому придается сакральный смысл. Так, например, происходит с чудовищно невежественными сочинениями группы «Мертвая вода» (движение «К богодержавию»), тиражируемых в газете «Знание - власть!» и брошюрах. Авторы ссылаются на практически недоступную книгу некоего «Верховного предиктора». Нечто аналогичное мы можем встретить в сайентологическом течении с его мифом о книге «Эскалибур», лишаящей рассудка, в истории с загадочной «Красной книгой» Юнга, а также в древних легендах о «Книге Тота» или более поздних мистификациях типа книги «Стансы Цзяна»<sup>212</sup>. При всей близости этого варианта мифотворчества к патологии здесь мы видим вполне обозначившуюся технологию мифотворчества.

Еще один вариант разворачивания политического мифа - распространение его на массив текстов, не обязательно связанных между собой логически, но находящихся в едином культурном потоке (который тоже может быть образован мифологически). Примером служит деятельность А.Дугина и издательства «Арктогея», которые вместо декларации своей позиции в каком-то одном документе, стараются создать целый культурный пласт, присвоив себе ряд обозначающих его терминов и имен. Подобного же рода технология задействована корпорацией «Необитаемое время» в книге «Межлокальная контрабанда», представляющей собой набор квази-афоризмов, в который обыгрывается набор терминов, что создает не только чисто эстетическое переживание (например, реакцию на забавную на игру слов), но и определяет контур некоего политического проекта.

Вероятно, первым политическим проектом с использованием целостного мифа, тиражированного средствами массовой информации, был проект Третьего Рейха. Этот пример остается единственным фактом «чистого» социального эксперимента, когда инструментарием министерства пропаганды миф был «вбит» в сознание масс. Но прежде чем «вбивать» миф, были созданы орденские структуры (технология тайных элитарных сообществ и народных мистерий), которые потом «приживляли» миф к политике, используя уже получившие распространение символы и архаические образы. Позднее миф трансформировался, опошлится, отчасти превратился в свою противоположность и перемолол в историческую пыль в всю ту оккультную традицию, в которой был рожден. Можно сказать, что проект

---

<sup>212</sup> Бержье Ж. Проклятые книги, М.: «Крон-пресс», 1998.

Третьего Рейха нанес огромный урон человеческой цивилизации не тем, что использовал мифологическую технологию управления массовым сознанием, а тем, что политика фашистской Германии вышла за границы мифа и дискредитировала миф в глазах человечества, дискредитировала само понятие «нация», дав простор космополитическому произволу, принципиально враждебному любой целостной мифологии вообще.

Миф дает человеку представление о неслучайности его появления в этом мире в данное время в данном месте, а цивилизации - образное целеполагание, выраженное на универсальном языке. Исчерпание энергии мифомотора ведет к кризису мировоззрения (что наглядно демонстрируется последним этапом советского периода). В этой ситуации мифотворчество - единственный инструмент спасения от гибели социума.

Повышение плотности населения и урбанизация в промышленно развитых странах привели к тому, что определенные виды информации становятся унифицированными основаниями для формирования ежедневного поведения. Классовые различия, имевшие значение в прошлом веке и ставшие базисом для коммунистических теоретиков, отошли на второй план. В XX веке грани между социальными группами в ведущих странах размылись. Собственные интересы осознаются под влиянием средств массовой информации и выявленных тем или иным способом архетипов, которые могут унифицировать образный ряд, вдохновляющий массы и публики к единому поведению. Все это дает самые широкие возможности для управления общественным мнением.

Эпоха массовой информации заставляет использовать для управления обществом и конкуренции с политическими соперниками не столько силовые аргументы, сколько информационные технологии, основанные на знании человеческой природы, мифологической подоплеки коллективного бессознательного. Политика приобретает выраженное иррациональное измерение, возникающее из сущности масс, которые готовы осознавать свои интересы только в ярких образах и полумистических откровениях.

Тард писал: «...пресса явно предпочитает и выделяет социальное разделение на группы по теоретическим идеям, идеальным стремлениям и чувствам. Она выражает – к чести для себя – интересы не иначе, как облекая их в теории и возвышая страстями; даже придавая им страстный характер, она одухотворяет и идеализирует их; и это преобразование, хотя иногда и опасное, в общем, все-таки удачно. Пусть идеи и страсти вспениваются, сталкиваясь друг с другом, они все же более примиримы, чем интересы»<sup>213</sup>.

Современное общество пропитано ощущением кризиса, ибо история свершается быстрее, чем срабатывают адаптационные механизмы человеческой психики. Если в прошлом историческое время текло таким

---

<sup>213</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн.: Психология толп, М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 274.

образом, что подавляющая масса населения воспринимала окружающую обстановку неизменной и заданной на всю жизнь (соответственно, социальный миф ничем не отличался от культурного), то современность связана со стремительными изменениями, которые порой оставляют позади любую мечту. Физическая и мифологическая реальность перемешиваются, предощущение какой-то новой перспективы становится постоянным, устойчивым психологическим фоном, а несоответствие изменений предощущениям ведет к необходимости выстраивать раз за разом новую «картину мира».

Отметим, что эта ситуация незаметно подводит нас не к «свободному обществу», а к обществу, организованному по жестким законам мифологической иерархии. История учит власть одним и тем же приемам. Макиавелли предельно современен. Не случайно Всероссийском политологическом конгрессе 1998 года его организаторами был выдвинут лозунг «Назад к Макиавелли!». Правда, современность отличается от времен Макиавелли тем, что разработанные им технологии перестали быть инструментарием лишь одних только правителей. Они становятся тайным оружием элитных слоев общества, политических группировок, олигархических кланов, намеревающихся обрести популярность в глазах массы или минимизировать ее влияние на ситуацию.

Неструктурированная человеческая масса (толпа), которую мы видим на митингах и шествиях (а порой и в партийных собраниях и депутатских сессиях), обладает всеми качествами обособленного индивида, оснащенного вполне определенными чертами характера, который формируется вне всякой связи с качествами индивидов, составивших толпу. Масса объединена консолидированной психикой, которая может существенно отличаться от психики составивших ее индивидов. Кроме того, «душа толпы» имеет свойство проникать в сознание отдельных индивидов, подчиняя их общему «коллективному Я». Тип этого «Я» как будто предназначен для того, чтобы им манипулировали, поставляя коллективному бессознательному политические заменители забытых архаических мифов. Готовность к манипуляции составляет неотъемлемую и главную черту массы.

Отсутствие эмоционального напряжения рассыпает массу на составные части, возбуждающие центробежные силы индивидуальной рациональности. Именно так возникают внутрипартийные скандалы. Когда идеологическое единство пытаются достигнуть на основе рациональных доводов, образуется множество мнений, которые невозможно свести воедино даже чисто организационными инструментами. Любые недоразумения становятся труднопреодолимым препятствием на пути к восстановлению единства. Еще минуту назад стоявшие плечом к плечу товарищи по партии становятся врагами, принадлежащими к разным фракциям. И тогда приходится выдвигать диктатора, который объявляет войну всяческим фракциям и закрепляет единомыслие в каких-нибудь священных тезисах.



Рождение коллективных образов опирается на историю и социально-экономические основы жизни, знакомые массе в общедоступной форме или преподносимые ей в качестве откровений. Эти образы, вызванные вождями, творят новые общественные связи, которые создают иллюзию движения к идеалу в сочетании с реальным социальным процессом, имеющим в этом идеале лишь символическое выражение. Обмана здесь нет, ибо никакого социального сдвига масса не признает, не испытывает удовлетворения от иллюзии, не найдя для него символа.

Масса всегда консервативна. Основа управления ею — использование архетипа, древнейших психических установок, основополагающих эмоциональных состояний. Ведь для нее прошлое гораздо значительнее настоящего. Впечатления прошлого сохраняются в ее психической жизни, и всегда найдутся такие образы, которые стоит оживить. Именно поэтому консерватизм ожидает неминуемый успех в сравнении с либеральными и социалистическими доктринами, которые могут рассчитывать только на бунт масс в результате распада или глубокого кризиса стратегических элит.

Для толпы коммуникация осуществляется из уст в уста или посредством общего зрелища или действия. Современность породила публику, которая олицетворяется в новом типе лидера — в публицисте. Но элементарное социальное действие — разговор, все-таки продолжает сохранять свою роль. Как заметил Тард, одно перо заставляет работать тысячи языков. Но без этих языков работа пера бессмысленна.

СМИ заменяют очный конфликт фиктивным, завершающимся иллюзией единства мнений в искусственно сформированных группах. Но это единство взламывается очными столкновениями политических конкурентов, без отражения которых пресса и телевидение выжить в политическом пространстве не могут. Научная мысль, основополагающая традиция смещается на периферию массива мнений, но именно там им и место — в закрытых клубах, братствах, тайных обществах и библиотеках. Феномен СМИ приводит к расслоению профессиональных групп, причастных к политике — большинство их, так или иначе, превращается в политиков-журналистов разговорного или публицистического жанра; малая часть принимает на себя служение пустынноиков, творящих в уединении для избранного круга или образующих ордена и братства. Соответственно партии-массы замещаются партиями-публиками, чем снижается их агрессивность и повышается их разумность.

Публика, в отличие от массы, существует в разных пластах времени и пространства. Один может прочитать газету сегодня, другой завтра, один получит эмоциональное подкрепление смутному предчувствию в сегодняшнем телеэфире, другой — через месяц. Изоляция читателя, слушателя или зрителя приводит к тому, что он так и не узнает, насколько много людей разделяют ту или иную точку зрения. Задача вождя — превратить публику в массу, соединить ее в пространстве и времени (например, в момент пропагандистской акции или у избирательной урны).

Или хотя бы сблизить моменты эмоционального подъема, связанного с собственной персоной, - с тем, чтобы эмоциональные импульсы отдельных фрагментов публики подпитывали друг друга в решающем акте борьбы за власть.

Средства коммуникации баснословно увеличивают власть вождя, концентрируя недостижимый авторитет на одном полюсе информационного канала, а преклонение — на другом. Но мощный информационный шум и многочисленность отряда претендентов на любовь публики заставляет политических конкурентов действовать избирательно – либо на какую-то специализированную часть публики, либо на какой-то особый элемент сознания. Только концентрируя доступные ему ресурсы на отдельном направлении информационной войны, политик может рассчитывать на роль ньюсмейкера и запуск мультиплицирующих инструментов СМИ – размножающихся в информационном пространстве пересказов. Современный тип политического вождя должен иметь способность формировать публику, превращая ее в виртуальную партию, и придавать ей необходимые импульсы для завоевания у нее авторитета. Порой достаточно захватить место у микрофона и использовать минимальный набор актерских приемов, чтобы иметь успех в политике. Проблема лишь в том, что конкуренция за место у микрофона – одна из самых ожесточенных.

Заставить толпу слушать или рассматривать себя — означает уже акт власти. Заявление о существовании политической силы становится равнозначным ее появлению. Причем влияние этой силы напрямую зависит от аудитории, прослушавшей первоначально малообоснованно заявление и отождествившаяся с высказанной позицией. В дальнейшем простое заявление более или менее связанных позиций создает упомянутую виртуальную партию (скажем, «партию» поклонников определенного телекомментатора). Управления массами становится не искусством театрального обольщения вождями, а искусством (и наукой) коммуникации. Избирательный процесс превращается в игру знаков, распространяемых массовым тиражом.

Против всевластия СМИ в мифологическом пространстве есть только один инструмент защиты — очные социальные действия, сопровождающиеся максимальной концентрацией символического капитала. Такие действия — это технология партий или закрытых обществ.

Массификация общества, ставшая очевидной к концу прошлого века (а состоявшаяся еще раньше), проявила противоречие между рациональными задачами управления и мифологической природой социальной мобилизации. Мифология ворвалась в политику. Как пишет К.Мангейм, «свободно парящие или направленные на потусторонний мир чаяния внезапно обрели посюстороннее значение, стали восприниматься как реализуемые здесь и теперь и наполнили социальные действия особой

яростной силой»<sup>214</sup>. Оказалось, что управление немисливо без романтической риторики, без мифотворчества.

Одно и то же население может последовательно жить в принципиально различных мифологических пространствах и не чувствовать какого-то нравственного дискомфорта – романтика может противоречить обыденности. С детской непосредственностью масса может отказаться от любимых символов и обратиться с воодушевлением к символам, которые принято было ненавидеть. Душевного дискомфорта от смены парадигмы масса не чувствует, ибо память об отвергнутом мифе улетучивается почти мгновенно.

Габриэль Тард сто лет назад уже определил влияние тиража распространяемых через газеты умозаключений. Важна не их глубина или соответствие действительности, а именно тираж. Соответственно, утрата популярности того или иного мифа может быть на некоторое время компенсирована тиражностью распространяющих его изданий. Таким образом, СМИ являются ресурсом, с помощью которого миф может быть предъявлен. Другой, сколь угодно эффективный миф, не обладающий таким количеством внимающих его глаз, как миф, имеющий в своем распоряжение телевидение, обречен распространяться архаическими средствами и темпами. Но законы СМИ таковы (и об этом тоже писал Тард), что журналистика вынуждена подстраиваться под настроение массы. Именно поэтому интонация и символичный ряд быстро меняются. Архетип, так или иначе проявляет себя в заказе публики, который журналисты не могут игнорировать.

Ортега-и-Гассет так оценивал изменения в политике, связанные с массификацией: «Сегодня мы видим торжество гипердемократии, при которой масса действует непосредственно, вне всякого закона, и с помощью грубого деления навязывает свои желания и вкусы. Толковать эти перемены так, будто масса, устав от политики, перепоручила ее профессионалам, неверно. Ничего подобного. Так делалось раньше, это и была демократия. Масса догадывалась, что, в конце концов, при всех своих изъянах и просчетах политики в общественных проблемах разбираются несколько лучше ее. Сегодня, напротив, она убеждена, что вправе давать ход и силу закона своим трактирным фантазиям»<sup>215</sup>.

Масса теперь перепоручает политику публицистам, чутко улавливающим низменные чаяния толпы. Публицисты дают толпе возможность не утруждать себя действием на площадях. Достаточно чувствовать свою причастность к виртуальному сборищу читателей газет и зрителей телепередач, которые, не видя друг друга, чувствуют и действуют одинаково, как если бы они встретились на площади.

---

<sup>214</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 129.

<sup>215</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с.47-48.

Слабость СМИ в том, что они не создают целостного, саморазвивающегося мифа. Они используют смесь из фрагментов разных мифологических сюжетов. С их помощью массу можно мобилизовать только на очень короткое время - например, на период проведения важного голосования. Длительного импульса политической активности или устойчивого общественного мнения СМИ не порождают. Вместе с тем, мобилизация в решающий момент может надолго предопределить ход событий, и этому нечего противопоставить, кроме представления об эффективности развития самого общества, чьи цели могут существенным образом расходиться с целями хозяев СМИ.

Раздробленность и измельченность мифотворческого потока, предъявляемого обществу, обуславливает превращение его в чистой воды обман. Миф в этом случае не воссоздает культурного пространства, не позволяет возникнуть мифо-ритуальным сообществам, которые, собственно, и могут преодолеть социо-культурный кризис. Обществу приходится восстанавливать свою жизнеспособность вопреки хозяевам газет и телеканалов.

Любой политический миф имеет свою продолжительность жизни и иногда умирает без постороннего вмешательства. Важно, чтобы один миф вовремя сменял другой. Тогда кризис мировоззрения не влечет за собой кризис материальный – производственный и политический. К сожалению, трупный яд разложившихся мифов, остающийся на руках творцов угасающего политического режима, отравляет и губит ростки новой мифологии. Спасение от этого яда – в проявленности архетипа, который, так или иначе, вынуждены «цеплять» все, кто работает с массовой информацией. Архетип систематически убивает политический миф, утративший перспективу. Беда в том, что на смену ему приходит столь же короткоживущий миф.

Освобожденная от более или менее целостного мировоззрения система средств массовой информации может достаточно долго удерживать общество в состоянии концептуального кризиса, даже когда этот кризис уже преодолен в рамках научного или политического ордена. Вопреки готовности общества принять и усвоить новый миф, производится своего рода «размягчение сознания», чтобы в него можно было на короткий срок вложить какой-то короткодействующий миф, не имеющий сюжета вне локальной задачи. Таким промежуточным мифом в России стал сначала миф либерального западничества. Затем, либерализм мимикрировал, превратился в «демократический патриотизм», в «либерализм с человеческим лицом», в котором идеологического яда стало меньше, но увеличилась его концентрация, хранимая электоральным ядром «демократической оппозиции».

Политическая мифология - инструмент, который вполне осознанно задействован в информационных войнах и основан на знании человеческой природы. Политика становится рациональной формой использования иррациональной сущности масс, которые свои интересы готовы осознавать

только в ярких образах и мистических откровениях. Действительно, масса не способна к абстрактным суждениям, массе можно только внушить, но не доказать. Ее истина — миф. Поэтому управление массой опирается на знание архетипа, древнейших психических установок, основополагающих эмоциональных состояний. Этим занимаются вожди и политическая пропаганда.

Миф может создаваться поэлементно. Одни его фрагменты могут быть закреплены в текстах, другие восприниматься лишь на уровне бессознательных реакций на новые символы. Следствием зрелости мифа является, как уже говорилось, возникновение мифоритуального сценария, который может стать началом новой социальной реальности. Нет сценария - нет и реальности в обозримой перспективе. Именно в этом причина провала практически всех без исключения российских партий образца 1988-1998 годов, которые почти полностью игнорировали мобилизующую силу структурированного мифа. В этом же причина почти мгновенной утраты в 1999-2000 перспектив движений «Отечество» и «Единство», чьи лидеры были заинтересованы не столько концепцией своей деятельности, сколько накачкой ресурсного потенциала самого разного достоинства.

До сих пор ритуальный символизм в российской политике развит чрезвычайно слабо, а стиль философского манифеста не закрепился в публицистике политических лидеров. Это значит, что у партий нет реальной почвы под ногами и предмета для деятельности. Если нет ни символов, ни концепции, пропагандировать практически нечего. Поэтому партийные активисты вынуждены заниматься внутренними распрями — интригами вокруг лидера, который остается в окружении партийных чиновников, а не идейных сторонников. Ему приходится практически в одиночку транслировать необходимый эмоциональный накал. Поэтому партии, добившиеся успеха на парламентских выборах, в период между выборами не существуют даже в форме умонастроения сколь-нибудь существенной части общества. Если партии и присутствуют в общественном сознании в качестве какого-нибудь мифологического обрывка, то этот то самый обрывок мифа, который, вероятно, тождественен обману.

В партиях и корпоративных группах современной России не распространены и структуры орденового типа. Партии и политические группировки не выбирают свой миф, живут чисто рациональными целями, но выставляются в образах, пригодных для иррациональных забав толпы.

Такое положение заведомо не будет вечно, какой бы мощью не обладали современные коммуникации с их информационным «шумом» и деструктивными установками. Утратив интригу, политика, основанная на выродившемся мифе современных СМИ, перестает притягивать внимание, уступая место другим сторонам жизни и другим мифам.

А.С.Панарин, говоря о судьбе больших геополитических пространств, отмечает: «В истории мы наблюдаем, как та или иная цивилизационная, государственная, социокультурная идея обнаруживает

большой воодушевляющий потенциал, создает сильный тип мотивации, привлекает яркие умы и характеры. Следовательно, в этой идее проявляется воля "исторического разума" - того, что дает смысл социальному творчеству. Но проходит определенное время, и наблюдается обратное: идея ветшает, и теперь все деятели, связанные с нею, практически или генетически, поражают незадачливостью своего политического поведения, мелкотравчатым характером своих "инициатив", бестолковостью и беспомощностью»<sup>216</sup>.

Характерным для современной России является, например, увядание мифа парламентской демократии. От трепетного внимания к Съездам народных депутатов СССР, транслируемых телевидением до поздней ночи, общество перешло к пренебрежительно-враждебному отношению к Государственной Думе. В массовых представлениях о парламентаризме уже не осталось никаких иллюзий – парламент не обеспечивает народовластие. Оказалось, что парламентаризм в его либеральной интерпретации идет вразрез с психологией, а потому — профанируется. Поэтому современный парламентаризм жив только в процессе выборов – реальной конкурентной борьбы если не идей, то рекламных проектов.

Политическое мифотворчество сочетает в себе элемент деятельности массы (класса) и политических манипуляторов, превращающихся в ее (его) представителей. Утрата массой энергетического потенциала (рано или поздно это происходит) приводит к вырождению мифа, превращению его в очевидную фальшивку, которая не решает никаких экзистенциальных задач. Именно в этот момент миф утрачивает свою связь с архаикой и становится обманом. Если мифотворцы не находят в себе сил переключить внимание массы на иной миф и добиться нового эмоционального всплеска, их изгоняют.

Мифологические технологии в политике не могут становиться общедоступными как в силу обособленности мифосоздателя, так и в силу того, что миф в значительной степени является «ноу-хау» автора, включающим его самого в качестве элемента. Кроме того, мифологические технологии зачастую применяются без должной рефлексии и становятся умением узкой группы, интуитивно нащупавшей эффективность тех или иных действий в борьбе за власть. Этому способствует то обстоятельство, что заказчики политических проектов не требуют формализации методик, не будучи готовы к осознанию причин успеха или провала той или иной акции.

Актуализация мифа может состояться только в том случае, если действия мифотворца соответствуют ряду принципов:

*Во-первых*, миф не может быть рожден не-мифологически. Если при построении какой-либо политической модели она не примыкает к мистике, срок ее существования очень ограничен. То есть, политический миф тесно (хотя, быть может, и неявно) связан с культом и традицией. Значит,

---

<sup>216</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». «Иное», 1995, т.2, с. 136.

расшифровка мифа, выявление его сюжетного замысла всегда предполагает фиксацию параллелей с классическими мифами и религиями.

*Во-вторых*, необходима технология подбора «ключа» к мифу. Миф уже есть в обществе, надо только найти «ключ» и знать момент, когда его необходимо применить. Отсюда – тесная связь политического мифа с традицией и архетипами коллективного бессознательного.

*В-третьих*, миф должен обладать качеством тотальности. Ставить себе задачу использовать мифологические воззрения для решения локальной политической проблемы – дело пустое. Надо ставить задачу разработки единого мифа, который может заменить поток мифологических обрывков, так успешно используемых в рекламной продукции, но также быстро и надоедающих и переставший воздействовать на поведение людей. Хаотический поток этих обломков вообще разрушает сознание человека, превращает народ в безмозглого и мстительного Голема.

Могут существовать различные уровни сложности использования мифа в политике.

В качестве сюжета, влияющего на уровень политической мобилизации, можно привести феномен анекдота, который проявляется и как признак существования мифа, и как инструмент его разрушения. Иногда через анекдот происходит постепенная реализация мифа, и анекдот теряет остроту; его перестают рассказывать, когда соответствующий миф уже воплощен в реальность или разрушен. Отдельной остроумной находки оказывается достаточно, чтобы создать упомянутый мифологический «крючок», с помощью которого можно подтянуть для оперативного применения целый мифологический пласт. После этого уже не надо ничего объяснять, миф работает сам собой, без дополнительного напоминания вызывая определенную эмоцию.

Помимо одного сюжета (типа анекдота) в политике может быть целый пучок сюжетов, который создает картину борьбы между Добром и Злом, без чего любая теория утрачивает привлекательность. Как только сюжетное разнообразие исчезает, миф утрачивает свое воздействие на сознание.

Наиболее полным проявлением мифологического является мифосюжет, который достраивает картину мира, объясняет историю, и, таким образом, избавляет нас от необходимости держать в сознании огромную массу информации или порождает интерес к определенного рода информации. Он служит связкой между неалгоритмируемым процессом творчества и рассудочной логикой.

Из связанных и принятых массой мифосюжетов рождается вера — внутренний контролер. Одновременно она же – пьедестал вождя. Приобретая силу обычая, вера проникает в душу толпы, преобразует реальность, приукрашивая ее или воскрешая в памяти «золотой век». Это дает толпе эмоциональную убежденность и разгадку нестабильного и сложного мира (быть может, мнимую).

В вопросе борьбы за власть миф задействован как средство мобилизации больших масс населения. Ритуал клятвы, который применяется испокон веков, способен мобилизовать на подвиг или вызвать стыд по поводу нарушения клятвы; флаг, как воинский символ чести, воспринимается не как палка с тряпкой, а как символ воинской доблести, чести, славы... Все это элементы мифа - символичный ряд, предопределяющий неосознанное содержание.

Если у организации есть символы (флаг, логотип, герб, ритуальные предметы), если у нее есть набор общедоступных словесных формул (девиз, гимн, набор лозунгов для скандирования и листовок), если у нее есть талантливый режиссер всех ее собраний и публичных выступлений, такая организация будет притягивать к себе, как магнит.

Миф закрепляется в ритуале. Можно сказать, что ритуал обеспечивает мифу долгожительство. С помощью церемониала собрание превращается в гипнотическую мессу. Авторитет вождя подкрепляется здесь парадом символов: знаменами, аллегориями, гимнами, лозунгами, музыкой. Без символов, почитаемых или разрушаемых, не может быть активности масс. Ярлыки закрепляют идеи и образ врага, праздник символов готовит людей к новой идентичности.

Воздействие на коллективное бессознательное оказывают погребальный ритуал и культ почитания предков и почивших героев. Мертвый основатель учения или герой как бы сливаются с харизмой вождя. На этом основании вождь должен искать наследие героев и пророков и присваивать его себе.

Еще один вариант использования мифа в политике состоит в создании системы посвящения, оформления ритуала причастности к иерархии, информационной пирамиде, в которой «верхушка» общества обладает наибольшей информацией и выстраивает связь с основной массой населения, забрасывая мифологические «крючки» в сознание людей в процессе «ловли человеческих душ».

«Верхушка» обладает глубоким, разветвленным знанием мифа, а публике предлагает лишь время от времени проходить теми коридорами, которые позволяют лучшим постепенно подниматься вверх, к пониманию мифа. Здесь привлекает сама причастность к глубокой интеллектуальной традиции, которую представляет сложная структура мифа, доступная лишь постепенному освоению и требующая определенных способностей. Примером такого рода иерархий служат орденские религиозные организаций, спецслужбы, тайные общества.

Разложение политического мифа происходит в результате вторжения сил хаоса, которые перестают экранироваться народной верой («народной правдой»), которая придает властным кругам особую форму социокультурной легитимности. Без символического идеала правды-



справедливости, власть «открыта любому колебанию силового равновесия, любым прихотям политической конъюнктуры»<sup>217</sup>.

Политический миф всегда неполон и всегда уязвим, пока он не восходит к абсолютному мифу. Проблема «дописывания» политического мифа связана с тем, что невозможно одновременно удерживать и его реалистическую сторону, и мифическую. То нет мистических оснований (то есть, утрачены представления об архетипе), то нет концепции (нет связи с современностью), то они не стыкуются между собой. В результате мифоритуальные сообщества гибнут либо от непроявленности архетипа, либо от отсутствия связи с современностью. Следовательно, для выживания политического мифа необходима мифотворческая деятельность, которая, по сути своей, и есть политика.

О такой возможности писал в книге «Миф государства» Э.Кассирер: «Новые политические мифы - это вещи, искусственно сфабрикованные очень ловкими и лукавыми умельцами. Двадцатому веку, нашей великой технологической эпохе, было предназначено развивать новую технику мифа. Отныне можно сфабриковать миф с таким же успехом и таким же образом, как любое современное оружие - пулеметы или самолеты. В этом состоит нечто новое и принципиально важное»<sup>218</sup>.

### 2.3 Символ и слово в политике

Символ – древнейший признак социальности. Тотемизм дает нам пример того, как социум оформляет себя через ассоциацию с животным или растением. Тотем становится символом единства племени, который взят из окружающей природы (ибо дикарям взять более неоткуда – истории, культуры для них не существует) и придает каждому члену племени особый священный признак, призывающий все племя защищать его. Лишение человека «благодати» этого символа означает, что любой может уничтожить или унижить его без опасения быть наказанным. Наоборот, посягательство на человека, защищенного тотемом, вызывает ко всему племени о защите или возмездии.

Роль символа в политике настолько разнообразна, что зачастую теоретическое осмысление места и роли символа заменяется разного рода описаниями, многочисленными примерами самых разных ситуаций, в которых символ становится значимым политическим явлением<sup>219</sup>. Мы попытаемся уйти от чисто описательной методики и рассмотреть принципиально различные теоретические подходы к символу.

А.Ф.Лосев рассматривал символ как «выраженность, тождество и внутреннего и внешнего, проявившееся внутреннее и рельефное, перспективное внешнее. Символ есть всегда проявление,

<sup>217</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». «Иное», 1995, т.2, с. 140.

<sup>218</sup> Цит. по С.Московичи. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 161.

<sup>219</sup> Мисюров Д.А. Политика и символы, М.: РИП-холдинг, 1999.

проявленность»<sup>220</sup>. Психоаналитическая концепция<sup>221</sup>, напротив, акцентирует маскирующую функцию символа, который становится средством выражения бессознательного и его приспособлением к сознанию в качестве компромиссной замены чего-то скрытого. Символ определяется как идеальное соединение сравнения, метафоры, аллегории, намека и т.д., обеспечивающее ассоциативную связь. Символ, таким образом, содержит в себе компромисс между сознательным и бессознательным.

Психоаналитики также подчеркивают кризисный, регрессивный генезис символа – появление в результате осложнений сознательного приспособления к реальности (например, в религиозном экстазе или в сновидении). Утверждается, что символика является бессознательным осадком излишних и ставших ненужными примитивных средств приспособления к реальности, архивной кладовой культуры. Полноценными символизациями считаются религия, миф и искусство, дающие наряду с возможностью разумного изображения и понимания, глубокие бессознательные смыслы.

Требуется понять, что же есть контрабанда в область сознания разного рода запретных желаний, а что – «полноценные символизации». Вероятно, в данном случае мы имеем дело с рассуждениями по поводу совершенно разных типов символизации. Первый из них явно имеет патологическую природу и связан с нарушением сознательной деятельности, внутренних состояний личности. Второй («полноценная символизация») – с принципиальной неполнотой осознания, понимания как внешнего, так и внутреннего мира человека.

Подход Лосева представляется нам более предпочтительным для анализа политической мифологии, поскольку подчеркивает самостоятельную ценность символа и служебную роль связанных с ним ассоциаций. Некоторая уступка психоаналитическому подходу возможна (продуктивная с точки зрения «неполноценной» символизации, особенно распространенной в политике) возможна, если говорить о символе как предельно возможной выраженности скрытого в бессознательном. При этом регрессивность символа выглядит «прогрессивностью» в условиях кризиса мировоззрения. Безусловно, не может быть речи о примитивности символического восприятия реальности, символической адаптации восприятия. «Многомысленность» символа как раз и означает обращение к особой поисковой логике, о которой говорилось выше, а не «проклятую недонозначность».

В отношении символа нам придется преодолеть еще один психоаналитический постулат, который на сей раз исходит от Юнга и затрагивает духовно-нравственную сторону символической реальности. В

---

<sup>220</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993, с. 676.

<sup>221</sup> Ранк О., Загс Х. Значение психоанализа в науках о духе. В кн. О.Ранк. Рождение героя. М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997, с. 36 и далее.

его рассуждении о символе<sup>222</sup> признается лишь психологическая истина символа, который становится мостом к достижениям человеческого духа. Но, поскольку символ есть, с точки зрения реальности, обман, то его необходимо постоянно пополнять новым содержанием, адекватным историческому моменту, и только тогда религиозная символика может стать теорией трансцендентного. Юнг подчеркивает, что человек - двойственное существо, продукт культуры и животное. Поэтому человеку необходима и в двойная истина - представленная в символах истина трансцендентного, и «естественная истина», соответствующая «реально истинному».

Оценивая юнговскую теорию символа, мы вправе спросить: не является ли юнговская двойственность истины, «либеральной ересью», о которой писал А.Ф.Лосев? В последующих разделах мы еще вернемся к этому вопросу, а пока отметим: если «реально истинное» некоторым образом относится к животной природе человека, то рассуждения Юнга можно было бы принять. Действительно, Юнг, хотя и утверждает, что вера в символ есть тот инфантильный момент, представляющий нравственную опасность как путь в иллюзорную реальность, но признает также, что «простое лицемерное устранение символа ничего не изменит, потому что все наше духовное предрасположение останется тем же, и мы лишь отстраним от себя опасный объект. А между, тем, опасен не объект, а инфантильное предрасположение нашего духа; и если мы ради него просто устраним религиозный символ, то тем самым утратим нечто, обладающее великой красотой и глубоким смыслом»<sup>223</sup>.

Дж. Кэмпбелл, разделяя психоаналитический подход, в котором за символом не признается самостоятельной выразительной роли, точно подметил, что религиозный символ нельзя интерпретировать как конкретную вещь. В то же время ученый особым образом увидел роль теолога, который должен «сохранить свой символ полупрозрачным, так чтобы он не загораживал собой тот самый свет, который должен передать»<sup>224</sup>.

Как и в рассуждениях Юнга, мы видим отношение к символу как к «продуктивной иллюзии», с которым можно было бы согласиться, оставаясь в рамках утилитарного рассмотрения политических процессов. Но духовно-нравственное измерение политики требует отделить принцип «прозрачности», пригодный для пропагандистских иллюзий, и оспорить представление о несущественности формы теофании, которое выхолащивает религиозный миф, сводя его к безотчетному, лишенному всякой рациональности восприятию Бога. Более того, следует видеть, что

---

<sup>222</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 340.

<sup>223</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 341.

<sup>224</sup> Дж. Кэмпбелл. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 233.

позиция Кэмпбелла, увлеченного буддизмом, по отношению к христианской мифологии выступает как контр-миф (см. Гл. 4). Что же касается метаформы божественного света, то по отношению к ней теолог может сравниваться с фотобумагой, на которой этот свет, пройдя через негатив текущего бытия, оставляет свои отпечатки.

Анализ различных оценок роли символа чрезвычайно важен в связи с тем, что в политике символ до сих пор рассматривается преимущественно как негативное явление. Некоторые исследователи полагают, что *символическая политика* есть лишь особый род внушающей политической коммуникации, использующей инсценированные визуальные эффекты<sup>225</sup>.

На это следует возразить, что не всякий символ может быть визуализирован (например, имя, может служить символом вообще без всякой визуализации, и такие примеры широко представлены в древней мифологии<sup>226</sup>, или же действие, которое визуализируется вторичными коммуникативными средствами, оставаясь само по себе не визуализированным).

Символическая политика не должна рассматриваться как суррогат истинной информационной коммуникации между властью и гражданами (подмена политики эстетическими инсценировками – развлечениями и зрелищами). Символическая нагрузка есть в любом политическом действии, и вопрос лишь в том, какие цели преследует организатор коммуникации, пробуждая те или иные массовые эмоциональные состояния, в ориентации прагматического мотива. Иное дело, что этот мотив может быть размытым, а коммуникация – осколочной, создающей лишь гипнотические состояния без выхода из созданной ею эмоциональной «очарованности» (человек так и не переходит из пространства символов в пространство действия). Лишь в идеальном случае актуальная ситуация связывается с архетипической посредством символа, сообщая первой определенный смысл и сопряженный с ним эмоциональный настрой. Соответственно, первый вариант мы могли бы называть «контрабандным», второй – полноценной символизацией.

Мирча Элиаде отмечал<sup>227</sup>, что объяснить функцию символов бесполезно, если ограничиваться зачаточными стадиями символизма, поскольку окончательное значение некоторых символов не раскрывается до момента их «зрелости», пока их функция не изучена в наиболее сложных деяниях Души.

В этом отношении подход Лосева в большей мере связан с символами, ставшими культурным достоянием и не мыслимыми вне культурного наследия, то есть, относящимися именно к полноценным

---

<sup>225</sup> Поцелуев С.П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме, «Полис» №5, 1999.

<sup>226</sup> Ковалева И. Миф: повествование, образ и имя, "Литературное обозрение", № 3, 1995. с. 92–94.

<sup>227</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 136.

символизациям. Но разорванная и деградировавшая культура современных обществ, пораженность образованных слоев механистическим рационализмом, варварство средств массовой информации – все это порождает символизм именно такого рода, о котором пишут психоаналитики, имеющие дело с патологиями и невротами контрабандных символизаций.

В политических процессах важно видеть «контрабандные» символизации, но стремиться к утверждению символизаций полноценных. Вслед за А.Ф.Лосевым необходимо видеть, что контрабандные символизации, за которыми нет никакого онтологического статуса, связаны в основном с веком рационализма и позитивизма. Полноценная символизация должна расцениваться как полная тождественность «сущности» и «явления», «идеального» и «реального», «бесконечного» и «конечного», а символ следует рассматривать не как указание на некую действительность, а как *саму эту действительность*<sup>228</sup>.

В современной политике символизм приобретает особое значение – нигилистическое отрицание и оскорбление культурных ценностей и связанных с ними символов оказывается более сильной технологией воздействия на умы, чем утверждение и поддержание их авторитета. Именно поэтому политика национального возрождения, разработка которой крайне актуальна для современной России, должна освежить, обновить символическое пространство культуры. Иначе утратившие близость символы станут удобным объектом для агрессии со стороны разного рода нигилистов.

В этом плане весьма поучителен пример американской истории - в поисках национальных символов американцы изобрели целую сублитературу, которая в форме анекдотов описывала подвиги суперменов-охотников<sup>229</sup>. За неимением исторически сложившихся мифических героев, американцы мифологизировали личность Дж. Вашингтона, отношение к которому при жизни было, мягко говоря, неоднозначным. После его смерти, именно благодаря литературному мифотворчеству самого сомнительного свойства, личность Вашингтона приобрела полубожественные качества национального героя. Множество совершенно вздорных и вычурных подобострастных сравнений личности Вашингтона с героями древности и библейскими персонажами сыграло свою роль, несмотря на внешнюю ущербность политической сублитературы.

Точно так же посмертно раздувалась слава Джефферсона и Франклина. Становящаяся нация требовала мифической предыстории и получала ее. Вздор переставал быть вздором, превращаясь в национальную традицию, национальную мифологию.

---

<sup>228</sup> Лосев А.Ф. Вещь и имя. В кн. А.Ф.Лосев. Бытие. Имя. Космос. М.: «Мысль», 1993, с. 876.

<sup>229</sup> Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. М.: Издательская группа «Прогресс», «Литера», 1993.

Символ веры в момент рождения нации или национального кризиса оказывается важнее, чем чистота веры. Об этом упоминает Лосев: «Протестантское учение о таинствах – аллегорично, православное – символично. Там только благочестивое воспоминание о божественных энергиях, здесь же – реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия»<sup>230</sup>.

Точно так же и в политике к «чистоте веры» идут именно через организацию символического пространства.

Символ в политике связывает рациональное с иррациональным. Действие символа на сознание скрыто от того, кто погружен в политический миф. Но оно раскрывается внешним наблюдением и анализом. Именно поэтому символизм в политике особенно важен. Здесь это практически единственный путь к складыванию общности, к соединению массы и элиты, эмоции и идеологии.

Номинация имеет такое же значение как и символизация. Диалектическое отношение имени к вещи соответствует пониманию имени как мифологического символа<sup>231</sup>. Имя, данное социальному явлению или институту, становится символом, если отражает некую скрытую особенность, деталь, связь, аналогию. Эта особенность, в случае удачной номинации, становится самым существенным в восприятии поименованного объекта (говоря языком Лосева, составляет его *личность*), отставляя в сторону замыслы автора того или иного социального проекта. Таким образом, номинация становится аналогом магии, которая преобразует социальную действительность одним только словом.

Много полезного для понимания магии слова содержится в работах французского социолога Пьера Бурдьё<sup>232</sup>, который утверждал, что простейшая форма политической власти – возможность и способность называть и вызывать к существованию определенные явления при помощи номинации. При реализации этой формы власти назвать – значит уже закрепить за объектом некоторые качества и породить некоторые явления в связи с этим. Скажем, выразитель интересов группы – этот тот, кто, говоря о группе, о ее месте в обществе, скрыто ставит вопрос о существовании группы и утверждает эту группу магическим актом номинации. Официальный представитель, обладающий полной властью говорить и действовать во имя группы, с помощью магии слова (или приказа) замещает группу, существующую только через доверенность, выданную группой своему представителю. Он выхватывает тех, кого намерен представлять, как изолированных индивидов, позволяя им действовать и говорить через его посредство как один человек. Взамен он получает право рассматривать себя как группу, говорить и действовать как

<sup>230</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.50-51.

<sup>231</sup> Лосев А.Ф. Вещь и имя. В кн. А.Ф.Лосев. Бытие. Имя. Космос. М.: «Мысль», 1993, с. 877.

<sup>232</sup> Бурдьё П. Социология политики.– М.: Socio-Logos, 1993.

целая группа в одном человеке. В результате возникает некий продукт сознания, который проявляется как неуловимая харизма – загадочное объективное свойство индивида, неуловимый шарм, магическое умение.

Кассирер замечал<sup>233</sup>, что в политических мифах магическое слово вытесняет семантическое, появляются новые слова, старые приобретают новый смысл. Главным качеством магических слов является не стоящее за ними содержание, а эмоция. Кассирер пишет о словаре нацистской Германии, наполненном понятиями, которые ранее не существовали. Об этом же обвале словообразования в условиях сталинизма не раз писали российские публицисты. В современной России мы сталкиваемся с явлением «закавыченных слов», трансформирующих смыслы порой в собственные противоположности. В кавычки попадает как зарождающееся магическое слово, так и слово, теряющее силу воздействия. Налицо, таким образом, смена одного политического мифа на другой, одной политической парадигмы на другую.

Если обратиться к лосевской методологии анализа мифов<sup>234</sup>, то в нем возникает видение в имени не эмоциональности, и кризисной напряженности, но бытийственной полноты личности – ее истории и судьбы. Как элемент поисковой логики мифа, имя содержит в себе смыслы всех возможных инобытийных функций вещи. Одновременно имя является дальнейшим продвижением диалектики вещи и символа: в имени возникает новое качество - актуальная направленность смысла. К символу должно быть добавлено слово, чтобы состоялся акт социальной магии, проявилась динамика политического мифа.

Если Кассирер видит в магическом слове безумие, опасный эмоциональный накал, затмевающий смысл, то Лосев, напротив, распознает в магии имени личность, смысловую энергетику – энергию сущности. Он видит глубокий смысл магического имени в социальных процессах: «Одно то, что обращение по имени называет в именуемом понимание того, что к нему именно обращаются, уже это одно есть для меня нечто магическое. Я уже не говорю о проповеднической, агитационной и пропагандистской, убеждающей силе слова. Это все есть, несомненно, магия; и социальная жизнь немислима без этой магии»<sup>235</sup>.

Следует добавить, что магия слова зависит не только от него самого, но и от ситуации, в которой слово звучит, от сочетания слов и дел. Политический маг должен чувствовать или просчитывать резонанс между словами, а также между словом и ситуацией, понимать какой контекст будет раскрыт в конкретной ситуации. Только тогда он добьется от массы синтонности, породит из обособленных индивидов коллективность, отбрасывающую личную рациональность, направит поток коллективного бессознательного по организованному руслу.

<sup>233</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с.112.

<sup>234</sup> Лосев А.Ф. Вещь и имя. В кн. А.Ф.Лосев. Бытие. Имя. Космос. М.: «Мысль», 1993, с. 878.

<sup>235</sup> Лосев А.Ф. Вещь и имя. В кн. А.Ф.Лосев. Бытие. Имя. Космос. М.: «Мысль», 1993, с. 879-880.

Относя все это к сфере политического, мы видим, что Кассирер испытывал тот же страх, который столь типичен для либеральных мыслителей XX века (о чем уже упоминалось во Введении). Лосев же, как философ консервативного толка, страха не испытывает и видит в магии слова личность, судьбу и историю. Вопрос лишь в том, *что* это будет за личность, *какова* ее судьба, *какую* историю она творит? Только задав эти вопросы и найдя ответы на них можно противопоставить разрушительной магии слова другую магию – созидательную.

Язык цивилизации Нового времени и язык традиционной культуры по-разному организуют сознание. Традиционное сознание многозначно. Многозначные понятие в нем столь же чудесно меняют смысл, как и события традиционного мира. Чудо из языка перемещается в действительность, становится элементом реальности в той мифологической картине мира, которая описывается многозначными понятиями. Например, в русском языке многие слова (особенно в политической риторике) несут подтекст и могут означать совершенно противоположное буквальному пониманию. Многозначность языка допускает множество контекстных словоупотреблений, и именно составления определенного контекста может быть использовано для того, чтобы через политическую мифологию прочувствовать и вернуть утраченные было ценности и цели.

Политический процесс основан не только на глубоко проработанных интеллектуальных концепциях, но и на пропаганде, а пропаганда — это язык аллегорий, гипнотизирующий массы, язык мифологем и мифосюжетов. Язык, возвышающийся над обыденностью и связанный с духовно-нравственным измерением политики, способен к порождению мощных мифологических импульсов.

Замечено, что речи, оказавшие колоссальное влияние на массу, будучи опубликованными, поражают своей неубедительностью или бессодержательностью. Причина состоит в том, что чтение (за исключением чтения листовок или лозунгов) — процесс индивидуальный, а значит — преимущественно рассудочный. В пропагандистских речах образы и идеи лишь создают видимость рассуждения. На деле в политической речи промежуточные элементы рассуждения опускаются и вся речь нацелена на конечный вывод, а не на его доказательство. В идеальном варианте массам нужно преподносить решение еще до того, как они взяли на себя труд выслушать содержание проблемы.

Политическая речь призвана соединять несоединимое. Ведь масса безразлична к противоречию, она способна перейти от одного мнения к диаметрально противоположному, не заметив этого. Она признает за действительность свои нелогичные фантазии. Задача пропагандиста — направить эти фантазии по нужному пути, вырывая тем самым массу из хаоса, свойственного действиям и эмоциям неорганизованной толпы.

Повторение ритуальных формул, которые должны постоянно присутствовать в пропагандистском материале (вроде «Карфаген должен



быть разрушен»), фиксирует их в подсознании и превращает в элемент коллективного верования. Этот процесс идет быстрее, если найти способ вынудить массу повторять слова вождя или отвечать ему, как хором повторяют слова молитвы или отвечают священнику во время литургии.

Повторение всегда закрепляет связь магического слова с теми архетипами, которые оно пробуждает. Этому служат праздники, годовщины и чествования, повторяемые из года в год, сопровождаемые одними и теми же песнями, словами, жестами, шествиями. Лозунг выкрикивается десятки раз и закрепляет принадлежность к группе с определенным образом проявленным архетипом.

Слово становится инструментом политического действия, как только приобретает публичное звучание. Даже лишенное деятельности подкладки, произносимое конъюнктурно, оно порождает целый веер реакций слушателей, вынужденных так или иначе определяться по отношению к дошедшему до них слову. Проговоренные слова могут ничего не значить для политика (скажем, патриотические призывы), но порождают деятельностные мотивы у тех, кто их воспринимает.

Фиксируемое рядом исследователей разрушение канонических словоупотреблений<sup>236</sup>, касающихся определенных ими действий, не следует расценивать как распад словесно-коммуникативного пространства. Проблема пропаганды состоит лишь в том, чтобы найти те слова, которые пробуждают архетип, а вместе с ним – и мотивацию поступков, связанных с политическим выбором.

Пропаганда обращается к потайным уголкам человеческой памяти, восстанавливает забытые идеи и образы. Она должна обращаться к прошлому человечества, нации и государства, доходя до глубинных слоев бессознательного, возводить массу и составивших ее индивидуумов от древних преданий к современности.

Ницше, несмотря на свою нелюбовь ко всему массовому, блестяще сформулировал пропагандистское кредо в своих набросках к неоконченной книге «Воля к власти»:

«1. Форма, стиль. — *Идеальный монолог*. Все, имеющее «ученый» характер, скрыто в глубине. — Все акценты глубокой страсти, заботы, а также слабостей, смягчений; *солнечные* места, — короткое счастье, возвышенная веселость. Преодоление стремленья доказывать; абсолютно *лично*. Никакого «я»... — Род мемуаров; наиболее абстрактные вещи — в самой живой и жизненной, полной крови, форме. — Вся история, как *лично пережитая*, результат *личных страданий* (только так все будет *правдой*). — Как бы беседа духов; вызов, заклинание мертвых. — Возможно больше видимого, определенного, данного на примере; но остерегаться вопросов настоящего дня. — Избегать слов «аристократично, благородно», и вообще всех слов, могущих вызвать предположение, что

---

<sup>236</sup> См. дискуссию «Слово как инструмент политического действия», РАО №4, 1997.

автор выводит на сцену самого себя. — Не «описание»; все проблемы переведены на язык *чувства*, вплоть до страсти.

2. Коллекция *выразительных* слов. Предпочтение отдавать словам военным. Слова, *заменяющие* философские термины: по возможности немецкие и отчеканенные в формулу. — Изобразить все *состояния наиболее духовных людей*; так, чтобы охватить их ряд во всем произведении (состояния законодателя, искусителя, человека, принужденного к жертвоприношению, колеблющегося, великой ответственности, страдания от непознаваемости, страдания от необходимости казаться не тем, что ты есть, страдания от необходимости причинять другому боль, сладострастие разрушения).

3. Построить все произведение с расчетом на конечную *катастрофу*<sup>237</sup>. («...и внезапное искупление» – добавляет Ницше в другом месте.)

Здесь мы видим все элементы магии слова – эмоциональную выразительность, личностную составляющую, смысложизненные ценности, эсхатологическую напряженность.

Руководствуясь этим планом Ницше намеревался написать «совершенную книгу». Пропагандист (политик или политический технолог) на том же основании может создавать эффективные тексты – статьи или книги, становящиеся общественным явлением и дающие в информационной среде эффект мультипликации. Удачные формулировки начинают повторять, сюжеты обсуждать, позицию – осуждать или поддерживать. В этом и заключается магия слова, упавшего в нужный момент на благодатную почву.

Производство магических слов происходит в условиях концентрации коллективных усилий общества, преодолевающего мировоззренческий кризис или ведущего войну с вторжением инородных смыслов. И следующим шагом символизации здесь служит ритуал, в котором символика единства и смысловая направленность слова дополнены действием. Таким образом, политический миф формируется совместно с производством магических слов и прояснением их смысла в мифоритуальных сценариях.

Либерал, для которого свобода и независимость мышления является высшей ценностью (причем регламентированной не личной духовной культурой, а формальными процедурами), приходит в ужас от этих слов и этих ритуалов. Между тем они – суть инструмент политики. Если этот инструмент находится в руках наших оппонентов, а мы им не располагаем – горе нам. Но разве кто-то запретил нам ритуалы? Почему мы должны пугаться ритуального наполнения политики?

Сравнение включенных в ритуал с марионетками, на которых действует внешняя сила, дергающая за веревочки<sup>238</sup>, вполне оправдано, но

<sup>237</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.: Refl-book, 1994, с. 29-30.

<sup>238</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с.114.

не должно унижать человека политического. «Веревочки», о которых пишет Кассирер, происходят из природы человека. Проблема заключается не в том, чтобы оборвать их и вырваться на свободу (реально – оборвать свои связи с собственным бессознательным), а в том, чтобы достойная личность смогла эти «веревочки» собрать в пучок и заставить массы (включая массы интеллигенции) двигаться в избранном направлении. Магическое слово будет порождено либо «кукловодом», либо самой массой, но без этого слова не обойтись.

Магическое слово в политике, конечно же, не может замыкаться в ритуале. Между тем, для него есть свое ограничение. Оно связано с тем, что магия слова возможна только на изломе времен, в кризисные периоды, а также – только в связи со смысложизненными ценностями, которые помогают преодолеть этот период. Как пишет Мэлвин Ласки, в XVII веке революция «еще была небесной метафорой перемены судьбы или кругового возвращения к «исходу»... Это астральное чувство политического мистицизма, соединявшее локальные политические события с универсальными знаками», «революция была рождена в метафоре...». «В этом великом мифологическом сценарии с его ритуальными противоборствами, состояниями священной ярости, надеждами на искупление, определенностью хода планет и ожиданиями великого золотого века революция является парадигмическим действием архаического человека, архетипом первобытного мира»<sup>239</sup>.

Архетипический характер мифологических сценариев перемен указывает, что за два-три века мало что изменилось - коллективность в ситуации социокультурного кризиса приобретает действительно мистические свойства. Даже наиболее независимые индивидуальности вдруг оказываются элементами всепоглощающей коллективности, управляемой с помощью магических слов-метафор.

И все-таки нам не стоит забывать, что рациональность даже в полностью мифологизированной социальной действительности остается, а следование воле вождя может быть вполне осознанным. Иное дело, что в ситуации кризиса большинство в значительной мере лишается черт индивидуальности. Но и тут не о чем жалеть, ибо ущемленная индивидуальность - индивидуальность зряшная и бессодержательная. Отказ от такого рода индивидуальности скорее можно оценить как лечебную диету, избавляющую общество от возможной болезни - разорванности вздорными частными интересами.

И вот в этой ситуации общество способно сойти с гибельного пути только тогда, когда в нем начинают звучать магические слова. Причем не хаотический набор этих слов – разных по магическому достоинству и направленности действия – а торжественный гимн, симфония, прекрывающая все прочие «мелодии».

---

<sup>239</sup> Ласки М. Утопия и революция, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 189-193.

## 2.4. Национальная мифология

Восстановление субъектности в историческом процессе неразрывно связано с восстановлением роли национальной мифологии, играющей роль одного из основных государствообразующих факторов (наряду с источниками жизнеобеспечения нации, народонаселением и технологическими укладами).

«Мифология нации, - пишет В.С.Полосин, – это иносказательный образ ее нравственного идеала, ее «крови» и «почвы», это аллегорическая автобиография нации»<sup>240</sup>. В этом образе отражается и иерархия структур общественного сознания, и исторический пантеон национальных героев, и идеал организации жизненного пространства нации, и органичная национальной истории социальная иерархия.

Структура национальной мифологии выглядит следующим образом:

1) архетип Великой Родины-Матери, символизирующий происхождение и предназначение народа как макро-семьи;

2) история, абсолютизированная как стержневой сюжет мироздания, и пространство, абсолютизированное как географический центр Вселенной;

3) система символов, которые с помощью архетипического ключа-эталона (образ Родины-Матери) раскодируют мифологизированный коллективный опыт («должное») и соотносят с ним «желаемое»;

4) архетип сверхчеловека-Прародителя (родоначальника национальной элиты, покровителя Героя), воплощаемый в образе Героя-сверхчеловека, опирающегося на национальную элиту и народные архетипы.

Совокупный общественный опыт («должное») трансформируется в представление об абсолютном, которое в свою очередь связано с трансцендентным «настоящим», где обитают предшествующие поколения, возглавляемые отцом-прародителем народа. В этом пространстве архаического мифа усматривается духовно-нравственная полнота народной традиции, понятой как выражение Абсолютного, божественного Абсолюта-отца. Возвращение из сферы мифологического дает духовный образ Великой Матери – ипостаси Абсолюта, которая в земном своем существовании связывается с понятием Отечества (Родина-Мать), в котором нация ощущает себя субъектом истории. Этот образ обнимает всю национальную мифологию и воспроизводит ее через национальную элиту, которая покровительствует национальному вождю-герою. Таким образом «дети» Абсолюта – земное Отечество, национальная элита и герой – выразитель самости нации, «желаемого» по канонам «должного».

Важно отметить роль элиты в процессе формирования национальной мифологии. Если народ становится земной проекцией Абсолюта, «почвой» нации и преимущественно пассивен, то элита является порождением

---

<sup>240</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с.94.

Великой Матери, концентрирующим в себе «кровь» нации – ее живую энергетику. По сути дела, нация складывается в иерархии «крови» и «почвы»: почвенность ведет к концепции народа-богоносца и отрыву от земной стратегии Победы, «кровность» (элитарность) – к концепции борьбы за реальный успех нации в земном существовании. В первом случае идет накопление энергии, во втором – ее расходование. Соотношение интенсивности обоих процессов, происходящих одновременно, определяет текущее состояние нации.

Народ вкладывает в мифотворчество нации содержание своего бессознательного – запечатленный в символах опыт предков, элита – концептуальное видение всей мифологической конструкции и игру образов – политическую рекламу и национальный ритуал. Устойчиво воспроизводимая мифология становится основой национальной идентичности.

Поскольку развитыми символическими и мировоззренческими системами обладают только мировые религии, они играют огромную роль в национальной мифологии. Вместе с тем, мировая религия может оставаться частью «почвы» и быть лишь мифическим иносказанием, не играющим серьезной роли в текущих событиях и не принятой элитой в качестве влиятельного политического фактора. Укорененность религии в нации означает ее соответствие тому нравственному идеалу, который на сегодняшний день выражен в конкретных мифологических формах, используемых элитой в национальном ритуале. В этом случае даже вселенское религиозное учение становится национальным, становится основой национальной идентификации.

Разрушение национальной мифологии может происходить при противопоставлении «крови» и «почвы». Зачастую этому способствует народный характер восприятия мировой религии, в которой акцентируются лишь те нравственные наставления, которые направлены на всех и каждого. Исчезает значимость кровного родства нации, земное грешное Отечество противопоставляется небесному, отрицается необходимость национального государства (а то и государства вообще).

Гибельные искажения национальной мифологии могут быть выражены в двух вариантах мифологической «семейной драмы»:

1. Обожествление Прародителя («кровь» выше «почвы»). Сверхчеловек-прародитель отодвигает в тень Великую Мать и поглощает ее функции, в нем концентрируются как представления о священном, божественном, так и представления о нации. Воплощенный в лице вождя Прародитель становится кровным отцом нации и вочеловечившимся божеством – духовной Матерью. Его миссия воспринимается не как служение, а как повеление. Элита лишается священных качеств, а народ и вождь-андрогин заключают между собой прямой союз без участия элиты, на которую обрушиваются репрессии.

2. Обожествление Великой Матери («почва» выше «крови»). Образ Бога-Отца скрывается в недоступных Небесах, Бог-Сын теряет свое место

посредника вместе с утратой ведущей роли земного политического лидера (отца нации), нация феминизируется, элита рассыпается на жреческие кланы.

Есть, разумеется, и вовсе абсурдный вариант – «ни крови, ни почвы», который реализован в современной России. В этом случае нация лишена всяких перспектив – даже в варианте искаженной национальной мифологии. У нации нет ни мировоззренческих, ни родовых оснований, ни великой идеи, ни отца нации – ведущего политического лидера.

Защитным механизмом для национального мифа служит ритуал, посредством которого миф актуализируется, подчеркивая единство принявшей его общности, участники ритуала отождествляют себя с архетипическими героями, воспроизводя их ролевые функции.

«Устойчивость ритуала связана с потребностью в утешении и психоаналитическом очищении, с потребностью в ощущении непрерывности времени (прошлое-настоящее-будущее), потребностью в отождествлении с прототипами прошлого, потребностью в публичном закреплении общественного статуса индивидов, потребности в символическом преодолении смертности через пополнение коллективного опыта своим индивидуальным опытом, потребностью общества в осознании своего единства», – пишет В.С.Полосин<sup>241</sup>.

Государственный ритуал в символических действиях воспроизводит национальную мифологию, олицетворяя национальный идеал в публичном статусе и полномочиях его хранителей и осуществителей, наделяя их харизмой героев прошлого, а также воодушевляя народ священными образами, героическим духом предков.

Бессмысленное разбазаривание мифологического капитала нации может быть вызвано конкуренцией политического и религиозного мифа, которая порождается как усилиями политических «верхов», так и церковной элиты. Религия может быть точно так же подвержена народовольческой трактовке, как и концепция нации. Тогда небеса становятся недостижимыми, а набожной и бездеятельной паствой начинает править скрытая жреческая олигархия. Кровное родство нации вытесняется «небесным» интернационализмом, высшие ценности нации отнимаются у нее и переносятся в ризницы жреческой элиты. Тогда теократический режим ликвидирует феномен гражданского общества и отбрасывает народ в донациональное состояние.

Буквальность в понимании архаического мифа и изничтожение политического мифа означает, что мировоззрение лишается концепции и общество живет лишь коллективным бессознательным. В то случае, если человек отождествляется с персонажами мифа, прерывая возвратный процесс к социальным и природным ценностям, нравственный процесс заменяется магическим. В иррациональном тупике вера в буквальность потусторонней силы национальных героев и Великой Матери отталкивает

---

<sup>241</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 63-64.

человека от национальной элиты и земной Родины-Матери, символ превращается в идола<sup>242</sup>. В современной России в этот иррациональный тупик зачастую попадают православные христиане, отказываясь от участия в политике, которая в их глазах полностью чужда Абсолюту.

В ином варианте искажения национальной мифологии духовно-нравственный процесс останавливается на обожествлении бюрократической или жреческой элиты, которая подменяет «должное» собственными интересами, выдаваемыми за священные – «небесный закон». Земные отношения народ-элита вытесняются иррациональной верой в магические качества властвующей группы, которая, якобы, только и может осуществлять связь с Абсолютом.

Как отмечает В.С.Полосин, для религиозно-напоминательного ритуала важно сохранять ценность и земную реальность символики. Если эта символика приобретает одновременно магические и антропоморфные черты, вытесняющие ценность земных отношений, то этот ритуал становится антагонистом национально-политического ритуала: попыткой его подмены или прямой замены с полным перенесением семейной терминологии в иной мир и гиперинфляцией земных семейных ценностей<sup>243</sup>.

Наконец, мы должны отметить и такое опасное для духовно-нравственного процесса явление как «война богов» – столкновение религиозных мифологий, которое разрывает единый национальный миф или служит внутренней пружиной социального конфликта в химерных государственных образованиях. Усмиряется эта война только выстраиванием приемлемой иерархии богов в общем религиозном культе, либо конвенциональным соглашением об архетипических соответствиях богов с различными именами, но одинаковой мифологической ролью.

В России иллюзия двоеверия (охристианенное язычество или оязыченное христианство) скрывает актуальное неверие, которое для элитных слоев населения оборачивается мифологическим конфликтом, для народа – отрывом от образованных слоев. Разрыв между внешней традиционностью и внутренней склонностью к оккультизму ведет «верхи» общества к денационализации, суевериям и утрате высших смыслов. При отсутствии реальной веры в языческих богов склонность к оккультизму превращается в тайное богоборчество и обращение ко всякого рода экстрасенсам и проходимцам от астрологии (известны соответствующие увлечения у многих диктаторов и политических авантюристов).

Выстраивание национальной мифологии требует примирения народной традиции (которая для обыденного сознания не может быть сложной) и религиозной догматики (которая должна быть сложной). Только в этом случае может возникнуть органическое единство между

---

<sup>242</sup> Там же, с. 106.

<sup>243</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 310.

элитой и массой, могут быть обеспечены условия для становления иерархии гражданского общества, условия национального единства.

Как справедливо указывает В.С.Полосин, «для того, чтобы быть сыном своей нации, совсем не обязательно верить не только в буквальность потусторонних персонажей, в реальную силу Перуна или Велеса, но и вообще в реальность иного, *параллельного мира*, стоящего за условной внешностью этих художественных образов. Сын любит свою мать от природы, а не от того, что об этом в каком-то веке кто-то написал в религиозной книжке, и любит независимо от того, сколько имен и лиц сверхъестественных персонажей ей известно. Национальная мифология — это подсознание народа, «колодец времени» большой Семьи, художественное, *мифопоэтическое* иносказание о ее *реальном опыте*, архетипы которого выражены в символических образах. Основа национальной идентификации — воспитание *природного национализма* — чувства большой семьи, единой Родины-Матери. Члены семьи — «свои», остальные — «чужие», «дальние». Чтобы «дальние» могли стать «друзьями семьи», сначала должна быть в наличии сама семья»<sup>244</sup>.

Создание в народе понимания (и чувствования) нации, как большой Семьи – задача для органов государственного управления, которым не сохранить государственности, если она будет рассматриваться как продукт договора между локальными родовыми семьями. В последнем случае национальная мифология распадется на родовые или этнические мифы, осядет во вмещающих их ландшафтных «карманах», и единое политическое пространство сначала, подобно разбитому зеркалу, подернется паутиной трещин, а потом рассыплется.

## **2.5. Абсолютный миф как основа для позитивного мифотворчества**

А.Ф.Лосев сформулировал идею абсолютного мифа - мифологии, «которая ни с какой стороны и ни в каком отношении не встречает препятствий для своего существования и развития» и существует как единственно возможная картина мира<sup>245</sup>.

Иными словами, абсолютная мифология, подвергаясь какой-либо попытке разрушения, должна только достраиваться и укрепляться, не теряя своей полноты в основополагающих принципов. Лосев пишет: «...абсолютная мифология должна быть как бы нормой, образцом, пределом и целью стремления для всякой иной мифологии»<sup>246</sup>. Соответственно, процесс восхождения к абсолютной мифологии связан с циклами мифологизация-демифологизация, в которых происходит

---

<sup>244</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 98.

<sup>245</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.172.

<sup>246</sup> Там же, с. 173.



расширение национального сознания до освоения одновременно и собственной бытовой «вселенной» и космогонических смыслов.

Вторая норма абсолютной мифологии, имеющая политическую проекцию – абсолютный миф не может быть использован против какой-либо иной мифологии в качестве разоблачения (контр-мифа), но способен поглотить любую иную мифологию, избавляя ее от ложных фрагментов. Причем поглощенный миф будет заведомо жизнеспособнее мифа, который его носитель стремился бы сохранить в обособленном состоянии.

«Абсолютная мифология, исходя из того, что бытие увенчивается магическим именем (тут она сознательно исходит из определенного вероучения, как то делает сознательно или бессознательно любая мифология), понимает все диалектические категории как магические имена, ибо раз бытие увенчивается магическим именем, то, значит, оно и есть это магическое имя...»<sup>247</sup>.

Заметим, что абсолютная мифология Лосева не имеет ничего общего с экуменизмом – соединением религий в нечто единое. Такое соединение было бы фальшивым, ибо лишало бы живого источника веры. Абсолютная мифология может быть реализована в разных религиях, которые все – суть пересказ абсолютной мифологии (верный или ошибочный). Причем последнее вовсе не означает единства религий, наличия некоей тайны, объединяющей все конфессии (имена Бога разные, но Бог один), точно так же как и единая основа большинства мифов о происхождении и возрождении не означает тождества между ними и возможности замены одного мифа другим мифом или замены всех мифов каким-то единым мифом. Имена в родственных религиях и мифах различаются в соответствии со своеобразием цивилизаций, попытка соединения которых в нечто «общечеловеческое» может быть только преступлением, контр-мифом.

Лосев демонстрирует возможность синтеза в абсолютной мифологии магических имен, которыми наполнена не только философия, но и политическая идеология (которой, впрочем, Лосев практически не касается):

1. Абсолютная мифология имеет в своей основе два равноправных принципа: *материя* и *идея*, синтезированных в понятии *субстанция*.
2. Соответственным же образом синтезируются *бытие* и *сознание*, объединенные в *творчестве* (креационизм).
3. Абсолютная мифология признает равноправную ценность *веры* и *знания*, объединенных в синтезе *ведения*, *гнозиса*. Причем, гнозис может быть как пророческий и молитвенный, так и интеллектуальный, но вместе с тем, содержащий в себе и другую сторону абсолютной мифологии – веру в знании, знание в вере.

---

<sup>247</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с.173.

4. Абсолютная мифология разрешает антиномию *объекта* и *субъекта*, соединяя их в *личности*.
5. *Бесконечное* и *конечное* синтезируется в принципе *относительности* (трансфинитности, актуальной бесконечности, содержащей бесконечное в конечном и наоборот, – в противовес «дурной бесконечности»).
6. *Абсолютное* и *относительное*, *временное* и *вечное* в абсолютной мифологии синтезируются в *лице* – живой «фигурности» истины (например, в иконе или личности пророка).
7. Абсолютная мифология синтезирует понятия *одного* и *многого* в понятии *числа*. Лосев пишет: «Абсолютная мифология всегда будет аритмологизмом (т.е. в ее основе будут всегда виднеться числа и число), тотализмом (учением о всеобщей целостности) и алогизмом (она всегда будет одинаково признавать логику и абсолютную иррациональную неразличимость бытия)»<sup>248</sup>.
8. Понятия *сущего* (бытия) и *несущего* (небытия) синтезируются в понятии *становление*.
9. Аналогичным образом абсолютная мифология соединяет в себе *сущность* и *явление*, синтезом которых становится *символ*.
10. *Душа* и *тело* в абсолютной мифологии примиряются в понятии *жизнь*.
11. *Индивидуализм* и *социализм* (коллективность) синтезируются в *религию* (церковность). «Полное слияние общего и индивидуального может быть только в символическом организме», – пишет Лосев<sup>249</sup>.
12. *Свобода* и *необходимость* синтезируются в *чувство*, в котором слиты воедино долг и склонность, заповедь и влечение, долженствование и свободный выбор.

Весь этот синтетический метод Лосев называет «развернутым мифологическим именем, взятым в своем абсолютном бытии»<sup>250</sup>. Точнее было бы сказать, что категориальный синтез дает возможность выстраивать новые мифологические проекции, в частности – социальные. Например, лосевские тезисы дают возможность сделать ряд очевидных выводов по поводу политических идеологий, которые не достигают предложенного синтеза и теряют либо субстанциональную наполненность, либо ориентир на творчество, либо личность и т.д.

Для абсолютной мифологии имеется естественная политическая проекция, выраженная в консерватизме, для которого обособление и противоборство политических мифов социализма и либерализма есть ложное обособление и ложное же противостояние. Вместе с тем, из «тела»

<sup>248</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 182.

<sup>249</sup> Там же, с. 178.

<sup>250</sup> Там же, с. 183.

этих мифов может быть почерпнуто нечто, что в них самих искажено и испорчено, а в консервативном мифе будет выправлено и восстановлено.

Что же до «развернутого магического имени», то это имя – Бог. О чем Лосев пишет: «понятие Бога вытекает для мифологии с простейшей диалектической необходимостью», «является условием мыслимости вообще».

Центральное имя абсолютной мифологии, таким образом, показывает ложность как коммунального, так и либерального атеизма. Безбожие, таким образом, есть ложь политики, подмена мифа псевдомифом, лже-мифом.

Действительно, безбожная картина мира обходит многие проблемы, выдавая некий мировоззренческий фрагмент (например, естественнонаучный или экономический закон) в качестве кусочка истины, предопределяющей всю истинную картину мира. В действительности, разворачивание этого фрагмента, логическое и органическое достраивание до некоей целостности, сделало бы очевидной его лживость. Но отказ от этого достраивания есть уловка политиков, которые хотят быть специалистами-профессионалами, коим нет дела до прочих специалистов. Таким образом, государственное управление подминается юристами и экономистами, не видящими целей политики, не понимающими и не желающими знать сущности человека, судьбы человечества и нации.

Становление абсолютного политического мифа, опирающегося на абсолютную мифологию и ту или иную национальную почву, связано с синтезом охранительных и реформаторских усилий. Собственно, сами реформы в консервативном синтезе – всего лишь способ охранения человека от грехопадения, реакция на безумное новаторство лжепророков, сопроводительный мотив развития человеческого общества.

## **Выводы к Главе II**

1. В процессе индивидуации человек выделяется из массы и проходит стадии личностного взросления – от чистого аффекта к пониманию своих жизнеобразующих интересов, от интересов – к ценностям (и мифологическим образам), от ценностей – к смысложизненным категориями, явлениям священного, откровению. Формируемая в этом процессе Сверхличность представляет собой неразрывное сознательно-бессознательное единство (самость), образованное не вторжением бессознательного в и без того тесную область сознательного (варваризация), а расширением сферы сознания в традиционно бессознательных элементах психики (индивидуация). Именно Сверхличность в состоянии разгадать и применить скрытые в коллективной психике смыслы.

2. По образу поведения и отношению к социальным явлениям необходимо различать человека магического и человека политического. Первый ближе к общечеловеческим и архаическим мифам,

хилиастическим переживаниям, второй – к рациональному выбору и концептуальной мифологии.

3. В более широком плане необходимо выделять узкоспециализированного обывателя (демифологизированного, рутинизированного, не способного к контролю бессознательных импульсов, погруженного в иллюзию собственной бытовой рациональности человека), инфантила (человека, выпавшего из современности, лишенного видения многоплановой реальности, но все же способного эмоционально переживать некоторые архетипы), человека магического (характеризующегося неустойчивым эмоциональным планом, падкостью на эмоциональные суррогаты, неготовностью к полноценному восприятию политических мифов), человека политического (способного к перетолкованию образов, которые поставляет ему архетип, требующего объясняющих формул политических мифов, готового к принятию идеологии национальной элиты).

4. В цепочке, характеризующейся нарастанием личностного контроля за политическим мифом - человек магический, человек политический, вождь, пророк – престижная политическая должность теряет цену, а преимущества положения все более полно присваиваются в качестве личностных характеристик, а сознание все более осваивает те содержания, которые ему поставляет бессознательное (мифы, образы, символы). В этом случае гармония сознательного и бессознательного каждый раз достигается на новом уровне. Движение к самости, расширение сознания вместе с открытием все более глубоких пластов бессознательного происходит в превращениях психической энергии из осознанной в бессознательную и снова в осознанную, обращениях то к коллективному, то к индивидуальному опыту.

5. Становление иерархии власти привело к снятию монополии на личностное бытие и проявлению индивидуальных качеств психики уже не только в религиозных переживаниях, но и в социальных процессах. Одновременно личностное бытие утратило свою целостность и воплотилось в целый спектр переходных форм, содержащих как личностные, так и безличные элементы.

6. Политический миф, как и архаический, характеризуется определенным набором компонентов: картиной мира в виде мифологизированной концепции социальной Истины (основаниями справедливости), точкой во времени, связанной с истоком национальной истории и культуры, моментом их высшего прославления или тяжелого увечья (аналог инициатического переживания в мистическом ритуале – избранная слава или травма), образом будущего (понятым как возвращение к истокам Золотого Века) и глубокой оппозицией «мы-они» (аналог мифической оппозиции Добра и Зла). Но Политический миф отличается от архаического своей инструментальностью и «рукотворностью».

7. Культурная задача политического мифа, состоит в *восстановлении социальной картины мира*, разрушенной во время социального катаклизма,

и *структурировании действительности* в ситуации, когда картину мира нельзя восстановить и усвоить как целостную. В основе политического мифа, при всей его кризисной случайности, непременно лежит *концепция*.

8. Миф может проявляться в политике как в анекдоте, так и в сложном политизированном мифсюжете, воссоздающем картину мира. Политически ценные состояния возникают в массе в связи с мифом, проявленным в ритуалах клятвы или в символах, принимаемых бессознательно. Наконец, миф может возникать и актуализироваться в мифоритуальных сообществах с пирамидальной структурой посвящения в тайнознание.

9. Политический миф постоянно находится в состоянии достраивания: от идентификации по общему переживанию, через некое пограничное психологическое состояние к символизации и ритуализации — оперированию, комбинированию символами. В зрелой стадии миф порождает мифоритуальные сообщества, но потом переходит в стадию унификации и вырождения и погибает, утратив мобилизующую силу.

10. Инструментальные качества политического мифа приводят к тому, что исходный мифсюжет задним числом может быть наложен практически на любой событийный ряд, а политический миф становится шифром социального проекта. Жизнеспособность социального проекта, соответственно, зависит лишь от искусства мифотворца и его умения объяснить массам, что события не опровергают заявленного сюжета. Развернутый политический миф, чтобы обслужить более или менее долговременную стратегию борьбы за власть, должен рождаться в связи с архаическими мифами, опираться на них, содержать «ключ», дешифрующий вероятные реакции массы, и решать основополагающие вопросы бытия.

11. Раздробленность и измельченность мифотворческого потока, предъявляемого обществу средствами массовой информации, обуславливает превращение его в чистой воды обман. Миф в этом случае не воссоздает культурного пространства, не позволяет возникнуть мифоритуальным сообществам, которые и могут преодолеть социо-культурный кризис. Лже-миф проявляет себя несоответствием архетипу. Он может увлечь массу и водить ее до тех пор, пока архетипическая ситуация не вскроет противоречие этого мифа опыту предков, культурной парадигме, существующей в общественном сознании помимо его воли.

12. Символ в политике связывает рациональное с иррациональным, коллективное с индивидуальным, массу с вождем. Различаются культурный и психоаналитический подходы к сути символа. В первом случае символ есть сама действительность, важнейший признак социальности; во втором – обозначение некоего вытесненного из сознания запретного желания. Первый подход соответствует глубоко укорененным в культуре символам, второй – кризисной форме сознания.

13. Политический миф формируется совместно с производством магических слов и прояснением их смысла в мифоритуальных сценариях.

В магическом слове может быть заключено безумие - опасный эмоциональный накал, затмевающий смысл, но может содержаться и личность, смысловая энергетика – энергия сущности. Декларативное присвоение символа явлению (акт номинации) является формой политической власти.

14. Национальный политический миф складывается как иерархия «крови» и «почвы»: почвенность ведет к концепции народа-богоносца – носителя знания об Истине, «кровность» (элитарность) – к концепции борьбы за реальный успех нации в земном существовании. Народ вкладывает в мифотворчество нации содержание своего бессознательного – запечатленный в символах опыт предков, элита – концептуальное видение всей мифологической конструкции и игру образов - политическую рекламу и национальный ритуал.

15. Разрушение национальной мифологии может происходить при противопоставлении «крови» и «почвы», а также при возникновении «войны богов» - столкновении различных религиозных парадигм, их интерпретации различными слоями населения. Выстраивание национальной мифологии требует примирения народной традиции (которая для обыденного сознания не может быть сложной) и религиозной догматики (которая должна быть сложной). Только в этом случае может возникнуть органическое единство между элитой и массой, могут быть обеспечены условия для становления иерархии гражданского общества, условия национального единства.

16. Абсолютная мифология является самодораивающейся понятийной конструкцией, в которой альтернативные мифологические сюжеты систематизируются, из них синтезируются новые элементы категориального аппарата философии. Центральное имя абсолютной мифологии, ее развернутое магическое имя есть *Бог*.

17. Абсолютная мифология в политической проекции дает мифологию консерватизма, для которого обособление и противоборство политических мифов социализма и либерализма есть ложное обособление и ложное же противостояние. Вместе с тем, из «тел» этих мифов может быть синтезировано нечто, что в них самих искажено и испорчено, а в консервативном мифе будет выправлено и восстановлено.

## ГЛАВА III. ТЕХНОЛОГИЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ МИФОВ

### 3.1. Политический герой: персонификация мифологического образа

Героический миф – это миф о рождении, смерти и возрождении героя, в котором воплощены чаяния поколений и сплетены высшая форма коллективности и высшая форма индивидуальности. Точно так же политический персонаж лишь олицетворяет собой идеи, идеалы, ценности, интересы и т.п. некоего социального слоя (существующего или потенциально возможного) или социума в целом. Фигура политического героя является стержневым элементом политического процесса, даже если данный процесс увязывается с некоей концепцией. Через фигуру политического героя эта концепция только и может быть предъявлена обществу.

Вождь должен разрешать проблемы масс так, как разрешает отец проблемы семьи. Как и отец для ребенка, вождь — первый властелин, первый священник, первый образец для массы. Он должен соответствовать своей миссии, чтобы не быть отлученным от родительских прав и не превратиться во врага своей собственной семьи. Поэтому он должен быть мудр своим опытом преодоления страстей и являть собой образ основателя Рода.

У Фрейда при объяснении отношений между вождем и массой семейная аналогия («семейный роман») доведена до абсурда – до мотива инцеста и отцеубийства. Именно под его влиянием Московичи заявляет: «в конечном счете, любовь означает сексуальность»<sup>251</sup>. Рене Жирар, опровергая схему, Фрейда пишет: «Желание отцеубийства и инцеста не может быть идеей ребенка, это безусловно идея взрослого, идея образца. В мифе эту идею оракул нашептывает Лайю задолго до того, как Эдип сможет вообще чего-нибудь пожелать. Это же и идея Фрейда, и она не менее ошибочна, чем в случае Лайя. Сын всегда узнает последним, что он стоит на пути к отцеубийству и инцесту, но чтобы ему это разъяснить, имеются взрослые, эти добрые дяди»<sup>252</sup>.

Иначе говоря, мотив «отцеубийства» и «инцеста» (завладения символами власти над массой-семьей) – всего лишь страх вождя перед собственным увязанием, с которым масса не будет смириться.

Московичи, уходя от фрейдизма, считает<sup>253</sup>, что существует две независимые переменные психической энергии - эрос и мимесис (подражание). Первая порождает стремление к объединению с другим или обладанию им, второе - к идентичности с другим, воплощению его в себе.

<sup>251</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 305.

<sup>252</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 212.

<sup>253</sup> Там же, с. 326.

Но эрос и мимесис вытесняют друг друга из человеческой психики. Индивид в большей степени связан с эросом, психология толпы - с мимесисом.

Сделав этот шаг в понимании взаимоотношений вождя и толпы, Московичи снова попадает под влияние авторитета и, теперь уже вслед за Лебоном, начинает говорить о женственной природе толпы – мол, в настроениях толпы сквозит женское непостоянство и спонтанность. В то же время, достаточно очевидно, что в любви к вождю мужского пола действует механизм эротической анимы, наличествующей как инфантильный элемент личности, или миметический анимус<sup>254</sup>.

Ясно, что в большинстве случаев поклонения вождю преобладает мимесис у мужчин и эрос у женщин, а в целом – детская непосредственность, в которой пол проявлен слабо и в инфантильных формах. Для того, чтобы мимесис проявился в женских толпах, они должны быть составлены мужеподобными индивидуальностями. О таких Тард вскользь замечал: «при соединении женщин в толпу происходит подбор всего, что есть в женщинах наиболее наглое, наиболее смелое, я сказал бы, наиболее мужского»<sup>255</sup>.

В отношении вождя и массы следует вести речь о подражательности, ограниченной рамками определенной традиции. Неограниченное миметическое желание вело бы к кризису стирания различий и разрушало бы общину. Именно поэтому в древних сообществах мы имеем дело со строго дозированным ритуальным мимесисом. В современном обществе это ограничение накладывается обособленностью сферы политики от всех прочих видов деятельности.

Э. Дюркгейм полагал, что в герое видели идеализированного предка, которому приписывали те качества, которые отмечались как положительные в установленном им культе или обряде инициации, и этом проявляется реальность мифологических переживаний и их социальных последствий. Через представление об идеализированном предке мы можем снова вернуться в духовно-нравственное измерение политики. Вместе с тем, распространение отношений отец-семья за пределы политики уже невозможно без тотального насилия, не имеющего религиозной санкции и замещающего собой эту санкцию лишь на время жизни харизматического тирана.

Подход Дюркгейма находится в оппозиции подходу фрейдистов, для которых героический миф является перенесенной реализацией инцестуального мотива. Вместе с тем, связь мифического героя с коллективным бессознательным достаточно ясно просматривается и описана во множестве работ. Так, Юнг пишет: «...миф о герое есть миф

---

<sup>254</sup> Анима – женское начало в мужской индивидуальности, анимус – мужское начало в женской индивидуальности.

<sup>255</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толпы», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 278.



нашего собственного страдающего бессознательного, которое испытывает неизбывное, неутолимое страстное томление по глубинным истокам своего собственного бытия, по чреву матери, то есть по общности с бесконечной жизнью во всех неисчислимых проявлениях бытия»<sup>256</sup>.

Но помимо тайно страдающего бессознательного есть и реально переживаемый миф, в котором мифический герой решает глобальные проблемы бытия, реализует смысложизненные ценности. Поэтому, применяя психоаналитические методы для исследования мифологии, следует помнить, что древние в своих мифических переживаниях подходили к осознанию смысла жизни и смерти, искали путь к бессмертию, а не к стыдливому сокрытию болезненных вожделений.

Юнг пишет, что в мифическом сюжете просматривается не стремление к совокуплению, а стремление к возрождению. Для древнего человека естественным способом возрождения представлялось очутиться вновь в материнской утробе и породить самого себя. Это и есть мифологический механизм обретения бессмертия, который в иносказательном смысле повторяется политическим героем.

Мифология героя связана с несколькими смысловыми пластами, которые Карл Абрахам выделяет в мифе о Прометее<sup>257</sup>: священно-символический слой (например, аналогия возникновения человека и огня), слой, связанный с комплексом превосходства (происхождение от божественных существ, перенесение на себя божественных качеств), третий слой – вытесненное сексуальное желание или изначальное учредительное насилие, во многом связанное с сексуальным символизмом.

Лишь в диких племенах последний слой мифологии героя является доминирующим. Например, при восшествии на престол африканских племенных королей их вынуждают преступить все незыблемые запреты и пройти инициатические ритуал предельной нечистоты (порой включая инцест и употребление всякого рода отвратительных колдовских смесей) и превращения в жертву отпущения, которая будет ритуально умерщвлена (обеспечив напоминовение всему племени об этических табу) и возродится в новой роли<sup>258</sup>.

Отказавшись от упрощенных фрейдистских интерпретаций, мы относим существование третьего слоя к опрошенному, примитивизированному слою бессознательного или к болезни, в которой мифологический сюжет примитивизируется до полового акта. Вместе с тем, этот слой присутствует в мифе о герое, придавая значимость вполне бытовым событиям его жизни (и это сказывает, например, в повышенном внимании к личной жизни политического деятеля). Второй слой означает

---

<sup>256</sup> Юнг К.Г. Бессознательное рождение героя. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с.310.

<sup>257</sup> Абрахам К. Сновидение и миф. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с.109-110.

<sup>258</sup> См. Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 130-131.

для нас связь героя с первоосновами существования человечества (концепция бытия, космогоническая картина мира и пр.) и отстраненность от обыденного. Наконец, первый слой отражает высшую форму выразительности мифа и высшую концентрацию смысла, который не может быть предъявлен иначе, чем через символ и порождаемые им ассоциации.

Обстоятельства появления героического персонажа в мифе сопровождаются некоторыми характерными особенностями, которые в той или иной комбинации встречаются во всех героических мифах:

1. Рождение от знатных родителей. (Есть, правда, и исключения из этого правила – сюжет о Моисее, Эдипе и др.). При этом рождению героя обычно предшествует пророчество о его миссии, а само рождение сопровождается тайной связи с богоносным правителем или богом.
2. Обстоятельства рождения, требующие от родителей избавления от ребенка. (Согласно Фрейду, в данном случае наблюдается превращение невротической враждебности ребенка в представление о враждебности самих родителей к нему.)
3. Убийство ребенка родителями или заменяющими их лицами – часто его просто бросают в воду (смерть героя).
4. Спасение ребенка зверями или семьей простолюдинов (возрождение героя для вечной жизни) и проявление им в процессе взросления особых качеств.
5. Установление героем тайны своего рождения.
6. Восстановление героем своего высокого статуса.

В процессе восстановления статуса наблюдается несколько мотивов: мотив воздержания, смертный сон, мотив спасения, мотив оставления, мотив разлуки. Большинство из них связано с *сепаративной* стадией инициации героя<sup>259</sup>, в процессе которой герой порывает с прежней идентичностью, прежним социальным окружением и становится изгоем. В скитаниях и страданиях герой сживается с состоявшимся разрывом и внемлет иносказательным призывам к новой миссии.

В *ламинальной* (переходной) стадии герой терпит инициатическую травму, лишаясь социального статуса. Это сопровождается разного рода запретами воздержания (от еды, сна, смеха и пр.), наготой или нелепыми одеяниями, унижениями и несправедливыми наказаниями. На этой стадии герой может оказаться в потустороннем мире, в чреве чудовища, в царстве смерти и т.п.

На *реинтегративной* (восстановительной) стадии герой возрождается через спасение, овладение магическим умением, обретением божественных качеств. При этом герой – оружие в руках могущественных сил (мага, волшебника, царя и т.п.) или Великого Закона.

---

<sup>259</sup> См. описание стадий инициации в статье Н.Калина. Миф в современном мире, предисловии к кн. Д.Кэмпбелл. Тысячеликий герой. М.: «Рефл-бук», «АСТ», К.: «Ваклер», 1997.

Я.Пропп выделял множество элементов сказочного мифа о герое<sup>260</sup>:

- запрет и его нарушение,
- ситуация беды или недостачи, получение трудного задания,
- изгнание или бегство и преследование,
- испытание мужества, стойкости и силы,
- обретение волшебного свойства или волшебного помощника,
- поход в иное царство (царство мертвых, таинственный лес и т.п.),
- борьба с чудовищем, решение трудной задачи,
- появление ложного героя и узнавание истинного героя,
- преобразование и воцарение героя.

Согласно структуре мономифа, описанного Дж.Кэмпбеллом, путь героя цикличен и проходит через три стадии: переход через порог реальности, испытания за порогом, возвращение к людям. Каждая из стадий характеризуется своими особенностями<sup>261</sup>:

*Переход через порог:* сражение с противостоящей цели героя силой (с драконом, братом, с призраком...) или задабривание ее (подношение, заклинание); победа или поражение (расчленение, распятие).

*За порогом:* испытания в пути (ночное путешествие в море, чудесное путешествие, попадание в чрево кита), решающее испытание и завоевание награды (священный брак с матерью-богиней мира, примирение с отцом-создателем, апофеоз обожествления героя, похищение невесты или магического умения - огня, эликсира и т.п.); расширение сознания и пределов бытия (просветление, преобразование, освобождение).

*Возвращение:* бегство от преследователей, покровительство могущественного помощника, борьба у порога, спасение, воскрешение.

Перед порогом в чудесный мир имеется еще одна стадия – стадия инициации. Она состоит в том, что герой отрешается от обыденности, от привычек окружающего мира, уходит во внутренний мир духовного самосозерцания. Зов к странствиям переносит духовные устремления за пределы общества. «Эта судьбоносная сфера, - пишет Кэмпбелл, - таящая в себе как опасности, так и сокровища, может быть представлена по-разному: как далекая страна, лес, подземное, подводное или небесное царство, таинственный остров, высокая горная вершина или как состояние глубокого погружения в сон; но это всегда оказывается место удивительно меняющихся и полиморфных созданий, невообразимых мучений, сверхчеловеческих свершений и невыразимого восторга<sup>262</sup>.

Выстроенный по схеме мономифа сюжет, включающий указанные элементы, повторяется в самых разнообразных мифах и сказках и в значительной мере сохраняется в мифологизированных судьбах политиков. Причем конкретные судьбы политиков, как и конкретные

---

<sup>260</sup>Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, Л., 1986.

<sup>261</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 245.

<sup>262</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 68.

мифы, разнообразны настолько, что не позволяют чисто механически соотносить политическую историю с мифологической аналогией.

Например, русский национальный миф выделяется присутствием мифического героя с весьма нестандартной стратегией успеха – Иван-дурак и Иван-царевич. Простонародное происхождение героя сочетается с его неспособностью к сельскому быту. Иван-дурак – не землепашец и не скотовод. Только в развитии сюжета становится ясно, что это скорее воин и жрец, который в то же время получает какое-либо мистическое умение (или побеждает, женится, приобретает богатство) «по простоте душевной». Ему оказываются присущи умения толкования событий (порой весьма парадоксальные, но в итоге верные), предсказания, загадки, музыка, пение и шутка. Русский простоватый мудрец-неумеха Иван-дурак является или становится Иваном-царевичем, проходящим героический путь через изгнание, испытание и преображение. Вероятно, именно связь с простонародьем выделяет русскую жреческую элиту как глубоко национальную, как плоть от плоти народа, который сам плохо разбирается в чудесах, но уважает юродивых, странников и подвижников.

А.С.Панарин отмечает более высокий, чем на Западе, статус архетипических фигур Жреца и Воина, жертвенности и героики в евразийских цивилизациях<sup>263</sup>. В связи с этим героический миф для России – евразийского «хартленда» – играет куда большую роль, чем западный миф гедонистического благополучия.

Действительно, конкретность и особенность русского национального мифа состоит также в том, что наша архаика всегда прочно опиралась на мифологию сакрального вождя (Помазанник Божий) и сакральную же коллективность (православная соборность, община). Последовательный крах опор этой архаики бросил Россию в бездну, в которой она пребывает, пока не найдет новых сакральных вождей, не восстановит мифологического видения мира и общинных форм экономической жизни. Линия харизматического вождя, обозначенная передачей сверхчеловеческой силы от Святогора к Илье Муромцу и продленная чередой великих русских князей, требует продолжения.

Стадии и элементы мифосюжета, так или иначе, укладываются в общую схему психического взросления индивида, которую можно описать как ряд стадий избавления от инфантильности – перерастая идиллию женского чрева, а потом – кормящей женской груди, он обращается к зрелым деяниям, связанным со сферой отца, становящегося жрецом, совершающим обряд инициации. До этого обряда преодолевается образ Страшной Матери – создательницы мира смертных, рождающей все доброе и злое. Герой учится видеть обе стороны беспристрастно, избавляется от инфантильности. В инициации закладываются тормозящие агрессию механизмы – заместительные ритуалы, снимающие потенциальные комплексы отцеубийства и сыноубийства (в религиозных

---

<sup>263</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». «Иное», М., 1995, т.2, с. 137.

ритуалах - обрезание, как смягченная кастрация, причащение кровью и плотью отца и т.п.). Затем наступает период соперничества, когда сын с отцом определяют, кто будет господствовать во Вселенной. В конкуренции за мир отца участвуют все сыновья. Отец воспринимается ими как архетип врага, вмешавшегося в детский рай единства с матерью. Переступая в этой конкуренции пределы детства и юности, открывая свою душу для понимания, герой оказывается способным на мгновение увидеть истинный облик Отца и примиряется с ним. Герой, примирившийся с Отцом, становится обладателем всей полноты мифического сюжета о самом себе, воплощением Отца и рождается вторично - в духовном мире. Здесь, в апофеозе мифического сюжета, Герой достигает понимания единства сущего, становится властелином мира, который Герой нашел в себе самом, и одновременно постигает все внешнее бытие.

Но история героя может оборваться в любой момент. Причем произойти это может тремя различными способами.

Если откликнувшись на зов, герой получает в помощь все силы природы – силы бессознательного в образе сверхъестественного помощника. Бессознательное, как более широкая система, чем индивидуальное сознание, в состоянии оказать неопределимую поддержку в становлении самости. Но в этой поддержке скрывается и риск для рациональных представлений. Вынести испытание способен только духовно подготовленный человек, очищенный от инфантильных желаний – только он способен вынести всю полноту откровения. Кэмпбелл приводит пример из греческой мифологии - юного охотника Актеона, увидевшего прекрасную богиню Диану без покрова и превращенного ею в оленя, которого затравили его же собаки. «Он не был святым, - пишет Кэмпбелл, - а был охотником, не готовым к откровению образа, который следует созерцать без обычных человеческих (то есть инфантильных) оттенков и подтекстов желания, удивления и страха»<sup>264</sup>.

Другой вариант прерывания героического пути – отказ героя ответить на «зов к странствиям», отказ подняться над своими собственными сиюминутными интересами и инфантильными привязанностями. Тогда божественное становится внутренним палачом – бессознательное пытается рассудок, отказавшийся вынести его призыв.

Наконец, герой, пройдя инициацию, приобретя магические умения и силу воздействия на природу и человека, в дальнейшем отказывается вернуться к людям, и, преисполненный могущества, остается за порогом.

По Кэмпбеллу, ключ к пониманию мифа и символа состоит в том, что два мира – божественный (потусторонний) и человеческий – есть одно, а царство богов является забытым измерением знакомого нам мира<sup>265</sup>. В открытии этого измерения заключается вся суть свершения героя. Политический герой открывает этот мир через менее возвышенные образы,

---

<sup>264</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». «Иное», М., 1995, т.2, с. 119.

<sup>265</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 216.

чем архаический. Но как и архаический герой, он открывает социуму его бессознательное.

Действительно, политический деятель, превращаясь в харизматического вождя, как бы проходит стадии судьбы мифического героя. Мифическая трансформация соответствует стадиям развития личности. Для политического лидера этих стадий оказывается больше, чем для обычного человека, и поэтому он приближается к мифическому Сверхчеловеку, которому дано быть сыном Неба и Земли, спасителем Отечества. Не случайно реальные исторические персонажи с течением времени начинают восприниматься как сказочные герои, а их судьба обрастает преданиями.

Если мифологический герой открывает божественный Абсолют, то для политического героя нравственный идеал связан с образом Родины-Матери, который дает ему национальная элита. Герой становится воплощением богочеловека или сверхчеловека-прародителя нации, рожденного Абсолютом в изначальные времена (причем в качестве прародителя может выступать и мифологизированный образ конкретного человека). Именно в этом моменте через Традицию политический миф связывается с архаическим, и именно с точки зрения Традиции оценивается роль политического героя. Обращаясь к архетипическим образам, политический герой имеет шанс связать свою повседневную борьбу за власть с глубинными духовно-нравственными установлениями. Только в этом случае «желаемое» в его политическом проекте найдет причину в абсолютном (здесь мы должны повторить часть Таблицы из в п. 1.4.)

<b>Этические факторы</b>			
Абсолютное	Насущное	Желаемое	Должное
<b>Мифологические факторы</b>			
Бог	Покровитель	Герой, предок	Народ
<b>Социально-политические факторы</b>			
Отечество	Элита	Вождь	Нация

В мифологии выделяются два типа героев. Хлеба и зрелищ обещает «локальный герой», добивающийся победы над своими личными притеснителями и попутно – блага для своего народа. «Всеобщие герои» добиваются космического триумфа. Герой, переступивший через локальные задачи и увидевший их в связи с глобальными проблемами, находится во взаимосвязи с «предельным богом». Подвиг Героя призван раскрыть тайну Бога, которая заключает в себе смысл космической и исторической мистерии - он воплощает в себе Бога.

Мифологический сюжет может неявно возникать в политике из соответствия того или иного политического института его архетипическому прообразу. Тогда процесс рождения политического героя аналогичен рождению мифологического героя. О его будущем рождении свидетельствует Великая Мать (например, партия или национальная элита), в качестве исторического персонажа очевидным образом присутствует «небесный отец» (мудрец или властитель, благословляющий преемника на служение).

Условием легитимизации политического деятеля в качестве политического вождя («локального героя») или национального вождя является видимое обществом соответствие его личности мифическому прототипу. Для этого будущему вождю надо ритуально «умереть» в прошлой жизни и «воскреснуть» в своем мифическом образе героя-сверхчеловека («локального» или «всеобщего» характера).

Для такого рода превращения порой достаточно ритуала вступления в должность, которая сама по себе уже обожествлена и мифологизирована как священная (или, в случае «локального героя», имеет некий налет священности). И только разительное несоответствие этой должности способно разрушить миф, разрушить иллюзию святости героя-подлинности (например, немощь, возникшая в результате тяжелой болезни, или грубый своевольный проступок). Если же должность не носит священных характеристик, то героическая история может закончиться регрессией в персону, при условии, что политический герой не найдет в себе сил преобразить рутинный статус должности или отказаться от него.

Все компоненты мифа связываются в систему, разумеется, не в момент выбора вождя по харизме и не в момент назначения на престижную должность, а в апогее его славы и власти. Но именно в этот момент миф отвердевает и становится прочным элементом общественного сознания. Собственно, предназначение политического вождя состоит в том, чтобы такого рода элементы создавать, на это должна быть нацелена его магия – личная харизма (природный дар) и политический ритуал (профессиональная технология).

Недостающая харизма должна быть замещена убедительными для массы ритуальными действиями. Результатом становится актуализация национальной мифологии, прояснение национальной идеологии, которая в лице политического героя обретает понятное для народа воплощение.

Важным моментом политической магии является дуализм вождя, который, с одной стороны профессиональный участник политической конкуренции, а с другой – живой символ. Политический герой все время колеблется в своем поведении между текущими и рутинными управленческими задачами (в рамках своего окружения или на государственной службе) и задачами, которые диктуются его значением для масс. Увлечение чисто управленческими функциями разрушает харизму (отсюда, например, стремительное падение рейтинга политика

после успешных для него выборов<sup>266</sup>). Обожествление политического героя превращает его в недоступное божество, которое всеильно до такой степени, что перестает влиять на реальные политические условия. Тогда политический капитал героя разменивается его окружением, замещающим его земные функции, а сам герой становится Богом-Отцом для последователей, разыгрывающим, в конце концов, стандартную «семейную драму» с рождением нового героя-преемника и Сына.

История возникновения политического (или национального) героя вписывается в закономерности мономифа – универсального сюжетного построения (именно отсюда возникают представления о «реинкарнации» героев прошлого в современных политиках, невольное копирование последними повадок и поступков великих государственных деятелей и т.п.). В дальнейшем приобретенные мифические качества становятся способом воздействия политического героя на массы и свое ближайшее окружение. Вернувшись в мир людей, политический герой начинает новый мифический цикл, который будет зафиксирован только в конце пути, когда происшедшие события окончательно обретут свой мифический смысл. Тот, кто знает, как складывался миф политического героя, может расшифровать его мифологическое имя и экстраполировать сюжет в перспективу.

И все-таки главным качеством политического героя, вне зависимости от хитросплетений его индивидуальной судьбы, является чудодейственная сила, движущая массами. Массам нет дела до того, как герой обрел свои качества. Для них политический герой – божество, материализовавшееся в результате прозрения. Толпа скандирует «Ельцин! Ельцин!», и ей не интересна его реальная биография. Достаточно того, что в нем толпа видит самое себя – свою страсть, свою жажду великих перемен, свое участие в истории.

Интерес к фигуре политического вождя не ослабевает, даже когда наука доказывает, что социальные процессы обусловлены объективными условиями, что вождь востребуется только в силу этих процессов и служит их выражением. Историография все равно опирается именно на судьбу вождей, силами которых творилась и творится политика и осуществлялась и осуществляется государственная власть. Серж Московичи в заключении к книге «Век толп» пишет прямо и без обиняков: «Кто говорит «власть» - невольно говорит «вождь», кто говорит «вождь» - говорит «власть». Все остальное - это речевые уловки и игра понятиями»<sup>267</sup>. Поэтому власть

---

<sup>266</sup> Как показали исследования, популярность политика может меняться во времени двояким образом: либо всплеск обожения сменяется пренебрежением масс («халиф на час»), либо политику удается нащупать модель поведения, обеспечивающую долговременную (хотя и не очень высокую) популярность. Первые имеют шансы становиться национальными героями, вторые – тянут лямку политической службы во имя каких-то крох благосклонности масс. – См. Савельев А.Н. Сценарии будущей схватки, «Континент-Россия», №13, 1998.

<sup>267</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 451.



вождей выглядит политически обиденной, социально обоснованной и практически всегда неизбежной.

Вместе с тем, сохранить это понимание роли вождя оказывается достаточно сложно. Таинственное возрождение «вождизма» даже в самых развитых системах народовластия пугает либерального мыслителя. Он может понимать, что объективную заданность власти вождя над массой, важность массовых политических инсценировок для выживания цивилизации, вечно возвращается к попыткам предостеречь массу от увлечения очередным кумиром. Так возникает иллюзорная попытка научной элиты стать воспитателем массы, договориться с массой (а через нее – и с ее вождем) против элиты политической, на плечах которой держится государственное управление. В то же время тайна живой политики состоит в том, что вождь – всего лишь символ массы. Вывать к нему – все равно, что пытаться рациональными доводами вразумить наше бессознательное. Для рациональных доводов и претензий есть только элитные группы – разум нации, который только и может добиться контроля над общенациональным бессознательным.

Здраво оценивая внезапность проявления феномена массы и вождя накануне века, Московичи как бы вместе со всеми «светлыми умами» переводит дух в последней четверти XX века, надеясь, что «век толп» прошел или проходит. В то же время он прямо пишет, что психология толп успешно противостояла власти вождей (хотя когда-то, не желая того, способствовала этой власти). Рыхлый социальный мир многих индивидуальностей противопоставлен миру, собранному вокруг немногих вождей и элитных групп. Регрессивное околлективливание становится началом регрессивной индивидуации – Московичи предполагает избавление общества от вождей и героев. Отказ массы от самостоятельности рассматривается как грех массы, вовлеченность в массы – как грех индивида, уставшего вырабатывать по любому поводу свое личное мнение. Иначе говоря, масса должна отказаться от вождя (то есть, из организованной массы стать неорганизованной толпой), а потом – исчезнуть, распавшись на частные индивидуальности.

Такого рода модель последовательно отказывается как от социальной магии со стороны соискателей власти, так и от системы делегирования со стороны масс, без которой общество в принципе невозможно. Но без «культов личности» разного уровня в политике нет и не может быть никакого движения, а в обществе буйствует бунт или царит обморочный застой. Конституирующиеся группы готовы делегировать право защищать свои интересы и выражать свои эмоции тем, кто сам готов пользоваться системой делегирования ради личного престижа. Стремление многих создавать группы сопрягается с волей к власти, присущей единицам.

Но пока вождь не объявлен таковым, пока не сформировалась группа, признающего в данном политике своего вождя, он не может быть реальным олицетворением мифических настроений массы. В силу

инстинктивного страха перед бездной бессознательного «любой подлинный пророк, прежде всего, энергично защищается от бессознательного навязывания этой роли. Поэтому там, где пророк появляется как по мановению руки, невольно начинаешь думать о потере психического равновесия»<sup>268</sup>. Но одновременная тяга эту бездну провоцирует пассионарные личности испытывать себя соблазном околлективливания, ремифологизации собственного опыта и собственной судьбы. Жесткие условия политической конкуренции приводят чаще всего к личностной инфляции или к регрессивному возврату к эгоистическим установкам. Именно такова судьба в политике многих известных бизнесменов, ученых, деятелей культуры, чья популярность не компенсирует отсутствия политической судьбы - мифологической истории становления личности политического героя. Мифология, которая только и может сформировать в глазах массы политического лидера, требует времени, формирования героического сюжета, длительного удержания баланса между сознательным и бессознательным – индивидуации. И только тогда политик в состоянии воспользоваться позитивными для него случайностями исторического процесса, в результате которых он становится героем в глазах массы.

Кассирер в своих попытках осмыслить причины персонификации социальных процессов, ссылается на определение французского ученого Э.Доте, который занимался изучением североафриканских культов и пришел к выводу, что боги и демоны, которых мы находим в примитивных культурах, - не что иное, как персонификация коллективных устремлений. Миф – это персонифицированное желание группы. Между тем, воспользоваться желанием группы сможет не каждый. Малая численность мифических вождей относительно численности своих поклонников доказывает, что численность политических вождей тоже должна быть весьма ограниченной. И если определенный набор персон, которые гипнотизируют публику, уже имеется, пополнить его оказывается крайне трудно.

Существует и другая проблема, особенно актуальная для современной политики. Рационализация управления и доминирование рационалистических мифов подрывает способность масс создавать себе политических «богов». Демифологизации общества сопутствует его дегероизация. Образы политиков становятся бесцветными, общественная жизнь рутинизируется, утрачивает интригу и перестает быть источником новых социальных проектов.

Поскольку потребность в новых идеях рано или поздно проявляет себя, демифологизированное общество снова обращается к поиску ярких символов и сильных личностей. Но для восстановления потенциала мифотворчества, вероятно, требуется некоторый временной отрезок, в

---

<sup>268</sup> Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 233.

течение которого общество либо расшатывается политическим абсентизмом, либо начинает безуспешно искать новых харизматических лидеров. И только когда коллективное желание достигает максимума, соответствующего престижным установкам пассионарных личностей, политический вождь выходит на авансцену истории. «Сила коллективного желания овеществляется в вожде. Все социальные условия: закон, справедливость, конституция – объявляются не имеющими никакой цены. Остается лишь мистическая сила и власть вождя, и воля его становится высшим законом»<sup>269</sup>.

Феномен вождя имеет аналогию с ролью главы семьи. Вождь стремится воплотить себя в толпе, встречаясь с ответным желанием толпы идентифицироваться со своим идеалом, олицетворенном в вожде, – подобно тому как родители стремятся воспитать детей как собственное продолжение, а дети хотят походить на родителей. Разумеется, это желание не может каким-то образом соотноситься с рациональными мотивами, закрепленными в законах или отвлеченных моральных нормах. Справедливость для массы, гипнотизируемой вождем, перестает быть сложившимся представлением о должном и познается в волевых действиях самого вождя, генетически соединенных с этими представлениями через желаемое (в противном случае масса определила бы вождя как тирана).

Для того, чтобы вождь не был покорен коллективным бессознательным, должен существовать внутренний или внешний ограничивающий механизм. Поскольку только особенно выдающиеся личности в состоянии контролировать собственное бессознательное, то внешний механизм практически всегда является требованием психического здоровья вождя, а вместе с ним – и общества. Такой механизм всегда связан с коррекцией поведения вождя в соответствии с его идейными установками. Вождь всегда должен видеть, где он был нелогичен, где отступил от заявленных принципов. В этом ему может помочь только рационализм элиты (см. Таблицу).

Относительная рациональность по сравнению с массой – необходимый, но недостаточный признак вождя. Как бы ни возносился престиж знания в обществе (что само по себе редкость исключительная), не ученые и не философы устанавливают психологическое единство массы. Только вождь олицетворяет массу, представляет собой своеобразный сгусток толпы, отличаясь от нее твердостью и упорством. Он позволяет коллективному бессознательному обрести образ, идентифицироваться с вождем и избавить отдельных индивидов от одиночества. Именно поэтому миссия вождя сопровождается актом перевоплощения, в котором вождь забывает свои грехи, сохраняя тем самым свою ценность для массы.

Инструментальная задача политического мифа – доказать соответствие какого-то конкретного исторического персонажа или сюжета

---

<sup>269</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993 с. 111.

мифическому прототипу. Погружение в миф позволяет решать те задачи, которые иным способом решить невозможно. Сам миф предполагает чудо, а без чуда остается лишь голая механика научных формул, которые для социального творчества практически всегда бессильны. Миф позволяет разыграть пьесу, завораживающую человека с незапамятных времен. Вопрос лишь в том, кто станет в этой пьесе массовкой, а кто - главным героем.

В то же время восстановление сакрального измерения в жизни социума должно быть не простым копированием архаических форм и встраиванием общества в старые сказки. Как отмечал Дюркгейм, архаическое общество опирается на религию, которая сообщает вождю сверхчеловеческие качества. Подчиняющаяся ему масса коммунистически сплочена («где существует только коллективная личность, собственность также не может не быть коллективной»<sup>270</sup>). То есть, деспотизм и «коммунизм» становятся двумя сторонами одной медали – качествами общества, испытывающего массовую личностную инфляцию, пытающегося выжить в современных условиях, растворяя свои скудные сознательные мотивы в архаических безднах бессознательного.

Национальная модернизация предполагает, что вожди будут порождением борьбы за национальные интересы, мифология - связанной с традицией, а новый коллективизм не будет тотальным. Да и вообще, власть вождей будет распространяться лишь на отдельные секторы социальной активности, а мифология не будет подавлять светский поиск локальных смыслов бытия, естественнонаучных попыток понять и использовать мироустройство.

В современном обществе архаический образ вождя отчасти сохраняется, хотя и не имеет абсолютной власти. Вождь перестает быть повелителем всего социума, ограничиваясь его частью или каким-либо фрагментом социального бытия (например, и чаще всего – политизированных масс). Но политический кумир остается деспотом для своих «коммунистически» сплоченных поклонников. Находясь под его чарами, поклонники, действительно, равны и в значительной степени лишены индивидуального сознания. Лишь в оставшееся от политических переживаний время индивидуальность может проявляться вполне свободно.

Чтобы иметь приподнятое состояние духа, иметь о себе высокое мнение, масса или толпа (в частности, организованная масса - армия, церковь, партия и т.п.) должны восхищаться своим вождем (генералом, патриархом и т.п.). Но любая харизма ничего не значит, если она не подкреплена качествами, не имеющими отношения к роли вождя. Нужен некий «стартовый капитал», демонстрирующий, что политик может быть и обычным человеком, не сходя при этом с ума от раздирающей его двойственности. «Стартовый капитал» должен быть подкреплён

---

<sup>270</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: 1991, с. 171.

сочетанием факторов, дающим в распоряжение политика достаточные ресурсы, чтобы занять определенную политическую нишу, в которой потенциальный сторонник обеспечен начальной идентификацией с некоей идеей.

Переход в разряд вождей - это факультативное умение, скрытое во многих индивидах, лишенных «стартового капитала», ибо вождизм присутствует в коллективном бессознательном, которое является достоянием всех. Лишь помещение политика в определенную координату в политическом пространстве превращает его из заурядности в настоящего вождя. Таким образом, вождистские качества зачастую приобретаются случайно. Судьба выбирает вождя из тех, кто готов к миссии служения идее и массе. Иногда этот выбор ошибочен или вреден для социума, но он всегда похож на оптимальный, ввиду наличного качества социума и его элиты.

Для более адекватного понимания роли вождя в архаических обществах и сравнения ее с ролью в условиях современности, необходимо понять процесс формирования вождя как становление, проходящее через ряд фаз: без тотемического вождя не может быть и вождя-пророка, без вождя-пророка не может быть вождя-героя. Без погружения в традицию и обретения новой чувственности (признаки которой – приближенность к пониманию символических образов из царства «братьев наших меньших» и тотемические фантазии), без инициации и качеств пророка вождь-герой представляет собой фальшивку, подделку под тот образ, которого ожидает коллективное бессознательное<sup>271</sup>.

Даже полная аналогия судьбы политического вождя с каким-нибудь классическим мифологическим сюжетом не гарантирует исполнение им своей роли, и в этом смысле мы сталкиваемся с вариантом вождизма как коллективного помутнения. В качестве примера приведем рождение Ельцина как политика, которое произошло вместе с его гражданской казнью на пленуме ЦК КПСС в 1987 г., напомнившей многим уже развенчанные (точнее, активно обсуждаемые в тот период) сталинские процессы. С этого момента родилась масса-публика, которая окутала фигуру Ельцина мифологией страдальца за народ. Даже несмотря на то что тема ельцинского «бунта» сводилась всего лишь к «восстановлению ленинских норм партийного товарищества». После своей мифологической смерти (а на деле – почетной опалы) происходит реальное воскрешение – выборы депутатом СССР от Москвы: 90% голосов – за Ельцина.

В.С.Полосин сравнивает широко известную историю с падением Ельцина в реку с древними мифологическими сюжетами, а политическое воскресение - с ролью интеллигенции, которая находит своего вождя (как Изида находит Озириса, брошенного в воду)<sup>272</sup>. Гуманитарная

<sup>271</sup> Примером может служить Александр Лебедь, безусловно испытывающий тотемический зов, но неспособный ни к пророчеству, ни к героизму. Об этом см. работу автора «Александр Лебедь: мифология имени и судьбы», в кн. «Миф масс и магия вождей» М.: «Аделиз», 1999.

<sup>272</sup> Полосин В.С. Архетип и мифология. «Золотой лев», №3-4, 1998.

интеллигенция замещает в мифологическом подтексте жреческую элиту. После этого логика мифа превращает Ельцина в сверхчеловека, порождающего новую реальность – Российскую Федерацию, «новую Россию», новое «мы» – демократическое движение.

Появление политического вождя после долгих лет увядания общественного энтузиазма в значительной степени преувеличило личные качества Ельцина в глазах избирателей. Он стал первым политическим героем в ряду многих, порожденных «демократической революцией» 1987-1991. Вслед за этим, в силу мировоззренческого кризиса, отсутствия у нового политического режима позитивной программы и ясных мировоззренческих основ, приемлемых для общества, произошел быстрый спад энтузиазма и измельчание вождей.

Необходимо отметить в связи с приведенным примером и общим историческим фоном «демократической революции», что простой формой компенсации мировоззренческого кризиса является обостренная персонификация причинности, выступающая как общий закон, а вовсе не как частная особенность какой-то конкретной ситуации. Объективных причин, а тем более случайности, мифологическое сознание не признает. Все происходит по чьей-то воле, за событийным рядом скрываются его организаторы.

В ситуации кризиса божественная воля отчасти лишается сакрального измерения и приписывается конкретному лицу или его образу - носителю вполне определенных авантюристических качеств, заряжающих массу мечтой и уверенностью в быстрой победе. Доброе начало - это герой, символ ассоциации в группе «мы», злое начало - чаще всего оборотень, темная сила, подлый враг, символ ассоциации в группе «они». От свойств этого неизбежного разлома зависит перспектива порождаемого вождем социального процесса.

В магии, которой обладает вождь, участвует не только объединенное чувство поклоняющихся ему масс, но и потусторонние силы – божественные или дьявольские. Помимо профессионального умения «делать себе имя» в политике и врожденных качеств (внешности, тембра голоса и пр.), есть призвание свыше, познать которое можно лишь в том мифосюжете, который сделал из простого смертного политического героя.

Элиаде пишет о «синдроме мистического призвания» у будущих шаманов<sup>273</sup>. Он проявляется в разного рода поведенческих странностях, мечтательности, стремлении к уединению, появлению видений. При внешней схожести синдрома с неврастенией и эпилепсией, шаман остается здоровым человеком, мыслящим здраво и имеющим более высокий интеллектуальный уровень, чем у окружающих. Хотя мистическое призвание обнаруживается через глубокий психический кризис, сам шаманизм ни в коем случае не является психопатологией.

---

<sup>273</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 83.

Бердяев точно подметил смысл мистических переживаний: «Экстаз, который считают характерным для некоторых форм мистики, есть выход из разделения на субъект и объект, есть приобщение не к общему и объективированному миру, а к первореальности духовного мира. Экстаз есть всегда выход за пределы того, что порабощает и подавляет, есть выход к свободе. Мистический выход есть духовное состояние и духовный опыт»<sup>274</sup>.

Вхождение «призванного» в новое состояние может сопровождаться применением специально разработанных техник, наличие которых зафиксировано в «примитивных» и восточных ритуалах инициации. Например, «йог ставит перед собой задачу кардинально изменить обычное мирское состояние, характеризующееся движением, беспорядочным дыханием, умственной рассеянностью и тому подобное, упражняясь в совершенно противоположном: неподвижности (асана), контролируемом дыхании (пранаяма), концентрации умственно-психического течения в одной точке (экаграта)»<sup>275</sup>.

Кризис, переводящий «призванного» в новое состояние, всегда носит характер мистического посвящения. Будущий шаман возвращается чувствами и мыслью к докосмогоническому хаосу, что равнозначно подготовке к новому сотворению мира в самом себе, в котором прошлое и будущее воссоединяется в Вечности, осуществляя синтез абсолютной мифологии. В индивидуальном плане должна родиться новая личность, обладающая особыми качествами чувствительности – способностью к внутреннему видению и озарению, переходу из исторического времени в экзистенциальное время боговдохновенного творчества<sup>276</sup>.

Вождь, так или иначе, проходит через мировоззренческий кризис, преображающий его взгляды где-то на грани бытия и небытия. Инициация вождя, как и любая другая инициация, означает ритуальную смерть в форме нисхождения в Ад или приближения к нему, а затем – возврат в прежнюю жизнь с новыми качествами, новой чувственностью и пониманием божественного. Вождь делает истинный или мнимый сверхъестественный «выбор веры», выбор служения, которое должно наполнять его ощущением священного и снабдить его личность неземным ореолом, в котором угадывается особое предназначение.

Мифология предполагает преодоление физического мира, гибельное для обычного человека. Перенести испытания инициации может только герой, обладающий особыми качествами. Герой может быть разорван на части (как Осирис), может быть проглочен драконом или гигантской рыбой, но его судьба «демонстрирует, что за всеми противоречиями феноменального мира остается Несотворенно-Нетленное и что бояться

---

<sup>274</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 356.

<sup>275</sup> М.Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 101.

<sup>276</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 250.

нечего»<sup>277</sup>. «Герой как человек настоящего умирает; но как человек вечности - совершенный, ничем не ограниченный, универсальный - он возрождается»<sup>278</sup> и возвращается к людям преображенным, наполненным новым знанием и способным к учительству.

Приобретая в результате инициации способность к глубокому пониманию сущего (возможно мнимого понимания), вождь пленяет массы не доводами рассудка, а своим гипнотическим авторитетом, силой своей страсти, приверженностью высшей идее. И тем не менее, вождь должен искать не истины, а победы, только в этом случае он превратится из пророка в героя. В этом смысле вождь «безумен» — он видит дальше рациональных выводов, сулящих сиюминутную пользу, доводы разума для него — второстепенный инструмент. Можно сказать, что он исходит из большего набора аксиом, чем обычный человек, и строит (или инстинктивно нащупывает) логические цепочки значительно большей длины. Именно поэтому он видит «выгоду» в действиях, признаваемых невыгодными для большинства. Впоследствии его прогноз рассматривается большинством как откровение.

Воля вождя к победе должна поглотить все соображения разума, поставить их на службу внешне иррациональным целям. Иначе он утратит инстинкт, которым он чувствует массы, и способность интуитивно применять нужный жест или нужное слово – власть над магией символов и имен. Эта воля не может быть заменена какими-нибудь административными амбициями – царь и вождь обязаны быть магами по своей миссии.

Любой великий вождь — фанатик, заражающий массы своим фанатизмом, уверенностью в себе. Важнейшее качество вождя — преобладание уверенности в себе, силы духа над интеллектом. Верные теории, точные наблюдения и рецепты могут предложить хорошие советники и исполнители, но без воли вождя за всем этим не последует никаких действий. В ответственных случаях именно характер вождя, его смелость обеспечивают успех. Только его несокрушимая уверенность порождает безмерное доверие к олицетворяемой вождем идее.

Фанатизм проявляется именно в следовании идее. Идея властвует над вождем так же, как он властвует над массой. Вместе с тем, вождь, в отличие от подавляющего большинства, не является рабом своих инстинктов, он слабо поддается внушению. Вождь рационален в рамках идеи, которой он движим, и тем самым победа для него – неотъемлемое качество истины. Он руководствуется одновременно интуицией и рациональными доводами, соединяя их в мощный энергетический импульс.

Когда соотношения сознательного и бессознательного у вождя перестает быть гармоничным, он либо опроцается и перестает быть

---

<sup>277</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 95.

<sup>278</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 29.



олицетворенной ценностью для массы, либо впадает в истерию перманентной героики. «Если героизм становится хроническим, то он оканчивается судорогой, а судорога ведет к катастрофе или неврозу или тому и другому»<sup>279</sup>. Это означает, что герой не может непрерывно впадать в трансцендентное состояние, его перестают понимать, от него устают и, наконец, стараются от него избавиться.

Вождь – это политический полководец, которому надо профессионально работать в своем штабе и планировать операции. Но ему же надо одушевлять солдат на подвиг, вести армию к победе. Поэтому героизм вождя – это всегда подготовленная вспышка активности, за которой следует более или менее рутинное освоение брошенных в массы образов и идей. В противном случае вождь действительно становится безумным и терзает социум своим неумным подвижничеством. Тогда «внутренний враг» убивает в вожде героя-для-других и превращает его в героя-для-себя.

Вождь, пользуясь своими способностями к внушению, предельно рационализирует действия партии и массы, которые в целом остаются внутренне чисто иррациональными. Вождь при этом требует жертв (материальных, физических), отказа от контроля за действиями своих представителей (что развязывает последним руки для ускоренных управленческих ходов), делегирования принятия важных решений руководству (что избавляет от ненужных обсуждений и поиска доказательств правоты для множества лиц с разнообразным интеллектуальным и мировоззренческим капиталом), отказа от рассуждений по поводу символов единства (лозунгов, символов, лидеров); стереотипной реакции, задаваемой вождем.

Ремесло вождя — быть в центре событий. Символизм Центра выражает священность положения, аналогичное символизму Небесного. Как отмечает Элиаде, «именно в «Центре Мира» возможен отрыв от плоскости, дающий возможность попасть на Небеса»<sup>280</sup>. «Полнос – это не только ось космического движения, но также и «наидревнейшее» место, потому что именно от него начал свое существование Мир. Именно поэтому Будда кричит: «Это я у вершины мира... Это я наидревнейший!» Достигнув вершины Космоса, Будда становится современником начала мира. Он отбросил Время и Сотворение и оказался во вневременном миге, предшествующем космогонии»<sup>281</sup>.

Таким образом, попадая в центр политического пространства, в центр внимания, поднимаясь над массой на трибуне или сцене, демонстрируя высокое состояние духа, вождь захватывает и смысловый центр, и «начало времен», порождающее все наличное бытие (скажем, в

<sup>279</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 64.

<sup>280</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 173.

<sup>281</sup> Там же, с. 128.

данный момент сжатое до размеров зала заседаний и вместивших его людей).

Слова вождя должны быть посвящены высшим ценностям, но вызывать в массе эмоции, связанные с биологическими потребностями и исторической памятью, которые в данный момент могут и не осознаваться отчетливо. Необходимо учитывать, что возбуждать восторг и великодушные всегда значительно сложнее, чем ненависть, агрессию. Толпа ревнива, склонна к крайностям, превращает любое подозрение в бесспорную очевидность, любую антипатию — в лютую ненависть. Поэтому массе нужен враг, а вождю — бесспорный оппонент. Ориентация настроений массы против оппонента — это надежный способ консолидации массы. Именно поэтому всякого рода «политический центризм» бесперспективен, а в условиях кризиса — прямо вреден, ибо направлен против процессов выздоровления общества.

Мифологические основы власти вождя диктуют правило: общедоступность формул вождя и его властных повелений должны сочетаться с покровом тайны, сохранением определенной дистанции, не допускающей фамильярности, отсекающей тех, кто желает ежедневно вкушать блага от рук вождя, считаться ближайшим соратником или другом. Самый большой враг вождя — высмеивание, карикатура на него, которая рано или поздно появляется в сообществе равных — друзей или лишенных иерархии соратников. Вождь интуитивно чувствует, что карикатура — наиболее сильное взаимное оружие, применяемое конкурирующими вождями друг против друга, что высмеивание — азбука пропаганды. Именно поэтому ничего подобного не должно быть в его личном политическом домене.

Вместе с тем, стабильное единомыслие и отсутствие какой-либо внутренней оппозиции в этом домене стирают образ вождя, символы единства забываются, вождь исчезает в заоблачных высотах своего авторитета. Удаление вождя под покров абсолютной тайны может вызвать как попытки испытания его власти со стороны политических легковесов (что само по себе унижит вождя), так и ситуацию, в которой вождя не спрашивают, принимая важные решения. Политик, обретя иллюзию всемогущества, уподобляется верховным примитивным богам, которые, в глазах их поклонников, превратились в бездействующих и безразличных существ, никак не участвующих в текущей жизни и не интересующихся обычными людскими делами, а потому — почитаемыми лишь как создатели мира, способные прийти в движение только на грани краха этого мира.

Для того, чтобы использовать инструменты, которые предоставляет роль вождя, политик должен стремиться не столько к обретению официальных властных полномочий, сколько к расширению влияния на массы. Он должен обращаться не к понятливости массы, а к чувствам любви или ненависти, мстительности или виновности. Вместо того чтобы будить интеллект, в политике следует будить память и инстинкт. В этом заключается главное магическое умение вождя.

Поскольку истина толпы — миф, биография вождя и вся его жизнь должны быть легендой. Для массы можно быть или богом или ничем — равной всем остальным частичкой толпы. Вождь — это искусно сфабрикованный и организованный миф, в который может верить всякий. Например, припоминая возвеличенные исторические персонажи или преклоняясь перед архетипическим сюжетом в биографии политика. Только тогда вождь становится олицетворенным, действующим образом, доказавшим свою инаковость и право на божественный статус.

Примером выбора (и даже насаждения) божественной природы политического вождя в современной истории показывает либеральная публицистика. Определилась со своим «официальным святым», она совершенно утратила какое-либо критическое восприятие фигуры академика А.Сахарова. К посмертному юбилею академика в 2001 году СМИ были переполнены совершенно абсурдными эпитетами вроде, «великий ученый и, быть может, еще более великий политик, оказавший заметное воздействие на ход истории своей страны и всего мира в минувшем столетии»<sup>282</sup>, «сформировал лицо XX века»<sup>283</sup>, выдумывались какие-то совершенно нелепые, сверхпревосходные характеристики для таких в общем-то малопригодных для жизни документов, как «Закон о власти» (попытка отмены монополии КПСС на управление страной) и «Конституция Союза Советских Республик Европы и Азии».

Один из известных либеральных публицистов писал, что вся биография Сахарова — «настоящая биография пророка», «совершенно законченная история реального мифологического героя, т.е. обычного смертного человека - но совершающего чудеса». Сахаров без тени иронии сравнивается с Жанной д'Арк, сожженной на костре как ведьма; с Ленин — «лысый, картавый, никому не известный толстячок, выкрикивающий непонятные нормальным людям слова». Сахарову и только ему приписывается разрушение Советской власти (здесь наглядно видно как один миф становится иносказанием для другого). Только Сахарову приписывается и создание советской водородной бомбы (что совершенно не соответствует действительности, и сам Сахаров неоднократно говорил, что это было возможно только коллективными усилиями и под руководством целой плеяды выдающихся ученых).

Невольной правдой можно считать пассаж публициста, который заключил: «все, что произошло в стране (даже разрушение науки и научных школ), не заставило бы его пересмотреть его взгляды и поступки. Он был необыкновенным человеком не только потому, что добровольно шел на то, чтобы рисковать своей жизнью. Он обладал и самым высшим мужеством - интеллектуальным. Если проблема не имеет другого решения, кроме ужасного, то Сахаров бы сказал: да, я по-прежнему за это решение,

---

<sup>282</sup> «Независимая газета» от 29.05.2001

<sup>283</sup> Текст диктора ОРТ в новостном блоке 29.05.2001

со всеми его последствиями, ни одно из которых я не отрицаю и не преуменьшаю»<sup>284</sup>.

Здесь налицо застоявшееся помрачение, превращение политического мифа в архаический. Понятно, что взбудораженное общество могло ошибаться и принимать косноязычного и невежественного в общественных делах человека за мессию, но отчего спустя десятилетие это помрачение снова наваливают на общество? Чтобы доказать единственность «ужасного решения»?

Вероятно, этот вывод будет самым верным, если рассмотреть мифологизацию фигуры Ельцина, группа бывших соратников Ельцина выпустила в 2001 году книгу «Эпоха Ельцина: очерки политической истории». Здесь авторы пошли вплоть до вскрытия целей своего мифотворчества. Используя концепцию А.Ф.Лосева о мифе как о самосознании и чуде, они говорят о соединении мифа о Ельцине и мифа Ельцина для себя.

Соратники Ельцина пишут: «На самом деле, это чудо — просто взаимодействие личностных ипостасей. Ельцин погружался в себя, и в нем беседовали, спорили, иногда ругались мифический «царь» реальный политик и человек, уже забывший, был ли он когда-нибудь (и когда) просто человеком.

Наступит день когда все мифы о Ельцине на значительной дистанции от описываемых события сольются в один большой Миф Тогда слово «Ельцин» будет содержать все необходимые черты мифологического героя. В нем будет реальный исторический Ельцин В нем будет ритуальное прославление Ельцина — за разрушение советской системы, за сохранение свободы слова, за решимость взять на себя ответственность и даже за досрочный добровольный уход с поста президента. В нем будут проклятия — за разрушение великой страны, за унижение и бедность, за Чечню В нем будет все, что необходимо человеку, заглянувшему в миф, чтобы узнать в нем себя.

А потом наступят еще более далекие времена и политики, которые сегодня еще не родились, захотят демифологизировать своего предшественника первого президента России Бориса Николаевича Ельцина. Есть опасность что уничтожая миф они повредят и саму реальность, которую будут стараться восстановить, то есть исказят Историю и действовавших в ней людей» (НГ 01.02.2001).

Налицо использование мифологической технологии ради полного затмения реальных фактов истории, превращения своего разрушительного контрмифа в миф о «самом человечном человека», самооправдания перед грядущим своих дьявольских деяний

Как и в военном деле, в политике легче создать армию, чем создать полководца. При наличии группы хорошо обученных полководцев (политического ордена, братства), при согласии между ними, армия

<sup>284</sup> «Независимая газета» от 30.05.2001

(политическая партия) не замедлит сформироваться. Если же у армии недостает полководцев, она разлагается и разрушается. Именно поэтому вождь (или кто-то в его окружении) должен быть генеральным организатором для партийных активистов, а в качестве главы государства или национального вождя - организатором политических элит.

### **3.2. Мифология социальных групп и корпоративных организаций**

Элита и вождь – две конкурирующие и взаимодополняющие друг друга сущности, которые могут сотрудничать или противостоять друг другу, призывая себе в поддержку массы или общественное мнение. Различие между этими сущностями состоит в том, что вождь в истории нации скорее вероятен, чем неизбежен, а элита – неотъемлемый признак нации.

Макс Вебер говорит о присутствии идеи религиозной квалификации уже на ранних стадиях истории религий, за которой следует тенденция к *сословному* членению в соответствии с различием в харизматической квалификации – массовой религиозности противопоставлялась «героическая» или «виртуозная»<sup>285</sup>. «Представители обеспеченных слоев, обладающих почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду на основе якобы особого присущего им качества, большей частью по крови: действительное или мнимое бытие этих слоев является тем, что питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои, социально угнетенные, отрицательно (или, во всяком случае, не положительно) оцениваемые по своему месту в обществе, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им особую «миссию»: их долг, или их (функциональное) свершение, гарантирует или конституирует для них их значимость, которая тем самым становится поставленной им Богом «задачей»<sup>286</sup>.

Если масса получает в религиозном ритуале удовлетворение от повторения архетипической ситуации, что сословная религиозность видит за ритуалом легенду. То есть, мифология привилегированных слоев общества серьезным образом отличается от мифологии управляемых слоев. Именно в связи с этим возникает мнимое «двукультурие», которое исследователи пытаются увидеть, скажем, в истории России.

Достаточно удобным для понимания мифологии различных социальных слоев является их функциональное членение по схеме сообщества древней Индии: брахманы (духовная варна), кшатрии (варна воинов), вайшья (варна производителей и торговцев) и шудра («единожды

---

<sup>285</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 255-256.

<sup>286</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 243.

рожденные» – низшая варна, не приобщенная к тайнознанию)<sup>287</sup>. В идеальной схеме некоей социальной утопии такое членение продуктивно с точки зрения создания сословного мифа<sup>288</sup>, но в реальности современного общества нельзя не видеть и более сложного членения на социально-профессиональные группы (аналог джати), в которых важную роль играет род занятий, возраст, место жительства (тип населенного пункта) и другие факторы. Вместе с тем, можно объединить социально-профессиональные группы в близкие по мировоззрению сословные блоки, которые как бы воссоздадут сословно-корпоративную структуру в новом виде.

Остановимся, прежде всего, на трансформации духовного сословия.

Религиозный виртуоз в древнем сообществе прибегал к разного рода умерщвлениям плоти, обрекая себя на страдания, и демонстрировал такие состояния, которые считались признаком причастности к потустороннему миру и к обладанию сверхчеловеческими, магическими качествами.

Вебер разделяет религиозную виртуозность, уходящую от всякой рациональной целенаправленной деятельности и от обыденного уклада «мирян», и религиозную виртуозность избранничества, выраженную в угодной Богу мирской деятельности. В первом случае религиозный аскет становился духовным наставником или даже магом, во втором – «орудием» Бога, лишенным каких бы то ни было магических качеств. Методическая рационализация аскета, действующего в «миру», подтверждала его религиозную квалификацию, а мир становился для нее ареной угодной Богу деятельности в рамках «призвания»<sup>289</sup>.

Совершившийся таким образом раскол сословия (более всего выраженный в «протестантской этике»), с течением времени настолько изменил подвижников-рационалистов, что они сменили сословный статус – стали частью производительного сословия, несущего в себе остаточные этические элементы аскетов прошлого. Таким образом, религиозная мифология приближалась к политической, поскольку в конечном счете создавала условия для рационализации духовной жизни и сближения ее с хозяйственными задачами и задачами управления обществом.

Примерно таким же образом практические организационные задачи любой Церкви закладывают основы иерократии, обособлявшей себя от созерцательных, оргиастических и экстатических практик религиозных виртуозов. Единая сословная корпорация становится внутренне раздробленной, поскольку иерократия всегда борется за признание

---

<sup>287</sup> Представленное деление соответствует трехчленной схеме Ж.Дюмезиля, который обнаружил соответствие в функциональном делении богов и богинь различных религиозных систем: боги-законодатели, боги-воины, боги плодородия. См. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

<sup>288</sup> Такого рода утопия создается, например, основателем школы славяно-горицкой борьбы А.К.Беловым. См. его публикации «Воины на все времена» (М., 1995), «Молот радогоры» (М., 1996), «Теория государства и русские перспективы» (в сб. «Расовый смысл русской идеи», М.: «Адализ», 1999).

<sup>289</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 258-260.

организованными ею учреждениями дарованной свыше благодати и монополии на нее.

В дополнение к обмирщенным фрагментам духовного сословия (иерократии и отпавших от духовной практики аскетов протестантского типа) возникает интеллектуальный слой, берущий на себя создание рациональной концепции спасения от нужды, болезней, страданий и смерти, а также методической интерпретации образа мира, в котором спасение возможно. «Ибо от этого образа мира и отношения к нему зависело, что означало и могло означать спасение по своему смыслу и психологическому качеству. Интересы (материальные и духовные), а не идеи господствуют непосредственно над деятельностью людей; но «образы мира», создаваемые «идеями», очень часто служили стрелками, указывающими путь, по которому действия были движимы динамикой интересов»<sup>290</sup>.

Религиозный интеллектуализм вытесняет деятельность иерократии в сферу иррационального, захватывая в то же время и проблему иррациональных элементов в рациональной действительности. Иерократия, приобретая профессиональные навыки и знания, становится новым замкнутым сословием, оппозиционным индивидуализму религиозных виртуозов-магов и светских интеллектуалов.

Аналогичным образом произошел раскол и военной «варны», образовавшей сословия собственно военное и управленческое. Если рыцарское воинство ограничивалось в своих религиозных представлениях идеей судьбы, то обособившееся от него чиновничество сводило религиозные обязанности к должностным или социальным обязанностям подданных, придавая религиозному ритуалу характер напоминания об этих обязанностях.

Мифология рыцарского сословия во многом противостояла мифологии иерократии (жреческой корпорации), до такой степени, что порой возникали обособленные религиозные системы. Скажем, в зороастризме Спаситель мира выступает как верховный Воин — победитель всемирного Зла, а в иудаизме формируется учение о Мессии, становящегося главой жречества — раввината<sup>291</sup>. В Шумере царствующие первосвященники-энси на вершине социальной пирамиды были замещены воеводами-лугалями, когда этого потребовали задачи защиты от внешних врагов. В древнем Египте цари-первосвященники со временем превратились в воевод-императоров.

Тем не менее, в современных условиях, в силу ослабления власти Церкви, мощи воинских ритуалов и близости воинского аскетизма религиозному, конфликт во многом нивелируется, становится возможен симбиоз. Одновременно и управленческая элита находит с жречеством куда больше общего, ибо их интересы сходятся в области организации

---

<sup>290</sup> Там же, с. 248.

<sup>291</sup> Полосин В.С.. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 389.

ритуала, который является гарантией верности подданных (или национального единства) и повседневного благочестия верующих.

Третье сословие (или третья «варна»), бюргеры, как отмечает Вебер, – самый многозначный по религиозным возможностям слой, и котором, однако, более всего сохранялась возможность возникновения этически рациональной регламентации жизни. Конкурентные преимущества получали в этом сословии те, кто предпочитал деятельность созерцательности, готов был находить в деятельности, угодной Богу, свой долг.

Более того, стратегические преимущества давала этому сословию и достаточно формальная религиозность без попыток принять ее близко к сердцу. Именно о такого рода религиозности писал Ницше, усматривая ее в качестве основной формы религиозности протестантских средних слоев и университетских ученых больших торговых городов: их равнодушие и согласие на внешние формы благообразия объясняется тем, что «они живут слишком в стороне и вне всего этого, чтобы быть в душе за или против подобных вещей»<sup>292</sup>.

Все это несколько противоречит концепции Вебера, увидевшего в бюргерской среде душестроительный импульс: «Обращающееся к знати и крестьянству пророчество Заратустры, обращающееся к воинам пророчество ислама, так же как пророчество и проповедь в иудаизме и раннем христианстве, обладали таким активным характером в отличие от буддийского, даосского, неопифагорейского, гностического, суфийского учений. Однако специфические рациональные выводы миссионерского пророчества были сделаны именно в среде бюргерства»<sup>293</sup>. Возможно, равнодушие было настроением бюргерской массы, легко поддающейся рационалистической религиозности своих лидеров, проповедующих успешность в «миру» и сомнение в авторитете иерократии.

К третьему сословию в современном обществе придется отнести как раз существенную часть тех, кого обычно называют «средним классом» – служащих и квалифицированных рабочих. Напротив, часть третьего сословия, превратившаяся в высший слой менеджеров, переходит в сословие управленцев (воинская «варна»), а крестьяне-производители, чья деятельность не поставлена на промышленную основу, становятся люмпенами, маргиналами и переходят в четвертое сословие.

В этом, четвертом сословии более всего распространена вера в магию, колдовство и духов. Поэтому для контроля над этой средой от прочих сословий (а прежде всего, от политической элиты) требуются специальные магические технологии, порождающие сильные и запоминающиеся эмоции: создание образов вождей и пророков или же

---

<sup>292</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. т.2, М.: «Сирин», 1990, с. с. 200.

<sup>293</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. В кн. Мистика, религия, наука, М.: «Канон+», 1998, с. 253.



использование психотропных средств (ритуальных, информационных, алкогольных, наркотических).

Таким образом, в современном обществе можно выделить четыре социально-профессиональные сословия (объединенные не только в силу условий жизни, но и в силу определенных мифологических представлений):

(I) религиозные виртуозы (святые, подвижники, старцы, верхушка иерократии) и интеллектуальная элита;

(II) иерократия, управленцы и военные;

(III) предприниматели (бюргеры), инженерные кадры, квалифицированные служащие и рабочие;

(IV) низкоквалифицированные промышленные и сельские рабочие, обслуживающий персонал, маргиналы.

Обращая внимание на причины нового расслоения «варновых» сословий, мы увидим, что они лежат в сфере выбора религиозной практики (мифологизация или рационализация) и в сфере психических склонностей (околлективливание или индивидуация). Сообразно этому выбору и этим склонностям могут конструироваться и политические мифологии, эффективность которых связана с тем, как те или иные «идеи» будут мультиплицироваться в профессиональной среде каждого из сословий и составляющих их слоев.

Поскольку I сословие относительно немногочисленно, оно может быть при выстраивании типа государственности лишь направляющей силой. Ее лидерство соответствует демократии в понимании древних – правлению лучших – и соответствующей мифологии, которая оформлена на самом высоком уровне индивидуации вождя, в сочетании национальной мифологии и рационализма программ разрешения текущих проблем общества.

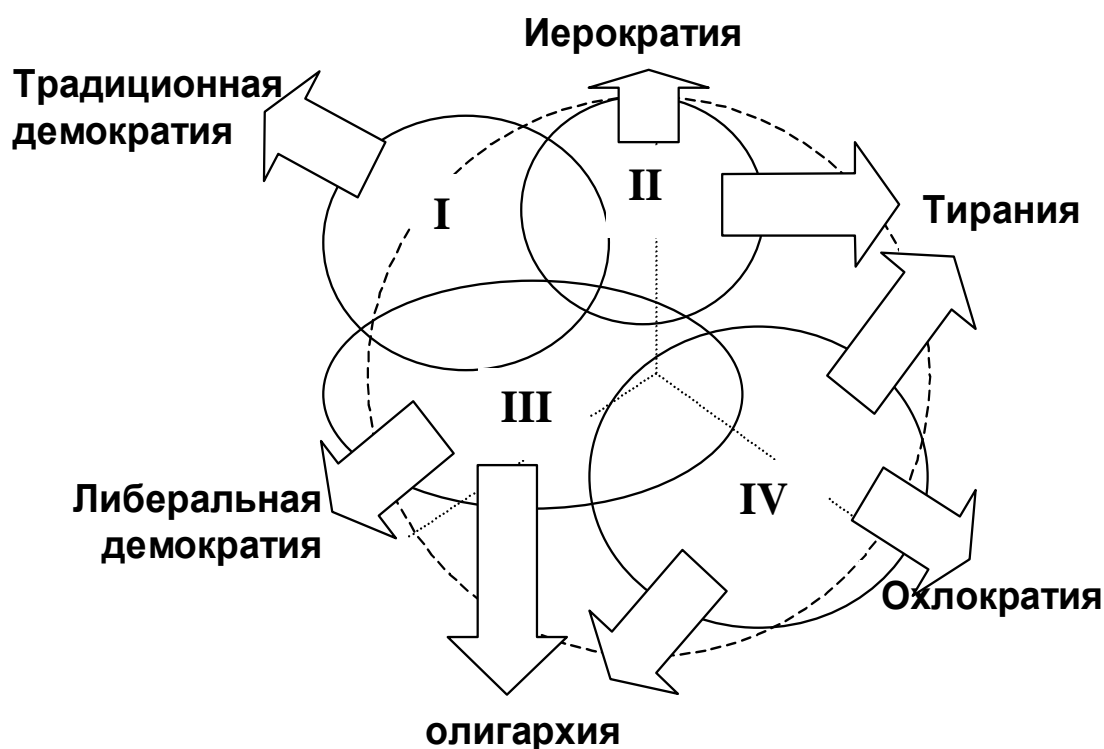
Главная опора демократии – II и III сословия. Составляющие их группы требуют разной глубины мифологизации социального опыта; в целом уровень их рационализма обусловлен в основном профессиональными задачами, вне пределов которых политические мифы достаточно эффективны. Поэтому долговременные стратегии пропаганды требуют более высокого уровня рационализации (тогда срабатывает механизм «мультипликации»), в то время как короткий импульс пропагандистской активности может рассматривать представителей этих сословий как достаточно однородную массу.

Наконец, для IV сословия безраздельно господствуют мифологические установки самого поверхностного характера. Рационализация в этом случае бесполезна для целей политической пропаганды.

При ведущем характере мифотворчества I сословия общество добивается баланса путем озаглавливания жреческой, военной, управленческой и бюргерской корпораций религиозными виртуозами и ведущими интеллектуалами. Тогда культ склоняется «к мифологически-

напоминательному воспроизведению прошлых событий в сознании участников действия, где и происходит искомый «катарсис» — внутреннее переживание реального присутствия Божества и *нравственное отождествление* себя с героями мифа, очищение души по «образу и подобию» Бога и его святых»<sup>294</sup>. Народ осознает себя в качестве нации — Родины-Матери, рождающей сверхчеловека, контролируемого профессиональными корпорациями, образ Бога-Творца не антропоморфизируется, аллегорические образы Родины-Матери и национального сверхчеловека не обожествляются.

Усиление II сословия создает неустойчивый режим, в котором между собой в мифологическом пространстве конкурирует военная аристократия и иерократия, которым то и дело приходится апеллировать к управленческой элите и IV сословию, более всего подверженному чисто эмоциональному восприятию мифа. Национальное единство в этом



случае возможно лишь под властью разветвленного и рутинизированного ритуала. Из этого состояния рано или поздно понадобится выход, и он открыт либо в сторону подчинения лидерству I сословия, либо в сторону профанирования ритуала и создания тиранического режима в результате сговора IV сословия и вождя (церковного, военного или светского), либо (в наиболее мягком случае) – в сторону временного компромисса, скажем, в системе конституционной монархии.

Опасность союзов с IV сословием связана с тем, что люмпенская масса требует примитивной социальной магии, «в религиозно-магическом сознании герой или пророк из посредника превращается в живое

<sup>294</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 173.

воплощение либо наместника, живую «замену» Божества, орган его *посюстороннего* реального присутствия и воздействия на естественный ход событий. При этом для магического сознания это воздействие Божества подчинено воле воплощающего его человека»<sup>295</sup>. Человек как бы становится сильнее богов, которыми он может управлять по собственной воле с помощью заклинаний.

Устремленности к политической магии более всего соответствует пантеистическое сознание, для которого человек — «недостойный раб, чернь, винтик, ценность которого возрастает лишь в меру присутствия в нем потусторонней тени (актуальной благодати, пассионарности из прошлого или и будущего) и в меру соответствия его имиджа глобальным планам потустороннего мира (возвращенного «Золотого Века», параллельно-симметричного царствия Божия или светлого будущего рая) в отношении полной инкорпорации им этого мира — его «освящения», «обожения»»<sup>296</sup>. Тогда образ Родины-Матери отступает перед образом вождя и затмевается им, а сам вождь-сверхчеловек получает неподконтрольную нации абсолютную власть; вступившая с ним в союз жреческая корпорация замещает собой Абсолют и освещает его богоподобие. Культ соединяет в себе сакральное и политическое, миф архаический и политический, мифические персонажи и реальные политики престают различаться, ритуал опирается на магию, а практическая профессиональная деятельность отделяется от него, и, с точки зрения профессиональной, вся политика видится как профанация. В необходимости постоянного подтверждения харизмы очевидными победами (а значит – в необходимости постоянной игры на низменных страстях толпы)— главная слабость и причина относительной неустойчивости власти II сословия.

Лидерство III сословия, вынужденного более всего опираться на поддержку IV сословия, ведет к олигархическому правлению и утрате национальной перспективы. Формируется олигархический режим, предельная рационализация ликвидирует культ как таковой, общество утрачивает контроль над иррациональными параметрами бытия, политическая мифология демонизируется, возбуждая низменные эмоции массы. Олигархия создает особую политическую мифологию, декларируемая цель которой - сделать законы коммерции универсальными и устранить все иные пути приобретения материальных благ.

Собственность объявляется священной. Но в действительности социальная практика лидирующего III сословия основана на утверждении статуса сложившегося владения имуществом среди наиболее экономически мощных субъектов. Это значит, что альянс с IV сословием никогда не будет прочен, а со стоны II сословия всегда будет более или

---

<sup>295</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 170.

<sup>296</sup> Там же, с. 141.

менее открытая оппозиция, выдержать которую в течение длительного времени III сословие не в состоянии.

Наконец, торжество IV сословия – это состояние бунта, гражданской войны, охлократического террора. (При кажущейся невозможности такого рода правления, такой редкий и вскользь упомянутый Аристотелем тип государственного устройства, как эсимнетия (выборная тирания)<sup>297</sup>, по всей видимости в какой-то особой форме достаточно широко распространен в современном мире.) В данном варианте культ склоняется к футуристической вере в скорую реализацию утопии, желаемое поглощает должное, ритуал предельно примитивизируется. Мифология заменяется стихийным желанием толпы, элита выпадает из политики, перестает служить посредником между толпой и лидером, перестает сообщать лидеру абсолютные смыслы. Естественная трансформация бунта – установление тиранического правления или власти скрытой олигархии, управляющей с помощью демагогов.

Если пример приближенности к лидерству I сословия в российской истории привести затруднительно (любой такой пример может быть оспорен), то лидерство II сословия (со всеми его внутренними противоречиями) соответствует советскому периоду «застоя», лидерство III сословия – периоду 1991-1999, лидерство IV сословия – мятежу в Чеченской Республике (вместе с «параллельными» формами ислама, разгулом бандитизма и этнократической тирании).

Таким образом, мы видим, что взаимодействие сословных мифологий может порождать как относительно устойчивые социальные модели, так и неустойчивые. Но «время жизни» той или иной конструкции общества и сложившейся формы взаимодействия сословий зависит еще и от того идейного наполнения, которое определяет конкретный политический миф и его сюжетную линию в реальной жизни.

Конкуренция сословных мифологий ставит проблему национального единства, причастности всех сословий к общей «национальной идее» и национальной мифологии, доступной в соответствии с иерархической позицией. Следовательно, необходим носитель единства восприятия национальной мифологии, который обеспечивает «взрослые» формы социального действия с участием каждого сословия. Именно национальная элита становится таким носителем, имея в каждом своем представителе заметно больший объем сознания, чем в среднем. Элита должна обеспечивать единство в трактовки мифических персонажей, однозначность соответствия между зрительным образом объекта и его универсальным смыслом, живое сопереживание национальной истории. Как носитель национальной «самости» элита должна найти политические технологии, которые обеспечивали бы взаимодополнительность простонародных и аристократических трактовок национального мифа в циклах мифологизация – рационализация - ремифологизация.

---

<sup>297</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: «Мысль», 1984, т. 4, с. 475.

Как пишет В.С.Полосин, «единство взаимопонимания в хранении социального опыта достигается посредством условного, установленного данной элитой единого кодирования, воспроизводства и раскодирования (демифологизации) данного опыта в различных сферах и формах: в художественном творчестве, в обучении и воспитании молодежи, в науке, в религии, в соответствующей направленности государственных учебных пособий по гражданской, военной, экономической, политической истории, в соответствующей идеологической пропаганде (=попытке стыковать представления элиты с естественной народной мифологией). Соответственно формируются элитарные кланы в различных сферах жизни: политике, экономике, военном деле, искусстве, религии. (...) По большому счету все эти элиты объединяет умение создавать, воспроизводить и толковать иносказания, т.е. фиксировать, хранить и выявлять недоступный большинству архетип и закодированное в нем рациональное содержание социального опыта, творцом и носителем которого в целом является общественное сознание всего народа. Любая профессиональная элита есть особый клан специалистов по трансформации и де-трансформации соответствующего социального опыта в коллективной памяти общества. Политическая элита — клан или человек, наделенный в общественном сознании умением оперировать всем совокупным опытом народа за всю его историю и имеющий право реализации «желаемого» народом с учетом этого опыта»<sup>298</sup>.

Способность выявлять архетип, создавать, воспроизводить и толковать иносказание обеспечивается не только элитным положением группы или клана, но и определенным умением, определенным организационным порядком. Способность, лишенная организации, становится зависящей от текущей конъюнктуры, которая диктует элитным слоям те или иные нюансы трактовки предания или архетипа. Последовательной позиции в этом случае возникнуть не может, элита теряет способность реализовать свои возможности рационального контроля за политическими аффектами, подкреплять процесс индивидуации, в котором личность, увеличивая объем сознания, обеспечивает возможности контроля за собственными бессознательными реакциями.

Дюркгейм пишет: «Вообще классы и касты, вероятно, не имеют ни другого происхождения, ни другой природы: они происходят от смешения возникающей профессиональной организации с предшествовавшей семейной. Но это смешанное устройство не может долго длиться, ибо между двумя организациями, которые оно берется примирить, существует антагонизм, непременно завершающийся взрывом»<sup>299</sup>.

Этот антагонизм может быть умиротворен ритуалом в достаточно немногочисленных корпоративных сообществах «клубного» типа (о

---

<sup>298</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с.53-54.

<sup>299</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: 1991, с. 174.

которых писал Вебер в своей «Протестантской этике...»). Здесь как раз и возможен абсурдный для социума в целом синтез профессиональной (или идеократической) и семейной организации. Именно орденская организация дает лидирующим группам социальных слоев устойчивое мировосприятие и возможность накопления опыта управления массовым сознанием. Тогда национальное единство обеспечивается религией в сочетании с политической мифологией, разрабатываемой «верхами» общества.

Ницше писал о воспитывающей роли религии в части подготовки к господству и умению подчиняться. Для господствующих слоев религия снимает лишние препятствия, вынуждая подданных к повиновению, а приобретающие силу сословия приготавливает к властному служению. «Обыкновенным же людям, большинству, тем, которые существуют для служения и для всеобщей пользы, и лишь поэтому *имеют право* на существование, религия дает неоценимое чувство довольства своим положением и своим родом, сердечный мир во многих отношениях, облагороженное чувство послушания, сочувствие счастью и страданию себе подобных, и вместе с тем как бы просветляет, скрашивает и оправдывает всю обыденную жизнь, всю изменчивость, всю полуживотную нищету их души. Религия и религиозное значение жизни бросает солнечное сияние на этих вечно страдающих людей и делает им сносным собственный вид; она действует, как эпикурейская философия на страждущих высшего разряда — освежая, придавая утонченность, как бы используя страдание и, наконец, даже освещает и оправдывает»<sup>300</sup>.

Право на особую форму духовной жизни, определенную рациональность религиозного чувства, право на использование религиозной мифологии в целях общественного управления, таким образом, признается за теми, кто отъединен от массы. Между тем, отшельническое отъединение не имеет ничего общего с лидерством, руководством массой. Следовательно, возникает необходимость в той или иной форме организации, отделенной от массы, но ставящей себе задачи управления через цепочку делегированных воздействий. Причем данная организация должна иметь с массой одну и ту же религиозную основу, которая используется организацией более рационально, а значит – более жестко.

Орденская структура соединяет оба мотива поведения – рациональный и иррациональный, которые сливаются, перестают различаться. Ритуал перестает бесконтрольно возбуждать подсознание. Он становится напоминательной формой обращения к духовным ценностям, замещая неизменную фальшь сценических приемов, необходимых толпе. Ритуал поглощает всех членов ордена, последующие действия становятся элементом или продолжением ритуала.

Орден складывается лишь в том случае, если основан на мистической традиции. Выдумать традицию невозможно. Поэтому

---

<sup>300</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла т.2, М.: «Сирин», 1990, с. 203-204.

политический орден мало чем отличен от ордена церковного. Главное отличие здесь, по всей видимости, связано с необходимостью существовать «в миру», а не в келье или в скиту, а также в целях захвата и удержания власти (в партии, государственном органе, государстве в целом). Последнее, конечно же, должно соответствовать мистическим задачам ордена.

Второе условие складывания ордена – особая специализация, общее умение или способность. Увидев эту специализацию в готовящемся к мировым войнам обществе Эрнст Юнгер пишет, что для определенного типа работы (творчества, делания) годятся уже только единичные представители нации (например, для военной авиации). «Мы усматриваем тут рождение своего рода гвардии, становление нового хребта противоборствующих организаций — той элиты, которой можно еще присвоить и имя ордена»<sup>301</sup>. Орденом Юнгер называет концентрацию активного элемента в органическую конструкцию, назначенную для совместного действия<sup>302</sup>.

Общественные объединения, как показал Макс Вебер, порождены специализацией в повседневном этосе, закрепленном первоначально в религиозных сектах, в значительной степени копирующих этос монашеских орденов. Аналогичным образом единство в религиозном учении становится для политики примером единства в политическом учении, а профессиональное единство цеховой организации – примером политической профессиональной этики в борьбе за власть.

Если игнорировать одностороннюю трактовку толпы, как силы глубоко деструктивной, то следует признать правоту Тарда, который полагал, что соединение секты (организующей силы) и толпы - источник энергии, который иссякает, когда секта и толпа разъединены. Действительно, дезорганизованная толпа действует спонтанно и нецеленаправленно. Но секта-орден или секта-партия может ее направить и организовать, с тем, чтобы совершить «преступление» - восстать против существующего порядка вещей – или подавить бунт.

Совокупность рациональных и иррациональных мотивов в деятельности политических активистов наталкивает на необходимость неофициальной внутривнутрипартийной (или внепартийной) структуры, которую мы как раз и обозначаем термином «орден». Идеальной системой взаимовлияний в таком случае будет иерархия: лидер-орден-партия-масса.

Миф создает организационные конструкции, поскольку объединяет людей в группы и массы. В них возникает чисто мифологический «интерес» – интерес удовлетворения определенного эмоционального запроса и отождествления с группой и вождем. По мысли Юнга, рационально осмысленные интересы подчиняют себе человека, превращаются для него в «богов», создавая затем «церковь» и общину

---

<sup>301</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: «Наука», 2000, с. 181.

<sup>302</sup> Там же, с. 230.

верующих<sup>303</sup>.

Вместе с тем, созданная ремифологизированным интересом организация может утратить священную концепцию своего единства. Тогда происходит переоценка ценностей, демифологизированных «богов» сбрасывают с пьедесталов, и тогда все зависит от того, найдется ли новый признак единства – миф или интерес, который будет затем мифологизирован (то есть найдется ли путь для ремифологизации).

Преодолеть поглощение организации коллективным бессознательным, избежать растворения в мифе может только корпоративная структура, ибо вождь и партия в целом должны быть одержимы мифом и не могут устойчиво нести в себе рациональное начало. Вождь, впрочем, может сочетать одержимость с рациональностью, но нет твердых гарантий, что он не будет захвачен собственным «богоподобием», пока определенного рода ритуал не вернет его к задачам, соответствующим более высокой ступени контроля над бессознательным, чем та, на которой он очаровывает массы.

Московичи подходят к пониманию орденской структуры со стороны идеи «светских религий»: армии, церкви, партии «используют совокупность церемоний, эмблем, паролей (вспомните франкмасонов!), которые ее защищают и пресекают всякую попытку ее раскрыть. Она служит для оправдания иерархии. Индивид, который поднимается по ее ступеням, приближается к этому священному пункту, другие остаются на дистанции»<sup>304</sup>.

Здесь Московичи произносит ключевое слово, которого он в своих работах всячески старается избегать. Это слово «иерархия», которое тянет за собой тезис о «тайне веры». Между тем, эти почти вскользь оброненные слова отражают важнейшие элементы любой общественной организации, без которых структуры гражданского общества должны быстро рассыпаться или обюрокрачиваться.

Мифология корпоративных групп становится неотъемлемой частью современного общества. Не символы оправдывают иерархию, а сама иерархия создается символами, происходящими из тайны веры. Корпоративное сообщество порождается мифом и само порождает мифы, которые закрепляют иерархические принципы в усложняющемся мире разрастающихся сообществ. Сформированные по принципу братства или ордена группы, включенные в корпорацию, обеспечивают горизонтальные связи, придавая иерархической конструкции прочность.

Ортега-и-Гассет отмечал, что в элитных (немассовых) сообществах объединительным началом служит цель, идея или идеал, что требует от

---

<sup>303</sup> Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 114.

<sup>304</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 423.



каждого из членов сообщества отпадения от толпы<sup>305</sup>. Точно так же отпадает от толпы мифический герой, которому предстоит инициация перед обретением чудесных качеств. Именно по тем же причинам формирование ордена тоже немислимо без такого рода «отпадения» - в орден собираются те, кто прошел инициацию и ощутил дистанцию от массы. При распространенном безразличии к первичным причинам отпадения от массы, корпоративная организация создает единый миф коллективной формы «отпадения» и крайне жестко относится ко всякого рода последующим индивидуальным «отпадениям», грозящим распадом и забвением этого мифа. Разрушительным для орденовой структуры может быть, например, абсолютизация роли вождя масс, превращение членов ордена из слуг идеи в слуг вождя, на которого перекладывается весь груз ответственности.

Эффективное политическое лидерство связано одновременно и с законами корпорации, и с законами толпы, ибо публика – одновременно и толпа, и вместительница корпорации. Для подкрепления лидерской позиции вождю надо «выходить в люди», а чтобы удерживать единство функционеров, надо формировать из них корпорацию, скрепленную идеей.

Тард говорит о том, что лидерство в корпорации связано с традицией наследования подкрепляемой им идеи и включением образа лидера в традицию даже после его смерти<sup>306</sup>. Таким образом, в корпоративной организации лидерство отличается от политического, в ней не может быть «выборов по харизме».

«Природа аристократична и один полноценный человек тянет у нее на весах как десятеро других», - пишет Юнг<sup>307</sup>. Аристократизм является аналогом внутренних законов корпоративной организации и позволяет совершенно иным способом решать проблемы социокультурного кризиса. Если кто-то рассматривает ситуацию кризиса как крах, как утрату смысла жизни или перспективы, это еще не означает, что смысла и перспективы нет вообще. Кто-то смотрит на ситуацию с высоты знания, духовного ведения и смысл жизни ему известен.

Как писал Ницше, «душа может подниматься на такие высоты, откуда даже трагедия перестает производить трагическое впечатление; (...) то, что для большинства людей высшего разряда служит пищей или утешением, должно на отличный от них и низший род людей действовать почти как яд. Добродетели заурядного человека пожалуй показались бы пороками и недостатками у философов. Возможно, что для высшего разряда человек, только опустившись и погибая (*т.е. проходя инициацию* –

---

<sup>305</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 45.

<sup>306</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толп», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 378.

<sup>307</sup> Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с. 206.

А.К.), приобретает качества, ради которых, в том низменном мире, в который он погрузился, его начинают чтить как святого»<sup>308</sup>.

Аномальные элементы обрядов перехода в древних сообществах (мучительные на грани возможного или «нелепые») объясняются тем, что «неофит должен не уклоняться от кризиса, а полностью в него погрузиться, ибо туда погрузились его предки. Нужно не избегать самых неприятных и даже самых страшных последствий взаимного насилия, а каждое из них претерпеть»<sup>309</sup>. С течением времени обряды перехода заменяются мифологическими имитациями и трансформируются во все более условное испытание, смысл которого все более предается изустно, рационализируется и символизируется. На место ритуала приходит символ, нагруженный социальными смыслами, а не предысторией его формирования. Видение социальной реальности за «аномальными элементами» живой религиозности – вот подлинный аристократизм ордена.

Таким образом, в корпоративной организации орденового типа (то есть основанной на мифе или мифологизированном интересе), сочетается «лаборатория» мифотворчества по отношению к массе или сословной группе, штаб политического вождя и братство единомышленников, для которого существует своя внутренняя традиция и свой собственный миф.

### **3.3. Идеология и политические утопии**

Природа человека отторгает грубый рационализм. Если в бытовой сфере рационализм находит себе устойчивую нишу, то в политике он всегда бывает посрамлен. Как пишет Мангейм, «в ходе истории люди значительно чаще ориентировались на трансцендентные бытию, чем на имманентные ему факторы, и тем не менее осуществляли на основе подобного несоответствующего бытию «идеологического» сознания вполне конкретное устройство социальной жизни». «Каждая стадия исторического бытия обволакивалась представлениями, трансцендирующими это бытие, однако до тех пор, пока они «органически» (то есть, не оказывая преобразующего воздействия) входили в картину мира, соответствующую данному периоду, они выступали не как утопии, а как идеологии, присущие данной стадии исторического развития»<sup>310</sup>.

Таким образом, имеются две трансцендентные насущному социальному бытию представления – утопия и идеология. Первая конструируется вне прямой связи с этим бытием, вторая – опирается на него, исходит из его текущих задач. Объединяет оба представления исходный пункт – ценностная система. Различает – принцип реализации.

---

<sup>308</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. т.2, М.: «Сирин», 1990, с.180.

<sup>309</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 344.

<sup>310</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 113-114.

В отличие от утопии Томаса Мора и построений «утопических социалистов», современные утопии не являются моделями совершенства, созданными для осуждения действующих социальных моделей. *Утопия* представляет собой сегодня скорее мысленный эксперимент, исследующий ценности определенного социального проекта, описание воображаемого общества, построенного на основе некоей социально-исторической гипотезы: его организации, институциональной формы, социальной диспозиции и т.п.

В то же время утопия может оказаться вовсе не такой уж отвлеченной конструкцией. Но в это случае ее жизненность будет определяться мифологическими признаками. Например, большевистская утопия «светлого будущего» в меньшей степени несла в себе мысленный эксперимент, в большей – образ «золотого века». Именно в связи с тем, что эта утопия в меньшей степени была продуктом интеллектуальной разработки исходных принципов, в большей – собранием простых и привлекательных пропагандистских умозаключений, она оказалась более реальной, чем либеральная демократия. Как отмечал Бердяев, большевики были одержимы утопической идеей совершенного гармонического строя, «но в качестве реалистов они в известной форме осуществляют свою утопию»<sup>311</sup>.

К.Мангейм пытается отделить утопию от идеологии, закрепить за этими понятиями внятные определения: «Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые de facto никогда не достигают реализации своего содержания. Хотя отдельные люди часто совершенно искренне руководствуются ими в качестве мотивов своего поведения, в ходе этой реализации их содержание обычно искажается». «Утопии также трансцендентны бытию, ибо они ориентируют поведение на элементы, не содержащиеся в данном реальном бытии; однако они не являются идеологиями, то есть не являются ими в той степени и постольку, поскольку своим противодействием им удается преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям. Если такое принципиальное и совершенно формальное различие между утопией и идеологией представляется постороннему наблюдателю безусловным, то решить in concreto, в каком случае что следует считать идеологией и что утопией, невероятно трудно»<sup>312</sup>.

Утопия практически не связана с текущей политической ситуацией и предлагает мысленную идеальную реализацию социального порядка, основанную на иных ценностях, игнорируя возможность этой реализации и путь к ней исходя из сложившегося порядка. И тем не менее, утопия может быть в каком-то виде реализована. Идеология, напротив, не может не охватывать оценок текущей ситуации и проектирует будущее, исходя из

---

<sup>311</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 353-354.

<sup>312</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 115-117.

имеющихся начальных условий, но не реализуется на практике, как не может быть реализован абстрактный принцип или эмоциональный афоризм, которые всегда присутствуют в идеологии. Если утопия в какой-то форме подлежит реализации (в результате процесса, который в самой утопии не ясен), то идеология всегда указывает на дальнейшее движение из реализованного состояния и в избранном направлении. Утопия – статическая модель, идеология – динамическая. Вместе с тем, и идеология, и утопия могут исходить из одной и той же базовой системы ценностей. По всей видимости, для прояснения терминов можно было бы выстроить их в генетическую связку: архаический миф – утопия (прообраз или начальная стадия политического мифа, насыщенная хилиастическими мотивами) – идеология (развитый политической миф).

Противопоставление утопии и идеологии выглядит достаточно надуманным, ибо то и другое – элементы политического мифа, границы между которыми условны: утопия строится исходя из определенных идеологических установок, а идеология может включать в себя утопический проект «идеального общества». И утопия, и идеология строятся на основании представлений о «золотом веке», в котором лежат истоки мысленного эксперимента утописта и смысловые конструкции идеолога. Одновременно утопия и идеология являются продуктом политической мысли. Таким образом, мы видим связь того и другого как с мифом, так и с политикой, а значит – обусловленность политической мифологией. Миф выступает в этой взаимосвязанной тройке понятий как система идеальных прообразов, идеология – как система вытекающих из них социальных ценностей, утопия – как мысленный эксперимент по реализации этих ценностей и оживлению прообразов.

Вряд ли стоит противопоставлять утопию сложившемуся миропорядку, а при анализе или разработке идеологии включать его в качестве конформного элемента. Тем более, что и то и другое обособляется от текущих обстоятельств и отличается лишь субъективной оценкой возможностей их реализовать, которая в свою очередь носит «партийный характер» – все неразумное представляется как утопичное, разумное – как органичное. Кроме того, то, чтоб было утопией сегодня, может стать действительностью завтра, в рамках политического процесса элементы утопического и идеологического не противостоят друг другу в чистом виде, а в условиях социального кризиса идеология и утопия интенсивно смешиваются, ибо действительное, реальное и возможное оказывается неясным, расплывчатым.

В этой связи необходимо отметить, что современная утопия реализуется в большей мере как *утопизм* – стремление высказывать политические идеи не в форме ценностных суждений, а в виде образов будущего – в лучшем случае дополненных скудными очерками «идеального общества».

Мангейм пытается выделить типы утопического сознания, которые отвечают стадиям исторического развития и закрепляются за тем или иным

поднимающимся социальным слоем. Им выделяются четыре типа социально-исторических утопий – хилиазм, либерализм, консерватизм и социализм, сменяющих одна другую в процессе исторического развития европейской цивилизации. Причем эти типы, как считает Мангейм, можно обнаружить у каждого отдельного человека. В них нет сконструированного единства (подобно кантовскому «сознанию вообще») или метафизического содержания вне сферы конкретного сознания индивида (подобно гегелевскому «духу»). Индивидуальное сознание содержит в себе ту или иную пропорцию этих идеальных типов.

Между тем, данное теоретическое построение вызывает два затруднения: первое относится к целостности этих типов и привязке к социальным слоям, второе – к ограниченности существования идеальных типов. Если хилиастское сознание можно приписать в основном бунтующей крестьянской массе и угнетенным слоям средневековья, а либерализм – буржуазии, то с консерватизмом и социализмом такого рода привязка не проходит. Если хилиастское сознание можно считать ослабленным (хотя бы в части публичных проявлений), то даже по поводу либерализма такое утверждение было бы слишком смелым.

Мангейм привязывает типы социально-политического сознания к исторически преходящим слоям общества и историческим периодам, в которые эти типы доминировали. Иной подход предполагает выявление фиксированных признаков того или иного типа и рассмотрение их трансформаций во времени. Мы полагаем, что циклы, в которых наблюдается поочередное доминирование различных типов сознания, постоянно возобновляются и связаны с кризисными, переходными периодами. В спокойной ситуации доминирование отсутствует или носит неявный и неактуальный характер, в условиях стабильности «чистые» типы встречаются редко и не влияют на политику.

Конструктивной поправкой к мангеймовской схеме было бы изъятие хилиазма из сферы политического и рассмотрение его в качестве предполитического типа сознания, содержащего в себе в основном набор архаических мифологем. Остальные типы следовало бы признать именно идеальными и не подлежащими ликвидации до тех пор, пока не исчерпана политика как таковая. Тогда видимые трансформации идейного содержания тех или иных политических режимов или партий следует считать отклонением от чистых типов, их смешением.

Иллюстрацией к такому варианту построения теории типов утопического (мифологического) сознания служит наша схема, подробно описанная в ряде публикаций и обоснованная данными социологических исследований<sup>313</sup> (и примененная выше при рассмотрении мифологий социальных групп).

---

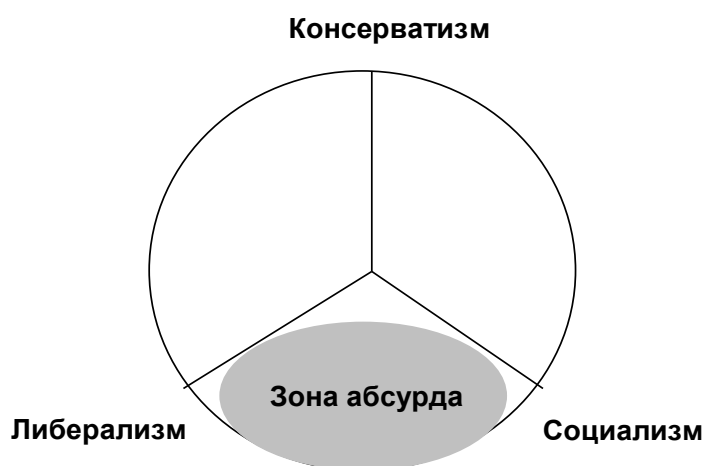
<sup>313</sup> Кольев А. Идеология абсурда. М.: «Интеллект», 1995. Савельев А.Н. Ценностное пространство кризисного социума, «Полития» №3, 1997. Савельев А.Н. Ценностные системы и пространство политических предпочтений. Вестник «Континент-Россия» №14, 1998.

Вариант схемы представлен на рисунке. Три типа сознания соответствуют разнонаправленным векторам, а пространство рисунка соответствует континууму разнообразных промежуточных мифо-политических форм сознания.

Зона между векторами «либерализм» и «социализм» связана с абсурдом, ибо именно в эту зону помещают, как показывают исследования, своих противников приверженцы самых разных идеологических течений. В остальных случаях промежуточные формы политической мифологии связаны с концепциями национального социализма (сектор между «консерватизмом» и «социализмом») и национальной демократии (сектор между «консерватизмом» и «либерализмом»).

Если остановиться лишь на связи концепции времени с политической мифологией, то выделяются три типа политических ориентаций (исходя из разработки различных вариантов верований):

1) *Элитистская ориентация* на мистический опыт прошлого и



традицию, требует посредников-церемонимейстеров, профессиональной и стабильной жреческой или политической элиты, наделенной харизмой «по должности». Следование традициям и традиционным ритуалам становится мифологическим фундаментом государственной идеологии.

При закреплении данной ориентации в национальной идеологии божественное замыкается в харизматическом народоводителе-императоре, миф становится иносказательным, магия вытесняется из политики. Главным становится не переживание личной ответственности, а исполнение нравственных предписаний и ритуала. Личный опыт свободных ассоциаций в значительной мере угнетается, что может приводить к всякого рода суевериям, подменяющим живое Божество образами персонифицированных стихий, предметов, растений, зооморфных или антропоморфных символов.

2) *Народовольческая ориентация* на настоящее отчасти позволяет непосредственное общение с потусторонним, сверхъестественным миром. В этом случае харизма все же возникает в связи с прошлым опытом. Народ и Герой при ориентации на настоящее легче находят друг друга, сужая посредническую функцию действия элиты. Политическая мифология балансирует между традиционализмом и футуризмом, элитизмом и

охлократизмом. Первенствующая роль политического Героя делает необходимыми его видимые победы, что в конечном счете приводит к переходу к более устойчивой религиозно-политической ориентации.

Алексис де Токвиль писал о демократии американского типа, которая основана на народовольческой ориентации: «...демократия не только заставляет каждого забывать своих предков, но отгоняет мысли от потомков и отгораживает его от современников; она постоянно принуждает его думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете заточить его в уединенную пустоту собственного сердца»<sup>314</sup>.

3) *Охлократическая ориентация* на будущее вынуждает согласиться с размытостью перспективы в расчете на ведущие к «светлому завтра» победы и чудеса. Личность становится заготовкой для человека будущего или же богом для самой себя (в зависимости от выбора скрытой олигархической группировки). Вариантом этой ориентации является вера в близкий конец света, вслед за которым (или накануне) будет реализована чаемая утопия.

Как отмечает В.С.Полосин, «футуристическая вера может стать иррациональным фундаментом для светской социал-романтической утопии, средством материализации какого-нибудь бродячего призрака абсолютного пассионарного величия одной социальной группы или одного избранного народа. Материализация такой тотальной синтетической светско-религиозной утопии всегда столь же тотальна и принудительна: в отсутствие Моисеевых чудес колеблющаяся вера в светлое будущее может быть укреплена исключительно внушаемым правящей элитой всеобъемлющим хтоническим страхом перед неизбежной утратой вместе со светлым будущим и всего бытия»<sup>315</sup>.

Очевидно, что на приведенной выше схеме элитистский подход связан в большей степени с идеологическим вектором консерватизма, а охлократия свойственна зоне идеологического абсурда. Народовольческая мифология присуща переходным зонам вблизи векторов «либерализм» и «социализм». Но векторам «национал-социализм» и «национал-демократия» уже свойственны явные признаки элитистской ориентации.

Указанным идеологическим ориентациям соответствует и различное отношение к магии, которая в охлократическом сознании может распространяться на обыденные явления, а в элитистской строго ограничена духовными явлениями. В первом случае миф приближается к утопии, которая может быть чудесным образом сотворена политическими героями, на которых полностью переносятся все качества мифических прообразов, и для личного рационального выбора не остается места. Герой должен своей магической силой перенести общество из нынешнего состояния в «светлое будущее». Между сакральным и профанным временем нет различий (разве что профанный быт остается паузой между

<sup>314</sup> Токвиль А. О демократии в Америке, М.: «Прогресс», 1992, с. 374-375.

<sup>315</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 146-147.

экстатическими состояниями). Во втором случае миф базируется на ценностях и во многом носит иносказательный характер, и переживается как живая реальность непостоянно. То есть, наличествуют циклы демифологизации-ремифологизации.

Охлократическая магия побуждает к отвлечению от всего постороннего, к обращению в оккультизм, к иррациональным методам принятия решений, к попыткам заклисть духов. Соответствующий «религиозный фундаментализм» в этом случае тождественен идеологии, которая маскирует примитивные материальные интересы, служит их обоснованием. Элитистская социальная магия, напротив, состоит не в том, чтобы принудить богов к нарушению «естественных» законов, а в самопринуждении, в изменении самого себя, в получении залуженных качеств, чтобы стать орудием богов, в интуитивном предвкушении чуда, знании тайнописи архетипов (в политике - применительно к социальной ситуации).

Политическая культура проходит становление при трансформации традиционных мифов в мифы политические, пробуждающие фантазию мыслителей, воодушевляющие народ, готовящие его к жертвенности и к борьбе за идеалы. В зрелой форме политический миф всегда соответствует достаточно разработанной идеологии. Леви-Стросс писал: «Ничто так не напоминает мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую»<sup>316</sup>. Французский философ Ролан Барт говорил, что в наше время миф превратил историю в идеологию<sup>317</sup>. Сам же Мангейм считал идеологию — макрогипотезой, которая проверяется в масштабах всей культуры, что и роднит ее с мифом.

Действительно, идеи лишь намечают вектор движения общества или социальной группы, а реальное движение вдоль него возникает в том случае, если произойдет превращение этих идей в политический миф. Только в этом случае в сознание смогут войти трансцендентные бытию элементы, разводящие представления о «насущном» и «должном» на такое расстояние, при котором возникает энергия, достаточная для возникновения политического процесса.

Осмысление реальности всегда происходит на базе некоего ощущения, образного ряда. Действительность воспринимается эмоционально. Идея исходит из мифа в качестве более оформленных символов, уложенных в некую логическую схему, которая ближе к науке, чем к сказке, но все же генетически связана с этой сказкой. В ином варианте идеология теряет свой социальный заряд и превращается в никому не нужное умствование, в «чистую науку».

Любая политическая мифологизация начинается с прозрения. Московичи пишет: «Чисто этическое и интеллектуальное содержание

---

<sup>316</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983, с. 186.

<sup>317</sup> Барт Р. Избранные труды. М., 1989.



доктрины, каково бы оно ни было, не влияет на толпы, но во время периода инкубации любая доктрина приобретает психическую и эмоциональную плотность. Без ведома людей она становится частью их конкретного опыта, их мнений. Она приобретает внутреннюю очевидность...»<sup>318</sup>.

Человек или группа людей открывают для себя эту внутреннюю очевидность, воспринимают идею Абсолюта и закономерности процессов развития, а затем создают концепцию реальности и концепцию роли человека в ней. Концепцию берет на вооружение политическая группа, прочувствовавшая свою миссию и свои интересы. Так возникает идеология - на базе прозрения, концепции и конкретных политических задач. Она становится пропагандистским инструментом, ориентированным на общество и консолидацию политической группировки мифологическими средствами.

Политический миф — это не только символная запись должностующего, но и выражение общей воли, для которой идея – лишь портрет архетипа, идеология – отображение бессознательного в единых для массы символах. Политический миф «записывает» архетипы в форме вдохновляющих и мобилизующих идей, которые превращаются в убеждения социальных групп и масс. Но в основе каждого политического мифа лежит концепция.

Миф, как уже отмечалось, имеет свою логику и свою внутреннюю правду. Леви-Стросс писал, что «сущность мифа составляет не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история. Миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается отделиться (если так можно выразиться) от языковой основы»<sup>319</sup>. То есть, язык мифа не может пониматься буквально, как и язык сказки. Точно также и идеология не может пониматься как сумма буквальных истин, ибо цели ее по большей части идеальны и утопичны, ценности – расплывчаты (как и любые ценности вообще). Идеология вместе с соответствующим ей мифом – это язык политики, обращающий внимание на некоторые символы и сюжеты, в которых зашифрован притягательный смысл.

Концепция, соответствующим образом отрефлексированная в политике, превращается в идеологию, которая сама по себе - отход от чисто научного подхода и прорыв к массам - в мир эмоций, чувств, фантазий и мифов. Всякая идеология наполнена мифами. Научная идея что-нибудь значит в обществе (именно в обществе, но отчасти и в ученом сообществе), когда она отлита в символ. Сама идея служит специалистам, символ - ее публичной адаптации.

---

<sup>318</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 398.

<sup>319</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983, с. 187.

Чистый интеллектуализм, играющий словами и понятиями, отбрасывающий переживания, чужд народу и антимифологичен. Критический разум порождает бесплодный скептицизм, а с ним — духовный кризис. Этот кризис, например, ведет к поражению армии, если она ведет войну, руководствуясь соображениями выгоды. В нем проявляется страх наемника, воюющего против вооруженного народа.

Вместе с тем, Кэмпбелл выделяет особый рациональный мотив идей во внешне иррациональной мистической технологии: «Ни прорицающий в трансе шаман, ни просвещенный жрец не были так уж наивны, владея и мудростью мира, и, аналогично, премудростями общения. Метафоры, на основе которых они жили и которыми оперировали, были плодом глубоких раздумий, поисков и столкновений мысли на протяжении столетий — даже тысячелетий; более того, целые сообщества всецело полагались на них в своем строе мысли и жизни. Ими задавались культурные паттерны. Молодежь обучалась, а старики передавали мудрость благодаря изучению, приобщению и постижению их иницирующих по своему воздействию форм. Ибо они актуализировали и приводили в действие все жизненные энергии человеческой психики. Они связывали бессознательное с полем практического действия — не иррационального, по законам невротической проекции, а напротив, способствуя проникновению зрелого и трезвого практического понимания реального мира (в качестве контролирующей инстанции) в царство детских желаний и страхов». «Если уж к этому наследию символов обращаются непревзойденные мастера духа, - Лао Цзы, Будда, Зороастр, Христос или Магомет, - используя их как средство выражения глубочайшей морали и метафизического учения, то ясно, что перед нами вершины сознания, а не бездны тьмы»<sup>320</sup>.

То есть, идеология включает в себя науку (наукоподобие) в качестве элемента, но в целом идеология ненаучна и соткана из мифов, связанных некоей концепцией (для мифотворца, возможно, научной; для мифопотребителя - безусловно мифологичной). В основе всякой идеологии лежит концепция, теория, научное или духовно адекватное отражение мира. Концепция без мифа не существует для общества, миф без концепции — только сказка, в которую могут поверить только дети, а политически взрослые граждане воспримут как приукрашенный обман. Если миф не концептуален, тогда его трудно отличить от пустых выдумок или злонамеренной лжи.

Идеология - способ поставить архетип на службу задачам сегодняшнего дня. Его воплощение в современном обществе возможно преимущественно в сфере политики. Только в политике есть группы людей, способных не только породить миф, но и вполне практично приять его в качестве основы политической программы. Для таких групп миф - не

---

<sup>320</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 256-257.

иллюзия или заблуждение. Миф лежит в основе всякого мировоззрения, в основе картины мира, в том числе и политической.

Современные мифы только и существуют для того, чтобы вовлечь в политику массу, двинуть в том направлении, который указывает концепция, зачастую игнорирующая интересы отдельных личностей. Миф снимает конфликт между личными устремлениями и высшими целями и существует для того, чтобы люди жертвовали сиюминутными интересами во имя будущего. Но современный человек не погружен в миф тотально. Он может посмотреть на миф, воспринимаемый кем-то как реальность, как на сказку, вымысел или обман. Отсюда и разнообразие политических мифов, их столкновение между собой, сопутствующее политической конкуренции, идеологической борьбе.

Проблема современной политики - отсутствие целостных концепций. Поэтому сказочный миф (или же вполне оформленный религиозный миф) в наш рационализированный век и в нашем секуляризованном обществе может быть понят превратно или не понят вообще. Он вынужден замыкаться в эзотерическом круге сообщников, ограничивая свое публичное воспроизведение политикоподобными проектами. Часто такая ситуация заканчивается смертью мифа.

Национальная идеология, как один из вариантов политического мифа, является воплощением национальной мифологии и выражается в концепции исторического времени - пути нации от сверхъестественного рождения до настоящего времени и футуристического предвкушения грядущей национальной истории — до утопической картины будущего идеального государства и эсхатологических прозрений. Национальная идеология в той или иной степени фиксирует также и структуру пространства, в котором пребывает «священная земля», данная нации свыше и зримо обозначающая образ Отечества. Наконец, субъектом, действующим в этом пространственно-временном образовании, является сверхчеловек, осуществляющий национальной идеал.

Плотность мифологического пространства, выделение доминирующего мифа является важной характеристикой состояния нации. Карл Шмитт писал, что «сила мифа является критерием того, имеет ли народ историческую миссию и пробил час его национального величия»<sup>321</sup>.

Политическая идеология может претендовать на превращение в идеологию национальную только в том случае, если она опирается на национальную мифологию, то есть обращена к национальным архетипам. Если архетип угадан, то соответствующая ему мотивация может стать общезначимой в масштабах всего общества, если угадывание не состоялось, то идеология эмоционально отторгается и рано или поздно находятся аргументы, изобличающие ее в противоречии интересам нации.

Данное обстоятельство приводит к мысли о том, что идеологии неравнозначны, среди них есть «правильные» и «неправильные», «зрелые»

---

<sup>321</sup> Schmitt C. Positionen und Begriffe. Berlin. 1988. S. 11.

и «незрелые». Зрелая идеология, по всей видимости, всегда консервативна. К консерватизму подталкивает идеологов знание человеческой природы и желание улучшить ее (а не просто использовать), знание особенностей конкретной нации. Следовательно, некоторые черты оптимальной идеологии могут быть сконструированы. Причем успех конструирования будет зависеть от того, насколько уникален и проявлен национальный архетип. Иными словами, национальная идеология создается традиционалистами, исповедующими консервативные ценности и допускающая прогрессизм только в рамках традиции.

### **3.4. Мифология партии и генезис партстроительства в современной России**

*Партия* — разновидность организованной массы, она никогда не строится на прямом материальном интересе. Партия жизнеспособна, когда она преследует идеальные цели, но одновременно имеет и ресурсы для поддержания минимальной численности активистов и интеллектуалов, оповещающих общество о том, что партия все еще жива и готова к тому, чтобы ей делегировали политический капитал. Главная же причина органичной связи и взаимопроникновения партий и массовых движений — эмоциональная наполненность деятельности партийных активистов, которые воспринимают политику лишь в редких случаях как профессию, преимущественно — как призвание.

У партии есть одно неоспоримое преимущество перед публикой, составленной лишь впечатлениями от зрелищ или образного ряда, предложенного средствами массовой информации. Неорганизованные массы всегда снижают совокупный интеллектуальный уровень ниже среднего уровня составивших ее индивидов. Организованные массы, напротив, могут повышать свой интеллектуальный уровень выше среднего, ориентируясь на подражание низшего высшему<sup>322</sup>. Организация более действенна, потому что она регулирует процесс подражания и позволяет лидеру вылепить массу по своему подобию или по своему замыслу. В конечном счете, организация приобретает для массы ту же ценность, что и лидер.

Партийная масса создается вокруг какой-либо идеи, но живет общностью какой-либо сильной эмоции. Поэтому партийная жизнь — непрерывные фестивали или шоу, в которые она стремится превратить любое собрание. Если партийной жизни не хватает пафоса, компенсация происходит путем запальчивой дискуссии, скандала, потасовки и т.п. Если в ней намечается разнообразие индивидуальных мнений, она распадается на группы и фракции. Поэтому партия способна существовать только в

---

<sup>322</sup> Вряд ли можно согласиться с Тардом, который полагал, что публика (круг читателей какой-либо газеты) оказывается более интеллектуальной, чем толпа. Возможно такое обстоятельство имело место, когда чтение газет было уделом образованной части общества. Массовая информация второй половины XX века породила чудовищно невежественную публику.

условиях эмоциональной наполненности ее собраний и нивелирования индивидуальных мнений.

Для того, чтобы единое мнение было сформировано, а оттенки индивидуальных мнений проигнорированы, партийное руководство должно владеть фактическим материалом политики, порождающим общедоступные образы, а также организационными технологиями. Заранее подготовленный сценарий партийного собрания позволяет сделать его обреченным на успех. Символы единства могут быть подготовлены заранее (режиссура, расписание выступлений, ритуал, распространение свежего партийного издания и т.п.), а опыт и авторитет ведущего снимут случайные проблемы. Насколько искусным будет его поведение, настолько политический миф будет жить в партийном собрании.

Вместе с тем, партийная жизнь строится не только на собраниях, но и на работе активистов, посвящающих политике часть свободного времени или способных соответствующим образом ориентировать свою профессиональную деятельность. На уровне повседневной профессиональной деятельности иррациональные мотивы играют меньшую роль, и на первый план выходит интерес – прежде всего заинтересованность в повышении своего общественного или профессионального статуса, в расширении личных связей, в возможности получить поддержку своих инициатив со стороны партии.

Современные российские политические партии оказались не в состоянии освоить мифологические технологии и прагматические управленческие решения, а политики фактически оказались заложниками политических менеджеров, чье самоопределение во многом предопределяет лицо политической системы. Вместе с тем, зависимое положение менеджеров, работающих только над созданием короткодействующих имиджей своих клиентов, приводит к тому, что подавляющее большинство политиков не продуцирует целостного политического мифа.

Указанные обстоятельства вполне соответствовало либеральному этапу общественной модернизации, начавшемуся в России в конце 80-х годов XX столетия – политические вожди упивались собственными мифами, не умея встать выше их и увидеть реальную перспективу тех или иных политических решений, внедрить естественные для любой организационной структуры управленческие схемы. Все эти особенности российского партстроительства привели к феномену либерального утопизма, на изживание которого ушло целое десятилетие.

Карл Мангейм выделял несколько особенностей либерального утопизма: «Либеральное представление о безусловности явлений основывалось на вере в непосредственную связь с царством абсолютного долженствования, с идеей»<sup>323</sup>. «Утопия либерально-гуманистического

---

<sup>323</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 155.

сознания есть «идея» Не греческая платоновская «идея» в ее статически пластической полноте, не прообраз вещей, а формальная, проецированная в бесконечную даль и воздействующая на нас оттуда определенная цель, которая просто «регулирует» посюстороннее становление. <...> Там, где ситуация созрела для политического наступления (как, например, во Франции), эта утопия в образе идеи приняла резко очерченную рациональную форму; там, где этот путь был закрыт, как, например, в Германии, процесс перемещался в область внутренних переживаний. Здесь прогресс ищут не во внешних действиях, не в революциях, а исключительно во внутреннем состоянии и изменении человека»<sup>324</sup>.

Либеральное сознание «слишком нормативно по своей направленности, чтобы его занимало бытие как оно есть. Поэтому оно выстроило собственный идеальный мир таким, каким он должен быть. Возвышенное, отрешенное и вместе с тем величественное, это сознание утеряло всякое понимание материального мира, а вместе с тем и всякую подлинную связь с природой. Природа представлена при этом обычно в ее соразмерности разуму, как соотносящееся с вечными нормативами бытия». Отсюда возникает мираж мира, «лишенного глубины индивидуации». «Отсутствие ярких красок соответствует пустоте содержания всех тогдашних (*непосредственно до и после Французской революции – А.С.*) идеалов: образование, свобода, личность – лишь рамки для содержания, как бы преднамеренно оставленного без точного определения»<sup>325</sup>.

Согласно Мангейму, либерализм стал формой преодоления хилиазма через сближение нравственной нормы и бытия, которое развивается в направлении все большего приближения к разумному. Хилиастическое ожидание внезапного свершения локализуется теперь в рамках исторического процесса, хотя и отодвигаются в далекую перспективу. «Особое значение приобрело теперь для утопии само становление: осуществимая лишь в далеком будущем идея в процессе ее постепенного становления превращается уже в настоящее время в норму, которая, будучи применена к отдельным сторонам действительности, способствует ее постепенному совершенствованию»<sup>326</sup>.

Как будто о России после 1991 года Ортега-и-Гассет писал еще в 30-х годах: «Приоритет человека вообще, без примет и отличий, человека как такового, превратился из общей идеи или правового идеала в массовое мироощущение, во всеобщую психологическую установку. Заметим, что идеал, осуществляясь, перестает быть идеалом. Притягательность и магическая власть над человеком, присущие идеалу, исчезают. Уравнительные права, рожденные благородным демократическим

---

<sup>324</sup> Там же, с. 135.

<sup>325</sup> Там же, с. 137.

<sup>326</sup> Там же, с. 138-139.

порывом, из надежд и чаяний превращаются в вождения и бессознательные домогательства»<sup>327</sup>.

Краткий миг торжества либерализма в России обусловлен разрушением социалистических мифов, пронизанных хилиастскими мотивами («нынешнее поколение будет жить при коммунизме», «коммунизм будет построен в 80-е годы» и т.п.) и огромным напряжением сил Запада для того, чтобы в решающий момент не смогли быть актуализированными мифы русской нации. Если бы миф нации стал доминирующим, Россия не только смогла бы обойтись без кризиса, но испытала бы небывалый подъем, элементы которого угадывались в 1985-1987 гг. (и даже чуть раньше), были обозначены в деятельности ряда общественных объединений<sup>328</sup>. Чтобы не допустить возрождения России и русской нации из кокона СССР, Запад использовал колоссальные средства и все виды информационной войны (включая мифологические технологии, широко распространяемые диссидентской средой).

Интеллектуальная концепция Просвещения чудесным образом совпала с потребностью в мифах демократии, но сама по себе эта концепция не была освоена, ибо для нее не нашлось партии или мало-мальски сплоченной группы, действительно увлеченной рациональной составляющей данной концепции. Либерализм использовал мифотворчество для того, чтобы абсолютизировать значение плоско-рациональных, потребительских оснований поведения гражданина (своего рода романтика желудка, рекламируемая сегодня в России самыми разными политическими силами). Призрачные тени этого мифа, отчасти реанимированного на волне денацификации, бродят по миру в виде клише «общечеловеческие ценности», «права человека» и т.п. «Свободный рынок» был вариантом «русского чуда», которое должно внезапно ошастливать всех, решить все проблемы.

Содержание нигилистического контр-мифа, ставшего основой для мировоззрения советской интеллигенции конца 80-х годов XX века, превращало ее в слой самых ревностных прихожан «светской церкви» либерального реформаторства. Последнее в мифологическом пространстве совпадало с метаниями «униженных и оскорбленных» разночинцев, которые проходили еще в конце XIX века. Это были все те же попытки найти духовное самоопределение без Бога. Своего бога на этот раз нигилисты нашли в западничестве, свою «библию» - в Декларации прав человека, своего мессию - в академике-диссиденте Сахарове. Огромную роль сыграл также фактор мести властям за репрессированных родственников - своеобразная основа интеллигентской «религии

---

<sup>327</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 51.

<sup>328</sup> Шубин А. Истоки перестройки. 1978-1984. М., 1998. Соловей В.Д. Русский национализм в эпоху Горбачева. В сб. Межнациональные отношения в России и СНГ. М., 1994.

спасения», выполненная по схеме, открытой Ницше, и обосновывающая право на компенсацию за недостаточно высокий уровень благосостояния.

Миф был налицо, а партийной мифологии, соответствующей ему подобрать не удалось, в силу рационалистической мотивации тех, кому либеральный миф был навязан. В связи с этим, режим либеральной демократии в течение короткого времени продемонстрировал пример развития и увядания политического мифа. Картина мира в рамках этого мифа была связана с советской «империей зла» и западной «землей обетованной», истина - с убежденностью в благотворной роли стихийной самоорганизации общества и экономики, будущее - с неограниченной свободой личности и рыночной организацией хозяйства, оппозиция «мы-они» - с противостоянием демократического движения и коммунистической номенклатуры. Этот миф умер как значимое явление общественного сознания, пройдя все стадии своего старения в предельно короткие сроки. Зародившись в качестве общего переживания «оттепели» и «застоя», ожив в период перестройки, обретя символичный и понятийный ряд в 1990-1991, этот миф унифицировался, опошвился, превратился в рутинную риторику уже в 1993-1994, а затем раздробился на мифосюжеты мелких партий и мелких же политических персонажей. Раздробленный миф демократии стал скучным, и его мобилизующая сила сошла на нет.

До вмешательства в жизнь России либерального реформаторства массив культурных текстов с определенным архетипическим кодом существовал, хотя и не содержал всего богатства русского культурного наследия. За десятилетие реформ никакого нового массива никто и не пытался создать. Политическая идентификация лишь выделяла ранее запрещенных авторов прошлого, не имея ничего в настоящем.

Напротив, приход большевиков к власти в 1917 году был подготовлен огромным массивом культурной информации, включая несколько десятилетий распространения в России народовольческой литературной критики и марксистских сочинений. Именно поэтому учрежденный большевиками строй оказался более прочным и целесообразным с точки зрения государственной перспективы, чем строй либеральной демократии, отбросивший Россию на обочину мировой политики.

Социалистический миф в современной России также оказался более живучим в силу более глубокой интеллектуальной проработки, опоры на традицию и способности к трансформациям и эклектике<sup>329</sup>. Этот миф держится на прежних советских символах и на частичной адаптации символов русской истории. Утрачивая советскую мифологию, которой привержено только пожилое поколение, социалистический миф все больше похож на левый национализм со всеми свойственными ему качествами и историческими потенциями.

---

<sup>329</sup> В подтверждение достаточно сказать, что символом победы в боях Чечне (1999-2000) для федеральных войск стал красный флаг. Напротив, введенный после 1991 г. праздник Российского флага – триколора – является одним из самых незаметных.



Неизбежно деформировалась и сама социалистическая идея, извечно расчлененная на реформистское и революционное крылья. В первом крыле свое основание находят некоторые либеральные идеи, во втором – хилиастические переживания. Причем социал-революционисты связаны своим индетерминизмом с либералами, а социал-демократы своим детерминизмом – с консерваторами. Мангейм пишет: «Социализм близок либеральной утопии, идее, в том смысле, что в обоих случаях царство свободы и равенства перемещается в далекое будущее, однако в социалистической утопии это будущее характерным образом определяется значительно конкретнее как время гибели капиталистической культуры»<sup>330</sup>.

Социалистическое партстроительство в современной России пережило два бума – в 1990, когда казалось, что в рамках разрешенного «плюрализма» КПСС может позволить рождение только такого рода политических инициатив, и в 1995-1996, когда разочарование в демократических реформах обеспечило откат на позицию демократического социализма с последующим увяданием интереса к этой позиции как совершенно бесперспективной для мобилизации масс на выборах.

В 1990 политики, назвавшиеся было социал-демократами, быстро преодолели привязанность к каким-либо идеям и разошлись по собственным партийным квартирам, формируя организации исключительно вождистского типа (при практически полном отсутствии вождистской харизмы, за которую взволнованная общественность тогда принимала даже самые скромные способности к публичным выступлениям). Самоопределение партийных лидеров и их приверженцев происходило не на основании продуманных мировоззренческих установок или хотя бы мифологем, а по принципу заполнения одной из пустующих ячеек на оси «левый-правый». В результате политические группировки отличались друг от друга лишь повадками вождей и близостью к главному харизматику демократического движения – Б.Ельцину.

Именно идеологическое однообразие позволяло аморфному движению «Демократическая Россия» вытеснять партии из сферы политической конкуренции. Лидеры этого движения не несли перед массой никакой ответственности. С 1991 г. основные программные принципы партий-победительниц (а вместе с ними и вся политическая мифология) стали частью правительственной программы или элементами ее пропагандистского оформления. Последующий крах большинства партий был неизбежным, ибо они лишились главного – собственной мифологии и собственных вождей, фактически перешедших на чиновничью службу. «Партия Кремля» без сожаления отбросила

---

<sup>330</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 151-152.

общественных активистов, превратив их в маргиналов, продолжавших борьбу «за чистоту демократической идеи».

Именно в «партии Кремля» сосредоточились все атрибуты жизнеспособной политической структуры – политический миф (демократия, рыночные реформы, права человека), вождь (Ельцин), орденовая структура (клан приближенных советников и «олигархов»). Сложенная практически полностью их элементов хозяйственных «верхов» прежней номенклатуры и поглотившая наиболее амбициозных лидеров демократического движения, новая номенклатура быстро оформилась в суперпартию, несущую на себе черты, унаследованные ею от КПСС, получив от последней не идеологические догматы, а организационную технологию.

Технология в совокупности с новым мифологическим наполнением оказалась на какое-то время настолько эффективной, что в тени суперпартии Кремля зачали не только демократические организации, но и все инициативы по созданию блока некоммунистической оппозиции: блок «белых» патриотов - Российское народное собрание, блок патриотов всех оттенков - Русский национальный Собор (от Зюганова до Стерлигова и Баркашова), блок «объединенной оппозиции» Фронт национального спасения, «центристы» - Гражданского союза (от Руцкого до Шумейко). Выжила только КПрФ, имевшая аналогичную организационную наследственность и поделившая сферы влияния и мифологические сюжеты с кремлевской номенклатурой. Парламентские выборы 1995 года, рекордные по участию в них ранее никому не известных партий-однодневок и движений-призраков без лица и позиции, убедительно показали, что либеральная и социалистическая микропартийность потерпела поражение на всех фронтах, образовав целое кладбище провалившихся политических проектов.

В последующий период безответственность партийных лидеров привела к широкой внепартийной деятельности и самым причудливым союзам и закулисным соглашениям. По сути дела, на верхних этажах политики происходило формирование корпоративного слоя, связанного лишь «священным интересом» самоутверждения в публичном пространстве. Идеологическая обособленность демонстрировалась лишь для публики, становящейся объектом манипуляции с помощью партий. Идеология превращалась в служебный атрибут технологии или для консолидации политического актива.

Сложившаяся политическая система России уже к 1998 находилась практически в том же состоянии, в котором она была накануне краха КПСС. Партии (точнее – их лидеры), лишённые какой-либо возможности участвовать во власти, вынуждены блокироваться с единственной целью — снести старую систему и попытаться занять более достойное место в условиях нового плюрализма. При том, что широкий патриотический блок в 1999 не состоялся, вместо него на авансцену политической борьбы вышел такой монстр, как блок «Отечество – Вся Россия», в котором

соединились государственническая риторика мэра Москвы Ю.Лужкова и сепаратизм глав внутренних российских республик, менталитет московского чиновничьего слоя и идеология радикального либерализма недавних сторонников Ельцина.

К середине лета 1999 казалось, что страна обречена на полное повторение сценария борьбы за власть 1987-1993 гг. Ведь блокирование различных сил снова шло не по идеологическим мотивам и даже не исходя из интересов стоящих за партиями социальных и финансовых групп, а «под лидеров», которые снова не собирались брать на себя никаких обязательств, меняя свои взгляды и лозунги применительно к обстановке, исходя из текущей конъюнктуры.

Потерпев неудачу в создании «партии Кремля» в виде блока «Вся Россия», который переметнулся в стан «партии контр-власти» Лужкова, Примакова и Шаймиева, правительственные чиновники оказались перед выбором: либо, ввиду полного отсутствия какой-либо парадигмы, описывающей позиции «партии власти», сдать позиции без боя, либо обновить идеологический облик. Последнее оказалось вполне возможным ввиду общей трансформации общественного сознания по отношению к выдаваемым за образец демократии США (после бомбардировок Югославии и оккупации НАТО провинции Косово) и к Чечне (после нападения банд на Дагестан и террористических актов в Москве и Волгодонске).

Накануне парламентских выборов 1999 различные фракции «партии власти» активно искали возможности остановить триумфальное шествие партии московского мэра, легко сформировавшего негласный пакт о ненападении с другими оппозиционными силами – «Яблоком» и КПРФ. Это были такого же рода метания, которые окончились в 1991 году полным крахом режима, лишённого продуктивной национальной мифологии, и распадом страны. Но на этот раз власть доверилась политическим менеджерам, которые сумели в фантастически короткие сроки сформировать блок «Единство» и насытить информационное пространство обозначая этот блок архетипическими символами («Медведь» - второе имя блока; «Спаситель» – мифическое имя лидера блока, руководителя Министерства по чрезвычайным ситуациям и т.д.). Успех был обеспечен цельностью созданного образа – пусть примитивного, но точно совпавшего с ожиданиями массы.

В начале перестройки, кроме диссидентских требований буквального соблюдения советской Конституции (да, быть может, совсем уж неясных идей о России «которую мы потеряли» и «социализма с человеческим лицом»), практически не просматривалось признаков какой-либо новой картины мира, которая обосновала бы долговременную стратегию государственного строительства. Поэтому вполне закономерно, что социалистическая, а вслед за ней и либеральная, идеологии быстро потеряли привлекательность, и общественное сознание наполнилось обрывками мифологем, порожденных сиюминутными и слабо

осознанными интересами. Компенсации брешей в прежней картине мира не происходило, и Россия вплотную подошла к необходимости и неизбежности рождения концептуальных мифов и замены политических элит.

Закономерным представляется быстрое обращение к патриотическим ценностям, которые внезапно дали вполне прочную платформу для выработки как государственных решений, так и общеупотребимых политических доводов. Вполне по схеме Мангейма, началась «корсерватизация» имеющихся социалистических и либеральных доктрин<sup>331</sup>.

Это и неудивительно, поскольку природа человека подспудно перемалывает примитивный рационализм, заставляя в юности искать романтики и радикализма, в зрелости – стержневых идей развития общества, в старости – глубинных основ бытия. Она неизбежно пробуждает мифы нации, как бы их не подавляли.

С.Московичи признает, что «...демократические идеалы, придуманные меньшинством и для меньшинства, какими бы абсолютными достоинствами они ни обладали, препятствуют, кроме исключительных случаев, формированию стабильного политического режима. Из-за необходимости соответствовать чаяниям большинства, звучать в унисон человеческой природе, эти идеалы рассыпаются в прах. Погоня за ними порождает лишь глубокое разочарование. А нужен режим, основанный на разделяемых верованиях. Режим, исходящий из подчиненности масс одному человеку, как отец рассчитывает на послушание своих детей»<sup>332</sup>. Именно таким образом состоялось разочарование российского гражданина в либеральной демократии, именно так психология откликнулась на реальность либеральных процедур в политике и экономике. Характерен и тот факт, что возврата к популярности социалистических идей не состоялось – вполне в соответствии с выводом Мангейма о единой направленности деформаций социализма и либерализма, которые в России дошли до стадии отказа от основополагающих установок этих доктрин.

Характерно, что в 1995-1996 гг. ведущие политические движения можно было разделить по группам, которые либо вовсе не упоминали религии в своих программах (партии демократического фланга), либо упоминали о религии вскользь - наравне с культурой, образованием, наукой, либо подчеркивали свою «межконфессиональность», либо, наконец, вскользь демонстрирующие особое отношение к православию и традиционным конфессиям, признавая их особый вклад в формирование культуры (в основном левые партии). В этот период не было практически

---

<sup>331</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 159.

<sup>332</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с.62.

ни одной программы, в которой звучали бы высшие ценности, заявлялись бы перспективные идеи<sup>333</sup>.

Уже в 1996-1997 году положение качественно изменилось. С общим упадком в обществе доверия к политическим структурам и государству в целом возникла мода на Православие. Потребность РПЦ в выстраивании своей социальной проекции вызвала ответную заинтересованность у тех общественных структур, которые готовы были переплавить этот авторитет в собственный политический рейтинг, в голоса избирателей и пожертвования спонсоров. Наряду с мелкими экстремистскими группами, превращающими Православие в подобие политической идеологии, возникали общественные структуры, обильно подкрепленные инвестициями на создание видимости «симфонии» данной организации и Церкви. Кроме того, при подготовке к очередному циклу выборов все политические силы разрабатывали патриотическую символику и риторику. Консервативные идеи все более овладевали умами. Проводником этих идей стали необычайно популярные обсуждения концепции национальной безопасности и национальных интересов.

На существенные изменения политических ориентаций указывают данные, приведенные на графике изменения популярности главных идеологических концепций (данные РНСИНП<sup>334</sup>). В случае дополнения приведенных данных по определившимся в своем выборе граждан косвенными данными о предпочтениях слабополитизированных слоев населения, картина серьезно «усугубляется» - консерватизм становится доминирующим настроением. Вывод из приведенных данных говорит о том, что в 1996-1997 произошел переворот в мировоззрении основной массы российских избирателей, и сложилось ожидание нового политического мифа – общенационального, а не «левого» или «правого».

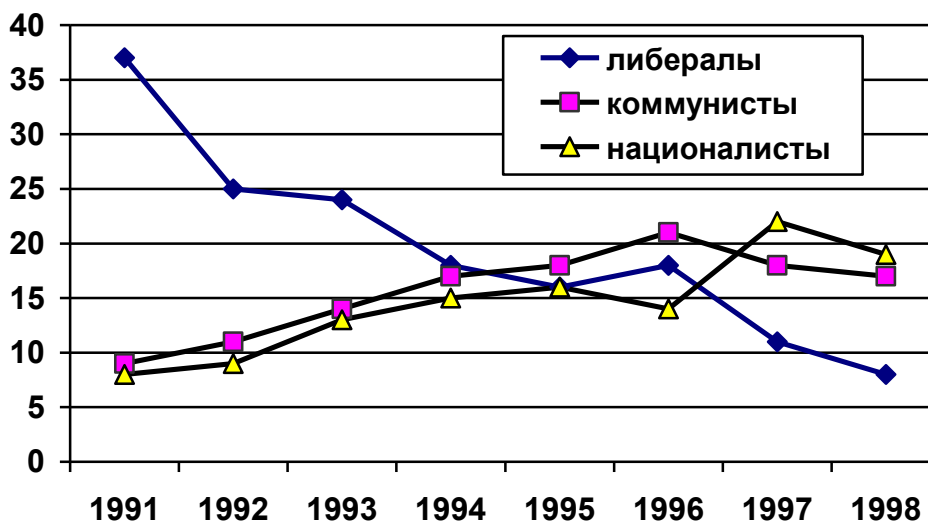
К 1999 году Россия пришла к положению, когда в отношениях с внешним миром идентификационный миф «мы = они» (миф перенесения на российскую почву какой-либо западной модели) оказался неэффективным, и картина мира выстраивалась по-новому в идентификационной оппозиции «мы = не они». Во внутреннем пространстве, наоборот, догорала оппозиция «демократов» и «красно-коричневых», которые так и не создали для своих потенциальных союзников устойчивого идентификационного поля. Поэтому Россия находилась на пороге торжества новых политических мифологем.

---

<sup>333</sup> Единственной организацией (из известных), поставившей на выборах 1995 года высшие ценности в центр своей программы, заявившей об однозначной приверженности Православию было движение «Держава» (А.Руцкой), а после его фактического распада в 1996 году нишу «православной партии» занял Конгресс русских общин, освободившийся к тому времени от своей «межконфессиональности» вместе с Ю.Скоковым и А.Лебедем заодно. Лидер КРО Д.Рогозин опубликовал книгу «Русский ответ» которая, стала чем-то вроде партийного манифеста КРО, идеологического базиса организации, основанного на православном мировоззрении.

<sup>334</sup> См. Бызов Л.Г. Российское общество в поисках идентичности. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997, с. 267. Савельев А.Н. Ценностные системы и пространство политических предпочтений, «Континент-Россия» №14, 1998, с.65.

Об этом свидетельствует ряд признаков, отчетливо проявившихся в парламентской избирательной кампании 1999 года:



- поиски религиозных или квазирелигиозных оснований политики со стороны государственной бюрократии;
- возникновение слоя политических технологов, осуществляющего «заколдование» избирателя средствами пропаганды и ремифологизирующего социальный опыт;
- позиционирование идеологически неопределившейся части электората как группы, управляемой средствами государственной пропаганды.

Парламентские выборы 1999 года стали началом своеобразной административной революции, которая имеет все шансы стать прологом контр-реформ, закрепляющих все жизнеспособные изменения в обществе и отвечающих той мировоззренческой трансформации, которая произошла в предшествующий период. Таким образом, правительственные круги смогли провести трансформацию политической системы «сверху», обесценив усилия по созданию единого фронта оппозиционных партий и региональных группировок по схеме 1991 года, оставив кратковременный социалистический бум 1998 года без последствий.

### Выводы к Главе III

1. Формой компенсации мировоззренческого кризиса является обостренная персонификация причинности, выступающая как общий закон, а вовсе не как частная особенность какой-то конкретной ситуации.
2. Мифология героя связана с несколькими смысловыми пластами: священно-символический слой; слой, связанный с комплексом превосходства (происхождение от божественных существ, перенесение на себя божественных качеств); слой вытесненного сексуального желания. Первый слой отражает высшую форму выразительности мифа и высшую концентрацию смысла, который не может быть выражен иначе, чем через

символ и порождаемые им ассоциации; второй - связь героя с первоосновами существования человечества (концепция бытия, космогоническая картина мира и пр.) и отстраненность от обыденного; последний – привязанность к наиболее примитивным структурам бессознательного.

3. Процесс формирования вождя есть становление, проходящее через ряд фаз: без тотемического вождя не может быть и вождя-пророка, без вождя-пророка не может быть вождя-героя. Без погружения в традицию и обретения новой чувственности (признаки которой – приближенность к пониманию символических образов из царства «братьев наших меньших» и тотемические фантазии), без инициации и качеств пророка вождь-герой представляет собой фальшивку, подделку под тот образ, который ожидает коллективное бессознательное

4. Политический герой, в отличие от подавляющего большинства людей, не является рабом своих инстинктов и слабо поддается внушению. Он руководствуется одновременно интуицией и рациональными доводами. Он рационален в рамках идеи, которой он движим, и тем самым победа для него – неотъемлемое качество истины.

5. Национальный герой почти тождественен мифическому, судьба которого развивается по законам мономифа. Политический же герой отличается от него тем, что чудесный сюжет придумывается им для приукрашивания своего прошлого. Условием легитимизации политического деятеля в качестве политического вождя («локального героя») или национального вождя является видимое обществом соответствие его личности мифическому прототипу. Для этого будущему вождю надо ритуально «умереть» в прошлой жизни и «воскреснуть» в своем мифическом образе Героя-сверхчеловека. Вождь, так или иначе, проходит через мировоззренческий кризис, преображающий его взгляды где-то на грани бытия и небытия. Инициация вождя, как и любая другая инициация, означает ритуальную смерть в форме нисхождения в Ад или приближения к нему, а затем – возврат в прежнюю жизнь с новыми качествами, новой чувственностью и пониманием божественного. Вождь делает истинный или мнимый сверхъестественный «выбор веры», выбор служения, которое должно наполнять его ощущением священного и снабдить его личность неземным ореолом, в котором угадывается особое предназначение.

6. В современном обществе архаический образ вождя отчасти сохраняется, хотя и не имеет абсолютной власти. Вождь перестает быть повелителем всего социума, ограничиваясь его частью или каким-либо фрагментом социального бытия (например, и чаще всего – политизированных масс).

7. Мифология привилегированных слоев общества серьезным образом отличается от мифологии управляемых слоев, что может приводить к мнимому «двукультурию».

7. В современном обществе можно выделить четыре социально-профессиональные «сословия», объединенные не только в силу условий жизни, но и в силу определенных мифологических представлений. Духовное сословие включает в себя религиозных виртуозов и верхушки интеллектуальной элиты, отделенных от соответствующих корпоративных групп и сведенных в отдельную неявную корпорацию. Управленческое сословие составлено госуправленцами, военными и иерократией. Предпринимательское сословие образовано представителями профессий, участвующих в рыночном производстве, включая служащих и квалифицированных рабочих. Четвертое сословие - низкоквалифицированные промышленными и сельскими рабочими, обслуживающим персоналом.

9 В зрелой форме политический миф всегда соответствует идеологии. Идеология «научна» только в том смысле, что содержащиеся в нем политические мифы соединены некоей концепцией.

10. Национальная идеология является воплощением национальной мифологии и выражается в концепции исторического времени (пути нации от сверхъестественного рождения до настоящего времени), футуристического предвкушения грядущей национальной истории (утопическая картина будущего идеального государства и эсхатологические прозрения), идеальной структуре пространства («священная земля», данная нации свыше и зримо обозначающая образ Отечества) и сверхчеловека, осуществляющего национальной идеал.

11. Утопия в качестве прообраза или начальной стадии политического мифа, насыщенной хилиастическими мотивами, является связующим звеном между архаическим мифом и идеологией с ее развитым политическим мифом. Утопия конструируется вне прямой связи с этим бытием, идеология – опирается на него, исходит из его текущих задач. Объединяет утопию и идеологию исходный пункт – ценностная система или комплекс архетипов, отраженных в мифе.

12. В пространстве политических ориентаций выделяются три разнонаправленных вектора - либерализм, консерватизм и социализм – которые образуют континуум разнообразных промежуточных мифо-политических форм сознания.

13. Трех типам мифологической концепции времени соответствуют три типа политических ориентаций: 1) элитистская ориентация на мистический опыт прошлого и традицию, требует посредников-церемонимейстеров, профессиональной и стабильной жреческой или политической элиты, наделенной харизмой «по должности»; 2) народовольческая ориентация на настоящее отчасти позволяет непосредственное общение с потусторонним, сверхъестественным миром; 3) охлократическая ориентация на будущее вынуждает согласиться с размытостью перспективы в расчете на ведущие к «светлому завтра» победы и чудеса.



14. Партия, представляющая собой организованную массу, повышает интегральный интеллектуальный уровень составивших ее индивидов и позволяет, используя подражание и контроль за эмоциональными состояниями, моделировать такие качества организации, которые необходимы для воплощения в жизнь определенной идеи.

15. Особенности российского партийного строительства были обусловлены периодом либерального утопизма, возникшего в условиях разложения хилиастических мифов предыдущего периода. Будучи основан на иррациональных мотивах, либерализм утверждал своей мифологией плоско-рациональные, потребительские основания в поведении граждан, проявляя тем самым свою историческую ограниченность и предопределяя смену либеральных мифов иными политическими мифами – концептуально наполненными и опирающимися на национальные архетипы.

16. Социалистический миф в современной России оказался более жизнеспособным в силу более глубокой интеллектуальной проработки, опоры на традицию и способности к трансформациям и эклектике. Вместе с тем, он был сильно ослаблен как рецидивами хилиастических переживаний, как и обращением к либеральным мифологемам, проникшим в социалистический миф еще в советский период.

16. Особенности трансформаций в российской партийной системе являются:

— быстрый крах либерализма, в рамках которого не нашлось группы, консолидирующей концепцию и приживляющей ее к политическому мифу демократии;

— заканчивающийся провалом и снова возобновляющийся бум социалистического партийного строительства как попытка соединить социализм с демократией;

— противостояние «партии власти» и контрэлитной «партии вторых секретарей» без какой-либо идеи, концепции и социальной мифологии, приводящее к постоянному воспроизведения сценария замещения власти и ее краха;

— наметившаяся «консерватизация» всех партийных идеологий.

17. Поскольку в рамках действующей политической системы компенсации брешей в привычной картине мира не происходит, а действующие политические силы не создают устойчивых идентификационных полей, Россия вплотную подошла к необходимости и неизбежности рождения новых концептуальных мифов.

## ГЛАВА IV. МЕХАНИЗМЫ РАЗРУШЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА

### 4.1. Контр-миф и политические технологии

Причинами, вследствие которых политический миф может стать достоянием истории только внешне связаны с «усталостью масс», разочарованных в этом мифе. Бесспорно, периоды нарастания рационализации в обществе могут наступать, и в этом случае любой политический миф ослабляется. Но в связи с тем, что мифы не могут исчезнуть до конца, основным методом их разрушения все-таки следует признать их вытеснение другими мифами - контр-мифами.

В этом смысле нельзя согласиться с Мангеймом, который считал, что современный исторический процесс связан с ослаблением интенсивности утопических и идеологических переживаний и приближением утопических проектов к социально-историческому процессу<sup>335</sup>.

Полагая, что этот процесс носит объективный характер, в перспективе он мог видеть только тупик полного уничтожения всякой трансцендентности бытию, всякой идеологии и прихода к «прозаическому утилитаризму». С уничтожением утопии возникает парадокс «когда человек, достигший самого рационального господства над средой, станет человеком, движимым инстинктом; когда человек, после столь долгого, полного жертв и героизма развития, поднявшись, наконец, на высшую ступень сознания – где история перестала быть для него слепой судьбой и он сам становится ее творцом, - вместе с исчезновением всех возможных форм утопии утратит волю к созданию истории и способность понимать ее»<sup>336</sup>.

Здесь мы видим тот же тупик, к которому пришел и Макс Вебер, анализирующий эволюцию религии спасения через ее систематическую рационализацию, в результате которой возникает тотальное религиозное неприятие мира, по сути – смерть религии: «чем систематичнее становилось размышление о «смысле» мира, чем рациональнее в своей внешней организации самый этот мир, чем сублимированное осознанное переживание его иррационального содержания, тем дальше от мира, тем более чуждым всей упорядоченности жизни становилось то, что составляет специфическое содержание религиозности»<sup>337</sup>.

Если отказаться от стадийного подхода к типам политической и религиозной мифологии, от противопоставления утопии и идеологии (полагая, что они есть проявления современного мифа), то процесс демифологизации общества (кстати, преимущественно западного), следует

---

<sup>335</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 159.

<sup>336</sup> Там же, с. 169.

<sup>337</sup> Вебер М. Избранное, «Прогресс», 1990, с. 342.

связать с целенаправленной деятельностью, обусловленной рационально поставленной задачей ограждения от бессознательного или же с попыткой развенчать все мифы, кроме какого-то одного.

Именно этот момент в частном случае улавливает и сам Мангейм: «Свойством современной борьбы является то, что уничтожение противника совершается отнюдь не с утопических позиций – это наиболее ярко представляется в разоблачении идеологии противника социалистами. Противнику совсем не стремятся доказать, что он поклоняется ложным богам; задача состоит в том, чтобы уничтожить социально-витальную интенсивность его идеи посредством выявления ее исторической обусловленности»<sup>338</sup>.

Поставленная таким образом задача становится «священным интересом», контр-мифом, который обозначает себя вполне явной борьбой, во-первых, против символов мифа, во-вторых, против лежащих в его основе концепций. Если концепция или символ объявляются исторически преходящими, то из этого следует, что они не отражают извечные проблемы человеческой души, а всего лишь заблуждения или эгоистические интересы индивида или группы индивидов. Соответственно, данное разоблачение должно превратить уничтожаемый миф в порождение сил, враждебных человечеству (или «прогрессивному человечеству»).

Например, Кассирер определяет мистицизм, политические мифы вообще не в качестве ложного знания, а именно в качестве *врага*. Кассирер объявляет этому врагу войну и ставит задачу «понять не только его дефекты и слабые места, но и в чем сила, которую все мы склонны преуменьшать». Далее он продолжает свои рассуждения так: «Когда впервые сталкиваешься с политическим мифом, он кажется столь абсурдным и неуместным, столь фантастическим и отвратительным, что трудно заставить себя понимать его всерьез. Но теперь стало ясно, какая это огромная ошибка, и не стоит допускать ее в другой раз. Необходимо тщательно изучать истоки, структуру и технику политических мифов, чтобы видеть лицо врага, которого мы надеемся одолеть»<sup>339</sup>.

Фактически речь идет о том, чтобы философия объявила войну мифологии. Правда, в этой войне Кассирер может рассчитывать только на либеральную философию и соответствующий ей контр-миф (миф, претендующий быть абсолютным, но не содержащий в себе качеств абсолютной мифологии).

В противовес позиции Кассирера можно привести слова А.Ф.Лосева: «Нетрудно показать, что и миф о всемогуществе и абсолютной самостоятельности науки также содержит в себе либеральную подоснову. (...) Абсолютно свободная наука в социальном смысле положительно вредна всякому устоявшемуся или рассчитывающему на устойчивость

---

<sup>338</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 160.

<sup>339</sup> Кассирер Э. Миф государства. В кн. Феномен человека. Антология. М.: «Высшая школа». 1993, с. 122.

режиму. Свободная наука хочет, опять таки, встать на место всего. А тем не менее, по самому существу своему она вовсе на это неспособна. Всякая наука прежде всего абстрактна; она идет от рассудка и говорит только рассудку; действительность захватывает она не целиком, а лишь отвлеченно, в формулах, числах и понятиях. Человеку же хочется и верить, и любить и ненавидеть. Он верит в тот или иной миф или божество, любит их или ненавидит, проклинает. Иной любит Бога, а иной от Него корчится. Наука же холодна, абстрактна, рассудочна. Она не должна и не может быть полной и абсолютной истиной. Значит, если она получает полную и абсолютную свободу, т.е. получает право заменять все и становится на место всего, на место всей истины, то это возможно только тогда, когда что-то другое является источником полной и цельной жизни, на средства чего живет наука». «Это возможно, когда в данном режиме существуют такие дураки, которые даром кормят своих собственных разрушителей. Только при этих условиях и могут существовать как сами разрушители, так и их необходимое социальное орудие, нужное только им и больше никому другому, то есть это свободное искусство и абсолютно свободная, всемогущая и самодовлеющая наука. И если для Запада характеры эти идеи свободных наук и искусств (тут эти идеи были всегда «передовыми»), то это только потому, что почти вся история Запада есть не что иное, как либеральная критика средневековья. В этом вся его «душа»»<sup>340</sup>.

Близкую позицию занимает и К.Хюбнер, который пишет: «...неверно утверждать, что только всеохватывающая демифологизация политической жизни указывает путь к истине, свободе и миру. Чем сильнее блекнет ошибочная вера в то, что всякий миф является простой видимостью и ведет к политической катастрофе, тем вернее будут продолжать действовать и в будущем те мифы, политическое значение которых несокрушимо и в созданных по демократическому образцу странах»<sup>341</sup>.

Мы видим оппозицию либерального политического мифа (мифа о возможности и этической обоснованности полной и последовательной рационализации) любым проявлениям консервативного мышления (убежденного в необходимости по меньшей мере национальной традиции). Этот конфликт разворачивается вокруг понимания мифологии и рассматривает позицию оппонента именно с точки зрения собственной политической мифологии. Либерализм представляет миф и социальную магию в качестве безусловно вредного, хотя и трудно преодолимого, явления, а свободомыслие – как желаемый идеал. Консервативное мышление, наоборот, рассматривает миф и магию в качестве неотъемлемого признака бытия и всякой социальности (включая либеральную «догматику»), а самодовлеющую «свободную» науку и «свободное» искусство – в качестве вируса разложения общества и

---

<sup>340</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993, с. 836-837.

<sup>341</sup> Хюбнер К. Истина мифа, М.: «Республика», 1996, с. 341.

извращения представлений о природе и человеке (иначе говоря, в качестве контр-мифа).

В столкновении концепций Лосева и Кассирера - противостояние между разными социальными мифами, которое особенно остро проявляется, впрочем, не в философии, а в политике. При этом оппоненты могут не понимать, что конкурируют в борьбе за обладание мифологическим сознанием масс.

Всеобщая демифологизация проявляется как «жертвенный кризис», когда культурным различиям предписано исчезнуть. Как пишет Рене Жирар, «...всеобщая деграция мифического протекает в виде размножения соперничающих форм, которые непрерывно друг друга истребляют и находятся в двусмысленных отношениях с мифом, поскольку всякий раз являются настолько же демистифицирующими, насколько и мифическими — мифическими даже в самом процессе демистификации, не иллюзорной, конечно же, но всегда направленной только на *чужой* миф. Мифы демистификации плодятся словно черви на трупе великого коллективного мифа, которым они питаются»<sup>342</sup>. «Все культурное наследие человечества ставится под подозрение. Этим наследием занимаются лишь для того, чтобы его «демистифицировать», то есть показать, что оно сводится к какой-то комбинаторике, практически единственный интерес которой — в том, чтобы дать демистификатору повод проявить свою виртуозность»<sup>343</sup>.

По всей видимости, в политике можно считать правилом такое положение, при котором, как только миф обозначает себя в обществе, он тут же консолидирует противоположный лагерь. В последнем быстро оформляется стремление не только бороться с ненавистным мифом оппонента, но и желание достроить его так, чтобы лишить каких-либо надежд на закрепление в более или менее многочисленной социальной группе, а также сделать чужой миф продолжением своего собственного.

Политика связана с участием в мифологических схватках, которые организуют погруженные в мифологические пространства люди. Их суть - в борьбе за сохранение своего мифа и разрушение мифа конкурирующего. «Свой» миф должен превратиться в доминирующий, «чужой» - разоблачен как лживый и вредный или обусловленный существующими социальными язвами. Следовательно, наиболее эффективная стратегия против «чужого» мифа - его десакрализация, обнаружение эгоистических интересов, скрываемых под мишурой фальшивых идеалов. За оппонентом не должно стоять ничего святого (мистического, таинственного), поскольку его миф — либо злостная выдумка, либо заблуждение, козни лукавого.

К контр-мифам, оппонирующим практически любому политическому мифу, можно отнести мифы, порожденные искусственной идентичностью, выступающей в качестве временной компенсации

---

<sup>342</sup> Рене Жирар. *Насилие и священное*. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 248.

<sup>343</sup> Там же, с. 279.

потерянной идентичности. Враждебность любой другой мифологии связана с мнимой завершенностью и косностью такого рода контр-мифа, которая в свою очередь обусловлена его предсмертными конвульсиями.

Ложная идентичность порождает короткоживущий, но весьма агрессивный *лже-миф* (миф, который не переживается, а навязывается, псевдо-миф, за которым не стоит глубинных духовных переживаний). Обычно она опирается на старые, угасшие идентичности - в основном этнические и субкультурные. Действительно, как писал Бердяев, «творческое воображение может создавать истинную и ложную идеализацию, оно может быть актом реальной любви и актом иллюзорным, несущим с собой страшные разочарования. В этом источник глубокого трагизма в человеческом существовании. Человек может быть жертвой своего воображения, хотя воображение может быть выходом к высшему миру»<sup>344</sup>. Ложные идентичности заводят нас в гибельную ловушку, хотя мы ожидаем прозрения, подобного тому, что испытывали от прежних, наскучивших идентичностей.

В современной России этническая идентичность характерна для национальных меньшинств, до сих пор ограничивавшихся советской идентификацией и достаточно поверхностными ощущениями своей этнической принадлежности. Хотя меньшинства готовы были быть русскими по менталитету, русские запоздали со своей собственной идентификацией, дав, таким образом, представителям фактически исчезнувших народов сформировать искусственную, химерную идентичность.

Такого же рода идентичность можно видеть на уровне субкультурных групп - казачество, потомки дворян, молодежные группы, сложившиеся в память о погибших кумирах, сообщества любителей виртуальных миров «мыльных опер» и т.п.

Но, вероятно, самым мощным контр-мифом является современная политическая публицистика, сформировавшая свою особую реальность и свои «законы жанра». Злобность и непристойности в этом «жанре» нацелены на осмеяние, опошление любой социальной концепции, любого политического деятеля. Политическая реальность в современной российской публицистике низведена до того уровня, на котором она (реальность) становится для журналистов постигаемой, а значит – включенной в собственный мифический порядок вещей.

Российская демократия выпустила на волю джинна – субкультурную идентичность, совместившую в себе тотальность советской пропаганды и беспринципность «желтой» западной журналистики. Результатом стало доминирование двух взаимопроникающих форм субкультурной оппозиции к собственной стране, ее истории и традициям – уголовной («блатной») и западной. Они поделили между собой информационное

---

<sup>344</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря, М.: «Республика», 1995, с. 249.

пространство, кинематограф, эстраду и наиболее тиражные издания. Публика, потребляющая соответствующую продукцию и еще недавно находившаяся под тяжелым прессом советской пропаганды, с радостью взирала на то, как журналистика крушит авторитеты, выдумывая самые отвратительные истории о еще недавно великих или просто уважаемых персонажах истории или о мало-мальски известных политиках, предпринимателях, военных.

Наблюдая сходные процессы еще в начале века, Тард отмечал: «...лишь после того как мы долгое время испытывали на себе и практиковали сами могущественное влияние догматического и авторитетного голоса, слышанного вблизи, нам достаточно прочесть какое-нибудь энергичное утверждение для того, чтобы подчиниться ему, и просто самое сознание солидарности большого числа подобных нам с этим суждением располагает нас судить в одинаковом с ним смысле»<sup>345</sup>. Именно таким образом привыкая к авторитету государственной воли масса оказалась под властью публицистики в тот момент, когда государство возглавили «такие дураки, которые даром кормят своих собственных разрушителей» (А.Ф.Лосев).

Контр-миф может строиться по тем же канонам, что и обычный политический миф. К нему применимы представления о «мифологическом крючке», с помощью которого в тот или иной проект втягивается целый пласт символов, сюжетов, воззрений и т.п. Наиболее впечатляющие результаты дает такой контр-миф, который создается на основе трансформированного дубликата уже известного религиозного мифа. Тем самым за известным мифом как бы обнаруживается истинное содержание и имитируется прозрение, открытие, причастность к доселе неведомому.

Современный контр-миф – всегда опрошенная и искаженная копия какого-то другого мифа, против которого, зачастую, контр-миф и направлен. Например, мода на те или иные научные теории подменяет их сниженными почти до бытовых банальностей формами мифологии. Такого рода мифы соответствуют и дарвиновскому учению, и гипотезе о внеземных цивилизациях, и теории относительности... Но наиболее разрушительные для человеческой цивилизации контр-мифы возникают в виде квазирелигиозных учений, к которым часто относят, например, примитивизированный до пропагандистских клише марксизм. Мы же остановимся в качестве примера на квазирелигиозном характере фрейдизма.

Фрейд писал: «По сути дела каждая религия - это религия любви лишь для тех, кого она объединяет, и каждая религия готова обернуться жестокой и нетерпимой к тем, кто ее не признает»<sup>346</sup>. Московичи вслед за

---

<sup>345</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толп», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 262

<sup>346</sup> Цит. по С.Московичи. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 337.

Фрейдом считается, что религия всегда чревата разгулом нетерпимости и насилия, и лишь ослабление верований создает иллюзию смягчения нравов в церкви.

Зная, что христианство требует не только любви к другим и единства во Христе (то есть отождествления с другими христианами в личности Христа), но и любви, подобной той, которой Христос любит христиан, Фрейд (а за ним и Московичи) отмечает, что это требование выходит за рамки «конституции толпы».

Мы видим здесь особый подход, который объявляет о противоречии между психологией толпы и религиозными установлениями вообще, установлениями любой религии. То есть, по убеждению фрейдистов, наступление «века толп» означает разрушение религии как таковой или превращении ее в форму ксенофобии. Соответственно, в рамках учения Фрейда создается квази-религия и замкнутая мифо-научная секта, основные догматы которой до сих пор пользуются большой популярностью у интеллектуальной элиты (включая политических технологов). Иллюстрацией «религиозной войны» служат взаимоотношения Фрейда и Юнга. Последний не только выступил со своей интеллектуальной концепцией, конкурирующей с фрейдистской, но создал также и альтернативную «религию» и секту последователей<sup>347</sup>.

Мифологемы фрейдистов, создававших, по сути дела, именно квази-религию, зачастую опирались на ветхозаветный источник и интерпретировали все прочие мифологии с соответствующей точки зрения. Например, для Фрейда (а потом и для его талантливой интерпретатора Московичи) роль Моисея - это роль вождя, который постоянно присутствует на арене истории. Фрейд посвятил Моисею целую книгу («Моисей и монотеизм»), а в других работах зачастую заявлял откровенно антихристианскую позицию.

Кэмпбелл реконструирует соответствующий мифологический сюжет таким образом: сокровенное знание было передано Адаму ангелами, чтобы он смог вернуться в Рай; это знание частично разгласил Авраам, будучи в Египте; часть этой части была отражена в языческих манускриптах, которые потом изучал Моисей<sup>348</sup>... Очевидно, что такого рода «конспирологическая» реконструкция может быть воспринята как откровение и весьма эффективна с точки зрения мифологической технологии (сопричастность, допущенность к тайне и т.п.). Но в данном случае следует обратить внимание на антихристианский характер контр-мифа.

Достраивание сюжета нужными деталями заставляет Фрейда переиначивать Библию, говоря, что исход из египетского плена был на самом деле исполнением тайного замысла фараона насадить монотеизм, а не бунтом против властелина. Принцем, посвященным в замысел фараона,

<sup>347</sup> Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998.

<sup>348</sup> Кэмпбэлл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 289.



считается Моисей, чье протонародное происхождение оспаривается как ошибка<sup>349</sup>. Моисей во фрейдистской интерпретации ветхозаветного мифа является настоящим богом, скрытым в образе мифического героя-избавителя, подменяющем Христа. Фрейд, а за ним и Московичи, воссоздают вдохновенный сюжет-гипотезу о судьбе Моисея, приписывая ему откровения, страдания и подвиг Христа. Причем знание о том, что Моисей - настоящий мессия, выступает в качестве нового откровения.

Перед нами контр-миф, призванный разрушить библейскую мифологию, служащую фоном для христианских откровений. Мы видим своеобразный пример переопределения мифа путем объявления фактом его зеркального отражения, в котором новый миф (контр-миф) успешно выстраивается, меняя местами существенные детали своего прототипа. Под вопрос, таким образом, ставится не только само предание, но и все мировоззрение, проистекающее из него – вся двутысячелетняя традиция.

Обожествление Моисея домысливается с использованием весьма хитроумных фантазий, основанных на Библии, психоанализе и мифологии толп. Именно поэтому бросается упрек христианской Церкви: «...отцы христианской религии, которые, чтобы покорить народы, усвоили весь багаж языческих обычаев, местных богов, перекрещенных в святых. И, чтобы упрочить свою власть, церковь учредила пышные, блестящие церемонии и магические ритуалы покоренного мира, приобретая возможность твердо держать его в руках. Она подчинилась закону для отвержения которого она, казалось, была создана»<sup>350</sup>.

Что касается мифологической концепции христианства в ветхозаветном мифе Фрейда, то он развивается в современных условиях в политическую концепцию, согласно которой имеется генетическая связь христианского антииудаизма («вы не имеете права жить среди нас как евреи») с «советским антисемитизмом», завершенным воплощением которого, якобы, стал нацизм («вы не имеете права жить»).

Для Фрейда, Ранка, Московичи и многих других, экспериментирующих в мифологическом пространстве, почитание Моисея в качестве особой личности, отбирающей у Христа его подвиг, проявляет глубинный архетип, который можно было бы назвать «архетипом Исхода», который отражает направленность их научных изысканий (аналогично тому как архетипы Света и Тени, по мысли Лосева, вели научную мысль Платона). Действительно, Фрейд пишет в письме Эйнштейну: «Может быть, вам покажется, что наши теории - это род мифологии и что наше дело не заслуживает одобрения. Но разве любая наука, как и эта в конце концов, не приходит к мифологии?»<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 390.

<sup>350</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с.407.

<sup>351</sup> Там же, с. 448.

И все-таки ветхозаветный контр-миф, скорее всего, - лишь поверхностный результат мифотворчества, внезапно пленившего миллионы людей, поглотившего современный Запад и подтачивающего традиционные общества Востока. Во фрейдизме угадывается скрытое мифологическое ядро, обозначенное стремлением самого Фрейда заменять архетипы геометрических форм (отрезка, точки, круга) сексуальными символами, доводя тем самым мироощущение до полного и безостаточного погружения в пространство контр-мифа, где любой миф и любая мифологема (даже оторвавшаяся от своей основы в секуляризованном обществе) опрощен примитивным физиологизмом. Для Фрейда и его последователей любой удлиненный предмет должен ассоциироваться с фаллосом, любое углубление или дыра – с влагалищем, любая трудовая деятельность – с половым актом. Таким образом, мифологические мотивы заменяются изоощреннй (или извращенной) сексуальностью, космические сюжеты низводятся до альковных сцен.

Ясно, что эта методология порочна, ибо для любой пары универсальных понятий всегда найдется связывающая сюжетная проекция в мифологическом пространстве (не только, к примеру, для пары Добро-Зло, но и прямая-окружность и т.д.). Но именно это обстоятельство позволяет строить контр-миф, превращая естественное свойство любого мировоззрения в разрушительную для него систему ниспровержения эстетических форм и развенчания эстетических переживаний путем переворачивания ценностной пирамиды. Мы видим, что фрейдистский контр-миф направлен против мифологии вообще (точнее – против архаических мифов, переживаемых как реальность или как многозначительная аллегория).

Научная несостоятельность основных теоретических выводов Фрейда, пронизанных темами отцеубийства и инцеста, достаточно очевидна, если рассматривать эти фундаментальные темы психоанализа с точки зрения фрейдистской же идеи «вытеснения». Подмена Фрейда становится возможной только потому, что отбрасывает оценку отцеубийства и инцеста как крайнего проявления насилия, царящего в распавшемся обществе. Как пишет Рене Жирар, «повсеместные отцеубийство и инцест составляют абсолютный предел жертвенного кризиса; отцеубийство и инцест, ограниченные одним индивидом, составляют полупрозрачную маску того же кризиса — но целиком спрятанного, поскольку целиком возложено на жертву отпущения. Скрытая основа мифов — не сексуальность. Сексуальность составляет часть этой основы, лишь поскольку она пересекается с насилием и дает к нему тысячи поводов». <...> «Между «голой», «чистой» сексуальностью и насилием нет разрыва: поэтому она одновременно служит и его последней маской, и началом его разоблачения. Это верно как исторически - периоды «сексуального освобождения» часто предшествуют какому-то разгулу насилия, - так и по отношению к творчеству самого Фрейда. Динамика его творчества, превосходя первоначальный пансексуализм, ведет и к

неоднозначному «Тотему и табу», и к таким концепциям, как инстинкт смерти»<sup>352</sup>.

Как отмечает А.С.Панарин, технология фрейдизма отвечала запросам управляющего слоя массового общества на «производство сознания» с заданными свойствами и основана на «заподозревании сознания в неподлинности» - выражении вовсе не того, что стремится выразить<sup>353</sup>. Об этом свидетельствуют также явные аналогии учения Муна, имеющего миллионы поклонников, с фрейдизмом<sup>354</sup>.

Данный контр-миф эффективен своей ориентацией на инфантильный интерес к извращениям, который присутствует у любой публики. В этом плане фрейдизм является теоретической основой для той волны порнографии, сцен садизма, непристойностей, которая заполнила российские массовые издания на рубеже XX-XXI веков.

Теории Фрейда оборачиваются мощной политической технологией, которая доступна, как это ни парадоксально, как самим фрейдистам, так и всем, кто выстраивает альтернативу – иной социальный миф, отличный от мифа охлократической государственности с тайными олигархами во главе. Тогда сексуальный пласт мифологии выбирается в качестве поля рационального планирования пропагандистских акций. Сексуально-мифологическая интерпретация политического соперника и его действий предельно упрощает формирование контр-мифа. Камуфлирование сексуальных мотивов в разработанной стратегии – чисто техническая и несложная операция. Таким образом, сформировав стратегию с помощью аналогов, нетрудно построить на них политическую мифологию.

Ученики Фрейда О.Ранк и Х.Загс полагали, что процесс вытеснения сексуальных желаний является общей мифологической основой для всех религиозных, художественных и философских течений, а его начало связано с периодом, когда человек (в процессе взросления цивилизации) уже не осмеливается признаться в психической реальности своих желаний и страстей<sup>355</sup>. Между тем, на тех же основаниях возможна и иная интерпретация.

Процесс взросления предполагает, что чисто сексуальные мотивы перестают быть сакральными и более не используются для создания космогонических сюжетов. При этом старые мифы с сексуальной подкладкой трансформируются так, что эта подкладка перестает быть очевидной, в мифосюжете происходит замещение иными смыслами и контекстами. Мотивы убийства родителей и детоубийства, братоубийства и кровосмешения замещаются природными аналогами или отношениями

---

<sup>352</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 146-147.

<sup>353</sup> Панарин А.С.. Введение в политологию. М.: «Новая школа», 1994, с. 165.

<sup>354</sup> См. А.К.Муромцев. Прельщающий многих. На каких принципах строится идеология последователей "преподобного" Муна? «НГ-религии» №3, 2000.

<sup>355</sup> Ранк О., Загс Х.. Психоаналитическое исследование мифов и сказок. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 210.

антропоморфных богов, воплощающих в себе природные явления. Тогда миф - есть отражение живой психики, а поиски сексуальной подоплеки мифа приводят к обнаружению ее вымерших пластов (Ранк и Загс говорят о том, что миф – осколок умершей психической жизни<sup>356</sup>).

Юнг в своих ранних работах пытался лишь подправить Фрейда, но оставался в рамках его научной парадигмы. Именно поэтому он полагал, что в мифологии происходит символьная редукция сексуальных мотивов (в связи с запретом на кровосмешение) в досексуальные (пищевые). Поэтому элементы сексуальности он усматривает в производственной деятельности (добывание огня, земледелие) и древних мистериях. Регрессия к дополовой ступени, как полагал Юнг, способствует формированию мышления.

Между тем, то что у Юнга обозначено в качестве регрессии, можно вполне определить как прогрессию, а присутствие сексуальных мотивов в символике производственной деятельности представить как дальнейшее развитие, уводящее от инфантильных форм психики. Ведь и сам Юнг пишет о том, что психоаналитическое мышление *упрощает* символические образы<sup>357</sup>.

В этом плане стоит подметить, что мифологическое пространство мы снова можем использовать в политической технологии.

Поскольку полнокровный политический миф (построенный нашим соперником или достроенный нами) мало чем отличается от развитого архаического мифа, в пространстве последнего мы можем найти принципы построения политического сюжета, просчитать варианты его развития (вплоть до мысленного эксперимента с введением новых мифологических персонажей). В отличие от метода, использующего сексуальные аналоги, данный метод сложнее, но ближе к факторам живой коллективной психологии.

Мифологический мотив конкуренции между братьями-близнецами, столь широко использованный в современном кинематографе, легко дает политические проекции в виде контр-мифов, основанных на создании мифологических персон-двойников для подлежащих дискредитации политиков. Причем двойник может возникать не столько в подборе внешних данных, сколько сюжетных линий. Именно на этом строится и фрейдистский контр-миф.

Фрейдистская подмена носит всеобъемлющий характер, ибо касается такого фундаментального понятия любой культуры как Любовь. Главное во фрейдистской установке – подмена любви сексом (сублимацией сексуального чувства), противоречащая не только данным физиологии, но и всей человеческой культуре. Таким образом, во фрейдизме мы наблюдаем сердцевину некоего абсолютного контр-мифа.

---

<sup>356</sup> Там же, с. 208.

<sup>357</sup> Юнг К.Г. Символы матери и возрождения. В кн. Между Эдипом и Озирисом. - Львов: Инициатива; М.: Изд-во «Совершенство», 1998, с. 336.

## 4.2. Источники нигилизма в политической мифологии

Позиция крайнего релятивизма, с которой можно развенчать или оправдать любой миф, может получать обоснование первоначально в философии, а далее распространять свое влияние на политологию, публицистику и на массу. Релятивизм позволяет последовательно разрушать любые образы или понятийные конструкции, доводя мировоззрение до полного хаоса, до погружения в абсурд. Именно такого рода философская позиция становится наиболее адекватной кризисному мировоззрению, которое не находит возможности восстановить целостность картины мира.

Альбер Камю попытался исследовать чувство абсурда, которое для экзистенциализма стало стержневым философским понятием. К абсурду Камю относит чувство отчужденности мира, отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, а также бунт против конечности физического существования и недоумения скуки<sup>358</sup>.

Камю пишет: «...если вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. (*Мы назвали бы такого человека «демифологизированным» - А.С.*). Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию»<sup>359</sup>. Иначе говоря, абсурд полной демифологизации лишает нас надежды и тянет к отказу от жизни во всех ее аспектах или же приводит к безразличию к жизни и упоению абсурдом.

Камю называет чувство абсурда болезнью духа<sup>360</sup>, но потом настолько увлекается описанием этой «болезни», что начинает доказывать не только ее право на существование, но и несомненность позитивной роли: «Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд явно зависит и от человека, и от мира. Он – единственная связь между ними»<sup>361</sup>. «Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я всегда отчужден от самого себя»<sup>362</sup>.

<sup>358</sup> Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде. В кн.: Бунтующий человек, М.: Политиздат, 1990, с. 30.

<sup>359</sup> Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде. В кн.: Бунтующий человек, М.: Политиздат, 1990, с. 26.

<sup>360</sup> Там же, с. 24.

<sup>361</sup> Там же, с. 34.

<sup>362</sup> Там же, с. 33.

У Камю, вследствие погруженности в философию абсурда, возникает путаница между действительностью чувства абсурда и абсурдом, как должным (в рамках экзистенциализма) элементом бытия: «...чувство абсурдности рождается не из простого исследования факта или впечатления, но врывается вместе со сравнением фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнением действия с лежащим за пределами этого действия миром. По существу абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении»<sup>363</sup>.

Абсурд как ощущение можно признавать нежелательным моментом мировоззрения и преодолевать его, а можно принять как должное и даже объективно неизбежную реакцию на любой внешний раздражитель. В последнем случае выстраивается философия абсурда, оправдывающая пассивное отношение к жизни (фактическое духовное небытие или безразличие к прерыванию физического бытия, готовность к самоубийству). Сложность жизни, неизбежность парадоксов превращаются в неустрашимый абсурд, сам абсурд – в свойство сознания.

Камю точно определяет место экзистенциалистов: «они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает их всякой надежды»<sup>364</sup>. Он называет экзистенциализм «философским самоубийством»<sup>365</sup>, но сам совершает такого же рода самоубийство, смешивая абсурд с трансцендентным, а трансцендентное – с Богом. Для Камю абсурд непреодолим. В результате получается, что говорящий о Боге выдает за него абсурд.

Мы снова сталкиваемся с богоборческим мотивом, который становится признаком для философского контр-мифа.

Камю стремится представить социальный бунт в качестве неизбежного и фатально бессмысленного явления, родственного средневековому хилизму: «Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно его сопровождающего»<sup>366</sup>. Разрешением бунта становится отказ от надежды и тотальное погружение в абсурд, который замещает утопию, отказывает последней в праве на существование в качестве системы позитивных ценностей и устремлений.

К примеру, понятие «свобода», присущее любой социальной мифологии, разрушается в абсурдной философии одним лишь существованием Бога. «Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо

---

<sup>363</sup> Там же, с. 29.

<sup>364</sup> Там же, с. 40.

<sup>365</sup> Там же, с. 45.

<sup>366</sup> Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде. В кн.: Бунтующий человек, М.: Политиздат, 1990, с. 53.

так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы не свободны и ответ на зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ»<sup>367</sup>.

Вероятно наиболее яркой фигурой в философском абсурдизме является Жан Поль Сартр, который в атеистическом мракобесии зашел весьма далеко. Он не остановился на либеральной мысли о том, что «ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет», что «мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно сама собой отомрет»<sup>368</sup>.

Следуя тем же путем, которым следовал Камю, Сартр утверждает: «Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это - исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода»<sup>369</sup>.

По тому же поводу Камю заключает, что свобода от Бога – это тоже абсурд, но «абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. «Все дозволено» не означает, что ничего не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести. Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой. Можно быть добродетельным из каприза»<sup>370</sup>.

Выводом абсурдной философии из придуманного ею противоречия между Богом и свободой будет не принятие одного из допущений, а отказ от принятия любого из них. Абсурдное чувство отказывается и от признания Бога, и от свободы. Натяжка состоит в том, что абсурдисты избегают представления о Божием попущении. Бог всемогущ именно в том, что предоставляет человеку свободу воли и возлагает на него ответственность перед священными смыслами бытия, творит мир человека своим недеянием.

Характеризуя позиции Сартра, французский философ Ж.Эллюль описывал их так: «... жизнь и вся деятельность человека – абсурдны, не

---

<sup>367</sup> Там же, с. 54.

<sup>368</sup> Сартр Ж.П. Экзистенциализм- это гуманизм. В кн.: Сумерки богов, М.: Политиздат, 1990, с. 327.

<sup>369</sup> Сартр Ж.П. Экзистенциализм- это гуманизм. В кн.: Сумерки богов, М.: Политиздат, 1990, с. 327.

<sup>370</sup> Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде. В кн.: Бунтующий человек, М.: Политиздат, 1990, с.61.

имеют никакого смысла. Ничего не имеет смысла. Жизнь – чистый факт. С одной стороны, смысла нет, с другой – не стоит пытаться придать смысл тому, что происходит. История не имеет никакого смысла. Она никуда не движется и не подчиняется никакому правилу или постоянству. Очевидно, нет ни Добра, ни Зла; невозможна никакая мораль, за исключением «морали двойственности»<sup>371</sup>. «Вполне очевидно, - заключает Эллюль, - эта философия абсурда ведет к оспариванию всей предыдущей философии, поскольку последняя всегда занималась поиском смысла и установлением референтных точек для оценки жизни и когерентности человеческой мысли»<sup>372</sup>.

Философия абсурда порождена мощным процессом демифологизации (и деполитизации!) человека. Человек конца XX века оказался погруженным в «белый шум» окружающего бытия или в иллюзорный мир рекламных картинок и компьютерных игр. Это мир без выбора, без границ, которые необходимо преодолевать.

«Имеется и целое рекламное течение, пропагандирующее дружбу, гостеприимство, знакомство... как раз по поводу того, что напоминает такое отношение менее всего», - пишет Эллюль<sup>373</sup>. Иначе говоря, архетип в человеке «убивается» товарной биркой, процесс индивидуации блокируется и в остатке вместо личности получается сильный физически (быть может, и интеллектуально), но не повзрослевший ребенок - со всеми наклонностями, которые привиты ему рекламой насилия, агрессивности и нигилизма.

Если человек пытается спастись от абсурда бегством в иррациональное, то его подстерегают секты оккультистов и парапсихологов, биоэнергетиков и сатанистов, которые в мире абсурда (и только в нем!) успешно конкурируют с традиционными конфессиями.

Бердяев указывает на ключевой момент в блужданиях атеистического экзистенциализма – принятие смерти как ценности, более глубокой, чем жизнь, как неотъемлемой структуры человеческой сущности<sup>374</sup>. Он считает эту позицию поражением духа, смертобожеством, противоположным всем мировым религиям. Именно поэтому мир представляется экзистенциалистам абсурдным в самом своем существовании. Иной мир, мир духовной свободы, ими отрицается. Но именно в этом мире человек побеждает абсурд, а потом преображает мир, избавляя его от бессмыслицы.

Погружение в абсурд (с попыткой к бегству или без нее) освобождает человека от видения паутины детерминаций, которые он может и должен преодолевать. Соответственно он получает иллюзию

---

<sup>371</sup> Эллюль Ж. Технологический блеф. В кн.: Это человек (антология), М.: «Высшая школа», 1995, с.266-267.

<sup>372</sup> Там же.

<sup>373</sup> Эллюль Ж. Технологический блеф. В кн.: Это человек (антология), М.: «Высшая школа», 1995, с. 280.

<sup>374</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 294.



свободы и становится рабом абсурда, не способным к мифологии, а значит – не способным (или не имеющим потребности, что одно и то же) быть частью Вселенной. Он остается растворенным в ее стохастических шумах, лишенным личностного бытия<sup>375</sup>.

Абсурд стал, по всей видимости, частью современной гуманитарной науки, которая все время обходит вопрос об Истине, предпочитая иметь дело с относительными сущностями. Это касается более всего социальных теорий, которые признают истинность разного рода идеологий только потому, что те существуют.

Особенно рельефно проступает абсурд, когда социальная теория обнажается упрощенным апологетическим анализом, как это происходит, скажем, в книге С.Московичи «Машина, творящая богов». При всей значимости компилятивной интеграции разного рода идей (в «Веке толп» - Лебона и Тарда, в «Машине...» - Дюркгейма, Вебера и Зиммеля), нельзя не видеть бегства от Истины, которое проповедует Московичи.

Уже в самом начале своей книги Московичи проскакивает мимо собственного утверждения: «вопрос об истинности никогда и не ставился, вставал вопрос о невинности и соответствии какому-то правилу»<sup>376</sup>. Речь идет всего лишь о проблемах развития науки и отстаивании психологического метода в социологии. Но, объяснив читателю свои претензии на правоту, Московичи действует точно так же, как и его оппоненты – следует изобретенному правилу, прочно забыв проблему Истины.

Как пишет Москвичи, современное общество «организует управление людьми, подобно управлению вещами, бюрократизирует ценности культуры и секуляризирует верования с помощью науки. Просвещая себя осязаемыми достижениями, оно потихонечку стирает тысячелетние следы мифа и магии, иллюзию смысла жизни. Оно неуклонно продвигается к завтрашней «разочарованности мира»»<sup>377</sup>.

То есть, для Московичи миф все-таки продуцирует только иллюзию смысла, а к истине отношения не имеет. Дело не меняет тот факт, что он рассматривает иллюзию как продуктивную и необходимую. Оставшись в стороне от смысла, человеческая природа, таким образом, действительно обречена на разложение разочарованием, и надо благословить затруднения на пути научного прогресса, добывающего человечество.

Вслед за мифом, Московичи, опираясь на рассуждения Дюркгейма, рушит и религию, которая «парадоксальна постольку, поскольку состоит

---

<sup>375</sup> Макс Вебер отмечал, что экзистенциализм представляет собой смешение религиозных мотивов приспособления к миру и избегания его. Именно поэтому в экзистенциализме просматриваются как протестантские мотивы тотальной чуждости посюстороннего мира, так и индуистские мотивы отстранения от него (Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. В кн. Вебер М. Избранные произведения, М.: «Прогресс», 1990, с. 320). Отсюда и ложное преодоление любого парадокса.

<sup>376</sup> Московичи С. Машина, творящая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998, с. 35.

<sup>377</sup> Там же, с. 41-42.

из чего-то, во что невозможно поверить: слова, жесты, камни, куски дерева и т.п. Или из чего-то, что должно представлять вещи, в которые нельзя поверить: конец света, воскрешение мертвых, союз с небесами. Но, непрерывно заставляя верить в абсурд или, что сводится к тому же, в неосязаемые силы, она наглядно показывает нам мощь существующих между нами связей и повышает их прочность...»<sup>378</sup>.

Оказывается, что «машина, творящая богов» - это общество, которому религия не дает распасться. И поэтому любая религия оправдана, хотя и заключает в себе зло, подлежащее осуждению после оправдания, а затем – новому осуждению.

Дюркгейм пишет: «По сути дела не существует таких религий, которые были бы ложными. Все они по сути дела истинны: все отвечает, хотя и по-разному, данным условиям человеческого существования...»<sup>379</sup>. Московичи вторит: «Религия потому оправдывает себя, что она в глазах всех оправдывает и превозносит общество».

Мобилизующая сила религии для Дюркгейма исчерпывает ее значимость: «...вера – это, прежде всего, пыл, жизнь, энтузиазм, экзальтация всей психической активности, способ поднять человека над самим собой». А коль скоро «единственный очаг жара, у которого мы могли бы морально согреться, это очаг, образуемый обществом подобных нам»<sup>380</sup>, то здесь и источник веры. Откровение, творчество и даже информация – все это отброшено. Человек, по Дюркгейму и Московичи, может найти утешение только в среде себе подобных.

Отказавшись от представления о единственности Истины, Московичи обобщает: «ни одна религия не может быть любовью, не являясь ненавистью», «все религии священны с того момента, когда им соответствуют социальные условия»<sup>381</sup>, «общества персонифицируются в своих богах»<sup>382</sup>. Боги становятся порождением потребности в общности, они больше не представляют Истины, они подобны политическим вождям, ведущим к краю обрыва глухую к доводам разума массу.

Применяя психологический подход, Дюркгейм и Московичи, по сути дела, представляют собой и своими теориями неорганизованную массу, ее рефлексию о самой себе. Для массы, действительно, важным является только тот эмоциональный подъем, который создается ритуалом. Смысл ритуала, стоящая за ним система ценностей для массы-толпы неинтересна. Мотивы единства роли не играют. Важно само единство, общее для всех психическое состояние. Тогда вера обусловлена только врожденным стремлением к единству, наделяемому священными качествами.

---

<sup>378</sup> Там же, с. 59-60.

<sup>379</sup> Там же, с. 68.

<sup>380</sup> Московичи С. Машина, творящая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998, с. 107.

<sup>381</sup> Там же, с. 74.

<sup>382</sup> Там же, с. 78.

Московичи полагает, что в крахе религий общество разрушается, а личность выживает. В этой мысли сквозит попытка преодолеть веберовскую проблему отыскания источников дальнейшего развития последовательно рационализированного общества, теряющего способность к трансценденции, возможности отнестись к эмпирическому миру. Последовательная рационализация религии спасения (мировоззренческой основы христианского мира), как видно из анализа Вебера<sup>383</sup>, ведет к размежеванию и противостоянию с этическими нормами, выходящими за рамки чисто религиозных представлений, а точнее, находящих свое обоснование вне религиозной риторики. Таким образом, христианская этика полностью устраняется из светской жизни и место «протестантской этики» заменяет полностью секуляризированный «дух капитализма».

Заметим, что и фрейдизм является интеллектуальной формой, образованной в результате последовательной рационализации этических норм на основе узкоспециального медицинского метода. В результате сублимированная сексуальность доведена до радикального противостояния религии спасения (аналогично тому, как это описывает Вебер, анализируя последовательную рационализацию протестантской этики) и образована собственная квази-религия интеллектуального овладения миром через универсальную методологию и абсолютизированное представление о «ядре» человеческой психики, предопределяющем все его поведение.

Между тем, конец истории опровергается циклическим возвращением к традиционным формам религии, пополняемым опытом, включенным в Традицию. Именно поэтому абсурд полной рационализации преодолим, как и абсурд тотального нигилистического релятивизма. Его опровергает традиционная философия, социальное творчество консервативных сил, национальная мифология, наполняющие жизнь общества вечными символами и смыслами, подлежащими разгадыванию, но не разгаданными до конца.

Важным признаком, по которому контр-миф можно выявить среди разнообразных интеллектуальных конструкций и духовных учений, является механическое соединение противоположностей, стремлением ко всесмешению, нигилистической ликвидации иерархии. Мы остановимся на примере такого рода контр-мифа, обозначенного в работе Дж.Кэмпбелла «Тысячеликий герой».

Первый шаг ко всесмешению Кэмпбелл делает, пытаясь отнять у наций родовых богов и призывая найти единого Бога Вселенной, принятого всеми племенами. Это не Христос, не Будда, не Аллах – это какой-то новый бог, который не весть как должен войти в нашу духовную жизнь. Это такой бог, для которого не может быть священной войны, ибо бытие едино, и в нем Добро и Зло – всего лишь символы одного и того же.

---

<sup>383</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. В кн. М.Вебер. Избранные произведения, М.: «Прогресс», 1990.

Исторические грехи наций отнесены Кэмпбеллом на счет религий, вне зависимости от их содержания. Именно мировые религии становятся в такого рода богоискательстве Мировым Злом, мешающим альтернативам сблизиться и смешаться в бесструктурное однородное единство.

Не случайно деланию Кэмпбелл предлагает предпочесть самосозерцание, самокопание и оставить «приборку своей планеты» как дело недостойное: «Вместо того, чтобы очистить свое собственное сердце, фанатик пытается очистить мир. Законы Града Божьего применяются лишь к непосредственно окружающей его общности (племени, церкви, нации, классу и т.п.), в то время как огонь вечной священной войны направляется (с чистой совестью и с искренним чувством благочестивого служения) против любого необрезанного, любого варвара, язычника, туземца, любого чужого волей случая определенного народа». То есть, погрязший в грехе мир, пребывающие в невежестве народы нужно оставить в покое, подыскав для всего этого общего божественного отца, который и обеспечит индивидуальное спасение. «Если мы освободимся от предрассудков своего собственного локально ограниченного церковного, племенного или национального толкования мировых архетипов, - пишет далее Кэмпбелл, - то сможем понять, что высшая инициация – это не инициация наших местных заботливых отцов, которые затем ради собственной защиты проецируют агрессию на соседей. Благая весть, которую принес Спаситель Мира и которой столь многие возрадовались, жаждали проповедовать, но, по-видимому, не желали демонстрировать, заключается в том, что Бог есть любовь, что его можно и должно любить и что мы все без исключения - его дети»<sup>384</sup>.

А где же дети дьявола? Их нет, или они в равной степени достойны любви, как и братья в вере? Выходит, что парадоксальное всесмещение ведет к абсурду в мифологии, застывающей и недвижимой – как того требует мировоззрение погрузившегося в нирвану философа. Ничего местного, локального, племенного, национального нет, есть только общечеловеческое, причем в равной мере постигнутое всеми народами и индивидами.

Каков же общечеловеческий «бог», порожденный контр-мифом? Принцип смешения дает неразрывность женского и мужского начала этого бога, соединение в нем противоположных половых признаков.

«В этом заключается значение образа двуполого бога. Он и является главным таинством инициации. Нас отнимают от матери, «пережевывают» и по кусочкам ассимилируют в уничтожающее мир тело великана-людоеда, для которого самые бесценные формы и существа являются лишь блюдами на его пиру; но затем, чудодейственно возродившись, мы оказываемся чем-то большим, чем были прежде. Если Бог - это родовой, племенной, национальный или конфессиональный архетип, то мы, стало быть, борцы за его дело; но если он - господь самой вселенной, тогда мы

<sup>384</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 153-154.

выступаем как просветленные, для которых *все* люди - братья. И в том, и в другом случае родительские образы и идеи «добра» и «зла» остаются позади. Мы больше не желаем и не боимся; мы теперь и есть тот, к кому стремились и кого боялись. Все боги, Боддхисаттвы и Будды присутствуют в нас, как в ореоле могущественного держателя лотоса мира»<sup>385</sup>.

Наконец, дело доходит до того, что бог-андрогин, соединяющий в себе все нации, верования и убеждения, оказывается не предельной сущностью мифологии, не Личностью вообще, а чем-то совсем иным. Кэмпбелл усматривает нечто «по ту сторону богов»: «Боги, как и иконы, сами по себе не являются конечной целью. Их занимательные мифы переносят разум и дух не куда-то *наверх к ним*, а *по ту сторону их*, в пустоту, откуда тяжеловесные теологические догмы кажутся не более, чем педагогическими уловками: их функция – увести недалекий интеллект прочь от нагромождения конкретных фактов и событий в сравнительно возвышенную область, где в качестве последнего воздаяния мы можем наконец узреть все Бытие – будь то небесное, земное или inferнальное – преобразованным в подобие готового в любой миг рассеяться, периодически повторяющегося простого детского сна – блаженного и ужасного»<sup>386</sup>.

Кэмпбелл ссылается на тантристское учение, согласно которому мысленно представляемые божества – лишь символы, отображающие различные явления, с которыми человек встречается на своем Пути. Здесь наблюдается полная аналогия с современным психоанализом, абсолютизированным и превращенным из чисто технического инструмента исследования и терапии в доктрину своеобразного религиозного культа. В то же время предельная рационализация сочетается в этом контр-мифе с предельной же мистификацией – герой, преодолевая порог за порогом на пути к божественному должен, по мысли Кэмпбелла, прийти к осознанию неотвратимой пустоты, превосходящей все формы, все символизации, всех богов. Нечто, лишённое имени, соединяет в себе все личности, все силы<sup>387</sup>. «Миф – еще не последний предел; последний есть откровение - пустота, или бытие по ту сторону категорий – небытие, в которое разум должен сам погрузиться и раствориться в нем. Следовательно, и Бог и боги представляют собой лишь надлежащие средства – будучи сами по себе той же природы, что и весь мир форм и имен, но выражая невыразимое и будучи предельно соотнесенными с ним. Они являются просто символами, приводящими в движение и пробуждающими дух и зовущими его по ту стороны самих себя»<sup>388</sup>.

Мы видим в данном случае не категориальный синтез как в абсолютном мифе Лосева, а уничтожение категорий как таковых. Миф

---

<sup>385</sup> Там же, с. 156.

<sup>386</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 171.

<sup>387</sup> Там же, с. 180-181.

<sup>388</sup> Там же, с. 256.

примитивизируется до предела, размывается до представления о безымянной и вездесущей энергии, которое распространено в культурах диких племен. Примечательно, что именно примитивные культы древних народов и современных племен, пребывающих в каменном веке, стали поставщиками чрезвычайно удобных терминов для психоанализа, а затем, в глазах ряда мифотворцев, приобрели священную значимость (как, скажем, безликая мана-энергия, почерпнутая из мифологии диких меланезийских племен, которая, как показано в исследованиях М.Элиаде, вовсе не может рассматриваться как универсальный архетип – не вся древность архетипична, не всякая мифология актуальна для современности).

Пустота за плечами богов, возникает и в рассуждениях В.С.Полосина, посвященных мусульманской традиции<sup>389</sup>. Выстраивается цепь умозаключений: истинно божественным признается то, чему нет аналогов в земном существовании, в человеческом мире; затем, сущностью Бога объявляется «ничто»; наконец, утверждается, что богообщение должно происходить «прямым путем» без посредников, через личное взаимодействие с Абсолютом. «Поэтому и ненужны никакие культовые мистерии, связывающие два параллельных мира (отсюда в Исламе и Иудаизме нет богослужений, но лишь общая молитва верующих, то же заповедано Иисусом Христом), а значит и жрецы принципиально не отличаются от остальных людей. Налицо только прямой путь: трансцендентный Бог — посюсторонний человек (народ, общество) без посредников и посреднических священнодействий»<sup>390</sup>.

Контр-миф, как мы видим, приобретает вполне ясные очертания – всесмещение вместо цветущей сложности, бисексуальные боги-андрогины (например, мунитский бог) и, в качестве конечной цели, – пустота за их плечами или «ничто» в них самих без Добра и Зла. В приведенных выше примерах мы можем наблюдать, как для построения контр-мифа используются элементы мировых религий.

Откат к первоначальному хаосу или восхождение к Абсолюту-«ничто», (что одно и то же), в котором противоположности не различаются, объясним с точки зрения мифологии, ищущей бессмертия, но антипродуктивен, ибо пробуждает демонов бессознательного, лишая каких-либо шансов приобщиться к сокровищнице духовной культуры. Только сознательный контроль архетипических вызовов в состоянии сделать погружение в пучины бессознательного полезным. Подчинение демонам превращает богов в транссексуалов, единство противоположностей - в отсутствие противоположностей.

Древним и примитивным культурам простительно было идти к осознанию метафизических истин, отталкиваясь от наиболее простых и доступных отношений противоположностей, выраженных, скажем, в

---

<sup>389</sup> Полосин В.С. Миф, религия, государство, М., 1998, с. 133-134.

<sup>390</sup> Там же, с. 136.

отношениях полов. Такие представления существовали на восточной периферии позднего эллинизма, таким путем шли гностические секты, считавшие Адама андрогинном и применявшие онанистические ритуалы, а также средневековые алхимические секты<sup>391</sup>.

Оккультные секты, представляющие совершенного человека и Бога в качестве андрогина, превратили миф об андрогине в ядро эзотерического знания. Все это – безусловная регрессия к представлению о тайне мира как неоформленного и неясного всеединства, к сексуальной форме переживания единства мира. Этой регрессией выявляется неспособность перенести теофанию, принять космогонический парадокс вне примитивных (или злонамеренно пошлых) аналогий.

Элиаде пишет: «Эта реверсия поведения подразумевает тотальное смешение ценностей – характерная черта всех оргиастических ритуалов. Фактически присутствует формальное соответствие между трансвестизмом и символическим наделением андрогинными качествами, с одной стороны, и оргиастическими ритуалами – с другой. В любом случае обнаруживается ритуальная «тотализация» – воссоединение противоположностей, возвращение к изначальному и нерасчлененному состоянию. Фактически это символическое восстановление «Хаоса», недифференцированного единства, предшествовавшего Творению, и возвращение к нерасчлененному приобретает форму предельного восстановления сил»<sup>392</sup>.

Магия иного рода заключается в том, чтобы увидеть себя в первозданном хаосе, сохранив рассудок. Только таким образом формируется самость, которая вовсе не означает, что мужчина, например, должен соединиться с собственной анимой и стать андрогинном. Он должен увидеть в себе аниму и научиться контролировать ее.

Андрогинность в принципе может быть оправдываема с той точки зрения, что фемининность и маскулинность являются для психологии личности независимыми ее характеристиками (т.е. «женские» черты могут проявляться, скажем, в мужчине безущербно к его мужской сущности). Но одно дело, когда анима или анимус являются внутренними параметрами личности, ее «скрытой тенью», в которой незримо идет творческий процесс поиска самости. Иное дело, когда анима или анимус прорываются вовне и становятся частью персоны. Юнг пишет об этом: «В состоянии одержимости обе черты теряют свое обаяние и свою ценность; они сохраняют их только когда в интравертном состоянии отворачиваются от мира, служа таким образом мостом к бессознательному. Обращенная к миру, анима непостоянна, капризна, вздорна, неконтролируема и подвержена эмоциям, обманчива, склочна, двулика и загадочна. Анимус является упрямым, играющим на принципах, устанавливающих законы,

<sup>391</sup> См. М.Элиаде. Миф о воссоединении. В кн. Азиатская алхимия. М.: «Янус-К», 1998, с. 308 и далее.

<sup>392</sup> Элиаде М. Мефистофель и андрогин. В кн. Азиатская алхимия. М.: «Янус-К», 1998, с. 406. Мирча Элиаде несколько увлекался, полагая, что андрогинность есть магическое возвращение к первозданному Хаосу, которая присутствует чуть ли не во всех древних культах. Если бы это было так, то налицо была бы явная регрессия, проваливание в бессознательное, равное помешательству.

догматическим, реформаторским, теоретизирующим, словоблудным спорщиком и деспотом. Для обоих характерен плохой вкус: анима окружает себя низменными людьми, и анимус позволяет вовлечь себя во второсортные рассуждения»<sup>393</sup>.

Гностическая техника поиска андрогина в самом себе и отказ от своего пола надо рассматривать как безусловную регрессию. Говорить, что эта регрессия является специфической чертой индоевропейской традиции – по меньшей мере, неверно. Ссылка на игру ума Платона, сфабриковавшего абстрактного бесполого (двуполого) «изначального человека» в форме шара («Пир») – слабый аргумент. Того же сорта и ссылки на ритуальные оргии и карнавалы со сменой одежды у древних.

Действительно, утверждение об андрогинности богов чуть ли не во всех мифологиях является уступкой фрейдизму, сводящему метафизику к эротике. Отеческие и материнские качества у одного божества вовсе не делают его двуполым существом. Простонародные развлечения (известные у многих народов переодевания мужчин в женское платье) позволяли приобщиться к божественному, перенести космический парадокс в сниженной профанной форме – не более того. Сам Элиаде пишет, что «ритуал – это только попытка человека приобщиться к абсолютной реальности»<sup>394</sup>.

Рене Жирар пишет о стирании различий как о последствии «жертвенного кризиса», в котором традиционный ритуал утрачивает свое значение, социальные статусы рассыпаются и среди множющихся двойников наступает «потопа насилия»: «Нет чудовища, не стремящегося к удвоению, нет двойника, не таящего в себе чудовищность. Но первенство следует отдать двойнику, хотя и не устраняя чудовище; в удвоении чудовища выходит на свет истинная структура этого опыта. Истина отношения между антагонистами, которую они упорно отказывались признать, — вот что в конце концов навязывает себя им, но в *галлюцинаторной форме*, в бешеной осцилляции всех различий. Тожество и взаимность, которую братья враги не хотели принять в виде братства брата, в виде близости ближнего, в конце концов навязывает себя в виде удвоения чудовища — в них самих и помимо них, одним словом, в самом необычном и самом страшном виде. <...> Когда истерия насилия доходит до предела, чудовищный двойник появляется повсюду одновременно. Решающее насилие осуществляется и *против* предельно пагубного видения, и под его эгидой. После неистового насилия наступает глубокий покой, галлюцинации тают, разрядка происходит мгновенно, она делает еще таинственней весь пережитый опыт. На краткий миг все крайности соприкоснулись, все различия расплавились, равно сверхчеловеческие насилие и мир совпали»<sup>395</sup>.

<sup>393</sup> Юнг К.Г. О перерождении. В кн. Синхронистичность. М.: «Рефл-бук» «Ваклер», 1997, с. 151.

<sup>394</sup> Элиаде М. Мефистофель и андрогин. В кн. Азиатская алхимия. М.: «Янус-К», 1998, с. 318.

<sup>395</sup> Рене Жирар. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000, с. 195-197.



В этом плане замещение Бога андрогинном – не только игра, но и опора для сатанизма. Жертвенный кризис становится перманентным, а простонародье покупается на иллюзию возможности хотя бы мысленно оказаться до Творения, до помысла Бога о человеке (эту иллюзию представляют помешанные и юродивые, не сумевшие быть обычными людьми и не прошедшие инициации, но удачно имитирующие черты пророков). К той же категории опасных иллюзий относятся и простонародные домыслы о родстве и даже сотрудничестве Бога и Сатаны и мотивы бессилия Бога перед Сатаной.

Проецирование контр-мифологической андрогинности на социум неизбежно. Бог-андрогин из контр-мифа неизбежно дает социальные отражения в политических героях, и шуточные переодевания перестают носить столь уж невинный характер. Тогда политики становятся бесполоыми, или наоборот – выставляют напоказ вторичные половые признаки, должны демонстрировать мужественность при отсутствии соответствующих качеств личности.

Смешение сущностей вполне приемлемо для плоскостного мировидения, присущего простонародью в дни народных гуляний. Когда же это мировидение используется в идеологических целях, когда выдумываются боги-андрогины, то возникает «общечеловеческая» культура, перестают различаться Добро и Зло, женское и мужское, родное и чуждое. Именно к этому смешению подталкивают нас контр-мифические концепции, которые в той или иной форме обращаются в философских концепциях, идеологиях и пропагандистских технологиях.

### **4.3. Контр-мифы русской истории**

Важнейший контр-миф, особенно прочно вросший в научные концепции и публицистику опирается на представление о двукультурии и двоеверии, которые многие исследователи хотят приписать истории России, да и всего христианского мира. Данная концепция, независимо от воли исследователей, применяющих ее, отделяет архаику как нечто исключительно вредное для современного поколения, мешающего этому поколению стать «цивилизованным». Необъявленная цель этого представления - обрыв истории, отказ от собственной древности и впадение нации во младенчество «изначального времени» – на радость «воспитателям», готовым взять «новорожденного» на поруки.

Древние боги, как отмечал Макс Вебер, превращаются в демонов. Соответственно, в рамках контр-мифа и вся история нации становится враждебной дикостью, которой противопоставляется современная общечеловеческая просвещенность.

Требования единства нации, формирования национальной мифологии заключаются в том, чтобы примирить богов Небес и богов домашнего очага, совместить иносказательную народную предысторию с религиозным реализмом, в котором божественная история воспринимается как реально происходящая, а также с практической деятельностью элиты,

воспринимающей текущую историю как продолжение истории древней (то есть, продолжение мифа, в котором не ощущается никакой мистической натяжки). Действительно, древние боги греков и русских не требовали буквальной веры в них, в буквальное наличие родовой связи с ними. Боги служили образами культурной идентичности, а общность была вполне земной – кровно-родовой.

Вера в буквальность предания и буквальность его понимания ничего не прибавляет и христианской историософии. Оправдание жестокого подавления языческого своенравия, осквернение языческих капищ не дает национальной мифологии устойчивости и глубины. Религиозный фанатизм «верхов» все равно разбивается о народную традицию, которая, в силу архетипического тождества потусторонних персонажей, совмещает их образы – образы христианских святых сливаются с образами языческих преданий.

Смирение богов, которое то и дело срывается национальной элитой, добывающейся ложной цельности народного мировоззрения, возможно лишь при уважении к народным культам. Если такое уважение налицо, то сбрасывать языческих кумиров в реку, как это делали дружинники князя Владимира, нет необходимости. Этим кумирам, как образам предков, поклонится любой, идущий ко Христу.

«Язычество предощущает — именно в силу своего пантеистического натурализма — излияние в мир благодати Св. Духа.., - пишет С.Н.Булгаков. - Отсюда понятно и вполне естественно, если мы встречаем вне христианства — в разной степени приближения — также и учения о троичности Божества, как это хорошо известно историкам религий. Мы можем назвать одну из тех религиозных истин, явное предчувствие которых имелось в язычестве, именно почитание божественного материнства... Если теперь искатели «религиозно-исторических параллелей» находят соблазнительную близость между Исидой, плачущей над Осирисом, и Богородицею, склоненной над телом Спасителя, то нас исполняет удивлением, граничащим с благоговением, это языческое предчувствие Богородицы»<sup>396</sup>.

Близок к этой позиции и Л.А.Тихомиров: «Учение апостола Павла говорит, что язычники, которые в нравственном отношении правильно пользовались данными им духовными способностями, не назодятся в числе осужденных Богом. Впрочем, и сам Спаситель объяснил, что не тот сын исполнил волю Отца, который сказа «иду, Господи» и не пошел, а тот, который хотя сказал «не пойду», в действительности пошел. Для спасения нужно действительно исполнения воли Божией (закона), а не словесное соединение к формуле или догмату. Это действительное исполнение воли Божией и могло всегда быть у язычника, чуткого к своей совести и разуму»<sup>397</sup>.

---

<sup>396</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний, М.: «Республика», 1994, с. 166.

<sup>397</sup> Религиозно-философские основы истории, М.: «Москва», 2000, с. 51.

В православии местные боги замещены местными святыми, греческие святые замещены собственными архетипическими символами: св. Георгий – «Победоносцем» на коне в русских доспехах, св. Николай – добронравным Николой Угодником, покров греческий (олицетворявший победу над русичами) - покровом Богородицы над Россией и т.п.

Смирения перед народными культами должно быть обусловлено знанием истории становления христианства - фактами фанатичной ненависти некоторых первохристиан к символам римской государственности и образам древних богов, и смирением этой ненависти сначала в Римской Империи, потом – в Византии. Нелишне будет вспомнить, что первохристианская история – это история не палестинская, а римская и греческая, а значит за христианскими догматами стоят и архетипы соответствующих культур. Аналогичным образом и тысячелетняя история Православия связана с принятием и религиозным оформлением русских архетипов. В связи с этим можно считать, что в христианстве преодолеваются ветхозаветные нигилистические архетипы по отношению к государственной власти и «чужим богам».

Сектантская концепция власти, переносящая племенную теократию на имперское пространство, не может не продуцировать войны богов. Становление национальной или имперской мифологии требует смирения теократических устремлений перед лицом дохристианской истории, символически и иносказательно выраженной в языческих богах. Образ царствующего первосвященника должен быть вытеснен образом императора-воина, воплощенного в реальном сверхчеловеке–вожде; пантеон национальных героев должен быть принят как государственный символ, перед которым обязана склонить голову жреческая элита.

К сожалению, христианство и национальные формы русского язычества разъединяются ветхозаветным контр-мифом, в одной из интерпретаций представленной во фрейдизме. Даже если концептуальное религиозное оформление ветхозаветного мифа уже умерло, его архетипы действуют, обретая для себя новые концепции. Родовой бог, возомнивший себя единственным, становится бесом иных религий. Этот бог стремится к тому, чтобы все прочие боги воевали между собой насмерть.

Между тем, язычество связывается с Православием через культуру русской государственности. Языческие боги в Православии могут быть приняты как *иносказательные мифические образы предков*. Только тогда война богов может быть закончена, а контр-миф, разрушающий русское национальное единство, изжит.

*Второй* важнейший контр-миф, направленный против русской истории и русской государственности, замешан на мистике свободы, составляющей основное содержание западно-европейской традиции осмысления отношений между государством и гражданином и утверждении их будто бы неизбежного противостояния. Но мистика этого рода ничем не предпочтительнее мистике иного рода. Например, древнеиндийской, рассматривающей царство как плоть государя, орган его

тела; или древнерусской, представляющей государство в качестве особого устройства «земли».

В Древней Руси полнота власти могла принадлежать только «земле», народу, с которым князь заключал договор. Князь пользовался правом кормления, пока он и дружина исправно, в глазах веча и народа, выполняли властные функции: главного судьи, хранителя правды, защитника земли от внешних и внутренних врагов. Поэтому никакой мистики гражданской свободы здесь не было и быть не могло.

Зачатки того мировоззрения, которое считается современным европейским мировоззрением и которому чуждо представление о возможности органического единства власти и гражданина (без смешения одного с другим в иллюзорной конструкции государства, построенного народной волей), общества и личности и т.д., возникают в Европе в XVI - XVIII веках. По мере уплотнения политического времени и усложнения социальных процессов институты государственности становятся видны более рельефно, размежевание между управляемыми и управителями уже невозможно объяснить простым проявлением функции государства как «союза людей». Независимость институтов власти от текущих интересов отдельных граждан становится очевидной. Кроме того, полисная традиция государственности окончательно вытесняется государством-территорией. Прямое волеизъявление граждан становится невозможным, зато в качестве символа «золотого века» демократии начинает кочевать по философским доктринам.

Отсюда и разделение между ученостью, свидетельствующей о древних формах государственности, и реальной государственностью, опирающейся на институты публичной власти. Суверенная власть становится стержнем прагматического понимания того, что есть государство, народная свобода – непременным атрибутом философской романтики и политической мифологии.

Прагматическое управление показывало, что Государь, обладающий верховной властью, а не свободно определившийся народ, составляет теперь смысл государства. Что касается сопутствующей такому порядку вещей мифологии, то она закрепляла то положение, в котором помимо «мнения земли» проблемы суверенитета решаются промыслом Божиим, овеществленным в историях княжеских родов.

Отношение к идеальному государству как к воплощенной идее справедливости и свободы, просуществовавшее тысячи лет, оформило особую традицию, опирающуюся на стремление человека к собственным идеальным представлениям. Тем более, что представление о «золотом веке» в течение длительного времени связывалось именно с античностью, а представление об образованности – с глубоким знанием античной культуры (в меньшей степени – реального общественного устройства, включающего, например, жесткую цензovou и сословно-корпоративную системы).

Разумеется, в периоды социальных кризисов обращение к идеальным представлениям учащалось. Поверхностные знания античных основ государственности, восприятие античности в основном по утопическим конструкциям, приводили к тому, что мистика свободы становилась элементом антигосударственного контр-мифа, глухого к зову мифологической традиции и слепого перед реалиями современности.

Кризисы XX века, мировые войны заложили прочный фундамент для антигосударственного нигилизма. Негативное восприятие государства (а значит и Государя) вошло в плоть и кровь ряда идеологических установок: анархистских, некоторых либеральных и социалистических (в том числе и изначально - в марксистско-ленинскую). В них государство фигурирует преимущественно не в качестве политически целостной коллективности, но как бы в качестве находящегося на определенной дистанции от этой коллективности (стоящего над ней) аппарата, враждебного свободе комплекса органов публичной власти. Государство рассматривалось как явление, чуждое интересам индивидов, несовместимое с правами и свободами последних, со свободой общества в целом. Так закладывались основы идеологии измены, «поражения собственного правительства».

Представление о правильных и неправильных формах государства идет от Аристотеля. Но даже «самая неправильная» форма - тирания, согласно Аристотелю, не лишает государство позитивного смысла, ибо государство - исконно благое состояние. С богоданностью государства связаны взгляды средневековой Европы. Государство и отношения господства-подчинения – священный элемент миропорядка, творец которого - Бог.

Такого рода представления оформились в консервативных идеологиях, для которых важнее было не стремление к таящемуся в неопределенном будущем идеалу свободы, а защита реальной государственности от разного рода извращений. Например, Гегель рассматривал государство как сверхценность, «земнобожественное существо» и делил бремя власти между государством и гражданами. Если же государство берет на себя всю полноту ответственности, то государи и подданные испытывают взаимное безразличие или неприязнь, а социум потрясается катаклизмами. Следовательно, проблема соответствия государства его замыслу состоит в правильном распределении ответственности.

Русская традиция дает пример консервативного отношения к государственной власти. Первоначально расплывчатая (как и в античности) мифология Русской земли вместе со становлением российской государственности заменяется ясно понимаемыми отношениями Государя и подданных - «Государство существовало Государем» (Карамзин), а легитимность власти самого Государя определялась системой престолонаследия. Именно поэтому государство и Отечество для русских - одно и то же, а Государь - гарант миропорядка, хозяин русской земли.

Для того, чтобы объяснить причину атаки на традиционную российскую государственность, современный либеральный миф приписывает ей «первородный грех» – варварскую жестокость и предельную неэффективность Московского царства. История показывает совершенно обратное.

Московское царство в сложившихся исторических условиях было как раз предельно эффективно. Это отмечает, например, профессор Кельнского университета Герхард Симон – один из немногих вдумчивых западных специалистов по Восточной Европе: «Ни литовцам, ни полякам, ни украинцам, ни татаро-монголам или позднее Османской империи не удалось построить стабильное государство на северо-восточных просторах Европы. По всей видимости, политическое устройство с сильным перевесом верхушки власти и, соответственно, со слабыми промежуточными звеньями власти более всего подходило к естественно-природным, социально-экономическим, а также духовным условиям России»<sup>398</sup>.

Об эффективности российской государственной традиции говорит и тот факт, что иерархическая централизованная система власти превратилась в русский национальный архетип, который не смогли сломать никакие революции. Эта система обеспечивала возможность сверхмобилизации в условиях постоянных иноплеменных нашествий. Ведь история России – это непрерывная череда войн со всем остальным миром – нашествия татаро-монгольских орд, многоязыких наполеоновских армий, англо-франко-турецких экспедиционных корпусов, Антанты и гитлеровских полчищ. Каждое из нашествий использовало львиную долю мировых ресурсов своего времени.

Русская традиция превращает миссию Государя в таинство. Решения его принимаются исходя из информации, имеющейся только в системе власти. Закулисные интриги и столкновение различных группировок оставались, начиная с Московского царства, практически неизвестными широкой публике. «Правила игры» не оглашались, к ним не допускалась чернь, власть была ограждена от профанного политического творчества. Этот принцип позднее в своих интересах вынуждены были спешно восстановить и лидеры КПСС, предпочитавшие представлять общественному мнению сплоченной фалангой, в которой отсутствуют не только противоречия, но и различия во мнениях.

Принцип единства власти (включая и все ее «ветви», странным образом разделенные в либеральных теориях) пытались утвердить и Горбачев, и Ельцин. Не удавалось им это только вследствие глубокого мировоззренческого кризиса, поразившего не столько общество, сколько властные верхи, которые были не в состоянии восстановить традиционные формы управления даже ввиду явного провала всех новаций.

---

<sup>398</sup> Симон Г. Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России., «Полис» №6, 1996.

Советская номенклатура, пытаясь перебороть национальный архетип, то и дело стремилась внедрить принцип «коллективного руководства» и идеологическую преемственность власти. В результате преемственность обрывалась с жизнью очередного партийного вождя, неизменно попиравшего «партийное товарищество», устанавливающего «культ личности», «волюнтаризм» и т.п.

Вспомним, что Б.Ельцин, ставший последним внутрипартийным диссидентом в КПСС, требовал именно «возвращения к ленинским нормам политического руководства», т.е. - к коллективным формам управления. Позднее он с фатальной неизбежностью превратился в «царя Бориса» - жестокого самовластного тирана, расправляющегося с любыми попытками установить «демократический контроль» над своей властью.

Традиционное российское государство откликалось и на низовую традицию единства в общине, и на интеллектуальную традицию, оформленную в богословских идеях соборности. Не формальное голосование служило выработке решений, а соборный дух народа и авторитет духовных лидеров.

Большевики поставили все это духовно-институциональное сооружение с ног на голову. Святость была заменена коллективистским меркантилизмом, дополненным лицемерными тезисами о партийно-пролетарской всемирно-исторической миссии. Контр-миф обрел реальность, и либерально-демократический режим современной России в этом плане ничего не поменял - оставил отношения между властью и народом «стоящими на голове», контр-миф продолжил свое существование, добивая государственность.

Герхард Симон пишет: «Русская история показала, что культура единения способна добиться больших успехов, однако она содержит в себе также и опасность внезапных крушений, ибо чрезвычайно трудно своевременно ощутить и зафиксировать длительный (растянутый во времени) процесс распада единства и тем самым предотвратить перерождение системы. В этом отношении культура конфликта в открытом обществе превосходит культуру единения. Но западная культура конфликта имеет свои границы, ибо при всей своей либеральности не может предложить общей смысловой базы при открытом разрешении конфликтов и поэтому находится под угрозой раздробленности и внутреннего разложения». «Обратная сторона политической культуры единения - постоянный поиск врага, обнаружение заговоров, участники которых объявляются виновниками неуспеха политики, ориентированной на достижение абсолютного (а не возможного, относительного) результата»<sup>399</sup>.

Можно согласиться, что не всегда традиционному российскому государству удавалось соединить национальные и государственные интересы, а общественным группам - соединить свое представление о

---

<sup>399</sup> Симон Г. Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России., «Полис» №6, 1996.

должном с текущими задачами государственного строительства. Когда Государь создавал Государство, народ мог безмолвствовать, когда народ превращался в нацию, «верхи» могли цепляться за отжившие формы государственного управления, а «общество» – погружаться в нигилистические антигосударственные утопии. Между тем, в целом отношения Государь-гражданин в российской традиции были таковы, что дали самую великую после Рима историю, величайшую культуру одной из мировых цивилизаций.

Сегодняшние беды России связаны как раз с отступлением от традиции организации власти и государственного управления. Вместо Государя Россия получила избранного президента с уровнем популярности в несколько процентов от численности взрослого населения страны, вместо сильной централизованной иерархической системы – парад суверенитетов, федерализм как маску сепаратизма, вместо национальной элиты – воюющие между собой бюрократические кланы, вместо сословного представительства – беспомощный парламент, вместо народа – публику, воспитанную на «желтой прессе» и «голубом телевидении».

В истории России катастрофический удар по системе преемственности власти был нанесен либералами, искавшими осколок античного идеала государственности и пытавшимися преодолеть исторически закрепленную русскую традицию. На деле это был бунт ветхозаветного нигилизма, для которого любое царство связано с рабством, а смысл истории замыкался на мистику свободы. На эту особенность ветхозаветного отношения к государству обратил внимание видный деятель русского зарубежья Н.Н.Алексеев<sup>400</sup>.

В ветхозаветном мифе единственный политический строй считался справедливым и соответствующим законам небесным – теократия: Бог властвует над народом посредством жреческой элиты, пророков и судей. Монарх же считался недостаточно ограниченным волей Небес. В то же время избранный народ вынужден был покориться римской силе и признать власть императора, надеясь на явление земного царя-избавителя. Христа этот народ встречает именно как земного царя, но обнаруживает, что в новом учении нет нигилистических черт: «Отдайте кесарю кесарево, Богу – Богово», служение и жертва ставится выше власти. Разочарование для массы, поглощенной своим родовым нигилистическим архетипом, кончилось криками «Распни его!» и Голгофой.

Добившись в начале века парламентаризации власти, создав в лице Государственной Думы антиимперский политический полюс, либералы разорвали отношения между образованными слоями и Государем, но сами не создали никакой связи с народом. Политика для публики свелась к думским сварам, в которых идеал свободы превратился в доминирующую социальную утопию. Народничество и марксизм понесли вирус

---

<sup>400</sup> Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: «Аграф», 1998.



разложения в массы. Мистика свободы оборачивалась изменой. Апофеозом этого процесса стало убийство Николая II.

Моральное уродство всенародного предательства собственной веры и истории, предательство Отечества влекло за собой уродство общественного бытия, уродство воспитания и образования. Изменнический миф (контр-миф) о «России – тюрьме народов», распутищине, «стольпинских галстуках» и проч. продолжала тиражировать так называемая «общественность», стремящаяся скрыть или оправдать предательство Февраля, совершенное ее духовными предтечами.

В бытовых формах либеральное западничество или марксистский коммунизм совпадают в убеждении, что народ не может совершить предательства: народ никогда не бывает виноват (миф о народной воле), хотя история и представляет собой движение народных масс – борьбу групп, классов, партий. Напротив, для христианина смысл истории заключается в борьбе Добра со Злом и победе Добра во Втором Пришествии. Для православного Февраль 1917 – ключевая точка русской истории, а предательство, обморочно охватившее все российское общество в тот момент, считается до сих пор не осужденным и не преодоленным в народном сознании.

Контр-миф, обосновавший право на измену через мистику свободы (индивидуальной и народной), требует развенчания Николая II, уничтожения мифологического сюжета «избранной травмы» и замены его обычной житейской трагедией. Помимо откровенных попыток объявить Николая II если уж не «Николаем кровавым», то хотя бы «плохим царем, слабовольным человеком», создается целое направление научных исследований правопреемственности российской власти, которая якобы была разрушена именно Николаем II в акте его отречения<sup>401</sup>. Между тем, все обстоятельства «отречения» Николая II говорят о том, что его действия были обусловлены опасностью немедленной личной смерти и гибели всей Августейшей Семьи, а также распадом власти, сулящим назавтра получить полнейший развал фронта и тыла. Нелепо также ставить в вину Императору «незаконность отречения за сына», без которого отец становился палачом своего сына. Пекущиеся о «правопреемстве» забывают, что Царь к моменту отречения уже был предан народом, и даже те, кто думал, что страсти еще как-то улягутся (вроде В.Шульгина), полагали отречение необходимым. Но в самом отречении Николай II ни в чем не преступил ни прав династии, ни самого принципа династичности. Он исполнил эти принципы с максимальной точностью, исходя из сложившихся обстоятельств. Более того, русскими философами и церковными деятелями неоднократно отмечалась христоподражательность подвига Государя, сказавшего 2 марта 1918 года в момент подписания

---

<sup>401</sup> См. публикации в журнале «Полития» №1(7), 1998 – Ю.С.Пивоваров, А.И.Фурсов. Правопреемство и русская власть: история и современность; А.Б.Зубов. Может ли стать традиционный порядок основанием новой российской государственности?

своего последнего манифеста на станции Дно (заметим и этот мифологический символ): «Для России я готов отдать и трон, и жизнь, если я стал помехой для счастья Родины. Нет той жертвы, которой я бы не принес во имя действительного блага и спасения России. Посему я готов отречься от престола».

Новый виток, повторяющий контр-миф «от февраля к октябрю», Россия завершила фарсом захоронения останков, найденных вблизи места последнего упокоения Николая II, его чад и домочадцев<sup>402</sup>. Религиозное самосознание русского народа отвечает на этот контр-миф, разрушающий мистические основы российской государственности, своими сюжетами - обретением Иверской чудотворной иконы в момент отречения Царя, потемневшим ликом Спаса в Афонском монастыре в день расстрела Царской Семьи, мироточением современных икон Царственных мучеников, наконец – их канонизацией Русской Православной Церковью. Русскому национальному мифу соответствует и бережное отношение к наследию наших предков – клятве верности династии Романовых в 1613 году: «Заповедано, чтобы избранник Божий, Царь Михаил Федорович Романов был родоначальником Правителей на Руси из рода в род, с собственностью в Своих делах перед Единым Небесным Царем. И кто же пойдет против сего Соборного постановления – Царь ли, патриарх ли, и всяк человек, да проклянется таковой в сем веке и в будущем, отлучен бо будет он от Святой Троицы».

Возвращаясь к вопросу об архетипических корнях нигилистического бунта против монархии, необходимо снова обратиться к работам Н.Н.Алексеева, которые отмечает, что для западной христианской политики Ветхий завет стал руководящим источником в отношении к государству. Но этот источник был вывернут «наизнанку», поскольку главным противником в политике становилось не государство, лояльное к самому себе по определению, а Церковь, имевшая основания для такого рода лояльности. Реформация была бунтом против князей церкви, мешавших бунту против светских князей. Успех реформации открыл дорогу Французской революции, и уже в рамках буржуазной демократии ветхозаветная мифология и протестантская этика получили полную свободу конкуренции и свободу борьбы как со светской, так и с церковной властью.

Алексеев пишет о ветхозаветных воззрениях на государство, которые колеблются между враждебной к царской власти демократической теократией еврейского народа и враждебными к государству вообще теократическими стремлениями. Сообразно этим воззрениям протестантский реформизм, ищущий представления о государственной власти в Священном Писании, либо теократической демократии, либо

---

<sup>402</sup> Обсуждение данной темы чрезвычайно обширно. См., например, В.Саулкин. Бог прославляет своих святых, «Радонеж», №18, декабрь 1998, с. 7-9, сб. Правда о екатеринбургской трагедии (под ред. Ю.А.Буранова), М., 1998, Общественные слушания по вопросу о «екатеринбургских останках», 21 мая 1998 г., М.: Государственная Дума РФ, 1998.

отказа от государства вообще<sup>403</sup>. Соответственно «дух капитализма» сближается с ветхозаветной теократией, черпая именно оттуда представление об «общественном договоре», который заключается между народом (в лице правителя) и Иеговой (в лице его пророков). Договор начинается с законодательства Моисея и повторяется в прочих сюжетах ветхозаветной истории. Даже монархия становилась формой этого договора. «Этим демократическим основам государственной власти, - отмечает Алексеев, - соответствовала также и явно выраженная демократическая структура первоначальной еврейской общины – структура, которую иногда даже сравнивали с республиканскими и федеральным строем современных передовых демократий»<sup>404</sup>.

Ветхозаветный договорной порядок власти выступает в качестве противника как языческого царебожия, так и христианской лояльности к государству. В превращенной форме он закреплен в протестантской этике, отрицающей власть жреческой элиты и обособляющей индивида от лояльности к традиционной власти в пользу либерально-демократических воззрений. Католичество, храня корпорацию жреческой элиты, не противостоит власти, а сотрудничает с ней именно в качестве корпорации. Православие, в отличие от католицизма и протестантизма, хранит традицию лояльности к культу императоров, пытаясь совместить этот культ со служением высшим ценностям и «симфонией» между жреческой элитой, народом и властью. В этом смысле Православие в наиболее решительной форме преодолевает ветхозаветный анархизм и наиболее лояльным образом воссоединяет языческую традицию и христианское вероучение. Именно поэтому Россия, укоренившаяся в Православии, была способна к продуктивному сотрудничеству с традиционными обществами Востока, живущими архетипами царебожества, но не могла принять западного «договорного» архетипа ветхозаветной традиции. Западная форма демократии, таким образом, противостоит интересам России по религиозным мотивам, глубинным социально-психологическим причинам, а не в силу исторической случайности или геополитического закона.

Ветхозаветный контр-миф о государстве связан с архетипом раба, восстающего на своего господина, изобретающего для этого восстания теологию «низов», направленную против царей. Отсюда и мистика свободы, поставленная во главу угла, и оправдание предательства – вплоть до призывов к поражению собственного правительства в войне.

В России этот контр-миф существовал изначально как западническое вольнодумство молодых аристократов, потом как народническое бунтарство, наконец, как большевистская мифология, вобравшая в себя из марксизма все иррациональное и сделавшая своим главным символом лозунг «Долой самодержавие!».

---

<sup>403</sup> Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: «Аграф», 1998, с. 41.

<sup>404</sup> Там же, с. 27.

Христианское сочувствие монархии и лояльность к власти связаны с надеждой на служение этой власти небесным законам во исполнение высших нравственных ценностей. В монархии христиане видели личную ответственность, в парламентаризме и прочих «договорных» институтах – богоборческую попытку человека договориться о нормах общежития без участия Небес.

Это не означает повиновения любой государственной власти. Неправедная власть не может пользоваться поддержкой христиан, а в некоторых случаях может быть признана как учреждение Антихриста. Напротив, древняя языческая (народная) монархия – это идея царебожества: коронование было священным таинством, жизнь царя была подобием жизни небесной, дворец был одновременно и храмом. Поскольку власть царя имеет небесное происхождение, эта власть простирается на весь мир и вызывает к жизни мировые империи – обители мировых культур.

Православное отношение к государству, как мы видим, связывает языческую традицию государственности и христианское представление о нравственном законе, который больше не оставляет монарха вне критики. Противником языческому царебожию и православной лояльности к монарху становится превращенная форма ветхозаветной родовой религии – протестантизм, протестантская этика, выродившаяся в «этику» массового потребления и двойных стандартов, а в России - в «этику» измены под предлогом защиты свободы.

Одним из самых значительных (и не до конца оцененных) событий конца XX века в России стала канонизация Николая II и членов его семьи, которая лучше всякой социальной доктрины Церкви определяет политическое лицо православного человека. Это был шаг, который имеет прямое воздействие на формирование традиционного самосознания. С этого момента политическая элита может быть либо православной (а значит – традиционной, русской), либо антиправославной, мракобесной, открыто враждебной русскому народу. И это ведет к самой решительной конфронтации – либо мы, либо они; либо традиционная Россия со Христом, либо пир сатаны на ее развалинах.

*Третьим*, особенно важным для современной России комплексом контр-мифов являются этнические мифы малых народов, связанные с искажением иерархии идентичностей в условиях мировоззренческого кризиса.

А.С.Панарин<sup>405</sup> пишет о том, что в результате разрушения идеи «восточного Рима» происходит провал в доцивилизационное состояние, пробуждаются демоны прошедших эпох, реванш древних геополитических и социокультурных дифференциаций, архаизация всего евразийского пространства. Героика и жертвенность, присущие населению евразийского пространства (в отличие от гедонизма западных народов) может найти

---

<sup>405</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». В сб. «Иное», М., 1995, т.2.

выражение либо в условиях разрыва геополитического пространства, угнетения «римской идеи» и снижения цивилизационного статуса, и тогда происходит провинциализация общественной жизни (доминирование региональных и местных политических мифов); либо «римская идея» обнимает большие геополитические пространства и становится формой сожителства народов и взаимообогащения культур.

Представление о том, что историческое пространство и время делится между цивилизациями, уже достаточно утвердилось в научной литературе и прочно устоялось в политической публицистике. Менее очевидным для многих выглядит представление о том, что цивилизационные пространства разделены обширными «ничейными» территориями (лимитрофами), зачастую ищущими самоопределения в противостоянии цивилизации. Еще менее очевидно, что варварство тоже обрело свою «платформу», переродив Запад и поставив себе на службу самые совершенные производственные и пропагандистские технологии, уже подорвавшие и готовые окончательно сокрушить библейскую картину мира.

Одна из таких технологий – попытка столкнуть традиционные сообщества между собой, вынуждая их признать варварскую периферию собственным форпостом. Так родилась, например, концепция столкновения цивилизаций С.Хантингтона<sup>406</sup>.

Отказавшись от надежд на триумфальное шествие либерализма, атлантическое варварство этой концепцией отказывается от ответственности за «вестренизацию» - в том числе, за российский марксизм конца прошлого века и российский же либеральный радикализм века нынешнего. Коль скоро цивилизовать незападные цивилизации не удалось («конец истории» не состоялся), их пытаются сегодня перессорить меж собой, формируя политический миф о столкновении цивилизаций.

Ошибка западных мифотворцев, использующих «цивилизационный подход» к анализу конфликтов современного мира, имеет не только научное, идеологическое, но и технологическое измерение. Попытка породить мобилизационную мифологию в собственном политическом пространстве, как оказалось, породила мобилизационную мифологию у предполагаемых геополитических противников. В частности, концепция Хантингтона неожиданно дала для традиционалистского фланга русских политиков аргументы, направленные против проатлантических властных кругов и обслуживающей их части интеллигенции.

Большинство конфликтов современного мира, между тем, происходит между цивилизацией и варварством. Последнее порождено вовсе не восточной архаикой и остатками исторических империй, а тем самым Западом, который учит всех подряд, как жить, и подпитывает бунт одичавшего самосознания кризисных сообществ искусственно выведенными контр-мифами – вроде мифа о битве цивилизацией, в

---

<sup>406</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? «Полис» №1, 1995.

которой выжить в войне против всех способен только англо-американский блок.

Более всего вероятен бунт варваров на кромках цивилизаций, в «проливах» между цивилизационными платформами, куда под разными масками внедряется варварская «вестернизация», имеющая форму этницизма – мнимого возврата к собственной идентичности под сенью внешних «доброжелателей», мешающих ведущей нации задушить сепаратизм.

Такого рода «проливы» в изобилии образовались после разрушения СССР, в результате которого был срезан мощный культурный пласт, и обнажилась корневая структура этноцентристского самосознания малых народов. «Бесхозные» территории начали искать причастности к истории вне Империи и цивилизации.

Этницизм характерен тем, что может долгое время существовать в латентной форме, забиваясь в темные географические закоулки, недоступные свету цивилизации. Приобретать силу этницизм способен только в условиях забвения национальной природы цивилизации, в условиях распространения интернационализма. Разрушая национальное самосознание и цивилизационную идентификацию, интернационализм выпускает джинна из бутылки - граждане Империи попадают в капканы этнических ловушек, в ландшафтные «карманы», где любой цивилизованный человек может опуститься до образа жизни раннего средневековья.

Этницизм, тлевший в недрах советского строя и официально закрепленной идеологии интернационализма и дружбы народов, возник в явном виде только в демократическом движении после 1985 года. Итогом стали голосования Съезда народных депутатов РСФСР о приоритете законов Федерации над законами СССР, декларация о суверенитете РФ и ратификация Беловежских соглашений. Затем этницизм воплотился в национальной политике эпохи Ельцина. В результате в Казахстане изобрели «казахскую нацию», в Прибалтике – русских «неграждан» и «советскую оккупацию», в Татарстане начали отдавать почести предкам, погибшим при взятии Казани русскими полками (забывая, что были среди штурмующих были и татарские полки), и выступать с требованиями об отмене празднования Куликовской битвы, в Чечне вспомнили разбойный образ жизни и шариатские суды, в Якутии учредили «циркумпольярную цивилизацию»...

В развязанной против русских войне интернационала этницизм фактически сталкивается парадигма социально-психологической консолидации общества определенной цивилизационной принадлежности и архаика варварской, этнократической консолидации. Беда русских в том, что советский период серьезно деформировал имперское мировоззрение, изуродовал его доктриной «дружбы народов» и концепцией «новой исторической общности», лишил великороссов их исторического имени. В результате российские власти отказывались использовать мощный

государствостроительный ресурс России – имперскую мифологию, укорененную в народном самосознании русских, став заложником перманентной нигилистической революции.

Если рассматривать процесс «намывания» культурного слоя, то достаточно очевидно нарастание на геополитической подложке устойчивых последствий культурно-исторических явлений. Ландшафтные барьеры, разделяющие локальные этнические формирования образуют локальные культуры. В какой-то момент развитие техники и пространственная экспансия преодолевают барьеры и конфликт культур разрешается путем доминирования одной из них. Доминирует, разумеется, более высокая культура с мощным адаптивным потенциалом и способностью поглощать все лучшее из локальных культур. Так складывается цивилизационная культура, которая в идеальном варианте образует единственный центр – Мировой город, монополизирующий мифологию центра<sup>407</sup>.

Наиболее «живучими» оказываются цивилизации, созданные по модели империи: ядро метрополии со всеми признаками государства-нации и национальной демократии и периферия, управляемая волей наместников. Распад империй влечет за собой образование современных наций и современной же периферии «третьего мира». Наиболее «живучими» оказываются нации, добившиеся внутренней цивилизационной однородности и нашедшие возможности политического союза с нациями одной и той же цивилизационной природы.

Ослабление государственности, утрата цивилизационной и национальной идентичности всегда приводят к тому, что сквозь культурные напластования происходят вулканические выбросы этнической архаики – локальной мифологии<sup>408</sup>, враждебной высокой культуре и окружающей цивилизации. Ветхие боги восстают против вечных богов. Причем этницизм в условиях кризиса смыкается с другой формой варварства – либеральным нигилизмом. Так, варварское самосознание российских этносов, пробудившееся в период культурной катастрофы, получило поддержку значительной части российской гуманитарной интеллигенции, которая образовала пропагандистскую фабрику, производящую антироссийские контр-мифы.

Для нигилистического «гуманного» самосознания единственная реальная сущность, достойная защиты — физическая субстанция, воплощенная в человеческих индивидах или материальных ценностях. Человеческие сообщества — государства, цивилизации — для варвара представляют собой лишь неизбежное зло, которому надо наносить

---

<sup>407</sup> См. Шпенглер О. Закат Европы. М.: «Мысль», 1993, т.1.

<sup>408</sup> В.Д.Нечаев в книге «Региональный миф в политической культуре современной России» (М.: Институт Африки, 1999) убедительно показал, что локальный миф даже при отсутствии этнической составляющей способен формировать самостоятельный уровень публичной политики, характеризующейся отличной от общенациональной и конфликтующей с ней культурной моделью с заложенным в ней дезинтегративным потенциалом.

внезапные удары в кризисные периоды слабости. Именно поэтому интеллигенция, обслуживавшая советскую власть и ее идеологию, после утраты веры в коммунистическую доктрину не нашла себе лучшего применения, чем участвовать в открытой антигосударственной деятельности и войне против русского традиционного мировоззрения.

Варвару (с «демократическим» или бандитско-феодальным мировоззрением) не понять, почему государство не просто может, но и обязано применять насилие и даже монополизировать насилие (как это было во время Чеченской кампании 1994-1996 гг.). Варвару более понятно, когда право на насилие становится общедоступным, когда лидеры бандформирований и президент страны делят это право между собой.

Г.П.Федотов видел истоки нигилизма в духовном строе русской интеллигенции, которая одновременно идейна и беспочвенна. Идейность в прежней русской интеллигенции (добавим, что и в теперешней – космополитической) — особый вид рационализма, который несет на себе этическую окраску. В идее сливается правда-истина и правда-справедливость. Интеллигент «берет готовую систему «истин» и на ней строит идеал личного и общественного (политического) поведения. Если идейность защищает религию, то она берет от нее лишь догмат и святость – этически, с изгнанием всех иррациональных, мистических или жизненных основ религии»<sup>409</sup>. Именно так – зачитывая до дыр советскую Конституцию (а позднее – Декларацию прав человека) - «сходили с ума» от вируса чаадаевщины диссиденты-шестидесятники.

Упоминал Г.П.Федотов и о почвенническом нигилизме, который в современной России глубоко поразил православно-патриотическое движение. Рассуждая о неизбежности национальной революции, философ писал: «Для революции гораздо существеннее продвинуть свои рубежи в глубь прошлого, освободить русскую традицию от оков карамзинской монархической схемы. Национальный канон, установленный в XIX веке, явно себя исчерпал. Его эвристическая и конструктивная ценность ничтожны. Он давно уже звучит фальшью, и труд русской исторической науки подорвал, искрошил старую национальную схему. Новой, революционной схемы не создано. Материалы для нее - груды камней - собраны поколениями русских историков. Но нет архитектора, нет плана, нет идеи»<sup>410</sup>.

В ответ народникам всех времен, всегда и неизбежно скатывающимся к антигосударственным позициям, Федотов смеет заявить, что народ может быть «максимально беспочвенен и максимально безидеен». К этому мы можем добавить, что народ может быть «почвенен и идеен» лишь в условиях отечественной войны. Народ и почва Отечества

---

<sup>409</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. «София», СПб, 1997, т.1 с.70-71.

<sup>410</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. «София», СПб, 1997, с. 268.



— две вещи, трудно совместимые и редко совмещающиеся самопроизвольно. Вот почему при отсутствии национальной элиты, способной понять смысл трудов и подвигов предков и преподнести этот смысл в системе образования и воспитания народу, этот народ становится носителем измены, питательной средой антигосударственных настроений.

Федотов говорит о слабости христианской интеллигенции и ставит политическую задачу, актуальную для сегодняшнего дня: «Во-первых, мы должны отрешиться от привычной сращенности православия с политическими, культурными, бытовыми формами старого времени. Не считать идеалом православия реставрацию старины и найти в нем источник свободы для творческого отбора в старых сокровищах, для творческого созидания новой жизни. Вторая, в известной степени противоположная, слабость - это индивидуализм личного религиозного пути. Для отрешенного, погруженного в собственный мир строя души не возникает проблем национальной культуры, да и культуры вообще. Как первая школа духовной жизни, эта замкнутость души может быть законной, необходимой. Как традиция, как стиль целого поколения - это уже некое уродство, становящееся национальной пассивностью»<sup>411</sup>.

Судьба Римской Империи, да и история Российской Империи, должны напомнить нам, что вырождение и антинациональный характер власти, предательство и измена, упадок морали и духовная разруха ведут не просто к крушению институтов государственности. Вслед за ним с фатальной неизбежностью следует кровавый потоп. Цивилизация гибнет не бесследно, но ее язык становится лишь предметом изучения энтузиастов исторической науки. На месте одной цивилизации вырастают другие, но не стоит забывать про моря крови, которые мы призываем в свою судьбу, примиряясь с варварским самосознанием и умиляясь музейными образцами павших под напором варваров цивилизаций.

Можно выделить несколько признаков нигилистического мировоззрения и обнаружить в них те моменты, которые делают его ближайшим союзником этницистов:

1. Отрицание всего традиционного, национального. Следствие – революционизм, глупая мечтательность, отрыв от реальности. Этницисты подхватывают эту мечтательность в своих локальных мифах, а антинациональный негативизм направляют на разрушение высокой культуры в угоду своим ветхим богам.

2. Человекобожие и, следовательно, претензия на абсолютную истину, универсальность и всеохватность. Одно из следствий – клановость. Этницисты, как и нигилисты, живут в крайне тесном мифологическом пространстве, полагая, что в нем заключена вся Вселенная. Нигилисты ставят в центр ценностных систем человека вследствие некрофильских устремлений (разрушено должно быть все, но «Я» – в последнюю

---

<sup>411</sup> Там же, с. 183.

очередь), этницисты – вследствие угнетения религиозного самосознания и доминирования животной агрессивности.

3. Антропоцентризм, идеализация всего «человеческого», «естественного». Одно из следствий – разнузданность нравов, снятие нравственных барьеров в отношениях с «непосвященными», упадок межличностных отношений, равнодушие к распаду социума, семьи. Этницисты и тут разделяют психологический строй нигилистов. Их развращенность – следствие узости и примитивизма, предельной выхолощенности представлений не только о высокой, но и об этнической культуре.

4. Догматизм – опора на скупой набор «истин», понимаемых буквально и недискутируемых. Последнее особенно близко этницистам, замыкающимся в узком круге крайне примитивных представлений и яростно отметающим любое сомнение в них.

Варварское и нигилистическое мировоззрение даже в скрытых формах выступает как антисистема, подрывающая жизнеспособность нации и государства. Под антисистемой мы понимаем фрагменты социума, сплоченные контр-мифом в паразитический организм, живущий за счет остального общества, за счет поддержания процессов его разложения.

Применением термина «антисистема» к социальным процессам мы обязаны работам В.Л.Махнача<sup>412</sup>, который продуктивно использовал введенное Л.Гумилевым понятие, описывающее разрушительные для жизни этноса структуры, к анализу общественной жизни и выделил следующие характерные черты:

1. Негативное мировосприятие и, как следствие этого, стремление к разрушению мироздания, культуры, нации. Сочетание принадлежности к данной культуре и крайне негативного отношении к ней, сочетание гипертрофированного стремления к служению народу (реально – попавшей в этническую ловушку части населения) и презрения к нему.

2. Образование теоретического «базиса» путем смешения несовместимых систем ценностей. Разрешенность лжи или даже утверждение праведности лжи для адептов данной антисистемы. Следствием является невозможность полемики с антисистемой, ибо любой аргумент присваивается и трансформируется ею.

3. Порождение этнических и социальных химер. Способность (в отличие от химер) к длительному существованию в превращенном или скрытом состоянии. В частности, при внедрении в элитные слои общества. В случае утраты элитного положения антисистема вновь восстанавливает свои качества.

4. Распространенность в среде второсторнего бюрократизированного чиновничества и маргинальной (второсортной же) интеллигенции, оторванных от традиционных форм социального бытия.

---

<sup>412</sup> Махнач В.Л. Антисистемы. В сб.: Аналитика и информация. М.: Внешнеполитическая ассоциация, 1993. с. 43.

Подавить бунт варварского и нигилистического самосознания, который во многом определяет внутреннюю ситуацию в России, без жестоких мер невозможно. Речь идет о том, чтобы вновь заселить верхние уровни культуры, выведя население из ландшафтных «карманов», где его ждет сначала буйное торжество на развалинах цивилизации, а потом – только запустение и тирания местных царьков.

Этническим и индивидуалистическим контр-мифам должен быть противопоставлен миф нации, национальная идеология, воссоздающая образ единого Отечества.

#### **4.4 Мифологическая интерпретация тезиса о «преодолении истории»**

В области восприятия времени миф обеспечивает выход в «изначальное время», когда человек был создан и жил в райском изобилии. Память о нем воспроизводится в ритуалах, поскольку человек стремится стать современником изначальных событий. Возвращение к «изначальным временам» связано со стремлением родиться вновь и вновь испытать райское блаженство.

Различие в подходах к историческому процессу связано именно с отношениям к этому «изначальному времени». Одни мифологии предполагают многократное возвращение к нему, другие рассматривают этот возврат как финал истории и высший ее смысл.

Например, в индийской традиции ставится цель избавить человека от боли существования во времени, разрывая кармический цикл через возврат в прошлое и осознание своих прошлых жизней. «Сжигая» прошлое, человек вновь возвращается в тот момент, когда времени не существовало и «сжигает» свои грехи, совершенные в прошлых жизнях. Опасность здесь состоит в том, как уже говорилось выше, что вместе с историей сжигается и разум, развитый ею до современного состояния. В этом случае мы сталкиваемся с технологией контр-мифа по отношению к христианскому мифу.

Действительно, в картине христианского Апокалипсиса заложен совершенно иной смысл Истории. И здесь можно снова столкнуться с представлением о «конце истории», но иного рода.

Например, Бердяев трактует Апокалипсис как конец времени исторического, но не конец времени вообще. Главное, что видит здесь философ – выбор между пассивным ожиданием и активным творческим соучастием в подготовке к исходу в изначальное время. Он говорит о революционном подготовке конца истории, как о безусловно положительном действии – ибо «конец истории есть победа экзистенциального времени над временем историческим, творческой субъективности над объективацией, личности над универсально-общим, общества экзистенциального над обществом объективированным»<sup>413</sup>.

---

<sup>413</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря, М.: «Республика», 1995, с.160.

Здесь ошибочным является противопоставление одного типа мифологии другой - противопоставление исторического и экзистенциального времени. Вероятно, под «историческим временем» в данном случае следовало бы понимать физическое время. Именно оно в апокалиптическом сверхкризисе человечества отходит на второй план, различные мифологии истории отступают перед мифологией абсолютной, в которой исторический сюжет с Апокалипсисом в финале означает соединение святынь этого мира в некоем инобытии. Конец истории становится не крушением мира и всех его ценностей, а утверждением того и другого в органическом единстве.

В обрушении объективированного мира нет никакой необходимости, и революционность Апокалипсиса носит консервативный характер. В конце времен «замысел» истории прояснится, и все исторические события займут свое место в глобальном и абсолютном мифологическом сюжете. Конец времен будет означать начало иных времен – нового глобального мифологического сюжета.

В определенном смысле «малый апокалипсис» является признаком XX века, в котором мировые войны и революционные потрясения, казалось, ставили цивилизацию на грань физического исчезновения, а информационная глобализация в сочетании с падением нравов в ведущих странах мира подорвали духовные основы общества.

Действительно, революционность масс «сжигает историю», маскируя разруху под «локальный апокалипсис». Но даже под видом полного разрыва с прошлым массы возрождают потерянный рай, «золотой век» — первобытный коммунизм, греческий полис или Римскую империю. Этот «золотой век» каждый раз оказывается мнимым и требует очередного обновляющего взрыва и отбрасывания концепции «конца истории». Архетип обновления понуждает «сжигать» только отжившие формы социальности - не щадя и достояние цивилизации, но сохраняя саму Историю.

Техника «сжигания» также используется психоанализом, предлагающим пациенту разрешить свои душевные проблемы (возникшие в результате разрыва в индивидуальном времени) через возвращение к моменту их возникновения в раннем детстве и снятие психического шока через проживание кризиса, возвращенного в сознание. Но и здесь «сжигание» носит чисто символический характер, отказа от истории не происходит. Происходит лишь ее прояснение и принятие.

Таким образом, объявленный «конец истории» не может не вызывать к жизни саму Историю, опровергающую торопливый прогноз. За мнимым финалом открывается новая перспектива.

В древности разрыва между мифологией и историей не было: исторические персонажи пытались подражать архетипам, олицетворенным в богах и мифических героях, считавшихся реальными участниками исторического процесса. Персональная память ничего не значила и «сжигалась» без сожаления. События, достойные внимания и имеющие

мифологический аналог, запоминались как подлинная история, остальные отбрасывались. Принципиально иная ситуация возникает с утверждением христианства: «Для христианина, как и для человека архаического общества, время не гомогенно: оно является субъектом периодических разрывов, которые разделяют его на «мирское» и «священное» время, причем последнее бесконечно обратимо в том смысле, что оно повторяет само себя до бесконечности, не переставая быть одним и тем же временем». Но при этом «мирское» время теперь не может быть отброшено и забыто: «Когда священное проявлялось лишь в Космосе, оно было легко распознаваемо. Для дохристианского религиозного человека в целом легко было отделить знаки, наделенные силой – спираль, круг или свастику – от тех, которые ее не имеют. Легко было также разделить литургическое и мирское время. В определенный момент мирское время прекращало свое течение – тем простым фактом, что начинался ритуал – и начиналось литургическое, священное время. Но в иудаизме, и, превыше всего в христианстве, божественность проявляла себя в Истории. Христос и его современники были частью Истории»<sup>414</sup>.

Поскольку христианин не может отречься от Истории, но не может и принять ее целиком, архетип обновления для него приобретает особый смысл. Достижения цивилизации становятся тем опытом, который должен быть во что бы то ни стало сохранен. Поэтому не всякое обновление является нравственно оправданным. Но при этом миф о «конце истории» является для христианина непозволительным вольнодумством, которое ставит человека на место Спасителя, на место символов Апокалипсиса – политическую доктрину.

«Современный христианин, возможно, сможет уберечь себя от соблазнов жизни, но как христианин он не может бороться с Историей, вступив однажды на ее путь: по той причине, что мы живем в эпоху, когда человек больше уже не может освободиться от колеса истории, кроме как дерзким бегством. Но такое бегство запрещено христианину. И для него нет иного выбора, так как само Воплощение произошло в Истории, так как Пришествие Христа отмечает последнее и самое высшее проявление священного в мире – христианин может спасти себя лишь в конкретной исторической жизни, в жизни, которую выбрал и прожил Христос»<sup>415</sup>.

Секуляризация современного общества приводит к частичному восстановлению архаической разделенности сакрального и профанного, и именно в связи с этим оказывается возможной иллюзия преодоления Истории - сжигания Истории вместе с сакральным. При этом человек не переходит к состоянию «изначального времени», к образцам поведения мифических героев. Он стремится к иному мифу, в котором архаика перестает существовать, традиция рассматривается как дряхлое и ненужное наследство. Священноявленным остается только сиюминутно

---

<sup>414</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 31.

<sup>415</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 175-177.

данный сам себе человек (сам себе вождь и герой), а вся прочая мифология отбрасывается, отторгается, отодвигается на задний план.

Иными словами, мы сталкиваемся здесь с абсолютным контр-мифом, для которого все прочие мифологии суть враждебные и подлежащие забвению или искоренению, а место Абсолюта занимает «Ничто». Этому контр-мифу соответствует современный политический либерализм, который в самых распространенных формах массового сознания воспроизводит представление именно о сверхценности частного человека, лишённого ответственности перед социумом, а потому – без сожаления готового расстаться с Историей.

Мангейм отмечает исчезновение трансцендентных учений в Европе, обусловленное их соотношением с социально-экономической сферой<sup>416</sup>. Если в марксизме это еще не означало полного «преодоления истории» (допускалось историческое расчленение времени и историческая перспектива), то либеральные теории, поставившие во главу угла инстинкт, полностью освободились от всех элементов исторического и духовного. «Сжигание» истории происходит на основе наукообразной идеологизированной парадигмы.

Миф, тем не менее, преодолевает попытку утвердить человекобожие и сверхценность инстинкта и влечения. Это видно хотя бы из того, как занимает человеческое восприятие мифологически организованное пространство киноискусства и литературы. Элиаде пишет об этом: «Даже если мы не будем принимать во внимание обрядовое происхождение и мифологическую структуру драмы или фильма, все равно остается главное – что эти два типа зрелища заставляют нас жить во времени, качественно отличном от «секуляризованного течения», в темпоральном ритме, в одно и то же время концентрированном и четко сформулированном, который, кроме эстетической причастности, пробуждает в зрителе и глубокое эхо»<sup>417</sup>. «Что же касается литературы книжных киосков, то ее мифологический характер очевиден. Каждый популярный роман должен представлять типичную борьбу Добра и Зла, героя и негодяя (современное воплощение дьявола) и повторять один из универсальных мотивов фольклора»<sup>418</sup>.

Мифологическая функция чтения дает современному человеку иллюзию господства над временем и удовлетворяет тайное желание избежать смерти. Соответственно «конец истории» не может быть принят, если соответствующая доктрина носит локальный характер.

Такого рода доктрины, оказавшие сильнейшее воздействие на мировой политический процесс XX века, действительно, обернулись «локальными апокалипсисами». Причем наибольший ущерб от них был

---

<sup>416</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 163-164.

<sup>417</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 35-36.

<sup>418</sup> Там же, с. 36.

нанесен России, которая дважды в XX веке оказалась под властью мифа о «конце истории» (или о конце «предыстории»). В современных условиях необходимо ясно видеть, насколько опасно такого рода очарование для народа и ведущих слоев общества.

Хотя отношение к историческому процессу – важнейший элемент всех политических теорий, сами теории опираются на мифы, в которых очень многое определяет «конструкция» времени. Как было показано в предыдущей главе, эти концепции тесным образом связаны с идеологическими предпочтениями. Согласно Мангейму, главный формирующий принцип конкретного сознания всегда заключен в его утопических пластах, где соприкасаются воля к действию и видение, соответствующие тому, как та или иная группа или социальный слой расчленяет историческое время<sup>419</sup>. Внутренний временной ритм бессознательного становится в утопии зримой картиной, а хронология исторических событий приобретает значимость судьбы. Но прежде утопии (точнее, утопизма) возникает целостное мифологическое представление о реальности, а на его основе происходит членение элементов этой реальности с встраиванием их в избранную мифологическую канву. Таким образом миф развивается и обогащается, поглощая новые и новые поводы, предоставляемые текущим событийным рядом, оформляясь в мифологию исторического процесса, в которой утопия занимает свое место как идеальный образ будущего.

Либеральный историзм, пытающийся секуляризировать время, стремится также к отмене Истории и к утверждению самотворящегося человека, для которого имеет значение не происхождение человечества, а только личная история и цепь событий, в равной степени лишённые магических качеств. В значительной мере этот проект оказывается успешен только в политике, где правило «все для человека, все во имя человека» насаждается как общеевропейское и даже общемировое.

Не случайно фукуямовская концепция «конца истории» рождена именно либеральным мировоззрением. Преодолевая историю и освобождая человека от мифа (а значит и от памяти и традиции), либерализм в действительности освобождает Историю от Человека. Как идеология, основанная на контр-мифе, либерализм борется именно с человеком, лукаво возводя его на пьедестал. На этом возделенном пьедестале человек оказывается одинок в абсолютно пустом пространстве, сам превращается в обожествляемое им «Ничто».

Что касается концепции истории, то здесь следует обратиться к словам Бердяева: «Подлинная философия истории, которая освобождена от объективации, мессианична и пророческа, т.е. духовна. В познании духовном, глубинно экзистенциальном, раскрываются Истина и Смысл. Объективное познание знает только царство Кесаря и не знает царства

---

<sup>419</sup> Мангейм К. Утопия в истории социальных идей. В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с. 126-127.

Духа. Ставится острый, предельный вопрос: существует ли подлинная, не объектная, не иллюзорная и не фиктивная реальность? Она, конечно, есть, но она не «объективна», она и не «субъективна» в дурном смысле слова, она по ту сторону уже вторичного разделения и противопоставления субъекта и объекта, по индусской терминологии она есть атман и брагман»<sup>420</sup>.

История носит мифологический характер, меняющийся сюжетно с углублением в ее смысл. В ней нет абстрактного человека и абстрактной пользы для него. И сам образ человека, и сужения о благе постоянно трансформируются. Именно поэтому история необъективна – она связана с мифологическими представлениями и пониманием смыслов, скрытых в символах исторического мифа.

А.С.Панарин видит в мифе «конца истории» страх перед Историей, который оказывается и страхом перед Россией. «По меркам цивилизационной теории Россия - незаживающее темя планеты - одновременно и точка ее загадочного роста, и крайне уязвимое место. Именно здесь, в промежутке между Востоком и Западом, вулкан истории никак не может потухнуть, грозя сюрпризами всему тому, что обрело четкие контуры и нормы, отлаженность и предсказуемость»<sup>421</sup>. Именно в связи с этим появляются пропагандистские концепции, в которых Россия рассматривается как «империя зла», «тоталитарная империя» и т.п.

Концепция «преодоления истории» может означать только обесмысливание человеческого существования. В ней миф оказывается исчерпанным как заблуждение, его смысл приравнен к «Ничто». Проявляется это в чисто формальном отношении к «насущному» (рационализация, экономическая обусловленность), лишаемому связи с «абсолютным». Именно поэтому история становится игрой утопического проекта с настоящим («желаемое» превалирует над «должным», «должное» - над «насущным»). Тем самым и человек, чье благо в финале истории считается познанным, сам обращается в «Ничто». Вместо высшего напряжения Страшного Суда, а вослед - «нового неба и новой земли», остается лишь вечная пустота самозабвенного эгоцентризма, и контр-миф обретает доказательство своей абсолютной формы.

#### **4.5. Универсальный нигилизм**

Новейшей формой нигилизма, приобретающего в XX веке универсальный характер, становится т.н. глобализм, диктующий целесообразность и объективную заданность устранения любого национального своеобразия, любых местных особенностей, хотя бы в малой степени превышающих фольклорный уровень. Причем фольклоризация касается части мировой цивилизации, претендующей на

---

<sup>420</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 293.

<sup>421</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». В сб. «Иное», М., 1995, т.2, с. 147.



творение собственной истории, отличной от «конца истории», объявленного из недр «золотого миллиарда».

Глобализм представляет некое видение мирового процесса, которое разоружает национальные организмы перед вирусом, внедряемым в него. Такого рода разоружение стимулируется пропагандой комплекса идей, выдвигающих определенную концепцию «объективных закономерностей». Говорят, что «мир идет к интеграции и сотрудничеству», в действительности выискивая «алиби» для своекорыстных замыслов. Более того, глобалисты уже прямо отрицают единую историческую перспективу человечества, предполагая достижение и сохранение высокого жизненного стандарта лишь для избранных – для тех, кто отказался от защиты собственного Отечества ради личной потребительской корзинки.

В своей книге «Искушение глобализмом» А.С.Панарин определяет элиту глобализма как общность некоего тайного интернационала, никак не связанного с местными национальными интересами, представляющего собой нечто вроде «замкнутого международного клуба со своей корпоративной этикой, ничего общего не имеющего с обычной гражданской и политической этикой, обязывающей служить своей стране, своему народу и государству»<sup>422</sup>. Соответственно, в рамках этой корпорации возникает некая эзотерика, подобная учению прежних гностических сект. Используемые глобалистами публично термины классической либеральной эпохи играют теперь лишь манипулятивную роль.

Глобализм проявляет себя в процессе интернационализации местных элит за спиной народа. Отсюда следует догадка о парламенте как о форме сговора глобалистов против собственного народа, которая, следует из натуральных наблюдений за российской Госдумой. Действительно, именно в парламенте получили легитимацию разрозненные группы интернационал-глобалистов типа Яковлева и Гайдара, Немцова и Кириенко, Хакамады и Борового, Козырева и Бурбулиса, Березоваского и Абрамовича.

Модернистские ценности, ставшие общезначимыми в пространстве Запада лишь внешне, в то время как глобальная элита дистанцировалась от них: модерн навязывается риторически, постмодерн – фактически. И в этом состоит основная идеологическая доктрина глобальной элиты.

Здесь, надо отметить, идеи Просвещения как нельзя более рельефно демонстрируют свою связь с глобализмом. И только столкновение с иным центром глобализации вынудило большевистскую элиту к натурализации. Но как только сферы влияния были в основном поделены, снова началось образование «внутренней партии» в КПСС, в дальнейшем легко пошедшей на предательство интересов России, а до этого предела стремившейся к сближению не с народом, а с «мировой прогрессивной общественностью». Достаточно вспомнить пафос «нового мышления», ставший идеологией группы Горбачева, последовательно сдававшей стратегические завоевания

---

<sup>422</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 6

СССР. Вместо поддержки пробуждающейся национальной памяти «внутренняя партия» стремилась быть допущенной в глобалистский интернационал ценой разгрома цивилизационной перспективы русского народа. Этот сценарий в полной мере был реализован командой Ельцина при непротивлении всего громадного механизма партии и спецслужб.

Расслабление коммунистического режима и его готовность на игру в поддавки на «великой шахматной доске» совместились с мощной внешней мобилизацией Запада, запугавшего примером СССР собственных граждан и обеспечившего тем самым их лояльность даже ввиду явного перелицеования всех демократических принципов. Наша «внутренняя партия», таким образом получила лишь видимость сближения с «внутренней партией» противостоящего лагеря, но уже не могла стряхнуть с себя оцепенение и сократить дистанцию, образовавшуюся между нею и народом. Идентичность «политических забот» казалась незыблемым поводом для нового политического единства – «нового мышления», «общеευропейского дома» и т.п. Но со стороны американцев кодекс «добросовестного глобализма» был нарушен – поманив советскую и постсоветскую верхушку «стратегическим партнерством», вынудив ее подписать свой «Брестский мир», глобалисты расплатились с ней жалкими тридцатью сребренниками. Эзотерический глобализм требовал безраздельной покорности своих адептов и нисхождения в бездну подлости в сговоре против собственной нации, но не собирался оплачивать им «путевку в рай». Вместо интернациональной солидарности атлантистов всех типов в глобалистском мифе монопольным носителем мировой власти становится только одна держава и ее элита – со всей ее местной ограниченностью и антитрадиционалистским нигилистическим пафосом.

Мы видим присутствующую во все времена неравноправную близость правителей друг к другу в сравнении с близостью к своим подданным и романтику Просвещения, которая создала непродуктивную иллюзию и одновременно – манипулятивный инструмент, которым народам морочили головы. Вместо контроля за правителями, вместо выращивания ведущего слоя народы получили профанацию народовластия и поверхностные формы демократии, обильно сдобренные либеральной риторикой. И теперь, когда российская элита ясно поняла свою ненужность глобалистскому интернационалу, поняла, что принуждается владеть лишь жалкой частью приватизированного богатства, она начала подавать иной голос – Путин заговорил об укреплении государственной власти, об обособленных интересах России (хотя и в жестких рамках прежней либеральной парадигмы).

Мы видим в действии фактор мировоззренческого надлома, который, по всей видимости, реализуется в форме «внешней» партии (на этот раз умеренно-либеральной) и отличной от нее в идейных установках «внутренней» партии (рационально-националистической). Какая из партий возьмет верх – вопрос ближайших лет. Судя по всему, доминирования первой партии сохранится, поскольку она не в состоянии преодолеть мифа

Просвещения и иным образом оправдаться за свое недавнее «расставание с нацией».

Панарин полагает, что глобалисты ради достижения своих целей стремятся «разрушать достижения модерна на уровне больших наций в пользу племенного сепаратизма и экстремизма»<sup>423</sup>. Единое Отечество заменяется региональным местничеством, вытесняется «новым варварством».

Аналогичное явление, как отмечает Панарин, мы встречаем в стратегии большевиков, которые объявляли классовую войну не только «кучке эксплуататоров», но и национальной цивилизации, носителям национального менталитета. Социализм, отказавшись от национального и увлекшись унифицированно-глобальным, заветным текстом, основал марксистское жречество и пробудил ветхозаветные архетипы. В итоге «по таинственному закону превращения глобального в племенное, как только оказывается разрушенным срединный термин – общенациональное, большевистские максималисты модерна внезапно проваливаются в ветхозаветную архаику, в последовательный контрмодерн»<sup>424</sup>.

Но это еще не самое страшное в глобалистском проекте. Американский глобализм, доктрина однополярности ведут к войне против крупных национальных государств с выраженным суверенитетом. При всей ослабленности российского суверенитета, именно он является первейшим объектом агрессии – провоцируя глобалистов своей слабостью и пугая возможностями восстановления традиционных форм власти, ставшими на повестку дня вследствие наиболее циничной обнаженности планов глобалистов именно в отношении русского народа.

Аналогия с большевизмом более чем прозрачна – большевистский идеал предъявляет русскому национальному самосознанию претензии в капитализме, либеральный большевизм ему же предъявляет претензии в антикапитализме. Такая полярность не может быть случайной. Она свидетельствует о родстве большевизма и либерализма и их совместной направленности против русских.

Америка - неизбежный лидер мирового варварства, которого нельзя своротить с избранной позиции уговорами. «Метафизика разрыва с культурным прошлым является необходимой составляющей американского «этногенеза»; новая нация не получилась бы если бы образующие ее группы не были готовы порвать со своим прошлым. Поэтому развенчание культурного наследия и самой культурной памяти как таковой стало обязательным идейным кредо американского «нового общества»<sup>425</sup>. Поэтому же «задача либерального талмудизма в сравнении с талмудизмом марксизма-ленинизма стала и проще, и приземленнее: вместо того чтобы искать черты нового общества и нового человека в текстах

---

<sup>423</sup> А.С.Панарин. Испытание глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 15.

<sup>424</sup> Там же, с. 75.

<sup>425</sup> Там же, с. 95.

«учения», их теперь предстояло узреть наяву – в лице американского образца»<sup>426</sup>.

Расщепление больших национальных государств на этносуверенные образования поставляет на рынок то, что ранее не продавалось – национальные интересы. Народ, как хранитель территории, истории и ценностно-нормативной системы, в этом случае подлежит ликвидации в процессе тотальной приватизации – должен быть снят с повестки дня вопрос о национальной идее, национальных интересах, национальной безопасности и т.д.

Глобалисты, с одной стороны, пугают «новым варварством», используя страхи обывателя для мобилизации его в пользу собственной стратегии, а с другой – всячески потворствуют этому варварству, полагая его причины чисто антропологическими, укорененными в структурах бессознательного.

Глобализм несет в себе парадокс: «вопреки своей демонстративной сверхсовременности он вербует себе в союзники самых архаические элементы, в свое время вытесненные и подавленные модерном»<sup>427</sup>. В то же время этот парадокс следовало бы считать современным технологическим изобретением в области политической мифологии – архаические социальные практики порой оказываются куда эффективнее сверхсовременных. Это должно вызывать не стремление уличить глобализм в архаизации политических стратегий (что просто означало бы отказ от использования открытого глобалистами консциентального оружия нового типа), а переопределение современного варварства как парадигмы такого рода, в которой архаика используется для разложения сознания (прежде всего – национального), а не для его возвышения к самости.

В глобалистском нигилизме мы сталкиваемся с особой *концепцией времени*. Постмодернисты, выступающие в качестве глашатаев культурной парадигмы глобализма, предпочитают растворяться в насущном, отвергая «утопии будущего». Более того, настоящее противопоставляется будущему как бесплодной утопии для неприспособленных. Глобалисты ставят под сомнение саму возможность дискурса о качественно ином будущем, в котором будут переломлены сегодняшние тенденции. Пороговый предел этих тенденций оставляет благополучное существование только для меньшинства, которое пользуется глобализированными ресурсами всего мира. Прагматический реализм становится своеобразной религией достигшего высшей мобильности меньшинства, противостоящего инертному меньшинству.

А.С.Панарин пишет: «Именно человек нового времени внес дискретность в поток времени как вечного «теперь» и легитимировал свой нонконформизм посредством введения постулата о неравноценности прошлого, настоящего и будущего. В этом ему помогла сама христианская

---

<sup>426</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 98.

<sup>427</sup> Там же, с. 239.

традиция, в которой решающую роль играет принцип эсхатологического перерыва хода времени – вторжение иного мира в самодавящую и самодостаточную, погрязшую в грехе современность»<sup>428</sup>. «Реформация «выносила за скобки» ложный опыт настоящего, воплощаемый идеологией папизма, для того, чтобы связать сакральные полюса Начала и Конца. Таким образом, первичная модернизация Запада идет не посредством противопоставления современности прошлому, а посредством остранения или трансцендирования ее». «Вместо того, чтобы заниматься поруганием прошлого и возвеличиванием настоящего, модернистская классика занято более трудным и более достойным делом – критикой настоящего, кичащегося своей непогрешимостью. Это разительным образом контрастирует с новейшей идеологией модернизации, всецело занятой дискредитацией прошлого»<sup>429</sup>.

Обращаясь к учению Хайдеггера, Панарин напоминает, что подлинное бытие раскрывается только путем встречного сжатия настоящего импульсами, идущими от прошлого (первоосновы) и будущего (проекта). Настоящее (сущее) должно быть воспринято в горизонте иначе-возможного. Подлинное тут-бытие есть своя собственная возможность, заданность, а не данность.

Таким образом, мы имеем дело с двумя типами настоящего. Неподлинное настоящее с «двойным дном» внедряется глобалистами, рассыпающими свой проект на два независимых – открытый (для побежденного изгойского меньшинства) и закрытый (для самих себя). Тут-бытие становится шаблоном для обрабатываемого в рабство большинства, которому отказано в подлинности существования.

Современный глобализм означает экстенсивный путь развития, тиражирующий уже найденные образцы социального и экономического поведения. Таким образом увековечивается современность, достигается «конец истории». Но на поверку оказывается, что конец истории предназначен для большинства народов, а избранное меньшинство («малый народ») творит свою историю в закрытом формате и в соответствии со своими, необъявленными остальным ценностями.

Постмодернизм *особый язык описания действительности*, дробя социальное единство на мелкие обособленные фрагменты. Постмодернистское понимание текста опирается на представление о множественности и неуловимости контекстов. Вместо привязанности к глубине национального текста происходит подмена смыслового анализа постоянным сопоставлением и педалирование противоречивых моментов, будто бы снимающих вопрос об истинности. Объявляется, что проблемы истинности просто не существует, а есть только «временный контракт» между субъектом и множеством нормативных систем, устраивающих его в

---

<sup>428</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 241.

<sup>429</sup> Там же, 242.

данный момент. Смысловой текст выбрасывается вон вместе с высшими ценностями культуры.

Таким образом возникает новая нигилистическая программа, в которой ценность вершин культуры оспорена, а свобода связывается мобильностью путешественников-туристов, бродящих по тропинкам меж этих самых вершин, ставших пустыми и бесплодными. Культурная укорененность со стороны этих новых кочевников подвергается насмешкам (покидаемая традиционная культура приобретает «пародийный статус») и разоблачениям, обвинениям в несовременности и даже противодействию прогрессу.

В постмодернистской нигилистической парадигме производство замещено обменом символами престижности, что превращает человека в пограничную личность, тщетно стремящуюся к балансу между своими возможностями и притязаниями. Возникает новая форма иррациональной повседневности, оставляющая далеко позади мистицизм традиционных обществ<sup>430</sup>.

Постмодернистский мистицизм выражается в том, что символические желания подлежат символическому же удовлетворению, не имеющему никакого отношения к реальным интересам личности. Политика воспринимает эту установку в подмене обозначаемого обозначаемым, подмене стремления к истине – стремлением «быть интересным», подмене объективных показателей – знаками. Но это только наркоз, который подают в целях реального перераспределения собственности и ресурсов. В России мы уже знаем, что речь идет о контроле политиков со стороны внешних сил. Они враждебны перспективам страны, поскольку оказывают техническую поддержку конструкторам политических имиджей, подменяющих реальные личности, реальных национальных лидеров. Виртуализация реальности позволяет манипулировать импульсами желаний – отсюда развитие «технологической» части политологии, сводимой к обслуживанию скоробогачей, желающих стать «скорополитиками».

В постмодернистском нигилизме знак освобожден от значения, семантика (исследование значения слов) подменена семиотикой (исследование знаковых систем), декларирована независимость знаковой вселенной от реальности обозначаемого (постструктурализм – одно из течений постмодернизма). Ссылка на реальность заменяется ссылкой на авторитетный текст (например, в практике ельцинизма – Конституция или Декларация прав человека), оппозиционный дискурс выдавливается в дискредитированное текстовое пространство. Главным становится не реальная жизнь, а борьба с «коммунистической реставрацией», «русским фашизмом» и утверждение «прав человека», «демократической конституции», «рыночных отношений» и т.п.

---

<sup>430</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 183.

Вместо классического избирателя, который более всего был озабочен верностью слова политика, его электоральной надежностью, мы получаем потребителя имиджей. Постмодернистский избиратель готов принять спровоцированные потребности, уже не желая ничего знать об объективной действительности.

Панарин пишет: «...постмодернисты в своеобразной форме восстанавливают дохристианскую политеистическую установку в культуре, не смущаясь тем, что боги ссорятся между собой. Ссора богов дает шанс человеческому хитроумию – по принципу «сдержек и противовесов»<sup>431</sup>. Здесь происходит внедрение порока, который всегда многомернее добродетели и более приспособлен к игровой комбинаторике. Порок будто бы более терпим, плюралистичен, а добро – тоталитарно и догматично. Мораль, таким образом, в рамках постмодернизма теряет свой статус, а на ее место приходят эффективность и технологичность<sup>432</sup> – особая *форма нигилистической рациональности*.

Цельность, с точки зрения постмодернистов, лишь мешает развитию «меновых практик». Но за этим внешним «рыночным» рационализмом скрывается рационализм иного типа – рационализм скрытого Большого субъекта, стремящегося к раздробленности национальных культурных и экономических капиталов, чтобы без труда погубить или поглотить их. Именно ему глобалисты-постмодернисты оставляют право ставить долговременные цели существования. «Малые субъекты» не могут интересоваться большим будущим, а потому лишаются функции накопления, обращенного в отдаленные временные периоды. Вместо цельности культуры возникает «цельность» варвара.

Постмодернисты объявляют, что культуры разъединяют людей, а телесность сближает, создавая возможность глобального проекта. Возникает азартная стратегическая игра с инстинктами, которая тем больше расширяется, чем сильнее ослаблена цивилизация, опасность обвала в доцивилизованную, догосударственную, доиндустриальную архаику. Для России это уже не опасность, а повседневная реальность.

Конфликт между ростовщиком и творческой элитой связан с различными типами рациональности, зафиксированными как профессиональные эталоны в их деятельности. Рыночный предприниматель, работающий в дискретном пространстве конечных продуктов-вещей, живет в детерминированной ньютоновской вселенной. Деятели науки и культуры, напротив, обитают в диффузном пространстве общих идей с размытыми причинными связями. Накопление ценностей цивилизации здесь происходит из непросчитанных источников и с неизвестной во всей полноте областью применения. Но как раз именно эта размытость обеспечивает цивилизации наиболее ценные культурные достижения. В самом деле, подлинность творчества измеряется не

<sup>431</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 201.

<sup>432</sup> Подробное обоснование «технологичности» в социальных науках пытался обосновать Карл Поппер в своей знаменитой книге «Открытое общество и его враги».

социальным заказом, а «высшими идеями», моралью, вкусом, которые никогда не могут быть формализованными и уложенными в причинно-следственную схему. Нарушение баланса в пользу вселенной ростовщика означает подмену культуры стилизаторством и суетой рыночных менял, не знающих истинной цены тому, что они меняют. Уступка буржуазному мировоззрению порождает «обаяние рыночной теории», в рамках которой уже не требуется напряжения политической и моральной воли, поскольку рыночный автоматизм, якобы, обеспечивает сам собой наилучшую эффективность.

«Рационализм» постмодернистского нигилизма становится практикой уничтожения источников пассионарности и насаждения вялого, дистрофичного общества, не задумывающегося ни об уроках прошлого, ни о проектах будущего. Разоряя интеллектуальное и духовное достояние человечества нигилизм этого типа, в отличие от теорий разного рода «потрясателей основ», не предлагает ничего взамен – он оставляет после себя пустыню.

Панарин указывает на веберовскую реабилитацию капитализма, в основу которого полагается протестантская этика, заменившая феодальный гедонизм аскезой сбережения и накопления, внесшая национальный дух в религию и национальную ответственность держателей капитала. Глобализм же, напротив, восстанавливает представление о капитализме как о новом ростовщичестве, в котором предпринимательская прибыль вытесняется спекулятивно-ростовщической, соревнование национальных экономик – диктатом транснациональных экономических и политических трестов.

Главная экономическая цель глобалистов – контроль за всеми мировыми ресурсами, прежде всего, природными, затем – интеллектуальными. «Глобализация» мировых ресурсов позволит перераспределить их в пользу избранных (что делается особенно интенсивно в отношении России). Оправдание такому перераспределению – тезис о неэффективности (сырьевой, энергетической и экологической расточительности) национальных экономик, до сих пор контролировавших ресурсы на своих территориях. Второй тезис – требование стабильности ресурсопотребления независимо от политической стабильности. Здесь уже включается требование политического контроля со стороны глобалистов, которые, якобы, только и способны справиться с всплесками политического экстремизма. При этом идет почти неприкрытая дестабилизация подлежащих разрушению национальных организмов, в рамках которых глобалисты пытаются создать «управляемый хаос».

Опасность мифологии глобализма грозит миру тотальным экономически застоєм, который неизбежно последует вслед за культурной унификацией и всеобщим опрощением. Товар начинает рассматриваться как всеохватывающая категория, а всем явлениям жизни приписывается товарная (отчуждаемая) форма меновой стоимости. Те же, кого нельзя



купить и то, что нельзя купить, рассматривается как опасный фактор неопределенности, требующий дискредитации и устранения.

Критика «производства ради производства» в советской системе оказалась пустым пропагандистским фортелем, предпринятым, чтобы внедрить оборот денег ради денег. Деньги оторваны от движения товарной массы, их количество не регулируется ничем, кроме спекулятивных интересов. Держатели «глобального казино» получают огромные доходы от пустопорожного обращения денежной массы.

В рамках глобального проекта предполагается установление такого социального порядка, в рамках которого все ресурсы цивилизации (включая культурные, образовательные, интеллектуальные) рассматриваются как бесплатные и не требующие амортизационных инвестиций. Сами тип «добржуазного» человека с его жизненными установками становится предметом разрушительной эксплуатации, приносящей прибыль, вместе с которой разрастаются разного рода теневые и девиантные практики получения дохода.

В цитированной выше книге «Искушение глобализмом», А.С.Панарин рассматривает фигуру туриста как центральную в постмодернистской эпохе. В отличие от паломника, турист «ищет не единого смысла; напротив, он пересекает границы различных культур, каждый раз рассчитывая увидеть нечто принципиально непохожее, невиданное»<sup>433</sup>. Турист уже не верит в единство человеческого рода и мира, не видит смысла в сопоставлении ценностей. Возникают «доброжелательные расисты», отрицающие единство человечество под предлогом уважения социокультурного плюрализма. Что касается России, то утверждается антропологическое и этнографическое истолкование «русского коммунизма», а тоталитаризм провозглашается русской национальной болезнью.

Мы бы прибавили к фигуре туриста еще и фигуру журналиста, который уже не в порядке отдыха, а по профессиональному заданию ищет экзотики. Причем не только в других странах. Изыскиваются и выносятся на всеобщее обозрение все формы человеческих извращений. При этом инокультурные парадигмы воспринимаются либо с точки зрения туриста, либо, если они проявлены в политических формах, как одна из форм извращения – наравне с гомосексуализмом, терроризмом, садизмом.

Третий слой (или сословная группа) – интеллигенция. По ее поводу Панарин говорит, что в классическом модерне она выполняла роль церкви, наследуя в секулярном варианте христианский пафос воскресения праведников. В условиях постмодернизма этот слой обозначил себя отказом от призрения нравственных норм и полемикой с бедными. Моральный гнет теперь расценивается в среде интеллигенции как прежде клерикальный<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 17.

<sup>434</sup> А.С.Панарин. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000, с. 23.

Панарин говорит о том, что нынешний духовный кодекс Америки создан в диалоге протестантизма (кальвинизма) с иудаизмом, в рамках которого был создан своеобразный духовный «консорциум»<sup>435</sup>. Расшифровка этого ребуса такова: протестантизм претендует на некую глобальную этику, пригодную для всех, иудаизм дает обоснование родовой исключительности. В обратном порядке: иудаизм дает глобальную стратегию ростовщичества, протестантизм – патерналистскую экономическую стратегию. То есть, как ни разверни этическую доктрину сложившегося «консорциума», он всегда будет следовать «двойному стандарту».

«Человек Просвещения» в сравнении с современным «экономическим человеком», заикнувшись на отдаче и пользе, выступает как романтик, но этот романтизм оказывается более продуктивным в культурном смысле, чем рыночный прагматизм. Вырождение проекта просвещения, с его культом больших фундаментальных идей, угрожает современной цивилизации тотальным застоём – новым изданием азиатского стабильного способа производства, а современным элитам – превращением в мандаринат китайского образца» (с. 119). Таким образом, распадается и экономическая перспектива, и этика правящих кругов, и культура. Народ же должен превратиться в массу «ожесточенно конкурирующих между собой менял»<sup>436</sup>.

Веберовская реабилитация буржуазности оказалась недолговременной: «Со времен протестантского переворота Бог утрачивает прежние качества христианского Бога, предпочитающего «нищих духом», и начинает больше напоминать ветхозаветного Бога Израиля, спасающего не всех, но только избранных – способных не к разовому подвигу просветления и покаяния, а к методической повседневной аскезе»<sup>437</sup>. Аскеза вырождается в психологию «избранного народа», нашедшего землю обетованную в Америке.

Аскетика накопления уступила место спекулятивным авантюрам и ростовщической изворотливости. Веберовский буржуа-аскет, которого ожидали после исчезновения советского номенклатурного бюрократа, так и не появился. Напротив, новый капиталист, рожденный «эффективной конкуренцией» спекулянта (ростовщическая диаспора) против промышленника (национальный предприниматель), использовал Россию как территорию, вовсе свободную от каких-либо регламентирующих норм и внедрил систему полностью «информатизированного» капитала, не имеющего ничего общего с реальным производством. Веберовский миф о капиталисте умер, будучи заменен мифом Георга Зиммеля («Философия денег»), согласно которому подлинно человеческое меньшинство составляют именно профессиональные ростовщики, а подлинно человеческие отношения есть отношения финансовых циркуляций.

---

<sup>435</sup> Там же, с. 109.

<sup>436</sup> Там же, с. 138.

<sup>437</sup> Там же, с. 150.

Таким образом, мы видим рационально-экономическую и мифо-этическую несостоятельность современного глобализма не только в сравнении с жестко противостоящим ему традиционализмом, но даже с классическим либерализмом, чья система ценностей в глобализме превращена в пустую риторику.

Поскольку глобализм как форма универсального нигилизма разрушает модернистские ценности, переступает через идеи Просвещения, возникает соблазн вести войну против глобализма именно с позиции модернизма и Просвещения. Именно на такую позицию становится А.С.Панарин, именно так пытается вести себя новая политическая группировка, складывающаяся вокруг президента Путина. Но концепцию модернизации России на основе либеральных идей Просвещения нельзя не считать концепцией догоняющего развития, некоторой формой национал-либерализма или вариантом классического либерализма, давно минувшего в Европе. Есть ли смысл бежать за растворившимся призраком? Не следует ли считать модерн – эпохой, которую мы проскочили, уже расплатившись за нее громадными кусками своей территории и двумя третями национальной экономики? Может быть нам надо говорить о собственном постмодернистском проекте, который требует более «мускулистой» политики ввиду глобалистского (атлантического) постмодерна Запада?

С нашей точки зрения, современная эпоха ставит перед Россией и русским народом задачу отстаивания себя как исторического субъекта. На вызов глобализма можно ответить либо капитуляцией (которая продолжается до сих пор), либо восстановлением оборонной стратегии, возвышенной до современных технологий борьбы за самосознание и сопротивление информационной агрессии. В этом смысле идеология сопротивления многое могла бы почерпнуть не в бунтовществе модерна, а в Средневековье и в Античности.

Пафос идей Просвещения наталкивается на реальную властную практику соответствующего периода, включая этнические чистки вне пределов Европы и европейское внутриэтническое рабство. Этот пафос и вовсе разбивается о практику «постперестроечной» России – практику ельцинизма, ставшего практической формой современной демократии, «реальной демократией».

Более того, Панарин и сам показывает на примере Америки, чем оборачивается тщательное сохранение просвещенческого мифа о том, что буржуазный эгоист есть «естественный человек», утверждающий естественный порядок взамен «феодальной искусственности». Только теперь эта естественность («что естественно, то нестыдно») претендует на мировую миссию, требуя от других построения «открытого общества» - то есть, обесценения культурного наследия в сравнении с материальными ресурсами, требующими глобализации их потребления.

Другой соблазн ответа на мифологию глобализма – попытка хотя бы оправдания левой идеи, которая была (по видимости) главным оппонентом западничеству в России, а значит – и глобализму. Есть соблазн частичного

оправдания и левой интеллигенции стран Запада, ставшей противовесом буржуазному авантюризму и защитой социальных завоеваний трудящихся. Но не следует забывать, что видимое противодействие «левых» в адрес глобалистов не раз оборачивалось альянсом, когда речь шла о действительных противовесах – аристократической и народной традиции. Утрата анархистской, лево-радикальной антисистемы в политическом пространстве Запада – не такая уж большая потеря, поскольку рассчитывать, что эта антисистема могла бы стать продуктивным источником парадигмальных проектов вряд ли стоит. Тем более, что контр-культурная иррациональная чувственность (прельщенность телесностью, по А.Ф.Лосеву), пропагандируемая этой антисистемой, полностью вошла в глобалистский проект.

Нет причин и особо печалиться о разрушении консенсуса, сложившегося в процессе социал-демократических реформ XX века. Они-то как раз и образовали ту «консервативную» среду, в которой вырос современный глобализм, пытающийся убить все альтернативные проекты будущего, кроме своего собственного – побивающего социальные программы по всему миру.

Более последовательным, «парадигмальным» оппонентом глобализму является национальное во всех его формах, прежде всего – в религиозной и этнической (этно-культурной и этно-политической). Народ и религия таким образом становятся главными врагами глобалистов, верующий народ – самым главным врагом. Действительно, коль глобалисты объявляют национальное и религиозное ветхим наследством прежних смутных эпох, а мы в этих эпохах черпаем руководящие образцы, то образ врага нам приписан верно. Мы такие и есть, только наши ценности во всем противоположны нигилистическому глобализму.

#### **4.6. Информационные методы разрушения национальной мифологии**

Политическое столкновение между приверженцами различных концепций может быть истолковано как борьба за сознание<sup>438</sup>. Различные группы конкурируют по поводу возможности ставить стране стратегические цели и использовать административные рычаги накопления ресурсов, необходимых для реализации этих целей.

Особенностью современной ситуации является то, что некоторые группы стремятся, собственно, не к целям России, не к возможности формулировать такие цели, а к тому, чтобы целей у страны не было. Соответствующая стратегия рассчитана на то, чтобы противопоставить любым идеям силу внушения, снижающую личностную энергетику (личность «засыпает», ее кругозор сужается, уровень актуализации снижается).

---

<sup>438</sup> Громыко Ю. Консциентальное оружие. РАО №8-9, 1998.

Ю.Громыко<sup>439</sup> называет соответствующие механизмы «стимуляционными машинами», которые отщепляют индивидуальное сознание от социума и вынуждают к имитации активности. В результате создается ложная среда, в которой существование сознания имитируется или подменяется химеричными формами его осуществления. «Стимуляционные машины» создают «группы участия» – фиктивные общности, модифицируют отдельных видных деятелей, предлагая их в качестве образцов для подражания. Совокупность методов, используемых для указанных целей, называется консциентальным (смысловым) оружием.

Среди выделяемых Ю.Громыко способов поражения и разрушения сознания в консциентальной борьбе указываются: понижение уровня организации информационно-коммуникативной среды на основе ее дезинтеграции и примитивизации, в которой функционирует и «живет» сознание; оккультное воздействие на организацию сознания на основе направленной передачи мыслеформ субъекту поражения; специальная организация и распространение по каналам коммуникации образов и текстов, которые разрушают работу сознания (условно может быть обозначено как психотропное оружие); разрушение способов и форм идентификации личности по отношению к фиксированным общностям, приводящее к смене форм самоопределения и к деперсонализации. «Разрыв связи с могилами и с будущим поколением, для которых будут важны или безразличны наши могилы, есть способ стирания себя из этнородовой матрицы полиса, то есть действительное сползание в ничто. Оно равносильно для античного сознания изгнанию соотечественника из полиса без права вернуться назад и отлучению его от могил предков, от храмов, выводу его за пределы матрицы космополиса. Нечто подобное и осуществляется в консциентальной войне - надо разрушить для жителей данной страны этнородовую идентификационную матрицу. И этот факт будет знаменателен по двум обстоятельствам: во-первых, это разрушение и знаменует восстание среднего человека против Рода, культуры и истории, что характерно для Нового времени. Во-вторых, рассыпание собственной этнородовой идентификационной матрицы означает разрешение помещать вас в любую произвольную другую. А задача консциентального оружия в том и состоит, чтобы так освободить организацию сознания человека от различных культурных ограничений, чтобы его можно было помещать в любые матрицы. Хотя следует отметить, что, действительно, все наши противопоставления и споры идут вокруг одной весьма тонкой и хрупкой вещи - либо нам важно, что будет происходить после нашей смерти, либо нам это в большой степени безразлично»<sup>440</sup>.

В современной России теоретической основой консциентального оружия стал «постмодернизм», который не порожден закономерностями

---

<sup>439</sup> Громыко Ю. Консциентальное оружие. РАО №8-9, с. 79.

<sup>440</sup> Громыко Ю.В. Оружие, поражающее сознание, - что это такое? В сб. «Кому будет принадлежать консциентальное оружие в XXI веке?» М.: Приложение к журналу «Россия – 2010», 1996.

внутреннего развития страны, а имплантирован в нее извне. Результатом имплантации стал тот «новый стиль», который прижился в крайне немногочисленном слое населения (в основном столичного), но превратился в образец для подавляющего большинства средств массовой информации.

На результаты внедрения «постмодернизма» обращает внимание современный исследователь Н.Громыко<sup>441</sup>, относя к таковым

- стилевой синкретизм, смешение жанров;
- языковую игру, интертекстуальность (стиль «стеба», самопародия, размывание значений русского языка);
- нарочитую недоговоренность, непроясненность, нарочитые ошибки и оговорки.

По сути дела, все это – продолжение игр в «бессознательное», превращаемое в единственную и окончательную концепцию человека – человека-животного, знающего лишь тягу к наслаждениям, «балдежу».

Такого рода регрессию активным образом пропагандирует сегодня российское телевидение. Бесперывные сцены насилия, крови, расчлененных и тлеющих трупов, ужасов войны, стихийных бедствий и террора подаются таким образом, чтобы притупить, а потом и ликвидировать полностью способность зрителя к состраданию. Тому же служит и беспредел рекламы, прерывающей любую драму.

Один из вариантов опошления действительности и нейтрализации критического настроения – программа «Куклы» (и ее «аналитический» дубль «Итого»), превращенная в непрерывное баловство, нескончаемую череду реприз, замечательных лишь тем, что роли в них исполняют резиновые двойники известных политиков. Если для малого числа действительно осведомленных аналитиков созерцание «Кукол» – простой отдых от собственных умственных упражнений, то массовый зритель этой передачей дебилизируется, ибо уже не способен воспринимать политическую информацию иначе, чем сквозь призму «кукольных» образов и «кукольного» настроения. Тем самым гражданин перестает быть субъектом политики и уже не может отвечать за свои действия. Его всегда можно «запрограммировать» привычной телевизионной продукцией на поступки, достойные разве что отставшего в развитии подростка.

Юлиус Эвола в своих работах пытался исследовать тактику «окультурной войны» - некоей теневой войны «сил мировой подрывной деятельности», описание которой, по нашему мнению, укладывается в концепцию контр-мифологической технологии, в частности - рекламной.

Эвола выделяет ряд тактических формы «окультурной войны»<sup>442</sup>, которые могут быть сведены в приводимый ниже перечень:

---

<sup>441</sup> Громыко Н.В. Постмодернизм – оружие массового поражения? РАО №7, 1998.

<sup>442</sup> Эвола Ю. Окультурная война. Средства и тактика. «Атака» №104, 1999.

Тактика *подмены* (субституция) – извлечение на свет запутанных концепций, используемых как «крючок» или приманивающие «философские игрушки».

Тактика *подделок* – пропаганда сомнительных интерпретаций традиционных ценностей в условиях, когда они востребуются ввиду явных результатов разрушительного действия антитрадиционных сил. Одновременно – организация атаки на более уязвимых традиционалистов, которая маскирует атаку на Традицию (использование против традиционалистов метафор антиисторизма, анахронизма, застоя, упадка...).

Тактика *переворачивания* (инверсия): вместо последовательного подъема сознания к сверхъестественному – насаждение «сниженных» теорий, которые ведут к падению в «подличностное» (бессознательное). Происходит стаскивание в трансцендентное: если не проходит материализм (позитивистское ослепление) – вводят неоспиритуализм, спиритизм, оккультизм, теории иррационального и пр.

Тактика *рикошета* – традиционные силы подталкиваются к бессмысленной борьбе с иной традицией. Насаждаются убеждение, что собственная традиция может быть укреплена лишь за счет ущемления или подрыва другой традиции.

Тактика *козла отпущения* – привлечение внимания противника к тем, кто несет лишь частичную ответственность за идеологическую агрессию против Традиции.

Тактика *разбавления* – переориентация пробуждающегося сознания на стадии, когда кризис еще трудно было распознать. Например, смешивается уравнилельный национализм масс и духовный национализм, включающий принцип иерархического различия. Тогда возникает борьба не с уравнилельными тенденциями, а с принципом иерархии и национализмом как таковым.

Тактика *растворения* – «утонченность», «спиритуализация» псевдонаучных разработок путем создания на базе явно провалившихся теорий их модернизированных версий.

Тактика *смешения принципа и его представителей*. Данная тактика применяется с тем, чтобы заставить видеть вместо имеющегося в наличии внутрисистемного кризиса (разрешаемого призыванием достойных) кризис системы и бороться с системой, а не с искажающими ее цели персонами.

Тактика *узурпирующего проникновения* – захват утративших внутренний стержень организаций, имеющих в прошлом заслуги, чтобы сохранить их прежний облик, но заставить служить иным целям.

Анализ американской модели контроля элит над массами<sup>443</sup>, в полной мере перенесенный в Россию после 1993 года, показывает, что цели такого контроля целиком и полностью основаны на контр-мифологических технологиях.

---

<sup>443</sup> Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. \ Пер. с англ. Я.Н.Зарусский. М.: «Мысль», 1980.

К таким целям следует отнести:

1. Подконтрольность масс, постоянное поддержание в них убежденности в том, что сложившийся на данный момент образ жизни является единственно верным.

2. Сохранение латентного характера манипулирования сознанием.

3. Стремление к умственному оцепенению масс, потребляющих нуль-информацию.

Если первые две цели можно признать вполне обоснованными, оправданными задачами государственного управления, то третья превращает информационную политику в род дурмана, разлагающего естественные механизмы самоорганизации социума.

Важными факторами разрушения национальных мифов являются:

1. *Иллюзия нейтральности основных социальных институтов: СМИ и правительство оказываются как бы вне пристрастий сторон любого конфликта, вне зависимости от каких-либо частных интересов.*

Нейтральность выдается за свойство ценностно-ориентированной деятельности. В экономике покупатели и продавцы, как утверждается, принимают решения по своему усмотрению. Интересы гигантских монополий выдаются за проявление индивидуальной инициативы. Государственный аппарат представляется как деидеологизированный.

2. *Минимизация социальных ожиданий* с целью ослабить воздействие масс на властвующие элиты. Пропаганда неизменности человеческой природы и благотворности сложившихся социальных условий, к которым необходимо приспособляться.

Отрицание внутренних социальных конфликтов. Конфликт представляется как дело чисто индивидуальное.

3. *Иллюзия культурно-информационного разнообразия*, создаваемая обилием СМИ, которые в реальности создаются гигантскими информационными концернами. Информационные ловушки – обилие сообщений при отсутствии разнообразия мнений.

Методы использования концентрированного оружия, разрушающего мифологические основы сознания, таковы:

1. *Фрагментация* – хаотическая трансляция больших объемов сообщений, рассеяние и хаотизация логически связанных информационных блоков с целью не допустить целостного восприятия, отрицание какой-либо взаимосвязи освещаемых событий.

2. *Рекламные разрывы*, превращающие информацию в поток лишенных нравственной нагрузки сообщений, угнетающие у аудитории способность к оценке информации, улавливания ее смысла.

3. *Ускорение подачи информации* с целью угнетения способности потребителя к ее классификации по рангу важности. Иллюзия «информационной перегрузки», лишаящая возможности и желания воспринимать содержательные сообщения. Иллюзия очевидца, воспринимающего информацию с ее появлением, и признающего вчерашнюю новость недостойной внимания.



«Постмодернистский» проект, внедренный в нашу страну с весьма непрезентабельными целями, является типичной мифо-технологией, направленной на изведение русского самосознания, русского волевого начала. Причем в наиболее явной форме он проявлен в политике и политических темах средств массовой информации.

С 1995 года практически вся публичная политика в России заменена калейдоскопом рекламных эпизодов. Все эти эпизоды преследуют единственную цель - обратить внимание публики на тот или иной персонаж, придать ему многозначительность символа, превратить его в символ. Система средств массовой информации и избирательное законодательство подменили выбор той или иной социальной концепции выбором между рекламными проектами. Причем существенная информация перестает быть доступной – покрывается бюрократической процедурой (например, признанием достоверными фальшивых сведений об имуществе целого ряда видных общественных деятелей, участвующих в парламентской кампании 1999), а идеологическое наполнение вымывается тиражами бессодержательной рекламы.

Азбука рекламы состоит в том, чтобы социально значимую потребность привязать к торговой марке. В политике торговая марка заменяется персонажем, за который происходит агитация на выборах. Декларируется связка между возможностью удовлетворить объявленную потребность и способностями рекламируемого «героя». Объясняющие элементы должны отсутствовать, ибо они убивают рекламу, рассчитанную на массированность в ущерб смыслу и даже характеру «героя» (товар должен быть упакован так, чтобы привлечь к нему максимум внимания и симпатий вне зависимости от реальных качеств товара).

Другое правило говорит о том, что оперативная реклама без стратегической поддержки вянет, теряет смысл. Отсутствие концептуальной мифологии или подмена ее мифологией сиюминутной, обрывочной, бытовой постепенно изобличает в рекламируемом персонаже лжеца. Поэтому политика превращается в «грязное дело», в череду разоблачений, в непрерывную смену одних лжецов другими. Управление страной подчиняется клоунскому сценарию, зрелищу. Стратегический проект России ускользает, а с ним теряет всякую перспективу действующая политическая элита, которая вместе с отказом от стратегии готовится пойти «под нож» очередного бунта, потрясения основ государственности.

Отсутствие у государства мифологической системы указывает на лидерство III сословия, которое ищет поддержки только в IV сословии, лишенном просветленности профессиональным таинством. Отсюда и все признаки олигархического режима с элементами охлократии в избирательной системе и политической риторике. Причем, деинтеллектуализированное III и IV сословия оказываются наиболее податливыми воздействию концентрированного оружия, ломающего национальное мировоззрение.

Последствия рекламной профанации политики как для «верхов» общества (правлящей номенклатуры, крупных и мелких собственников), так и для «низов» весьма существенны. Ведь за профанацией политики неизбежно следует профанация государственности.

Элементарное сохранение мифологического пространства власти требует сокращения уровня публичности парламентской проблематики и ограничений в выборе стиля информационного «товара», поставляемого публике. Любое упоминание о парламенте, о депутате или государственном деятеле в средствах массовой информации (за исключением научных изданий), помимо комментариев к законодательству, должно жестко преследоваться. Пресса и телевидение должны быть лишены права превращать государственную деятельность в балаганный спектакль.

Московичи пишет: «Рациональное мышление и практика замыкаются на управление вещами и богатствами. Они изобретают все более многочисленные эффективные и автоматизированные оружия и инструменты. Руководство людьми, в том числе политическая власть, наоборот, отторгают это мышление и эту практику. В этой сфере общество создает только верования и влиятельные идеи. <...> Они служат для того, чтобы обезличить людей и мобилизовать их. Для этой цели их отливают в определенную форму догматической религии, заготовленную заранее»<sup>444</sup>.

От качества политической элиты зависит, будет ли управление людьми осуществляться на основе мифов, внедренных извне инструментами консциентального оружия, или на основе национальных архетипов и национальной мифологии. Первый вариант создает условия для процветания антисистем и разложения государственности, второй – восстанавливает историческую преемственность и обеспечивает стабильность существования государства.

Политическая элита России сегодня, не осознавая того, находится на грани вымирания, ибо в ней нет понимания того, как можно и нужно управлять людьми. Она не умеет ни порождать более или менее долгоживущие мифы, ни следить за мифами, порожденными из других источников – зачастую враждебных стране и самому правящему слою. Это явный признак скорой смены элиты и замещения нынешних «верхов» людьми, которые не боятся подавления нигилистических мифологий, восстановления значимости национального мировоззрения, введения в общественный обиход огромного пласта соответствующих тем и образов.

«Лишь безоговорочная верность идее может служить щитом в оккультной войне», - пишет Ю.Эвола<sup>445</sup>. Национальная идея, таким образом, может и должна стать противоядием от контр-мифологий, вводимых в сознание нации средствами консциентального оружия.

---

<sup>444</sup> Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Издательство «Центр психологии и психотерапии», 1996, с. 64.

<sup>445</sup> Эвола Ю. Оккультная война. Средства и тактика. «Атака» №104, 1999.

#### **Выводы к Главе IV**

1. Контр-мифу соответствует ложная идентичность (угасшая как социально значимое явление) и короткоживущий агрессивный лже-миф. Контр-миф – всегда опрошенная и искаженная копия какого-то другого мифа, против которого, зачастую, контр-миф и направлен.

2. В современной политике контр-миф наиболее явно проявляется в оппозиции либерального мифа любым проявлениям Традиции.

3. Современная политическая публицистика сформировала свою особую реальность и свои «законы жанра» - свой миф. Политическая реальность в ней низведена до того уровня, на котором она (реальность) становится для журналистов постигаемой, а значит – включенной в собственный мифический порядок вещей.

4. Примером контр-мифа является фрейдизм, ставший своеобразной квази-религией, призванной разрушить библейскую мифологию, служащую основой для христианских откровений. Миф переопределяется путем встраивания в него нового «откровения», меняющего смысл исходного прототипа. Результат почитания Моисея в качестве личности, отбирающей у Христа его подвиг, проявляет глубинный архетип - архетип Исхода.

5. Сексуально-мифологическая интерпретация политического соперника и его действий предельно упрощает формирование контр-мифа. Контр-миф противодействует проявлениям живой психики современного человека, «объясняя» миф сексуальной подоплекой; он подменяет живую психику омертвелыми пластами архаических психических состояний.

6. Философский релятивизм служит опорой для контр-мифологических концепций в политике. Он позволяет последовательно разрушать любые образы или понятийные конструкции, доводя мировоззрение до полного хаоса, до погружения в абсурд. Именно такого рода философская позиция становится наиболее адекватной кризисному мировоззрению, которое не находит возможности восстановить целостность картины мира.

7. Признаками контр-мифа в политической идеологии или социальном проекте являются богоборческие мотивы, стремление ко всесмешению, ликвидации иерархии, механическому соединению противоположностей. Именно в контр-мифе появляются боги-андрогины, мифологические концепции начинают «войну богов», ведущую к воссоединению всех ценностей в единое «ничто».

8. Утопии античности стали основой для современного контр-мифа, стряпнем которого является мистика свободы, разрушающая традицию социальной иерархии, национальную мифологию. В России утопии античности сплелись с ветхозаветным антигосударственным нигилизмом, для которого любое царство связано с рабством. Апофеозом мистики свободы в России стало убийство Николая II, измена во всех слоях

общества, крушение имперского порядка и погружение в хаос и антинациональные контр-мифологические концепции.

9. Православное отношение к государству связывает языческую традицию государственности (божественное происхождение царской власти) и христианское представление о нравственном законе, который больше не оставляет монарха вне критики. Противником языческому царебожию и православной лояльности к монарху становится превращенная форма ветхозаветной родовой религии – протестантизм, протестантская этика, выродившаяся в «этику» массового потребления и двойных стандартов, в «этику» измены под предлогом защиты свободы.

10. Особенно важным для современной России комплексом контр-мифов являются этнические мифы малых народов, связанные с искажением иерархии идентичностей в условиях мировоззренческого кризиса. Нигилистическая «этика» измены в образованных слоях общества и обнажившиеся пласты варварского самосознания взаимодополнили друг друга в концепциях «многонациональности» России, права наций на самоопределение, произвольного многоярусного суверенитета и т.д.

11. Контр-мифологическая технология «сжигания истории» отличается от мифологической инициации возврата к «исходным временам». В контр-мифе «сжигается» и осознание уже полученного опыта, и вместо индивидуации происходит одичание, деградация личности, архаика перестает существовать, традиция рассматривается как дряхлое и ненужное наследство. Священноявленным остается только сиюминутно данный сам себе человек, а вся прочая мифология отбрасывается, отторгается, отодвигается на задний план. Этому контр-мифу соответствует современный политический либерализм (с его концепцией «преодоления истории»), который в самых распространенных формах массового сознания воспроизводит представление именно о сверхценности частного человека, лишённого ответственности перед социумом.

12. Результатом имплантации контр-мифологических образов, пропаганды регрессии гражданского самосознания стал тот «новый стиль», который превратился в образец для средств массовой информации. Система средств массовой информации и избирательное законодательство подменили выбор той или иной социальной концепции выбором между рекламными проектами. Отсутствие концептуальной мифологии или подмена ее мифологией сиюминутной, обрывочной, бытовой постепенно изобличает в политическом персонаже несоответствие архетипическому образу, разлагает политическую элиту превращая политику в «грязное дело», делает очередное потрясение основ государственности неизбежным.

13. Концепция глобализма, приобретающая все большее значение для судеб современного мира, направлена на разложение больших национальных организмов путем отрыва национальной элиты от народа и стимулирования всех форм племенного, узко-этнического эгоизма. Данная концепция становится разработкой политической мифологии, делящей

человечество на избранное сектантское меньшинство и большинство, лишенное своей истории и перспектив достойной жизни. Таким образом, глобализм выступает в форме тотального, универсального нигилизма, прививаемого в обществах, еще сохраняющих Традицию, религиозное и этно-культурное своеобразие.

14. Замена политической элиты, неспособной к выработке национальной идеологии и национальной мифологии, должна быть связана с введением в общественный обиход огромного пласта тем и образов, связанных с русской традицией отношений власти и общества, выработкой системы противодействия контр-мифологиям, вводимым в сознание нации средствами консциентального оружия.

## ГЛАВА V. НАЦИОНАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ И ПРОЕКТ БУДУЩЕГО РОССИИ

### 5.1. Политическая мифология в кризисном обществе

Кризис идентичности – наиболее существенный признак кризиса социальной системы. Чаще всего этот кризис связан с кризисом национального мировоззрения, которое без мифов теряет свою жизнеспособность и превращается в очередной интеллектуальный проект «светлого будущего» или обывательскую мечту о собственном локальном «жирном царстве». Забывание национальных мифов, рассечение их на отдельные «общечеловеческие» архетипические сюжеты, собственно, и составляет суть кризиса, в котором исчезают понятия «мы» и «они».

Уход русского традиционного мировоззрения из политики (вместе со своей мифологией) оставил политическое пространство свободным для разного рода мифологических химер, которые рождаются в отсутствие национальной идеологии, развенчания символов национальной гордости, крушения всей системы прежней государственной символики и ритуалов. Но потребность в политическом мифе вынуждала торопливо выдумывать новые символы и ритуалы, обозначая хотя бы в самой примитивной форме связи общественного сознания с национальными архетипами.

Противопоставление коммунистическому символизму новой для постсоветской России символической системы, связанной с такими понятиями, как «права человека» и «рыночные отношения», оказалось недолговечным и совершенно непригодным для использования в государственной политике. Во многом это связано с бесперспективностью «общечеловеческого» мифа, который не в состоянии сплотить людей в более или менее устойчивое «мы».

Задача отыскания более устойчивых мифологических оснований, чем «общечеловеческие», осознавалась российскими реформаторами лишь смутно и лишь в силу того, что сплочение изолированных агентов в политике тем сильнее, чем больше они объединены символически, а значит – могут конституироваться как группа (сила, способная заставить признать себя в политическом поле). То есть, практичной до сих пор признавалась только инструментальная сторона политического мифа без опознания самого мифа.

Поиск в течение ряда лет более действенного и надежного символического оформления российской государственности привел к восприятию некоторых его традиционных признаков — двуглавый орел на гербе, участие Патриарха Московского в инаугурации Президента РФ (1991, 1996), закрепление православного Рождества в качестве государственного праздника и т.д. Государственный аппарат пытался освоить символический капитал Православия, организуя посещения официальными лицами богослужений, участвуя в закладке новых церквей. Негласное приобщение административных процедур к ритуалам РПЦ,

включение их в правительственный протокол по сути дела означало выбор символического оформления российской государственности<sup>446</sup>. Таким образом, предпринималась попытка принять некоторые традиционные символы, лишив их, по мере возможности, русской политической мифологии, мешавшей либеральным реформам.

Российская номенклатура чутко уловила влияние символов Православия на умонастроения людей. Возрождение религиозного чувства в широких слоях российского общества предоставило отечественной бюрократии возможность использовать авторитет Православия путем воссоединения с его символикой. Но цель такого воссоединения заключалась вовсе не в адаптации к православному мировоззрению, а в обретении новых способов наращивания политического капитала. «Рясолюбивость» чиновников определялась лишь общей склонностью к суеверию, «духовной энтропии», проявляющейся в обществе, где примерно каждый второй считает себя православным, но лишь несколько процентов из них принимает или даже просто знает христианский Символ веры<sup>447</sup>. Присвоение символического капитала Православия в данном случае не сопровождается усвоением капитала мировоззренческого.

Наряду с чисто церемониальным характером восприятия традиции со стороны власти, ищущей символического капитала, наблюдаются, с одной стороны, возвращение к символическим формам политики советского периода, с другой — формирование скрытого мифологического оформления политики, связанного с оккультизмом. Политики, ведущие свое происхождение из старой или новой номенклатуры, демонстрируют нежелание приобщаться к православному культу, неудовлетворенность его официальным статусом, а также приверженность «строгой научной идеологии» - внерелигиозной интеллигентской «духовности».

«Строгая научность» в сочетании с оккультными веяниями приводит к поддержке всякого рода сект, астрологов и «колдунов» на государственном уровне, на телевидении, в прессе<sup>448</sup>. Пожалуй, лишь после серии скандалов с сектами «Аум-Синрикэ» и «Белое братство» официальная позиция «пусть расцветают все цветы» была заменена осторожным протекционизмом по отношению к традиционным конфессиям. В то же время продолжалась политика, в рамках которой, скажем, Москва превращалась в столицу всех мыслимых и немыслимых религий, где обобществляются святые места, строятся рядом христианские храмы, синагоги и мечети. Это означает, что из русской цивилизации методично изымается Мировой Город, разрушается геополитическая

---

<sup>446</sup> Подробнее см. Савельев А. Путь к «симфонии» (борьба за символический и мировоззренческий капитал Православия). «Москва», №3, 1998.

<sup>447</sup> См. результаты социологических исследований в статьях Варзанова Т. Во что верят россияне. НГ-религии, №2, февраль 1997; Каарияйнен К., Фурман Д. Цена «религиозной пятилетки». Общая газета, № 10, 13-19 марта 1997 г., Михалюк В. «Полития» №1 (7), 1998.

<sup>448</sup> См. Кураев А. Все ли равно как верить? Клиф, 1994; А.Дворкин, «Радонеж», №29-32, 1996 и др.

конструкция государственного организма, дезорганизуется национальный миф.

По сути дела в современной России сформировался неявный оккультный альянс представителей различных политических убеждений, объединенных неправославным мировоззрением и рутинной риторикой околоправославного содержания, чему способствовали значительные объемы ресурсов, направляемых сектами и нетрадиционными конфессиями в Россию для пропаганды своих идей.

В прошлом веке народники обосновывали социализм христианской этикой. Сегодня это обоснование приобретает популярность среди коммунистов в форме нового богоискательства, которое носит тот же характер, что и в сектах и богословских течениях начала века, только выглядит заметно бледнее и анемичнее. Образцом обновленной коммунистической пропаганды являются работы активистов КПРФ вроде книги «Духовная борьба»<sup>449</sup> или брошюры «Русское национальное самосознание»<sup>450</sup>. Оккультное «знание» оказывается близким такому типу сознания, поскольку остается наукообразным — позволяет думать, что ключевые моменты мировоззрения можно наблюдать как отклонение стрелки какого-то физического прибора.

Попытки присвоить мировоззренческий капитал Православия привели к возникновению феномена публичной антиправославной деятельности в отместку за окончательный отказ РПЦ влиться в «демократическое движение», обслуживать его идеологические установки и имитировать «симфонию» с радикал-либералами. Потеряв надежды притянуть Церковь к демократическому движению, радикал-либералы начали требовать полного устранения РПЦ от формирования основ российской государственности, полного разведения православного и светского мировоззрения, формирования у верующих двойной морали — «в скиту» и «в миру».

В лагере левой оппозиции, наоборот, в 1995-1996 гг произошло некоторое оживление по поводу надежд включить Церковь в решение задач левого движения. Причина тому — частная деятельность «красных батюшек», считающих левую оппозицию меньшим злом в сравнении с «сатанинской властью». Но лидеры оппозиции, как оказалось, стремятся вовсе не к христианизации левого движения, а к подгонке Традиции под свои задачи, включение некоторых нравственных следствий православной догматики в собственный мифологический проект. Мы видим привычную еще с «морального кодекса коммуниста» линию на поиск духовности без Бога<sup>451</sup>. В результате возникает искаженная версия патриотизма, иллюзия правоты в борьбе за благо Отечества против бездуховного «режима

<sup>449</sup> Шабанов А.А., Соколов К.Н., Сивков К.В. М.: Изд. МГУ, 1997.

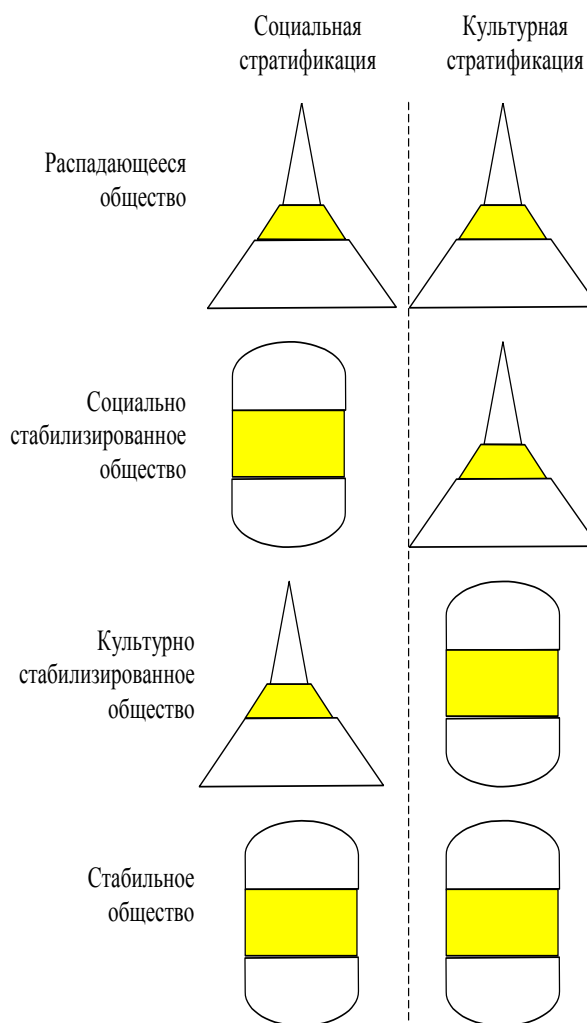
<sup>450</sup> Уваров А. Русское национальное самосознание (современный взгляд). М.: ЗАО Редакция газеты «Патриот», 1998.

<sup>451</sup> См. симптоматичную публикацию Ю.Мухин. Бога нет, но душа бессмертна. «Дуэль» №30, 1998.



компрадоров». Такого рода ложный патриотизм становится модой в среде политической оппозиции, которая рассматривает христианство лишь в качестве предвестника социализма, а социализм, вопреки фактам истории и культуры, - продолжением христианства.

Фрагментарное усвоение мифов традиционного общества и некоторых инструментов религиозной мифологии отражает как проблемы кризисного общества в целом, как и отдельных общественных групп, находящихся в процессе поиска символического капитала. Неудача с построением концептуальных мифов связана, прежде всего, с общей «сниженностью» культурной информации, поставляемой в политическую среду. Прекращение цензурирования средств массовой информации и полная их бесконтрольность породили в коммуникативных системах мощный «шум», в котором теряются «полезные сигналы» культурной информации. Соответственно, политическая мифология формируется на крайне невнятных видовых (общечеловеческих) основаниях, которые в принципе не могут найти соответствующей концептуальной опоры. Шквал «общечеловеческих» мифологий в сочетании с социальным расслоением обозначают распадающееся общество.



Переход от культурно стабилизированного общества (СССР) к распадающемуся обществу (РФ) состоялся в результате замены сложившейся культурной стратификации стратификацией западного образца, рассчитанной на массового непритязательного потребителя простейших культурных кодов, на самые примитивные и низменные запросы. В результате рушится национальная мифология и национальный ритуал легитимации власти, мифология элитных слоев общества.

Создание стабилизированных типов обществ соответствует переходу от либерального реформизма к реформизму консервативному. Речь идет о восстановлении культурных стабилизаторов общественного развития, цензурировании низкопробных типов культурной информации и создании

расширенного рынка информации, пропагандирующего стандарты жизни среднего класса.

При этом нет никаких надежд изжить архетип обновления. Особенно в связи с тем, что современность связана с укорочением циклов реформы-контрреформы. Следствием этого становится конфликт между готовыми к контрреформам силами и еще не исчерпавшими своей энергии реформистами. Именно поэтому возникает мифология «консервативной революции» как политическая доктрина кризисного общества, которая указывает ему путь к восстановлению жизнеспособности.

Как замечал Мэлвин Ласки, «возобновляющаяся страсть к обновлению – это зов жизненного начала в человеке к новому рождению, к энергии, неожиданности и приключению; она выражает глубокую потребность в непохожести и разнообразии исторического человека, его сокровенное стремление у неведомым целям и свершениям. Именно здесь, в этой точке его величественного возвращения на современную сцену, это иконное понятие присоединяется к трем другим архетипическим традиционным формам – к воскресению, воплощению и воздаянию добавляется революция с ее обещанием блистательной новизны и еще одного золотого шанса для человечества. Вместе с утопией (а до этого раем или нирваной) она представляет собой одну из элементарных форм умственной жизни, проистекающей на самом высоком трансцендентальном уровне, там, где разворачивается космическая драма воображаемых человеческих судеб»<sup>452</sup>.

Жорж Сорель полагал, что настоящая революция может исходить только из консервативных побуждений, ибо только тогда революционизм имеет твердую почву под ногами. Революции всегда сохраняют и развивают наиболее яркие черты национальной политической культуры. Кроме того, революции всегда только усиливали государственную власть, а значит, по своему внутреннему содержанию склонны к утверждению консервативных идей.

Можно сказать, что революционная утопия – либеральна по происхождению (ибо основана на видении будущего), но консервативна по смыслу (ибо строит исключительно консервативную модель этого будущего).

На такого рода двойственный характер революции указывал и Н.А.Бердяев: «В истории действуют иррациональные силы, с которыми мало считаются сторонники разумной политики. Но как раз иррациональные, стихийные силы могут принять формы крайней рационализации. Таковы свойства революции. Революция всегда лишь результат взрыва иррациональных сил. И вместе с тем революция всегда стоит под знаком рациональных идей, тоталитарной рациональной доктрины». «Социальная утопия всегда включает в себе ложь, и вместе с

---

<sup>452</sup> Ласки М. Утопия и революция, В кн.: Утопия и утопическое сознание, М.: «Прогресс», 1991, с.190-191.

тем человек в своей исторической судьбе не может обойтись без социальных утопий, они являются движущей силой. Революционный миф всегда включает в себе бессознательный обман, и вместе с тем без революционного мифа нельзя делать революций. Поэтому история включает в себе непреодолимый трагизм»<sup>453</sup>.

Связь консерватизма с революционными изменениями лишь во видимости затруднена. Консерватизм в романтической, прогрессистской форме использует иррациональную природу массовых явлений, в то время как консервативный реформизм занимается деталями социальной практики<sup>454</sup>.

Концептуальная полнота политического мифа становится важнейшим условием для выживания страны в условиях проявившихся тенденций постмодернизма. Старый консерватизм образца XIX века уже не в состоянии перехватывать модернистские инициативы.

А.С.Панарин пишет, что современная евразийская версия русского консерватизма отличается от славянофильской субкультуры подкрепленностью антропологии и аксиологии своеобразной онтологией и космологией<sup>455</sup>. Это дает основание говорить о формировании разветвленной догматики, концептуального политического мифа. Причем, данное направление политической мысли, выраженное в национальном политическом консерватизме русской государственной идеи, носит не только узко-русский характер, а является общемировой реакцией на вестернизацию со стороны культурного консерватизма мировой постмодернистской волны.

И все-таки нас интересует, прежде всего, не евразийский и не постмодернистский консерватизм, а тот тип консерватизма, который в современной России имеет не только интеллектуальные, но и организационные формы. Этот тип консерватизма тесно связан с чувством национального унижения и порывом к восстановлению статуса России как великой державы – достойной своей истории и культуры. Здесь не только можно, но и нужно проводить аналогии с идеологией «консервативной революции», имевшей широкое распространение в интеллектуальных кругах Веймарской Республики. Этот тип консерватизма тем более важен, что предполагает не охранительный тип политической практики по отношению к либеральным порядкам и не реставрационные иллюзии по части возможных вариантов возврата к советскому строю и границам СССР.

Необходимо остановиться на главных позициях консервативного реформизма.

Главным объектом критики со стороны идеологов «консервативной революции» являются *институты формальной демократии*, прежде всего

<sup>453</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995 с. 354.

<sup>454</sup> Манхейм К. Консервативная мысль. В кн. Диагноз нашего времени. М.: «Юрист», 1994, с. 601-602.

<sup>455</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». В сб. «Иное», М., 1995, т.2, с. 142.

— парламентаризм, основанный на уравнительном избирательном праве и свободе политической демагогии, партийных эгоизмах и непрофессионализме. Об этих болезнях парламентаризма писали и русские мыслители консервативного направления - например, Л.А.Тихомиров<sup>456</sup>.

Второй объект критики — *космополитизм*. «Консервативная революция» становится интеллектуальным обоснованием размежевания с «общечеловеками» (С.Булгаков), формирующими свое «мы» на базе ценностей Запада, превращенных в рецепт общемировой унификации. Эта унификация становится оправданием разоружения перед вмешательством внешних сил в развитие самобытных государств, обоснованием неизбежности и благотворности такого вмешательства. Разумеется, консерваторы обязаны противопоставлять такому подходу национализм. Например, доктрине «Европы регионов» – доктрину «Европы Отечества», концепции «конца истории» – концепцию национальной Истории, концепции «общечеловеческих ценностей» - концепцию «национальных интересов», стратегии «вхождения в мировую цивилизацию» - стратегию защиты национальных рынков, отечественной культуры и национальной безопасности.

Положительные основы «консервативной революции» — концепция «особого пути» и национальное возрождение, новая коллективность и гражданственность, воинский дух, национальный лидер.

Для России *особый путь* — проблема, постоянно возникающая в контексте дискуссий о России и Европе. Представления о национальной миссии, богоизбранности, обширные исторические обоснования «особого пути» - удел настоящих консерваторов (даже если они избирают Европу объектом для подражания при формировании государственных институтов). Без концепции «особого пути» не существует имперская нация, которая в России обоснована веками ее исторического развития. Возвращение на этот путь обозначает место России в мировой истории, сочетает принципа самостоятельного и самобытного существования с участием в делах всего человечества.

Новый консервативный коллективизм призван преодолеть партийное дробление, заставляющее граждан забывать о едином для них Отечестве, восстановить в народе *сознание общности*, ценностей нации. Историческая преемственность, сословно-корпоративные связи, местное самоуправление — вот опора национальной демократии, выдвигаемая в качестве альтернативы либеральной атомизации общества под контролем закулисной олигархии.

В отличие от либералов, консерваторы признают свободу личности не как естественное право делать все, что угодно, а как вечный

---

<sup>456</sup> Сошлемся на книгоиздательскую серию журнала «Москва», работы русских консерваторов Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, К.П.Победоносцева, И.А.Сикорского, П.И.Ковалевского, М.О.Меньшикова и др.

недостижимый во всей полноте ориентир, который можно видеть лишь будучи включенным в национальный проект.

Консервативное сознание черпает символы и мифологические сюжеты из воинской культуры. Современный консервативный мыслитель С.П.Пыхтин пишет по этому поводу: «Если революция, помимо своей основной задачи, не ставит под ружье все мужское население, способное носить и применять оружие, если она не возбуждает страсть к оружию, армии, флоту и авиации, если в молодежи не воспламеняется потребность в победах и славе, то есть достаточно оснований, чтобы увидеть в перспективе её неизбежное поражение. Революций без отчаянного внутреннего сопротивления и внешних войн практически не бывает»<sup>457</sup>.

Консервативный политический миф должен быть насыщен воинской риторикой, военной символикой и идеями *милитаризации страны*. Он должен вернуть в школу и вуз военно-спортивную и военно-патриотическую подготовку; поголовно вооружить добропорядочных граждан, создав национальную гвардию, и тем самым предотвратить разгул бандитского террора; создать систему непрерывного военного образования, восстановить регулярные военные сборы для всех дееспособных мужчин.

Милитаризм «консервативной революции» включает в себя армейскую эстетику, воинский дух, дисциплину, героическое восприятие жизни. Ведь воодушевление, с которым народ должен встретить известие о войне, не имеет ничего общего с агрессивностью. Это лишь проявление готовности к отражению врага, жажда победы. А вот милитаризм либерала или социал-демократа всегда агрессивен, ибо распространяет принцип «свободной игры сил» на отношения между нациями и государствами. Иллюстрация тому – война в Югославии, развязанная американскими либералами и социал-демократическими правительствами Европы.

*Национальный лидер* — неременное условие «консервативной революции». Он ответственен перед нацией персонально, а не в силу затверженных процедур. Он не вправе ссылаться на ограничения, накладываемые законом, или на волю большинства. Национальный лидер подобен римскому диктатору, которому многое дано, но с которого многое и спрашивается. Он решает проблемы, а не выявляет мнения по их поводу. Он должен опережать настроения, предвидеть траекторию социальных трансформаций. Его цель — не власть сама по себе, а нация, гражданское общество.

Масса ищет идола, а не защитника своих интересов. Поэтому вождь масс, который необходим «консервативной революции», должен применить идеологическое насилие — показать массе абсолютную истину, открытие нового мира, новой жизни, а образованным слоям – предложить сеть альтернатив, в которых совершится конвенциональный выбор и сложится национальная элита. Только тогда масса поверит в вождя, а

---

<sup>457</sup> Пыхтин С.П. Время новых русских. «Москва», №8; 1998; «Золотой лев» № 3-4, 1998.

ведущие сословия станут его партией. Только тогда выплеснется на поверхность энергия, которую массы черпают в своих грезах и иллюзиях, а интеллектуалы – в рациональных расчетах. В этом случае вождь сможет вести множество людей с самыми разными индивидуальными чертами к одной цели, которая может быть продиктована его волей, разумом национальной элиты.

Авторитарный режим, который призывает в политическое бытие «консервативная революция», не имеет ничего общего с произволом, но основывается на патриархальных представлениях о задачах власти и представлениях о стратегии национального лидерства. Авторитаризм соответствует иному типу свободы граждан по сравнению с идеями либерального республиканизма. Для массы это свобода в меру ответственности, ограниченная традиционными ценностями, для элиты – это реализация лидерских установок, имеющих национальную укорененность.

В том случае, если власть идет впереди общества, ей не нужны мифы демократии и инструменты парламентаризма. Власть сама проводит реформы, упреждая новые и новые всплески социального мифотворчества. Именно таким образом действовали Наполеон, Бисмарк, Александр III и другие. Если власть способна управлять мифами (выполнять свою коммуникативную задачу), она не пропускает к рычагам управления авантюристов и дилетантов. Деятельное государство лишает граждан повода для активности или эта активность остается в русле государственной политики. Только такое государство воспитывает граждан законопослушными.

Для консерватора «убивать» либерализм до конца бессмысленно. Либерализм может быть вполне продуктивным мировоззрением в отведенных ему рамках. Он опасен лишь тогда, когда ему нет предела, когда он становится основой для действий государственной власти. В то же время, оппозиция либерализму является имманентной консерватизму как мифополитической системе идеология-утопия.

Вместе с тем основное содержание мифа «консервативной революции» можно заключить в трех тезисах:

1) Консервативная революция во всех своих ключевых установках противоположна либерализму<sup>458</sup>.

2) Для консервативной революции эволюционный процесс трансформации либерального режима невозможен, поскольку его трансформация исходит из «либеральной ереси» (А.Ф.Лосев): миф – отдельно, жизнь - отдельно.

3) Консервативная революция рассматривает социалистическую трансформацию режима как тупиковый путь, а социалистическую идеологию – как подмену национальной идеологии.

---

<sup>458</sup> Данный тезис исчерпывающим образом доказывается Карлом Мангеймом в работе «Консервативная мысль».

Именно эти установки являются опорой контр-реформ, которые могут остановить распад общества, возникший в результате кризиса идентификаций и либеральных реформ, не утрачивая при этом возможностей развития. Именно к этим установкам российское кризисное общество начало переходить в 1999-2000 году.

## **5.2. Мифологические основы национальной идентификации**

Массификация общества объективно способствует зарождению и утверждению национального мифа. Как отмечал Тард, в толпе «углы индивидуальности взаимно сглаживаются в пользу национального типа, который прорывается наружу»<sup>459</sup>.

При том, что явление нации большинство ученых связывает с современностью, его истоки лежат в древности, в мифологии. Так, Хьюбнер отмечает: «...нация понимается сквозь призму мифа, определяется через архетипически понимаемую историю. Однако тот, кто так обозначает нацию, мифологизирует принадлежащее ей пространство (...) Повсюду - в горах, в долинах и равнинах, в изгибах рек и в городах - находятся "свидетели" прошлого, которые, как писано выше, воспринимаются в качестве идеально-материальной и тем самым субстанциональной части настоящего»<sup>460</sup>.

В понятии «нация» целое и часть, всеобщее и отдельное совпадают мифическим образом: нация присутствует в каждом своем представителе и во всех вместе, выражаться как в личностных качествах (персонификация), так и в общественных (нация как нуминозное существо).

В современном обществе система массовой информации обостряет как положительные моменты массификации для становления национального мировоззрения, так и отрицательные – разложенческие. Масса становится привязанной к вождям-публицистам и ньюсмейкерам. Дух национальности в публике ослабляется, ибо его источник переносится в сферу пропаганды, ослабляясь в пространстве стилей жизни.

Сублимация масс в разнообразные публики противодействует становлению нации только в условиях разложения элиты. Если публику ведут национальные вожди, то система информации становится опорой нации: «...патриотический энтузиазм – другая разновидность любви к коллективному, национальному Я – также часто поселяет благородное настроение в толпе, и если он не заставляет ее выигрывать сражение, он иногда делает несокрушимым вдохновение войск, возбужденных им»<sup>461</sup>.

Через систему пропаганды идеи способны консолидировать массы или разобщать их. Но архетипическое происхождение мифов нации не

---

<sup>459</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толп», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 268.

<sup>460</sup> Хьюбнер К. Истина мифа, М.: «Республика», 1996, с. 327.

<sup>461</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толп», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 288.

позволяет разгромить нацию до конца одной лишь пропагандой. Если же пропаганда попадает в руки национальной аристократии, то нация, низведенная до уровня самой примитивной толпы, быстро поднимается до уровня своих исторических задач: «Современная нация, благодаря положительному влиянию эгалитарных идей, имеет тенденцию снова стать большей сложной толпой, которую направляют, в большей или меньшей степени, национальный или местные вожаки»<sup>462</sup>.

Массы порой рассматриваются как продукт распада общества. На деле же массы предшествуют обществу в качестве неофициальных ассоциаций, для которых не требуется юридического оформления или опоры на какую-либо профессиональную или классовую общность. Нация же, по сути дела, является толпой, введенной в рамки и управляемой. В нации энергетика толпы усмирена и направлена на строительство государства и преодоление кризисных явлений.

Дисциплинированные массы, в отличие от спонтанных толп, способны, как полагает Тард, поднимать интеллектуальный уровень людей за счет подражания образцу. Но не только механизм подражания дает положительный эффект. В массе человек получает порой единственную возможность приобщиться к коллективному, вырваться из рутины, в которой он - лишь эгоистическое ничтожество. Например, именно в массе человек может почувствовать сопричастность истории собственного государства и народа.

Верно и обратное - масса может предоставить человеку возможность реализовать свои скрытые разрушительные наклонности, кричать «Распни его!» или аплодировать носителям нигилистических идеологий. Все зависит от качества вождей и главенствующих идей.

Лучшая масса - это нация. В ней меньше всего спонтанности и группового эгоизма. В ней история и культура, в ней перспектива для общества и контроль за вождями, которые порой готовы ради красного словца принести в жертву идею, превратившую их в лидеров масс.

Коль скоро у мифа есть «телесность», коль скоро есть «душа нации», то есть и «тело нации». А по А.Ф.Лосеву «тело – не просто выдумка, не случайное явление, не иллюзия только, не пустяки. Оно всегда проявление души, ее след. В каком-то смысле сама душа»<sup>463</sup>.

В Беловежской России возрождение мифов нации связано с возложением на страну и «тело» народа несправедливой ответственности за большевизм и коммунизм, а позднее – и за «демократические реформы». Ущемление «тела» повлекло за собой и вытеснение души нации в маргинальные группировки. Ответом должен стать процесс, в результате которого «душа» и «тело» нации воссоединяются, сбрасывается ярмо

---

<sup>462</sup> Тард Г. Мнение и толпа. В кн. «Психология толп», М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998, с. 371.

<sup>463</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 75.



духовного унижения и физического рабства. В связи с этим, миф «Веймарской России»<sup>464</sup> имеет под собой достаточно веские основания, но трактуется авторами антинационального контр-мифа лишь таким образом, чтобы затормозить процесс консерватизации или даже сорвать его с участием мирового сообщества, которому сообщается об опасности «фашизации» России с последующим переходом к политике ядерного шантажа.

Формирование мифа нации и национального тела невозможно без ее основателя или вдохновителя, а также без свиты его соратников или сообщества последователей, создавших некую «светскую религию». В случае органического формирования нации эта «светская религия» будет основана на национальной мифологии, а также на религиозной традиции народа, образовавшего нацию.

В основе формирования нации, Большого национального мифа лежит, как уже отмечалось, некий исторический момент, обозначающий зафиксированную в бессознательном архетипическую травму или победу. В русской истории архетипические травмы связаны в протяженными периодами – татаро-монгольское иго, Смута, гражданская война. Для мифологического сюжета они трудно употребимы. Зато легко адаптируются массовым сознанием исторические победы.

Из всех русских побед, пожалуй, нужно выделить две – победа Дмитрия Донского и победа в Великой Отечественной войне. Обе эти победы можно считать поворотными пунктами, означающими рождение нации. В первом случае мы имеем и духовного вождя - Сергия Радонежского, и военного вождя – князя Дмитрия Донского. Вторая победа, как ни хотелось бы почитать ее в качестве национальной, таковой не является, ибо нет в ней ни духовного вождя, ни вождя военного. Роль последнего, вероятно, со временем сыграет образ маршала Г.К.Жукова. А вот с духовным вождем ситуация безнадежная. Именно этим обстоятельством во многом объясняется незавершенность, неоформленность современной русской нации. В ней нет опорного национального образа сверхчеловека, опорного мифосюжета. Но с другой стороны, это указывает также на историческую перспективу.

Миф нации должен открыться обществу в результате мировоззренческой революции и смены политической элиты. Новая национальная элита должна увидеть или создать в русской истории архетипическую победу и внушить ее значимость массе через ритуалы и пропаганду.

Главный политический миф, потребность в существовании которого сегодня ощущается сегодня в России, - это **миф национальной идеи**. И здесь главные вопросы - о том для какой нации и для какой страны эта идея должна формулироваться? Кто субъект этой самой Идеи, до каких

---

<sup>464</sup> См. Янов А. Россия после Ельцина. и критику на эту книгу - Кольев А. Демократический стриптиз. В сб.: Русская перспектива, М., 1996.

пределов распространяется представление о *своей* стране, чувство Родины? Отказываясь от концепции человека-желудка, который обладает лишь материальными интересами и требует от государства лишь социальной защищенности, какой образ человека, гражданина мы видим в будущем? Отказываясь от советской модели истории, какую концепцию истории мы выстроим? Отказываясь от советской государственности, от развала и разврата, соответствующих либеральным принципам отношения к власти, какой образ государства мы хотим положить в основу стратегии возрожденной России? Наконец, какая концепция коллективности заменит нам советский коллективизм и либеральную войну всех против всех?

Общие ответы на эти вопросы, по существу, просты. И два главных тезиса, которые требуется принять для их формулирования таковы:

1. Россия - русская страна, в которой русская нация живет в содружестве с другими коренными народами. Национальная идея России - это русская идея.

2. Государственная идея России – это идея Империи. Путь в Империю лежит через создание русского национального ядра – несущего стержня государственности. Российская Федерация – лишь часть исторической России, которая ждет воссоединения.

Русская Идея должна рассматриваться как единый интеллектуальный пласт, в котором отражается национальная мифология:

- русская философия, восстанавливающая свои позиции после длительного перерыва;

- концепция русской истории, призванная переосмыслить путь России и увидеть ее будущее, как прозревалось оно в адекватных своему времени сочинениях Карамзина и Ключевского;

- русская геополитика и геоэкономика, оценивающие и утверждающие место России в мире и способ существования ее в собственном территориальном пространстве;

- русская политология, решающая проблемы выделения национальной элиты и определения путей прихода ее к власти.

Зрелый политический консерватизм принципиально отличен от социализма и либерализма в ряде вопросов философского порядка (что и предопределяет особенности соответствующего консерватизму концептуального политического мифа), которые мы вкратце обозначим.

### *Концепция человека*

Консерваторы исповедуют принцип аристократизма. Они не ставят абстрактного человека в центр мироздания, подобно либералам, понимая греховную предысторию человека. Они не ратуют за социальную защищенность для всех без различия, подобно социалистам, продолжающим бороться за удовлетворение «все более растущих потребностей человека».

Консерватор ищет в человеке личность, способную к волевым усилиям, к деятельности. Именно для этой личности и ищется баланс

свободы в меру ответственности, а не абстрактные «права человека» и не всеобщая «социальная защищенность».

Консерватор ценит социум выше отдельной личности, но элитный слой - выше социума. Социум должен быть ограничен в своих возможностях диктовать условия существования его лучшим представителям, отдельная персона должна быть ограничена в своеволии. Запреты ограничивают не свободу творчества, а своевольное самодурство, извращения, дегустацию «запретных плодов».

Представление об Истине, с точки зрения консерватора, - основной мотив деятельности гражданина. Лишь когда представления об Истине вполне сложились, он начинает заботиться о материальных благах нации. Тот же, кто не заботится об Истине, является представителем охлоса и не достоин называться гражданином. Этот сорт людей для консерваторов малоинтересен. Его доминирование в современной России - явление печальное, но временное.

### *Концепция истории*

Русский смысл истории в русском консерватизме видится как вечный поиск Истины - духовной и социальной. От этого в истории России периоды величия и расцвета перемежаются периодами упадка, видимого распада.

Замечательный русский мыслитель Н.Я.Данилевский писал: «Прогресс состоит не в том, чтобы все шли в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях»<sup>465</sup>. Россия в этом смысле страна-путник, как никто исходившая историческое поприще – в XX веке в особенности.

Русский консерватизм не отвергает ни один из периодов истории, понимая его значение. Россия выносит на себе груз вечных вопросов, позволяя другим, более прагматичным странам, учиться на своем опыте. Ортега-и-Гассет верно заметил, что «превзойти прошлое можно только при одном условии – надо его целиком, как пространство и перспективу, вместить в себя. С прошлым не сходятся врукопашную. Новое побеждает, лишь поглотив его. А подавившись, гибнет»<sup>466</sup>.

Г.П.Федотов писал: «Надо понять, что позади нас не история города Глухова, а трагическая история великой страны, — ущербленная, изувеченная, но все же великая история. Эту историю предстоит написать заново». «В годину величайших всенародных унижений мы созерцаем образ нетленной красоты и древней славы: лицо России. Пусть для других звучат насмешкой слова о ее славе. Пусть озлобленные маловеры ругаются

---

<sup>465</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа, СПб: «Глагол», 1995, с. 73.

<sup>466</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 96.

над Россией как страной без будущего, без чести и самосознания. Мы знаем, мы помним. Она была Великая Россия, и она будет!»<sup>467</sup>.

Русский консерватизм не совпадает с той формой традиционализма, которая призывает в настоящую Россию, «которую мы потеряли». Он ищет путей для России, которые привели бы ее в то положение, в котором она оказалась бы, если бы утрата традиции, состоявшаяся вместе с большевистской революцией, была бы преодолена.

Прошлое дает нам не формулы, а иносказательные намеки, в которых мы должны разливать вечные смыслы. Живем же мы не по «законам истории», которым человек не в состоянии противостоять, а по воле Божьей, которая воздает человекам должное за их действия или бездействия. История не происходит, а свершается.

### *Концепция власти*

Ортега пишет о духовной природе власти: «власть означает господство мнений и взглядов, то есть духа; ...в конечном счете власть – это всегда власть духовная». «Светская и церковная власти одинаково духовны, но первая – это дух времен, мирские и переменчивые взгляды общества, а вторая – дух вечности, взгляд Бога на мир и его судьбы»<sup>468</sup>.

Массе противопоказана прямая власть. Прямое народовластие есть охлократия, путь в никуда. Либералы вдохнули в массу «силу и спесь современного прогресса, но забыли о духе»<sup>469</sup>. Вернуть дух массе может только аристократический режим. Причем новая аристократия - «не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требует от себя больше, даже если требование к себе непосильно»<sup>470</sup>.

Русский консерватизм в политике реализуется не в борьбе за власть, а в борьбе за власть лучших – в полном соответствии с древнейшими представлениями, идущими еще от Гераклита и Аристотеля. Консерватору нет необходимости видеть во власти непременно себя. Консерватор всегда уступает дорогу профессионалу более высокой пробы, снимает шляпу перед талантом.

Современная концепция власти, угаданная И.А.Ильиным в традиции ее самоограничения, в настоящее время понята как концепция эффективной власти, управляющей коммуникативными функциями общества<sup>471</sup>.

---

<sup>467</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. «София», СПб, 1997, т.1, с. 44-45.

<sup>468</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн.: Избранные труды. М.: Издательство «Весь мир», 1997, с. 119.

<sup>469</sup> Там же, с. 68.

<sup>470</sup> Там же, с. 46.

<sup>471</sup> Luhmann N. Macht. Vest Deutscher Verlag. 1975.

### *Концепция нации*

Консерватор говорит: многонационального народа быть не может, нация состоит из народов. Русская нация состоит из великороссов, малороссов и белорусов и других субэтносов русского народа, а также обрусевших представителей иных этносов. Этно-национальная конструкция российской государственности - это русская нация и дружественные ей коренные народы страны.

В то же время население, простая сумма граждан - еще не нация. Национальностью можно считать ту часть населения, которая владеет наследием предков (национальным мифом), а также чувством перспективы, в которой традиция предков оживает в дееспособных формах (национально-государственная идеология). Нация - семья народов, соединенная идеей будущего и пониманием своей миссии в настоящем и будущем.

Связь мифа с консервативными политическими установками проявляется в своеобразном *культе предков*, в котором границы между поколениями, между живущими и умершими расплываются. В мифе принцип всеединства природы-общества сопрягает поколения людей в непрерывную цепь, каждое поколение как бы перевоплощается в последующем, осуществляя с ним кровную связь (отсюда и особое внимание к вопросам «крови и почвы» - родовым связям и священной земле предков).

Как отмечает Л.А.Тихомиров, языческий культ предков «имел наименее вредных последствий на этику, и имел даже прямо благое влияние на нее. Действительно, в предках вспоминалась все же сила, связанная с людьми общностью жизни, интересов, взаимопомощи, привязанности и даже самоотвержения в пользу своих ближних. В культе предков чтилось нечто благое, нравственное». «Как общее правило можно поставить, что чем сильнее на народные верования влиял культ предков, тем чище была этика народа»<sup>472</sup>. И напротив, чем более в культе божества олицетворяют исключительно силы природы, тем ниже нравственность и чудовищнее ритуалы (человеческие жертвоприношения, храмовая проституция, культ чувственности, бесовские оргии).

Культ предков соответствует также особому типу легитимности власти, который серьезным образом различается с формальными установками демократии Запада. Как отмечает А.С.Панарин, «сочетание социологического понимания демократии как власти большинства с культурологическим пониманием ее как духовно узаконенного большинства, возможно, даст нам работоспособный тип легитимности. Ибо народ - не всякая совокупность ныне живущих, но такая, которая хранит национальный дух и наследие предшественников»<sup>473</sup>.

Связь между национальным мифом и политическим консерватизмом обусловлена также идеей *иерархии и посредничества власти* между

<sup>472</sup> Религиозно-философские основы истории, М.: «Москва», 2000, с. 64

<sup>473</sup> Панарин А.С. К реконструкции «второго мира». «Иное», М., 1995, т.2, с. 141.

социальными слоями, которая не обусловлена никакими прагматическими задачами каждого из этих слоев, но имеет опору в мифе нации. Г.Федотов отмечал, что национальная, воинская идея дворянской империи и религиозная идея мужицкого царства были чужды друг другу и скрепляемы в здравую иерархию только идеей царя<sup>474</sup>. Нам следует шаг за шагом восстанавливать эту иерархию, в которой идея царя должна быть замещена идеей национального лидера, вождя нации и идеей единства в национальной вере - Православии.

#### *Концепция государства*

Консерваторы говорят: нация выше государства, но именно государство создает нацию и является, в то же время, формой ее существования. Именно поэтому консерваторы не приемлют и антигосударственный подход - мол, никаких правовых традиций в советский период не сохранилось, а значит – надо задним числом одобрить любые действия против СССР. Консерваторы понимают, что большевизму не удалось убить Россию, и различают, где была борьба с коммунизмом, а где - борьба с Россией.

Государство, с точки зрения консерваторов, должно сочетать в себе черты империи (внутренний геополитический мир, обеспеченный ведущей нацией при поддержке дружественных коренных этносов), национального государства (протекция ведущей культуре) и аристократического государства (организация власти не путем выборов, а перебором лучших из лучших на основе разветвленной системы цензов). Право понимается русскими консерваторами как правда, правовая традиция, а не как формальная юстиция, процедура. «Не в силе Бог, а в правде!»

Отношение между Церковью и государством в консервативной парадигме как нельзя лучше выражается кодексом Юстиниана: «Церковь и государство суть два божественных дара человечеству, два порядка вещей, вытекающих из единого источника – из воли Божией, их учредившей. Послушные воле Божией, эти два порядка должны быть в полном согласии между собой. Церковь ведает делами божественными, небесными. Государство – человеческими, земными. В то же время государство всемерно печется о хранении церковных догматов и чести священства. А священство вместе с государством направляет всю общественную жизнь по путям, угодным Богу».

#### *Концепция демократии.*

Консерваторы знают о глубокой традиции демократии в России, знают национальные формы русской демократии и видят ее неоспоримые преимущества перед либеральной демократией и демократией «развитого социализма».

---

<sup>474</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. «София», СПб, 1997, т.1, с. 128.

Демократия - это не расширение всякого рода свобод, а выстраивание демоса, отделенного от охлоса; воспитание аристократии, освобожденной от диктата олигархии и того же охлоса; правовой порядок, обеспечивающий конкурентоспособность страны на мировой арене - прежде всего в организации промышленного производства и науки.

Что же касается политической стратегии, которая должна настроиться на соответствующую концепцию, подкрепить ее социальным базисом, то эта стратегия связана с охранительными идеями - удержать территорию (в перспективе - вернуть себе всю Россию), восстановить демографический потенциал русской нации, сохранить русскую культуру, вернуть себе позиции в мировой цивилизации (в науке, культуре, экономике).

Таким образом, мы видим, что принципы политического консерватизма по целому ряду важнейших мировоззренческих установок составляют обособленное направление, в котором присутствует своя пара утопия-мифология, отличная как от либерализма, так и о социализма.

К сожалению в России пока нет того взрыва творчества, который в начале XX века сделал Германию «рассадником» блестящих интеллектуалов-консерваторов. Между тем укрепление соответствующего идеологического направления в России – вопрос ее жизни и смерти. Это реальная и наиболее последовательная альтернатива тупиковым политическим проектам – антирусской диктатуре и коммунистической реставрации. Это и альтернатива бунту, который ведет к такого рода тупикам.

В современной России консервативная традиция воссоздается достаточно узким кругом идеологов, которые, тем не менее, обеспечивают огромный охват проблематики – от национализма, национальной революции и государственного строительства до расологии и теории русского лидерства<sup>475</sup>. К сожалению, к русским консерваторам примыкают явно маргинальные экстремистские и псевдо-языческие антихристианские группировки<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> См работы, опубликованные в сборниках «Неизбежность империи» М.: «Интеллект», 1996; «Русский строй», М.: «Интеллект», 1997; «Русская перспектива», М., 1996; а также большой публицистический и книгоиздательский цикл журнала «Москва».

<sup>476</sup> Например, пытаются быть русскими идеологами псевдонационалисты, примыкающие к русскому национальному движению. Они отличаются либо нападками на ученость и интеллект (А.Баркашов «Азбука русского националист»), либо животной ненавистью к Православию (А.Севастьянов «Национал-капитализм», «Национал демократия»).

Надо отметить также попытку А.Дугина разрабатывать проблематику консервативной революции. К сожалению его подход прямо противоположен русской традиционному консерватизму, являясь формой консервативного западничества, заимствующей главные теоретические постулаты и образы у европейских «новых правых», которые по русским меркам более похожи на левых анархистов.

Дугин пользуется мифологическим членением «свои-чужие» с прямолинейным эпатажем: «свои» для него – это анархисты, фашисты, коммунисты, левые националисты, нонконформисты, «чужие» – конформисты, социал-демократы, либералы, республиканцы, крайне правые, обыватели. Евразийскую Империю как некую социальную и геополитическую утопию он противопоставляет «новому мировому порядку» и «открытому обществу». Против общечеловеческих ценностей и универсализации западной культуры Дугин располагает свой концептуальный ряд: иерархию, самобытность, сверхчеловеческие ценности. Обыватель противопоставляется герою, мудрецу и подвижнику («Элементы», №7, 1996, с. 2).

Следует отметить, что отдельные элементы консервативной идеологии разрабатываются и мыслителями традиционалистами, развивающим идеи русских философов начала века. Но этот слой, достаточно хорошо представленный в научной периодике, отличается тем, что воспроизводит систему идей прошлых времен и практически никак не связан с современностью. Интонационный строй, присущий соответствующим работам, получил меткое определение – «плач Ярославны».

Внешняя слабость консервативных идей в России обусловлена спецификой самого консерватизма. Консервативное сознание не предрасположено к теоретизированию, скорее ощущая Традицию как часть мирового порядка, который реализован или будет реализован. Консервативный миф резко ограничивает возможность построения утопии. Занимаясь живой Традицией и насущной ситуацией, консерватор не чувствует необходимости в углубленной интерпретации исторического процесса. Можно сказать, что консерватизм проявляет себя в политике только тогда, и только тогда создает собственную доктрину (включая собственный утопизм, концепцию истории и т.п.), когда движение иных политических сил затрагивает Традицию, выдвигает аргументы против нее.

В период кризиса деструктивные идеологии могут захватить политическую власть, и консерваторам достается функция критики этой власти и защита традиционных ценностей прошлого (быть может, достаточно отдаленного). Тогда идеологи появляются, как обычно, до политических движений, и именно вокруг них начинают консолидироваться политические активисты. Именно такова ситуация в современной России, где идеологические разработки представлены в избытке, а политические силы живут в состоянии непрерывного разложения и распада.

Кроме того, есть существенная сложность в выделении консервативного элемента в русском традиционализме, поскольку русский традиционализм знал свое либеральное и свое консервативное крыло. Хотя

---

Концепт «наши» у Дугина заполнен слишком плотно, концепт «чужие» – слишком рыхлый. Среди «наших» оказываются непримиримые враги, которые никогда не согласятся на дугинскую интеграцию. Кроме того, ориентация на Традицию разрушается объявленной войной Восток-Запад на стороне Востока. Россия никак не может быть на стороне Востока, который для нее в течение последних двух веков – агрессивный Юг. «Левизна» и евразийство ниспровергают дугинскую «традицию». Его понимание традиции противоречит исторической традиции России.

В своих теоретических изысканиях Дугин, вопреки широте своей концепции «нашего», обуживает свою идеологическую нишу до предела. Он полагает, что из «левой» коммунистической идеологии можно выделить некий «правый» элемент, который и следует называть большевизмом. Во всем остальном национал-большевизм есть попытка, как думает Дугин, создания контр-элиты (этакого ордена тамплиеров, аристократов без наследства), во всем оппозиционной «открытому обществу». Дугин предлагает отбросить устаревший марксистский курс и оставить некий «правый марксизм» как мистически-духовную сущность (мессионизм, имперская нация). Маркс минус Фейербах, минус эволюционизм и интернациональный гуманизм – заключает Дугин. Апофеозом належит быть православно-советскому синтезу – «левому эзотеризму». (А. Дугин. Метафизика национал-большевизма. «Элементы» №8, 1997\1998, с.5-12).



либеральное крыло имело мало сходства с либеральным западничеством<sup>477</sup> - даже П. Чаадаев, предлагавший выбирать между любовью к Истине и любовью к Родине, не был либералом – соответствующего рода идеи «всеединства» и «общечеловечности» остаются достаточно опасными для выработки национальной политической мифологии. Именно здесь западнический либерализм черпает представление о необходимости русского покаяния и отзывчивости на все беды мира, что не дает обратить внимание на реальное положение русской нации, возрождение которой может быть связано только с национальным эгоизмом.

Слабость русского национального мировоззрения, консервативного направления мысли обусловлена также неявно введенной цензурой средств массовой информации, которые ограждаются от нелиберальных идей интересами журналистского сообщества. Этот интерес встраивает проявления русского национального самосознания в собственный либеральный миф, в котором проявления русского должны быть непременно связаны с экстремизмом и ксенофобией. К примеру, заказная политическая кампания против «русского фашизма» в 1997-1999 – это сотни больших и малых публикаций в центральной прессе, посвященные фашистской опасности, а также десятки телевизионных передач и организованных провокаций.

Ощущаемый сегодня недостаток конструктивных и увлекательных идей (политических мифов) может быть восполнен только консерваторами. Следовательно, надо беречь консерватизм от опошления и поругания. Тогда консерватизм сможет стать доминирующим политическим мифом, консолидировать элиту (а прежде - оформить ее), мобилизовать общество на тяжелую и долговременную работу по возвращению России достойного места среди других государств, русскому народу – лидерство среди других народов.

Дискредитация либеральных идей в России — свершившийся факт. Именно поэтому власти все время начинают (пока весьма неуклюже) вносить в официальный ритуал патриотические мотивы, а в политику – консервативные интонации. Среди левой оппозиции «красный» патриотизм также все больше вытесняется национальным чувством. Вместе с тем, переход к национальному проекту пока лишь возможен. Признаки вызревания «консервативной революции» можно выявить по степени распространения в молодежной среде разнообразных форм романтизма — воинского, политического, литературного... Взлет национального мифа связан с тем, что исторические персонажи становятся национальными символами, предания — величественными легендами, к которым обращаются постоянно и повсеместно.

Суть той формы демократии, которая доминировала в России в последнем десятилетии XX века, состоит в ее принципиально

---

<sup>477</sup> Соловьев Э.Г. У истоков российского консерватизма. «Полис» №3, 1997, с. 137-147. См. также «Русские консерваторы», М.: «Русский мир», 1997.

антинациональном характере. Эта демократия не имела ничего общего ни с одним историческим периодом страны, была абсолютно беспочвенна, сподручна только тайным замыслам ненавистников русской цивилизации и являлась своего рода экспериментом на теле Русской цивилизации. Вместе с тем, эксперимент к концу 1999 года можно считать вполне завершенным утверждением нового административного режима, имеющего все шансы перерасти в национальную демократию.

### **5.3. Русское чудо и его «телесный» проект**

Мифотворчество - это не только способ восстановить реальность для себя, но и способ восстановить реальность для других. Попытка выстроить миф, даже, может быть, безотчетная, это в то же время и попытка навязать свое мировидение всем остальным. Возможно, в политике наиболее ярко это видно. Человек или группа, пытающиеся создать политический миф или оседлать уже готовый миф, стремятся всем остальным навязать определенное видение не только картины социального пространства и государственной системы, но и взгляды на природу и общество. Именно поэтому следует ожидать доминирования какой-то одной мифологической системы, которая утвердится с выходом страны из мировоззренческого кризиса. Это будет национальный миф русской мечты и русского чуда.

Юнг считал непосредственно достоверным только психическое существование: если мир не принимает форму психического образа, то его можно считать практически не существующим. Поскольку мир и его переживание имеют одну и ту же природу, то внутренний мир может воздействовать на внешний, психика - на материю (магия), а восприятие возможно не только через органы чувств, но и прямым сверхчувственным контактом - через самоанализ. Весь мир как бы находится в нас самих и не требует (особенно при решении наиболее сложных проблем) непременного изыскания вовне. Это предопределяет возможность чудотворения (заметим, недоступного атеистическому мировоззрению).

Под чудом зачастую понимают «то, чего не может быть». Но это трактовка внемифического наблюдателя. Субъект, поглощенный мифом, не видит в чуде ничего сверхъестественного. Для него чудо естественно, но необычно своей красотой, особой органичностью, с которой оно вписывается в действительность. Ожидание и страстное желание чуда - это ожидание выявленности естественной связи вещей, которая до сих пор была скрыта. А.Ф.Лосев пишет, что чудо связано с личностью, историей и символом, представляет собой синтез некоей отрешенности с явленностью, символом и самосознанием личности - началом и истоком этого самосознания. Чудо - не нарушение законов природы, а их глубинное осмысление, выявление в подлинности. В социальной практике политическая магия, действительно, выявляет определенные отношения, которые становятся продуктивной силой (например, энтузиазм первых советских пятилеток).

В «Диалектике мифа» Лосев пишет: «Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером *извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знаменья, манифестации*, как бы пророчества, раскрытия, а не *бытия* самих фактов, не наступления этих самых *событий*. Это - модификация *смысла* фактов и событий, а не сами эти факты и события. Это - определенный метод *интерпретации* исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых»<sup>478</sup>.

Те, кто сегодня пытается логическим путем, исключительно рационалистически и механистически «просчитать» проект возрождения России, чаще всего приходят в тупик. У честных исследователей создается впечатление, что Россия отстала от развитых стран навсегда, а на пороге ресурсного и экологического кризиса в руках у русских не будет весомых аргументов в защиту своего существования в качестве нации, достойной хоть какой-нибудь роли в мировом развитии будущего тысячелетия. Между тем, мифологическое и религиозное сознание подсказывает нам, что возрождение возможно, и носить оно будет чудесный характер - «последние станут первыми». Причем в данном случае речь идет не о сказочной грезе, а о вполне ощутимом результате, который можно будет «пощупать», как некогда можно было «пощупать» Японское чудо или Германское чудо, а в начале века - Русское экономическое чудо<sup>479</sup>.

Русское чудо, безусловно, будет отличаться от всех прочих чудес. Чудеса наших сказок и былин подсказывают, что Русское чудо будет связано с восстановлением целостного мирозерцания – не тривиальной способности наблюдения за перемещением предметов, а именно «ведания» (которое А.Ф.Лосев считал синтезом знания и веры, элементом абсолютной мифологии).

Кэмпбелл пишет о кризисе христианского мифа, который все больше интерпретируется как история или наука, в результате чего храмы превращаются в музеи: «Чтобы вернуть образы к жизни, следует искать не интересные параллели относительно современности, а проливающие свет намеки вдохновенного прошлого. Когда они обнаруживаются, обширные области, казалось бы, умершей для нас иконографии снова открывают свой непреходящий человеческий смысл»<sup>480</sup>.

Русское чудо, по всей видимости, как раз и означает христианское возрождение, восстанавливающее Традицию как живой источник смыслов. С прагматической же точки зрения, речь идет о социальной мифологии, о мифе, который переворачивает всю политическую структуру общества, не отказываясь от высших ценностей, но и не замыкаясь на них, не сводя

---

<sup>478</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 147.

<sup>479</sup> См. Ю.Л.Бразойль. Царствование императора Николая II (1894-1917) в цифрах и фактах. Нью-Йорк, 1968.

<sup>480</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: «Ваклер», «Рефл бук», 1997, с. 248.

любую тему к пустопорожним рассуждениям о нравственности и духовности, то есть об определенном рода «срединной» ориентации духовных исканий и направления деятельности.

Проблема возрождения России, проблемы русской нации относятся все-таки не к вселенским ценностям. Они именно «срединны». А это значит, что национальная мифология, соединяющая широкий слой культурной традиции, порожденный Православием, со всей русской историей и мифологическим символическим миром русских сказок и былин, фактически может заполнить опустевшее «срединное» пространство русского мировоззрения. При этом главенствующей идеей становится не Истина, а Победа, главной ценностью не человечество, а нация.

Разумеется, не всякое мифотворчество ведет к спасению, к чуду. Замечтавшийся разум может порождать не только чудеса, но и чудовищ. Но, коль скоро речь идет не о суеверии, а о вполне сознательном принятии мифа, то мифология создает своеобразный язык понимания, язык объединения вокруг еще не освоенных, но уже влекущих к себе высших ценностей. Здесь важно не перепутать мечту, просветляющую разум, с наркотическим сном. Погружаясь в миф, мы участвуем в реальном процессе борьбы Добра со Злом, которая ведется в мифологическом пространстве, накладывая неизгладимый отпечаток на земную историю.

Юнг писал: «Конечно, на более ранней и низкой ступени душевного развития, где еще нельзя выискать различия между арийской, семитской, хамитской и монгольской ментальностью, все человеческие расы имеют общую коллективную психику. Но с началом расовой дифференциации возникают и существенные различия в коллективной психике. По этой причине мы не можем перевести дух чуждой расы в нашу ментальность *in globo* (целиком), не нанося ощутимого ущерба последней, что, однако, все равно не мешает натурам с ослабленным инстинктом тем более аффективно относиться к индийской философии и тому подобному»<sup>481</sup>.

Нам, разумеется, следует обращать свои эмоции на русскую философию, русскую историю, русский миф, которые отличаются целым рядом особенностей, несмотря на то, что в них отражен и «универсальный» миф, заключающий в себя опыт всего человечества.

Русский архетип — это **стремление к абсолюту**, которое является одной из основных черт русского характера, русской ментальности. Русский человек никогда не может удовлетвориться утилитарными задачами и идеями. Для него всегда важна высокая идея, высшая идея, абсолютная идея. Русская национальная мечта, в отличие, скажем, от американской национальной мечты, не мелочна, не замкнута в вещах. Она - в поисках Правды и Воли. Русского человека привлекает не регламентированность жизни в правовом государстве, а избавленность от

---

<sup>481</sup> Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным. В кн. К.Г.Юнг. Собрание сочинений. Психология бессознательного. - М.: «Канон», 1994, с.210.

изматывающей непродуктивности правил общения с чиновником. Ему нужна не свобода предпринимательства, а свобода творчества. Не распределение «по труду», а пафос труда и творчества - по сути, идея обустройства пространства. Причем не в конкурентной борьбе, а в сотрудничестве, предполагающем артельность и общинность.

Именно поэтому сам труд у русских никогда не имел своей целью материальное благополучие, русская этика принципиально отличалась от протестантской, заложившей основы буржуазного строя на Западе. Нам хватало и достатка как побочного результата Мастерства и Деятельности. Православная трудовая этика всегда рассматривала труд как **трудничество-душестроительство**. Богатство не только не было высокой ценностью, но порой становилось предметом стыда - жертвовалось и проматывалось без сожаления.

Труд физический (а тем более интеллектуальный!) был результатом труда духовного. Русский не брался за работу, если не видел в ней смысла, подвига. Если нет подвига, то нет и работы, нет отдачи. Отсутствие смысла труда на исходе советской эпохи порождало известный феномен: «они делают вид, что нам платят - мы делаем вид, что работаем», а в эпоху Ельцина – бесконечные жалобы «социально незащищенных», не видевших в труде никаких перспектив.

В приведенном народном афоризме отразился распад советской мифологии, в которой «труд есть дело чести, доблести и геройства». Пополнив свой символичный капитал из запасников русской традиции, советская власть не смогла владеть этим богатством, и ее миф превратился в обман, обман был выявлен и мифология отброшена.

То же самое можно сказать и о **мифологии пространства**, которое было искромсано советской властью на куски, лишённые какой-либо мифологии. Именно поэтому распад СССР сопровождался рождением национальных мифов у тех народов, которые исторически не были приспособлены для государственного строительства. Куцые мифы возникших режимов свидетельствуют об этом.

Между тем, в русской традиции был могучий **архетип экспансии**, толкавший на поиски новых земель, поиск потаенного знания, Правды и Воли (в противовес западническим Закону и Свободе). Колоний русские не искали, народы не покоряли. Их двигали архетипы русских пространств. Чтобы не пасть от набега, надо было «идти на вы», в неизведанную и опасную Великую Степь. Вот русские и шли, пока не дошли до океана. Европа была им неинтересна, поскольку исхожена еще в долетописные времена.

Русских всегда было мало для тех пространств, которые они открывали для себя. Поэтому второе открытие пространства русские подарили сами себе в Гражданскую войну («И на Тихом океане \\ Свой закончили поход»), на стройках Комсомольска-на-Амуре и БАМа, на Целине.

В русском пространстве обустроена лишь сердцевина. Поэтому русский человек всегда был землепроходцем необустроенных пространств. Противоречивость национального характера толкала русских за пределы освоенного, где русские находили непохожие культуры, но могли уживаться с ними именно в силу своей противоречивости. Дома противоречий было, пожалуй, не меньше, а больше. Со своими могли и поскандальничать, а басурманина прощали – что он может понимать?..

В основе русской экспансии лежит русский **архетип дороги**, которая есть Судьба (аналог многозначного китайского понятия Путь). Любой перекресток – это распутье, у которого грезится камень бел-горюч с мистическими письменами, свидетельствующими о будущем. Странники и паломники всегда завораживали оседло живущих русских и звали их самих в дорогу, на поиски потаенного знания.

В целом русский архетип делится на два противоположных в одном и взаимодополнительных в другом мифических основания. Наиболее рельефно эти два основания представлены в русских сказках, где явно прослеживаются простонародные сюжеты о «жирном царстве» и всякого рода воровских проделках и чудесные сюжеты, в которых Иванушка-дурачок оказывается Иваном-царевичем и действует под покровительством магических сил, проявляя одновременно и личные духовные качества.

Для вульгарных сказочных сюжетов «иное царство» – страна с молочными реками и кисельными берегами. Такого типа сказки наполнены сочувствием к вору, пьянице, лентяю (Емеля) и богохульнику (так называемые «сатирические сказки»). Здесь и обман, и сделки с нечистыми силами, в обмен на которые можно получить вволю денег, наесться и напиться, да и всех простых людей угостить. «От бедности и скудности жизни происходит все наше человеческое искание неизреченного, волшебного богатства»<sup>482</sup>, – пишет Е.Трубецкой.

И все-таки обыденная жизнь, в которой русские не находят ни настоящего добра, ни настоящего зла, отталкивает их. Именно поэтому русская сказка вышучивает приземленный «здравый смысл» и обеспечивает финальный успех дураку, как бы не знающему своей выгоды и обманутому всеми. Возникает феномен «мудрости незнания» – герой идет «туда, не знаю куда» и ищет «то, не знаю что».

Поэтому же рождаются сюжеты об «ином царстве», на пути к которому героя ожидают всякого рода препятствия, злые силы и добрые помощники. В отличие от вульгарных и разухабистых простонародных сюжетов, магический сюжет предполагает не алчность и готовность к легкой наживе, а презрение к богатству – золоту и материальному изобилию. Чудесное возвышается над действительным и оказывается более важным, чем сиюминутное «жирное» счастье.

---

<sup>482</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели. В кн. Е.Н.Трубецкой. Избранное. М.: «Канон», 1995, с. 388.

«От начала и до конца сказки счастье – дитя нашей кручины и печали»<sup>483</sup>, - пишет Трубецкой. Для одних «кручина» лишь в том, чтобы набить желудок и получить наслаждение («и не далось свинье на небо поглядеть» – приводит русскую поговорку Трубецкой). Для других «кручина» в том, чтобы найти смысл жизни и «иное царство», в котором живет Ненаглядная Красота. Только личной жертвой герой сказки может добыть содействие мистических сил и помощь всякой твари земной, которую герой пожалел.

«Дурацкий» сюжет в русской сказке есть приближение к высшим смыслам бытия: «...подлинная ценность – только магическое, волшебное, мудр только тот, кто за эту непонятную рассудку ценность отдает все на свете; это и есть тот, кто с житейской точки зрения признается дураком»<sup>484</sup>. Сказочный герой побеждает, когда становится проводником мистической силы и терпит поражение, когда игнорирует или забывает ее. Мудрость героя состоит в верности открывшейся ему тайне.

Два типа русской сказки – это две стороны народной души и две стороны русской истории. Алкая «жирного царства», русские дважды в XX веке были усыплены мечтами о простонародной утопии, и, в духе «дурацкого» сюжета, обворованы до нитки. Преодолевая мечту о «жирном царстве», русские ближе других народов оказываются к «иному царству», в котором можно и «небо увидеть», и Красу Ненаглядную, и посрамить «здравый смысл» бесчудесного бытия.

Русский миф не мыслим без сверхидеи – русского чуда, которое имело бы вполне реальные, осязаемые воплощения в близком будущем. Сверхидея – чаяние души, ее зримые воплощения – телесная реализация духовных устремлений.

В русском мифе «телесность» надо видеть и свидетельствовать о ней другим. Без этого судьба России – политический тупик, беспросветный мрак унылых философствований и слез по утраченному величию.

Вопреки поискам бестелесной духовности русское мифотворчество должно опереться на интеллектуальное наследие наиболее выдающихся русских философов XX века – таких, например, как А.Ф.Лосев, который писал: «Чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано. Оно должно предстать с живым телом и органами. Личность есть всегда *телесно* данная интеллигенция, *телесно* осуществленный символ. Личность человека, напр., немислима без его тела,— конечно, тела осмысленного, интеллигентного, тела, по которому видна душа». «Даже если умрет тело, то оно все равно должно остаться чем-то неотъемлемым от души; и никакого суждения об этой душе никогда не будет без принимания в расчет ее бывшего тела. Тело — не простая выдумка, не случайное явление, не иллюзия только, не пустяки.

---

<sup>483</sup> Там же.

<sup>484</sup> Там же, с. 417.

Оно всегда *проявление души*, — след., в каком-то смысле сама душа». «Тело — живой лик души»<sup>485</sup>.

Русский миф и русская мечта должны иметь в политике реальное наполнение в системе законов и мероприятий правящей верхушки. Движения души – это не разговоры о духовности. Чтобы увидеть русский миф во плоти и крови перед мысленным взором - осмыслить путь к русской мечте - необходимы «телесные» проекты. Причем, «телесность» русского проекта, очевидно, есть утверждение права русских на сохранение своего культурного и антропологического типа в будущем.

Многие исследователи полагают, что в современном мире происходит глобализация масс и создание массы мирового масштаба. Средства коммуникации, действительно, создают общемировую публику, но этот тип массы наименее консолидирован. Его растаскивает на локальные массы огромное количество факторов. Не только отсутствие общего языка, но и национальные различия, опирающиеся на тысячелетия складывающиеся архетипы. Ведь бесспорным фактом является глубокое антропологическое и культурное различие, которое не было стерто ни прошлыми веками, ни веком массификации. Цветущая сложность - закон жизни, который ломает все расчеты тех, кто хочет «проклясть нацию».

Согласно христианскому вероучению, перед лицом Божиим, действительно, нет «ни эллина, ни иудея», но в земном существовании и эллин, и иудей, и русский есть. Смешно было бы утверждать обратное. Но совсем не смешно, когда обратное выдается за богоугодную цель, которая в действительности есть вавилонский блуд.

Один из глубоких русских мыслителей о. Сергей Булгаков писал: «...абстрактных, космополитических всечеловеков, из которых состоит абстрактное же всечеловечество, вообще не существует; в действительности оно слагается из наций, а нации состояются из племен и из семей»<sup>486</sup>. Вместе с тем, по мысли Булгакова Отечество – есть только расширенная форма отцовства и сыновства, собрание отцов и матерей, породивших и непрерывно порождающих сыновство. Булгаков продолжает свою мысль так: «Эта идея нации как реального, кровного единства, получила практическое выражение на языке Библии (впрочем, не в ней одной) в том, что племена и нарды здесь обозначаются, как лица, по именам их родоначальников или вождей (имена колен Израилевых, Ассур, Моав, Гог и др.), и эта персонификация национальностей, конечно, не есть только художественный образ или способ выражения, но подразумевает определенную религиозную метафизическую идею»<sup>487</sup>.

---

<sup>485</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн. А.Ф.Лосев. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991, с. 75-76.

<sup>486</sup> Булгаков С.Н. Размышления о национальности. В кн. С.Н.Булгаков. Сочинения. М.: «Наука», 1993, т. 2, с.439.

<sup>487</sup> Там же, с. 437.



Иными словами, Отечество немислимо без телесных параметров, без памяти предков, без кровного родства – в этом должна заключаться концепция русского политического мифа. Не может быть никакой «души нации», если «тело нации» не сформировано, не спаяно культурными и кровными связями. В изуродованном национальном теле не может быть здоровой, просветленной национальной души и ясного мировоззрения, имена родовых вождей перестают в нем что-либо значить – распадается живая ткань архетипов, замещаясь мертворожденной теорией «общественного договора».

Замечательный русский философ Н.Ф.Федоров в своей «Философии общего дела» определил телесное воскресение отцов как главную задачу христианской цивилизации. Причем, эта глубокая религиозная мысль не ограничивается одним лишь православным символом веры, в котором многие интеллектуалы видят лишь повод для пассивного ожидания апокалиптических времен. Федоров говорит о соработничестве Богу – о подготовке к реальному, материальному воскресению телесной оболочки души. Это и есть русская мечта «во плоти».

Федоров формирует представление о фундаментальной цели человечества, указывая на ограниченность Ветхого завета - в десяти заповедях нет заповеди о любви к детям, к жене, как нет заповеди и о любви к самому себе. Последнее Федоров считает способом охранить дар жизни, которым обычно не дорожат. Иными словами, речь идет о разумном личном эгоизме – поддержании здоровья тела и души, а также о любви к своим родовым связям – прежде всего к семье – детям и родителям.

Христианство, по мысли Федорова, восполняет еще один недостаток ветхозаветной заповеди – ограничение долга перед родителями одним почтением. Дети становятся надеждой на воскрешение родителей и обращения прошедшего в настоящее, в действительное, следствием чего является и поддержание действительности родового братства, которое также получает твердую основу лишь в воскрешении. «Если наш род распался и мы обратились в не помнящие родства народы и сословия, и если тот же процесс распада продолжается внутри самих народов, сословий и отдельных обществ, то причину этого явления нужно искать в отсутствии, в недостатке прочной основы, т.е. общей цели и общей работы; *а иной высокой цели, естественной, невыдуманной, неискусственной, кроме воскрешения отцов, или восстановления всеобщей любви, нет и быть не может.* Итак, долг воскрешения, или любовь к отцам, и вытекающая отсюда любовь братии, соработников (разумея оба пола), и любовь к детям как продолжателям труда воскрешения — этими тремя заповедями и исчерпывается все законодательство»<sup>488</sup>.

---

<sup>488</sup> Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 58-59.

Уже сегодня ученые выделили прародительские клетки, присутствующие в каждом человеческом организме. Это позволяет в будущем выращивать ткани человеческого организма (по типу запчастей), избегая нравственных проблем, связанных с «абортным материалом»<sup>489</sup>. Снимается и подозрение, что клонирование людей будет использовано для трансплантации органов - для выращивания тканей нет необходимости создавать организм целиком, и это разрешает ряд этических проблем.

Имея в виду постоянное возбуждение страстей, испуг обывателя перед клонированной овцой Долли, надо четко разделить сатанинские эксперименты по скрещению человеческого организма с организмом животного и научные методы преодоления биологического несовершенства человека. Надо отделять практику разведения новых зверочеловеческих видов, которая должна преследоваться самым жестоким образом, от практики лечения генетических болезней и от перспективных разработок, связанных с воскрешением предков.

Н.Федоров писал, что следование естественному в человеке в понимании Руссо может довести его (человека) до того, что он станет ходить на четвереньках. В сравнении с животным царством человек противоестественен, ибо наделен разумом. «Естественное» следование биологической похоти, действительно, может довести человечество до животного состояния – до разрыва и забвения родовых связей, до надругательства над национальным телом и памятью отцов. Следовательно, биологическое в человеке должно быть дополнено «метафизическим».

Более того, антропологические проблемы могут быть решены только в рамках религиозного мировоззрения, которое ставит пределы экспериментам человека над самим собой.

Итак, русская мечта – это царство Истины и Красоты, которое и есть воплощенное Бессмертие: личное бессмертие и воскресение отцов. Реализуется она, как будет показано ниже, через русский национальный миф – миф Империи, в борьбе с мифом «жирного царства», с либеральным мировоззрением.

#### **5.4.Русский миф как проект национально-государственной идеологии**

Попытки формулирования национально-государственной идеологии на основе русской национальной традиции не раз предпринимались российскими учеными и политиками<sup>490</sup>.

---

<sup>489</sup> См. интервью члена-корреспондента РАМН В.Репина, НГ-наука, №11, декабрь 1998.

<sup>490</sup> Укажем лишь на некоторые наиболее значимые работы: Россия: опыт национально-государственной идеологии/ А.С.Панарин, В.В.Ильин, А.В.Рябов, М.: Издательство МГУ, 1994; Современная русская идея и государство. Под ред. Г.А.Зюганов, М.: 1995; Манифест возрождения России/ А.Н.Савельев, С.П.Пыхтин. Под ред. Д.О.Рогозина, М., 1996; А.С.Панарин. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке, М.: «Логос», 1998, а также на работу автора «Идеология абсурда», М.: «Интеллект», 1995.

Вместе с тем, важно понимать, что национально-государственная идеология, без которой невозможно восстановление жизнеспособности России, может и должна обрести мифологическое наполнение, преодолевающее сегодняшнее униженное положение нашей страны и утверждающее иную картину мира. Соответствующая картина мира должна стать источником идеологии возрождения и протянуть понятийный мостик от философских конструкций и гипотез до государственной проблематики. Для России вопрос о государственности связан с вопросом о причинах возникновения и крушения *Империи*.

Сегодняшняя форма государственного устройства Российской Федерации – это, по сути дела, форма, направленная на разложение, распад, стимулирующая сепаратизм и внешнюю агрессию. Российский федерализм стал идеологией государственной измены и паразитического существования ряда этнических номенклатур. Он во всем противоречит русской правовой традиции, в которой главнейшей и важнейшей задачей власти являлось *обеспечение единства и неделимости России*.

Суверенитет над той или иной территорией мог иметь различные формы, но бесспорным было единство экономического и оборонного пространства. Как пишет И.Ильин, Россия была лишь по форме унитарна, а по смыслу она была устойчивой федерацией (разумеется, не «договорного» типа, который утвердился в Российской Федерации на исходе XX века). В Финляндии и Польше российский Государь правил как конституционный монарх, в Средней Азии его верховная власть дополнялась властью эмира Бухарского при сохранении исламского законодательства. Единым оставалась лишь сфера верховной власти.

К сожалению, ничего подобного в современной государственной системе Российской Федерации не сохранилось. Здоровая форма суверенитета разрушена, имперская организация пространства сведена на нет. Пока национальная бюрократия советских республик имела возможности экстенсивного расширения своей власти, она не стремилась к новому статусу контролируемых ею территорий. Отсутствие иерархического построения власти в бюрократической антиимперии (периферия для советской бюрократии была важнее государственного ядра), унифицирующие формулы об образовании новой общности – «советского народа» при невозможности развития государствообразующей русской нации привели к неспособности ответить на вызовы времени и к краху государственности, который в дальнейшем был оформлен идеологией «федерализма», получившей широкое применение в Российской Федерации после 1991 года.

Обращаясь к опыту Российской Империи следует видеть, что государственный смысл ей давала русская культура, русская государственная традиция, в целом – политическая мифология Русской Правды, принимаемая как должное в многонародном государстве. Разложение русского национального мифа привело к распаду тех смыслов служение единому государству, которые в опыте поколений передавались

как представителям властных слоев различной национальной принадлежности, так и всем народам, населяющим Россию.

Задача русской национально-государственной идеологии – сформировать программу перехода от нынешнего мракобесного состояния страны к новой Империи, не тождественной исторической Российской Империи, но перенимающей у нее смысловой строй, закрепленный в русской философии и литературе, в русском мифе, русской духовно-нравственной традиции. Касательно системы идейных приоритетов, ключевыми нам представляются те реформы правового пространства России, которые были изложены Иваном Ильиным в его черновом наброске к проекту Основного закона Российской Империи.

И.А.Ильин противопоставляет республиканским принципам (культ равенства, государство как уравнилельное всесмещение, пафос избрания удобного, культ независимости принцип конкуренции, принцип коалиции против главы государства, культ личного успеха, карьеры, культ новаторства,...) принципы монархические (культ ранга, государство как семья, пафос верности, культ чести, заслуги служения, культ традиции...) <sup>491</sup>. Сегодня монархические принципы преобразуются в консервативные и практически целиком пригодны для использования в современной политике.

Н.Ф.Федоров чуть ранее И.А.Ильина тоже сравнивал конституционные забавы законодателей Запада с действительными задачами власти: «*Конституция* как забава — в Австрии, как кулачная расправа — в Италии, как «игра, не стоящая свеч» — во Франции, как праздное пустословие везде, или же *самодержавие* как сыновство и отечество, как дело сынов, направляемое «*стоящим в отцов или праотца место*», поставленным от Бога отцов (живых, а не мертвых) для защиты земли как праха отцов, от не признающих еще братства сынов, самодержавие как дело сынов, переходящее — при полном объединении сынов — в возвращение праху отцов жизни, т.е. в борьбу уже не с себе подобными, а с силою темною, которая, рождая, умерщвляет...» <sup>492</sup>.

Мы видим, что оба русских философа при формулировании политических принципов опираются на национальный архетип, отраженный в самодержавном прошлом России. Соответственно, задачей возрождения России становится использование исторического наследия Империи - прежде всего, основного содержания имперской правовой системы.

Помимо задачи преобразования власти и придания ей смысла в имперской форме, стоит задача имперской организации пространства, в котором действует эта власть. Как отмечает В.В.Видеманн <sup>493</sup>, ключевой

<sup>491</sup> Ильин И.А. Основы государственного устройства. Проект основного закона России. М.: «Рарогъ», 1996, с. 31-32.

<sup>492</sup> Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез. В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 169.

<sup>493</sup> Видеманн В.В. Россия и консервативная революция. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997.

проблемой в осуществлении «консервативной революции» и создании имперского порядка является кардинальная *реформа земельного права*.

Опыт Римской империи говорит о необходимости четкого деления государственного пространства на фиксированное и неизменное ядро (*civitas romana*), состоящее фамильных владений, разграниченных нерушимыми межами, связанных с культами предков и освящаемых церемонией амбравалии. Присоединение новых территорий расширяло власть Рима (*imperium romanum*) и территорию, принадлежащую государству. В.В.Видеманн подчеркивает, что именно наличие фамильного культа, усыпальницы предков и священной территории являлось основанием полноценного гражданского статуса и всех связанных с ним прав и привилегий. Доля семьи в священной территории *ager romanus* («римское поле») означала долю в римской власти, включая привилегии во владении подчиненными территориями — *ager publicus* («общественное поле»). Налицо различие между государством как сакральной культовой институцией и государственными владениями.

Византийская доктрина, принятая позднее русским миром, пополнила латинскую традицию общеарийским содержанием. Империи



составлялась из воцерковленных семей, находящихся под прямым покровительством императорской власти и владеющих землей как священным наделом, охраняемым церковью и государством. В Византии *ager romanus* превратился в имперскую почву как собственность Церкви и имперских граждан, приобретая новый образ священной почвы отечества;

христианский храм взял на себя роль фамильной гробницы; под семьей теперь понималась уже не только родовая община, но и Церковь, взявшая на себя ритуал моления за предков и почитания святых мощей.

Аналогичную трансформацию прошло и имперское землевладение на Руси. Эквивалентом «римского поля» были родовые владения рюриковичей (*ager ruricus*), общественное поле состояло из подчиненных территорий (*imperium ruricorum*). В XVI веке произошел земельный передел - государство перешло от родовых вотчин к византийской политической доктрине имперской почвы (опричнина, находящаяся в непосредственном владении монарха как поставленного Церковью самодержца). Москва обрела облик храмового города, с сакральным центром в Кремле.

Консервативная модель русской государственности, как полагает В.В.Видеманн, предусматривает кардинальную реформу земельных отношений, выделение церковного землевладения, семейного землевладения, общественного землевладения (государственные земли, рыночный земельный фонд и инородческое землевладение). Церковные земли должны стать отечественным эквивалентом «римского поля» — т.е. культовой священной почвы предков, принципиально неотчуждаемой. Символическую долю в этой почве должны иметь православные фамилии как субъекты государственности. Частное семейное землевладение - неотчуждаемый участок земли из Имперского земельного фонда. «Общественное поле» должно состоять из земель, на которые распространяется имперская политическая юрисдикция, но не имеющих статуса священной почвы. К ним относятся государственные земли (предоставляемые в служебное пользование), рыночный земельный фонд, а также особые территории с преобладанием инородческого населения. Последнее должно получить собственный эквивалент «римского поля» — священной почвы, находящейся в неотчуждаемом владении религиозных объединений, а также свою долю в общественном поле.

Вторым элементом животворной древности, обращение к которому предусматривает имперский путь строительства будущего России, является *цензовая демократия*. Данный вид демократии, неприемлемый для формально уравнительной цивилизации Запада, восстанавливает и защищает иерархическую систему построения общества, которая соответствует иерархии пространственной организации государства и задачам элитного отбора в правящие круги.

В разработке данной темы сегодня особая роль принадлежит современному русскому историку В.Л.Махначу. Согласно его концепции, античная традиция демократии в современных условиях предполагает:

- приобретение гражданства не по рождению, а за службу и благонадежность;
- недопустимость двойного гражданства, означающего ущемление прав своего демоса, в пользу чужого;

- недопустимость признания прав варвара (иммигранта, бомжа, врага собственного демоса), которое означало бы попрание прав каждого гражданина и всего демоса<sup>494</sup>;

- преступник, даже отбывший наказание не может и не должен получать всей полноты гражданских прав, если он полностью не реабилитирован судебным решением.

«Нормы, отделяющие гражданское общество от толпы, в представительной демократии – пишет В.Л.Махнач, - принимают форму цензов. Основных цензов четыре: возрастной, образовательный, имущественный и ценз оседлости»<sup>495</sup>. Они дополняются семейным цензом (полнотой прав обладает только глава семьи, в которой растут дети) и цензом отношения к воинской службе (правоспособен только военнообязанный, несущий тяготы, связанные с обороной страны).

В.Л.Махнач отмечает особую роль корпоративности – профессиональной, территориальной, политической: «Когда ныне со всех сторон лукаво проповедуется индивидуализм, это означает, что гражданин должен стоять один как перст перед корпорацией чиновников, корпорацией банкиров, корпорацией чеченцев, преступников, журналистов, милиционеров...»<sup>496</sup>

Оружие в руках народа, право для добропорядочных граждан носить и применять оружие самообороны – также существенный признак традиционной демократии: «Только предельно антидемократическая система может создать ситуацию, когда бунтовщики и бандиты обвешаны оружием (теперь уже на «законном» основании), а граждане безоружны. Демократия вела бы себя диаметрально противоположно: граждан призвала поголовно вооружиться, а бунтовщиков при обнаружении оружия вешала бы»<sup>497</sup>.

Демократия чаще всего сочетается аристократией, что соответствует иерархической природе власти и общества: «Новгородец мог свергнуть и изгнать посадника, но предложение избрать посадника не из бояр отверг бы не из рабской покорности, а из гордости: не может всякая мелюзга править Господином Великим Новгородом»<sup>498</sup>.

Важнейший признак традиционной демократии, без которой немислимо имперское строительство – *выделение ведущего слоя общества* (не выборами, а перебором, согласно И.А.Ильину). Отсутствие системы элитного отбора приводит государство к химерным формам. В этом

---

<sup>494</sup> Заметим у Ивана Ильина: «...демократия гибнет от обилия в стране черни, отвыкшей от честного труда и жаждущей подачек, развлечений и авантюр» - И.Ильин. Наши Задачи. Статьи 1948-1954 годов, М.: "Рарогъ", 1992, т.2, с. 8.

<sup>495</sup> Махнач В.Л. Демос и его кратия. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997, с.68.

<sup>496</sup> Махнач В.Л. Демос и его кратия. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997, с.66-67.

<sup>497</sup> Там же, с.72-73.

<sup>498</sup> Там же, с. 70.

смысле современная Российская Федерация не отличается от древней Хазарии.

Здесь присутствует проблема, которая вынуждает смирять презрение просвещенных слоев к черни. Народ, сколь бы он ни был развращен и бесстыден, остается телесной основой нации, биологическим субстратом национальной души. Поэтому ведущий слой общества обязан заботиться о демографическом благополучии и нравственном воспитании народа, не замыкаясь в себе, не превращаясь в секту. В противном случае моральная и физическая деградация народа приведет сначала к размыванию массовых мотиваций гражданского поведения, а затем – к истощению системы элитного отбора, который уже не найдет в народной массе талантливых и работоспособных кандидатов для возмещения естественных потерь во властной вертикали.

И все-таки аристократизм демократии составляет ее смысл, а выстраивание соответствующей иерархии – бесспорная необходимость, противостоящая принципам спонтанности, насаждаемым мечтателями об «общечеловеческих ценностях» и советской уравниловке. И.А.Ильин писал: «Демократия заслуживает признания и поддержки лишь постольку, поскольку она осуществляет подлинную аристократию (т.е. выделяет кверху лучших людей); а аристократия не вырождается и не вредит государству именно постольку, поскольку в ее состав вступают подлинно лучшие силы народа... Демократия, не умеющая выделить лучших, не оправдывает себя; она губит народ и государство и должна пасть»<sup>499</sup>.

Как уже неоднократно отмечалось, здоровому обществу требуется именно национальный характер ведущего слоя, никак не «общечеловеческий», пропаганда которого насаждает контр-миф по отношению к национальной мифологии. Так мы приходим к тому, чтобы выделить еще один принцип имперского строительства – **национализм**. Причем это такой национализм, который не имеет ничего общего ни с авантюрной агрессивностью по отношению к остальному миру, ни с тоталитарными формами правления.

Современный исследователь феномена национализма И.Е.Кудрявцев отмечает особую роль национализма в построении демократии: «Национальные чувства во многом иррациональны, но именно это освобождает их от недостатков, присущих «рациональным мотивам». В отличие от рациональных, стремящихся к линейности, однозначности, иррациональные чувства могут быть нелинейными и самовозбуждающимися; нелинейные же отношения, по законам синергетики, способны создавать самоподдерживающиеся общности – *нации*. Многие соображения «национального здравого смысла» являются предрассудками, что опять-таки оказывается полезным: предрассудки "невидимы" для сознания. Следовательно, они способны направлять волю людей, продолжающих чувствовать себя свободными, не вызывая их

---

<sup>499</sup> Ильин И.А. Наши Задачи. Статьи 1948-1954 годов, М.: «Рарогъ», 1992, т. 1, с. 128.



сопротивления. *Достоинство нации - в том, что она заставляет людей объединиться, оставляя им ощущение свободы.* Это делает нацию уникальным коррелятом демократического режима. Более того, национализм и демократия способны создавать друг друга»<sup>500</sup>. «Нация, продекларированная Великой французской революцией, была лишь *политической нацией*, но пока не этнической и не культурной. Дальнейшая политическая модернизация позволила выяснить, что *демократия не стабильна, пока не подкреплена фундаментом национализма* в его нынешнем культурном и этническом понимании»<sup>501</sup>. Между тем, «создание нации, – пишет И.Е.Кудрявцев, - прежде всего субъективный политический проект, а не некий «объективный процесс», зависящий от игры слепых сил природы». Естественно-природные основания нации требуют усилий для поддержания естественно-человеческого процесса.

Иван Ильин, по достоинству оцененный сегодня как основоположник современного русского национализма, писал, что «национализм проявляется прежде всего в инстинкте национального самосохранения, и этот инстинкт есть состояние верное и оправданное. Не следует стыдиться его, гасить или глушить его; надо осмыслить его перед лицом Божиим, духовно обосновывать и облагораживать его проявления»<sup>502</sup>.

Современное дополнение к имперским принципам строительства государства связано с ***технологическим прорывом***, обусловленным принципиальной необходимостью преодолеть виртуальную реальность финансовых операций, их разрастание в рамках гипертрофированной отрасли бухгалтерского учета до масштабов, многократно превышающих масштабы торговых операций и реального производства. «Алхимия финансов» снимает все границы и лишает экономические субъекты самостоятельного бытия и ответственности за результаты своей деятельности. Все это грозит глобальной экономической катастрофой - сначала подтачиванием, а потом и крушением производственного базиса мировых культур. Современная цивилизация грозит выродиться в виртуальную реальность, обрушающую реальную материальную культуру. Глобализация экономики довела мир до грани катастрофы, угадывающейся в недавних финансовых кризисах.

С другой стороны, имперское строительство должно обеспечить идейный прорыв сквозь реакционные попытки вернуться в доисторическое блаженство в природной глуши - без техники и производственной суеверности. Можно считать, что на всю обозримую перспективу человеческая цивилизация будет городской. У нее не отнять ни средств массовой коммуникации (включая глобальные компьютерные сети), ни атомной энергетики, ни биотехнологий.

<sup>500</sup> Кудрявцев И.Е. «Национальное Я» и политический национализм, «Полис», №2, 1997.

<sup>501</sup> Там же.

<sup>502</sup> Ильин И.А. Наши Задачи. Статьи 1948-1954 годов, М.: МП «Рарогъ», 1992, т.1, с. 281.

Надо ясно видеть, что у виртуальных миров финансовых пирамид, у деревенской романтики и романтики первых советских пятилеток есть свои политические подпорки – либералы-западники, патриоты-ретрограды и советские реваншисты. Все они не в состоянии понять задач технологического прорыва, все они противостоят превращению России в государство современной промышленной цивилизации. Как пишет Бердяев, «человек, раненный технической цивилизацией, хотел бы вернуться к органически-природной жизни, которая начинает представляться ему раем. Это – одна из иллюзий сознания. Возврата в этот рай нет». Вместе с тем, «роль техники с необыкновенной остротой ставит проблему духа, духовного овладения жизни»<sup>503</sup>. Таким образом, создание философии техники и базирующейся на ней политики технологического прорыва – насущная задача государственного строительства.

С.П.Пыхтин сформулировал основные задачи русской национальной идеологии как нельзя более четко:

«...русская национальная идея должна создать качественно новый человеческий материал, избавив русского человека от всех форм смирения, созерцательности, непротивления и пассивности. Она должна превратить каждого русского в сгусток неиссякаемой энергии, жаждущий всесторонней, непрерывной, деятельной экспансии, повсеместно утверждающей справедливость, правду и порядок.

Русская идея должна восторжествовать в области духовных сущностей, постигаемых национальной религией. Под ее ударами должны пасть все секты, псевдорелигии и доктрины, делающего русского человека рабом предрассудков.

Русская идея должна установить господство над национальной экономикой и денежными отношениями, подчинив их задачам развития национального хозяйства. Не вещи и деньги должны управлять русским человеком, а он — вещами и деньгами.

Русская идея должна подчинить себе виртуальную реальность, создаваемую с помощью электронных систем и коммуникаций, превратив их в средство русского культурного самосовершенствования и доминирования.

Русская идея должна умножать творческие, духовные, интеллектуальные и физические возможности личности, поскольку они несовместимы с любыми формами деградации (пьянство, наркомания, безнравственность). Физическое здоровье, духовная гармония, семейная полноценность в каждом поколении должны быть непременным условием существования русских.

Русская идея в виде господствующей идеологии государственной власти в России, превратит ее, таким образом, в русскую национальную власть, в руководящий орган, последовательно и планомерно

---

<sup>503</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 272.

реализующий волю русской нации. Современному русскому сознанию, которое постоянно обращается к истории, чтобы обеспечивать точность и доказательность своего стратегического выбора, должна быть чужда философия мирного существования во что бы то ни стало. Поэтому, суммируя задачи, решаемые русским национализмом, необходимо отчетливо сознавать, что их итогом должна быть имперская форма российской государственности, и следовательно политическая стратегия по возрождению России не может быть ничем иным, как реализацией политики империализма. Признания заслуживает лишь такой мир, который является результатом, продолжением и подтверждением русской победы»<sup>504</sup>.

Отталкиваясь от формул русской идеологии и задач имперского строительства, зафиксируем основополагающие моменты русской имперской идеологии: консерватизм (традиционализм, русизм, корпоративизм, технократизм) и реваншизм (оптимизм, культурный и технологический экспансионизм, милитаризм).

Как уже отмечалось, русская национальная идеология должна поглотить наиболее глубокие содержания философских разработок, антропологических концепций и политэкономических теорий. Она должна отличаться от прочих идеологий тем, что дает картину не только текущей политической ситуации, но охватывает мирозданье целиком, дав ответы на вопросы о происхождении мира, человека, народа, государства. Только тогда сложится русский миф, освещающий бытие России в новом тысячелетии смыслом и видением перспективы. Как писал Эрнст Юнгер, «важно отгадать тайный, мифический закон, действующий сегодня как и во все времена, и пользоваться им как оружием. Важно овладеть этим языком»<sup>505</sup>.

Позиции естественных наук в отношении мифологии куда более открыты, чем принято считать. Достаточно окинуть взглядом проблематику случайности, чтобы понять, что «естественное» возникновение жизни на земле невозможно. Даже анализ эволюции сложных систем оказывается немислимо запутанным и оставляющим возможность строить предположения о «божественной точности». Иначе говоря, «свобода воли» возникает сразу же, как только разум пытается выйти за пределы простейшего знания, за пределы обыденности. Вне обыденности мир оказывается устроенным столь сложно, что без «божественности» принять его не представляется возможным.

Наука в целом, как и любая нетривиальная научная теория, всегда незавершена, всегда неполна. Миф же тотален, то есть принципиально полон, ибо способен поглощать любой сюжет, толкуя его в рамках своей концепции. Мифологическая картина физического мира, таким образом, в

---

<sup>504</sup> Пыхтин С.П. Русская национальная идея и современность. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997, с. 179-180.

<sup>505</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: «Наука», 2000, с. 210.

своем символическом выражении всегда верна. Она не претендует на научность, но претендует на истинность, соответствующую природе человека. Более того, различные символические образы, принадлежащие разным культурам, пытающимся проникнуть в тайну миротворения, могут быть поглощены один другим без ущерба основополагающей концепции. Этому способствует не только близость такого рода мифосюжетов, но и сама характеристика мифологического пространства, где «игра символами» может иметь самые разнообразные трактовки.

**Вселенная** в русской политической мифологии может и должна быть истолкована, ибо именно в мыслимой картине мира заключается глубинный смысл истории и человеческого существования.

Образ космического яйца известен во многих мифологиях. Из *ничто* мир появляется именно в виде яйца, которое растет, затем раскалывается, образуя землю и небо. Эта картина ни в чем не противоречит, скажем, теории Большого Взрыва. Но в такого рода теории нет ничего человеческого (кроме, разумеется, момента творчества при создании теории), а в мифологии человек предопределен с самого начала – как участник космогонического мифа. Именно в мифологии утверждается связь между миром и его переживанием, а значит – связь между миром и всеми возможными и эстетически оправданными естественнонаучными теориями.

Космос без человека не несет никакого смысла, а значит такой Космос для человека не существует. Его возникновение противоречило бы божественному замыслу о Вселенной.

Шпенглер писал, что действительность – это мир, соотношенный с душой<sup>506</sup>, а природа – функция соответствующей культуры<sup>507</sup>. В основе всякого знания лежит религиозная вера: «Образный мир физики остается мифом, ее процедуры остаются неким культом, заклинающим силы в самих вещах, а самый тип образов и процедур пребывает в зависимости от образов и процедур соответствующей религии»<sup>508</sup>.

Смысл возникновения и существования человечества – в поддержании *смысла* Космоса, в раскрытии его основополагающих принципов, отраженных в переживании Вселенной. Бытие человечества оправдывается теми, чей взор хотя бы временами устремлен в Космос, чей разум утверждает его смысл. Сам Космос оправдан только тем, что в нем есть человечество, порождающее героев, подвижников и святых. Кризис человечества есть одновременно и кризис Вселенной, его содержание – в рассыпании иерархии, возведенной между социумом и Космосом, человеком и Богом. По истлевшим ступеням этой иерархической лестницы все меньше и меньше мудрецов восходят к вершинам знания, космические смыслы утрачиваются, связь преходящих явлений с вечностью

<sup>506</sup> Шпенглер О. Закат Европы, т.1, М.: «Мысль», 1993, с. 324.

<sup>507</sup> Там же, с. 331.

<sup>508</sup> Там же, с. 588.

затмевается, и Космос незаметно становится Хаосом – обиталищем дьявола.

Важнейшей проблемой, которая должна быть ясно и недвусмысленно решена политической мифологией, является **проблема происхождения человека**.

Связать человека с животным царством – мечта ученых, которые до сих пор не могут избавиться от дарвиновской гипотезы об обезьяньих предках, постепенно нашедших человеческое обличье. Современная палеонтология не в состоянии уверенно указать предков человека и подтвердить эту гипотезу. Реальной связи между человекообразными видами не зафиксировано, да и не может быть зафиксировано. Попытки подтвердить дарвиновские идеи раскопками до сей поры не дали ничего, кроме смутных догадок и скандалов с подделками<sup>509</sup>.

Н.Федоров пишет: «Человеку не было места в среде животных; потому, вероятно, натуралистам и не удастся отыскать место человека в царстве животных. Отводить ему первое место в царстве животных – то же самое, что, что изображать Рождество Христа в царском дворце. Царство человека не от мира животных»<sup>510</sup>.

Вслед за русским философом, мы должны ясно и недвусмысленно заявить: человек – не животное, все животное в человеке – нечеловеческое, неестественное для человеческого естества и подлежит вытеснению - как минимум исходя из принципа «есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть», как максимум – это должно быть полное освобождение от оков биологически-природного существования, обретение новых возможностей для поддержания своей телесности, соразмерных условиям Космоса. Бесспорное отличие человека от животного царства должно приводить к выводу: животное в человеке противоестественно и подлежит искоренению – как воспитательному, так и медицинскому.

Вполне можно представить себе, что «животный материал» для создания человека противоречил естественно-природным законам выживания, и прото-люди стали исчезать. Лишь одна супружеская пара попала в райский сад парковых лесов – вегетарианское царство, по которому бродили безобидные травоядные гиганты. Райская гармония соответствовала биологическому бессмертию, и была прочна, пока человеческая природа не оказалась совращена дьявольским искушением. Сломало идиллию знание о таинственной и страшной силе огня, которую часть потомков Адама использовала для того чтобы превратить цветущие сады в выжженные пустыни, обезображенные загонной охотой.

По всей видимости, большая часть перволюдей упивалась своим всесилием и изобилием мяса, полученного на пепелищах искусственных пожаров. «Гуманисты», предпочитавшие охоту с луком и собирательство,

---

<sup>509</sup> См. подробнее А.Хоменков. Эволюционный миф и очевидность сотворения. «Православная беседа» №5, 1997; Сотворение или теистическая эволюция?, «Православная беседа» №6, 1997.

<sup>510</sup> Федоров Н.Ф. Человек и животное, В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 20.

были вытеснены к северу, а развращенные загонщики предавались разгулу, сочетая спаривание с архаическими остатками зверо-людей (человекообразных обезьян) и адельфофагию. Кровосмешение со зверолюдьми составляет главное содержание «первородного греха», дающее в качестве последствий неадекватную агрессивность, чревоугодие, праздность и прочие пороки<sup>511</sup>.

Рисуя такого рода гипотетическую картину, следует определенно согласиться с выводом о том, что «сущность мира в период его творения, как и сущность первозданного мира (до грехопадения), находится за пределами методологической досягаемости научного метода и не может быть предметом научного исследования»<sup>512</sup>. Как говорил православный подвижник и богослов иеромонах Серафим Роуз, «познать Адама и первозданный мир в полезных пределах можно только по откровению Божию или по Божественным видениям святых»<sup>513</sup>.

Представление о «первородном грехе» противостоит представлению о человеке, как о чем-то священном, не подлежащим переустройству лишь на том основании, что он создан по образу и подобию Божию. Библейский тезис, вырванный из контекста иных тезисов, заповедей и притч, совершенно превратно трактует телесную природу человека, как священную. Священность человеческой природы проявляется в душестроительстве, сопровождаемом строительством дома собственной души – ее телесной оболочки.

Н.Ф.Федоров пишет: «Переходя от теологии к антропологии, а от сей последней к зоологии, признав себя порождением природы без участия Бога и собственного труда созидания, неверующие, эти эпигоны натуралистов, вместо воссоздания собственным трудом, воссоздания как проявления Божественной воли будут ждать, что слепая природа сама породит *новые высшие виды* животных, т.е. возлагая всю свою надежду на слепое рождение и смерть, неверующие не понимают, что только сознание, только труд может привести к совершенству...»<sup>514</sup>.

Естественным для человека является переустройство *всей* природы, и человеческой природы – в частности.

**Представление об истории**, сообразное русскому национальному мифу, как нельзя лучше укладывается в картину, рисуемую Откровением Иоанна Богослова. Только используя представления об Апокалипсисе можно, так или иначе, охватить взором всю историю человеческой цивилизации. Причем, как указывалось ранее, образы Апокалипсиса не

---

<sup>511</sup> В данном случае мы можем сослаться на аналогичного рода гипотезу Б.Поршнева о первопродке человека и влиянии его кровожадной сущности на природу современного человека. См. Б.Ф.Поршнева. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии), М., 1974.

<sup>512</sup> Хоменков А. Сотворение или теистическая эволюция?, «Православная беседа» №6, 1997, с.31.

<sup>513</sup> Цит. по книге Иеромонаха Дамаскина. Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима Роуза. М., 1995, с. 519.

<sup>514</sup> Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез, В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 180.

должны трактоваться ни буквально, ни символически. Апокалипсис даст нам такую действительность, которая только и может быть описана в тех образах, которые мы встречаем в библейской картине, но сами образы не есть «картинка» грядущих событий.

Если, как говорил Бердяев, история имеет смысл только потому, что когда-нибудь она кончится, то проблема, которая должна быть решена в русской национальной идеологии, состоит в том, каково должно быть наше отношение к неизбежному Апокалипсису. Русские должны оставить пассивное ожидание конца времен и обратиться к деятельной подготовке к нему. И в этом плане учение Федорова - важнейший элемент русской национальной мифологии.

Благодаря идеям Федорова, традиционализм становится элементом глобального мировидения: «Строя образы отцов, человек устраивает самого себя, становится сам человеком, сыном»<sup>515</sup>. Таким образом, смысл любой политики, не замкнувшейся в конъюнктурном властолюбии, состоит в том, чтобы находить сначала символические, а потом и реальные пути к воскресению, а смысл социологии в том, чтобы «заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, или о всеобщем возвращении жизни»<sup>516</sup>

Федоров формулирует содержание своего учения не как чисто этическую задачу воссоздания «образов отцов», а как задачу практического воскресения во плоти: «Бог отцов — не мертвых, а живых — по своему подобию создал человека, и сыны *живущие*, сыны отцов *умерших*, для которых отцы *мертвы*, *мертвы безусловно, навсегда*, очевидно, не подобны Богу; подобие же Ему будет заключаться лишь в возвращении жизни отцам, в воссоздании, но в воссоздании действительном, живом, а не мертвом»<sup>517</sup>. «...только созерцание, переходящее в дело, могло бы создать рай и мысленные крылья превратить в телесные: человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника»<sup>518</sup>.

Отказаться от борьбы со смертью — значит предать не только отцов, но и потомков. Последним, как и первым, от действующих поколений

---

<sup>515</sup> Федоров Н.Ф. Человек и животное, В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 24.

<sup>516</sup> Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез, В кн. Н.Ф.Федоров. Сочинения, М.: «Раритет», 1994, с. 176.

<sup>517</sup> Там же, с. 152.

<sup>518</sup> Там же, с. 171.

нужно главное – сохранение и передача наследия предков поколениям грядущим, главное в которых – стратегия преодоления смерти. Как пишет Бердяев, «великую честь человеку делает невозможность примириться с тлением и смертью, с окончательным исчезновением и самого себя, и всякого существа в прошлом, настоящем и будущем»<sup>519</sup>. Поскольку все ценное в этой жизни исчезает, то *это время* должно кончиться, должно кончиться рабство человека у смерти.

Сочетание знания об Апокалипсисе и задачи преодоления смерти вынуждает признать, что бессмертие связано не только с личным рождением, но и с тайной воскресения предков. Возможно, расшифровка родового древа человечества и восстановление генетических кодов первопредков и есть путь к обретению рецепта бессмертия. Причем рецепт этот предполагает вполне определенное политическое мировоззрение – отказа от ложного бессмертия за счет умерщвления будущих поколений, которое предоставляет человечеству сугубо материальный прогресс, создающий цивилизацию вещей за счет уничтожения человеческой плоти (снижение рождаемости, извращенный образ жизни, уничтожение среды обитания и т.д.).

Для русской национальной мифологии чрезвычайно важна *предыстория славянства*, ибо она призвана открыть глубочайшую древность, из которой исходит русская родословная. Древность же, как уже отмечалось, есть могучий ресурс для развития, а ее осознание – ключевой момент в формировании национального мировоззрения.

Целый ряд исследований показывает генетическую связь русских с пра-славянами, с древними арийцами. Эта связь сохранена в наибольшей чистоте именно русскими, что обусловлено не только историческим своеобразием (по сути – случайностью), но и вполне явным промыслом. В любом случае, в истории, представляющей собой цепь неповторяющихся событий, случайность от божественности отличить трудно. В русской истории божественность предьявляет себя чудесными явлениями. Их главный момент, до конца все еще не прочувствованный не только народом, но и учеными-историками, состоит в том, что именно русским довелось в наибольшей степени сохранить первозданную этническую чистоту. Точно так же, как Русской Православной Церкви довелось сохранить преемственность рукоположений от первохристианских апостолов.

Сакральный смысл предыстории скрыт в вопросе о том, где находится центр мира – то есть точка, в которой история зародилась, и к которой стремятся все, кто имеет намерение овладеть историей человечества. Контр-мифологическая технология, применяемая против России, долженствует показать, что русские к предыстории не имеют никакого отношения, а исследования в данной области ведут только

---

<sup>519</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря, М.: «Республика», 1995, с. 161.



ультрапатриоты<sup>520</sup>. Соответственно, эта технология указывает нам альтернативную ей - технологию восстановления исторического измерения русского национального мифа.

История европеоида началась, по всей видимости, в связи с вытеснением «бледнолицых» на край ойкумены – под ледниковый козырек, где жизнь была тяжела и требовала необычайного развития способностей (в отличие от благодатных краев, где загонная охота и дикие растения давали человеку изобильную пищу)<sup>521</sup>. Развиваясь отдельно от других рас, белый человек основал на Севере мощную цивилизацию, оставшуюся в памяти древних под именем Гиперборея<sup>522</sup>. Гиперборейцами назывались греческие боги Аполлон, Персей, Геракл. Плиний Старший писал о народе, живущем там, где «светила восходят один раз в год».

Гибель Гипербореи, растянувшиеся на века и обусловленная изменением климата, вызвала миграцию нескольких потоков, переселяющихся к югу. Один из них, сохранив в основном нордический тип<sup>523</sup>, закрепился на русской равнине и в Сибири, второй продвинулся далее в Переднюю Азию и в Индостан и образовал зороастрийскую цивилизацию, третий вытеснил и ассимилировал на территории Южной Европы смуглокожих загонных охотников<sup>524</sup>. На единство арийской цивилизации указывает близость древнего санскрита с русским языком, северные мотивы в Ведах (исследование индийского ученого Б.Тиллака), раскопки древнейшего города Аркаим на Урале.

Таким образом, прародина ариев перемещалась вместе с материнской расой с севера на юг, образовав несколько центров – на Урале, в северном Причерноморье<sup>525</sup>, в Передней Азии. Соответственно прародителями индо-европейской семьи были арии-русы-славяне. Именно поэтому столь легко проходила ассимиляция русскими соседствующих народов – все они были ветвями славяно-русского ствола<sup>526</sup>.

---

<sup>520</sup> См., например публикацию в журнале «Итоги» №15 (150), 1999, с. 55 – «Где родился Заратуштра и кому от этого стало легче?». Отметим и общую направленность публикаций журнала по вопросам археологии, в которых просматривается стремление не дать русским поднять голову из раскопов и увидеть смысл русской Истории.

<sup>521</sup> См. Хомяков П.М. Национализм без социализма. М.: 1995.

<sup>522</sup> См. Демин В.Н. Предыстория Руси, «Континент-Россия» №10, 1997; Гиперборея – шаг из прошлого в будущее, «Золотой лев», №5-6, 1999.

<sup>523</sup> См. Ларионов В.Е. Расовые и генетические аспекты этнической истории русского народа. В кн. «Русский витязь», М.: Издание ассоциации витязей, 1995.

<sup>524</sup> Морозов Е.Ф. Бунт неприкасаемых. В сб. Расовый смысл русской идеи М.: «Аделиз», 1999.

<sup>525</sup> См. Шилов В. Прародина ариев. Киев, 1995; Петухов Б. Дорогами богов. Этногенез и мифогенез индоевропейцев. М.: «Метагалактика», 1998.

<sup>526</sup> Представленная схема предыстории индоарийского мира – безусловно относится не к строгой научной доктрине, а к романтическому мифу, который только и способен обеспечить задачи мобилизации нации. Вместе с тем, следует отметить, что археология – единственный (помимо легенд и мифов) источник знания о древних цивилизациях – отыскивает материальные свидетельства о них там, где это удобнее всего делать. Арктическая гипотеза в настоящее время не может быть всесторонне проверена, а потому несет в себе особый энергетический заряд, который подкрепляет национальную мифологию.

*Древность как ресурс развития* – бесспорное достояние национального мифа, которое нужно видеть и использовать. Причем древность не только и не столько с точки зрения антропологии, сколько с точки зрения культуры.

Путь России, как его видел Г.П.Федотов, - не латинство, не басурманство, а эллинизм: «Наш дикий черенок привит к стволу христианского человечества именно в греческой ветви его, и это не может быть незначущей случайностью». «Именно в Греции и больше нигде связываются в узел все пути мира. Рим — ее младший брат и духовный сын, ей обязанный лучшим в себе. Восток и на заре, и на закате его истории — и в Микенах, а в Византии — обогащает своей глубиной и остротой ее безукоризненную мерность, залог православия. Чем дальше, тем больше мы открываем в эллинизме даров Востока. Нам не страшен ни Восток, ни Запад. Весь мир обещан нам по праву, нет истины, нет красоты, которой бы не нашлось места во вселенском храме»<sup>527</sup>.

Россия соединила в себе (точнее, обязана соединить, исполняя свою историческую миссию) проект римской имперской государственности и проект мировой эллинической культуры, которые в иных местах существовали порознь. Именно поэтому русскость и германство связаны исторически и определяют судьбу человечества.

Стоит заметить, что утонченность Древней Греции России все-таки составляет лишь частность. Рим вознесся над профанной историей – бессмысленными войнами полисов, размытостью этических принципов, поверхностной логикой событий. Рим вознесся над всем этим в своем государственном смысле, уступив в первенство греческой культуре, но не потеряв ее. Без Рима древнегреческая культура осталась бы археологическим достоянием потомков (без Суллы, размножившего рукописи Аристотеля через два века забвения, двадцать веков мы бы заново отыскивали его идеи), Иерусалим – исторической провинцией, и даже Египет был бы затянут песками истории. Рим связал прошлое с современностью единым смыслом, открывшимся во всем великолепии в Византии и переданном по наследству Москве.

Древность русского рода объясняет и оправдывает русский мессианизм, который есть смысл русской истории. По мнению Бердяева «мессианизм есть основная тема истории — истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действительностью мессианской идеи, с постоянным двоением ее в человеческом сознании»<sup>528</sup>. Ложные толкования русского мессианизма, разумеется, должны преодолеваться, истинные – собираться и складываться в концепцию, порождающую русскую национальную мифологию.

<sup>527</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. «София», СПб, 1997, т. 1, с. 64-65.

<sup>528</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. В кн. Н.А.Бердяев. Царство духа и царство кесаря. М.: «Республика», 1995, с. 260.

В русской православной интеллигенции в настоящее время достаточно прочно укоренено представление об исторической *миссии России*, как об «удерживающем», после взятия которого «силы беззакония» придут в действие без препятствий и наступит конец времен. История подтверждает, что именно Россия спасала от локального «апокалипсиса» Европу и обеспечивала ее цивилизационное развитие.

«*Любовь-ненависть России к Европе, — пишет современный историк-традиционалист А.В.Фоменко, — следствие и итог ее ревности-любви к тому же Второму Риму-Царьграду и ответ на отношение европейцев к городу Константина. Второй Рим — Константинополь — до своего сокрушения служил живым воплощением не только православного христианства, но и эллинизма как такового. Эллинская и христианская ойкумена, в которой жили наши предки, была частью Восточной Римской Империи. Мы — славяне и русские — прямо от Константинополя-Рима восприняли и эллинизм, и христианство, и имперскую государственность*»<sup>529</sup>.

Последнее особенно важно в связи с неоконченностью миссии в отношении Европы, требующей подкрепления новыми формами русского национального самосознания.

Молодой исследователь В.А.Сидоров пишет: «Европа должна сегодня молиться на Великую Россию, ибо без России она всего лишь малый фрагмент евразийского материка, геополитическое захолустье Рах Americana, постоянно обращающееся к США с мольбами о защите от агрессивного натиска панмонголизма, пантюркизма и панисламизма. Если Россия окончательно прекратит своё существование в качестве единой русской страны, организованной в централизованное государство, то есть раз и навсегда перестанет быть Великой Россией, все геополитическое пространство, напрямую примыкающее к Европе, и, более того, вклинивающееся в неё кусками (Северный Кавказ, Гагаузия, Крым, Калмыкия, Татария) будет находиться под контролем подчёркнуто враждебных Европе сил. А если учесть меняющуюся демографическую ситуацию в самой Европе и рост исламского фундаментализма на континенте, не составит никакого труда понять тот факт, что без протектората США это даже трижды интегрированное пространство существовать не сможет». «Они (*европейцы – А.С.*) обязаны понять, что независимая европейская Европа возможна только при наличии Великой России, контролирующей стратегически важные территории Евразии, сдерживающей тем самым экспансионистские устремления враждебных Европе сил»<sup>530</sup>.

Верно и обратное, поскольку Россия – европейская страна, как бы не пытались некоторые историки доказать связь российской государственной традиции с тюркской системой власти. Россия - это, прежде всего, русские.

<sup>529</sup> Фоменко А. Русский мир сосредотачивается. В сб. Русский строй, М.: «Интеллект», 1997.

<sup>530</sup> Сидоров В. Россия, Европа, Арийский мир. «Золотой лев», №3-4, 1998.

А русские – и антропологически, и культурно близки именно Европе, Европе для них гораздо ближе Азии. «Евразийскость» России можно понимать только как особенность цивилизационного строя, который не равен европейскому и не вытекает из него.

Действительно, русская нация (Российская Империя) немыслима без Европы. Иного *политического* союзника против своих врагов (атлантизма, «западнизма» и сепаратизма) у России нет. А у Европы, включающей Россию, нет иного *культурного* партнера, кроме родственного Арийского мира, в который и Европа, и Россия входят по праву братства. Арийский мир, точнее – ядра его цивилизации, включающие русскую православную, римско-католическую, исламскую и индуистскую культуры, должен примириться с тем, что Россия закрепила за собой огромные территории и материальные ценности. Все это принадлежит нам по праву, завоеванному в боях и трудах. Альтернатива этому миру – лишь втягивание в войну против цивилизации на стороне варварских анклавов и межцивилизационных «проливов».

И.Е.Кудрявцев пишет: «Иногда «формирующей реальность» историей нации становится легенда, в которую верит ее большинство, имеющая, однако, некоторые фактические основания. Вместе с тем история «научная», т. е. сухая и бессубъектная, малопригодна для нужд поддержания нации. Зато для этого оптимально подходит история, мифологизированная и редуцированная до ситуаций, когда народ целиком ужасается, ликует или сплачивается вокруг героев. В такой «виртуальной реальности истории» нации выступают настоящими героями, совершающими сообразные их статусу поступки и испытывающими настоящие глубокие чувства, т.е. *личностями*, наделенными соответствующими характерами. Подобным образом организованная память в наибольшей степени способствует укреплению «национального Я», доказывая субъективную, *живую* состоятельность нации. Причем, в некоторых случаях историческая мифология требует достраивания национальной истории». «Нации, имеющие настоящую и довольно длительную, с бурными событиями, историю могут без этого обойтись. Однако как быть нациям новообразованным, следовательно, лишенным такой истории? Значит, нужно направить в область исторического сознания- мощный импульс умственной энергии с целью «найти» историю своей нации в хаосе истории человечества. «Направленная энергия нации» побуждает ученых, публицистов, разного рода идеологов и фальсификаторов создавать умозрительные конструкты, а народ - вознаграждать за них своих «интеллектуальных лидеров»<sup>531</sup>.

Русским нет смысла выдумывать свою историю. Она насыщена до предела, она концептуально выверена русской исторической наукой в предшествующие периоды.

---

<sup>531</sup> Кудрявцев И.Е. «Национальное Я» и политический национализм, «Полис», №2, 1997.

*Политический смысл русской истории* в текущем ее периоде представляется как создание русского национального государства (русской Империи), политическое воссоединение славян, спасение этнической независимости Европы и религиозное умиротворение в Арийском мире, в котором народы, произошедшие от общего корня, живут обособленно, но дружелюбно. Хозяйственная (и научная) задача, без которой нам не двинуться вперед - технологический прорыв и обеспечение энергетического изобилия. Для этого русскому государству понадобятся высокообразованные, квалифицированные и предельно дисциплинированные кадры, новый тип научных учреждений, а главное – динамичный государственный ум национальных лидеров, которым по силам понять, что метафизическая цель русского мифа – переустройство Вселенной на началах человеческого естества, сверхисторическая цель – победа над смертью (победа над старостью и болезнями, телесное воскресение отцов) и создание Сверхчеловека - человека будущего.

### **Выводы к Главе V**

1. Попытки заменить несостоятельный с точки зрения политической перспективы «общечеловеческий» миф заставляет политическую элиту современной России в той или иной форме обращаться к Традиции, к усвоению и присвоению символического капитала Православия. При этом проявляется мировоззренческая несовместимость бюрократии с православной традицией и готовность чиновничества и значительной части политиков склоняться в своих мировоззренческих ориентациях к оккультизму. Традиция подгоняется под уже существующий мифологический проект очерчивая либо образ врага либо образ внешнего рутинного благодетеля.

2. Современность связана с укорочением циклов реформы-контрреформы и конфликтом между готовыми к контрреформам силами и еще не исчерпавшими своей энергии реформистами. Именно поэтому возникает доктрина «консервативной революции» как концепция преодоления кризиса – критика прозападной модели модернизации и утверждение национальных форм демократии, коллективности, национальной воинской эстетики, героического восприятия жизни и национального лидера, а в целом – культурных стандартов среднего класса, стабилизирующих состояние общества.

3. Массификация в кризисном обществе может действовать на социум как разлагающе (при сублимации политической элиты, становящейся придатком журналистики) или организующие, когда элита диктует журналистике свою социальную мифологию. В последнем случае возникает не только удовлетворение интересов той или иной публики, но и ощущение сопричастности истории собственных государства и народа. Народ усваивает национальную мифологию и новую национальную идентичность, а элита воспроизводит Большой национальный миф и приспособляет его к современности.

4. Миф нации должен открыться кризисному обществу в результате мировоззренческой революции и смены политической элиты. Новая национальная элита должна увидеть или создать в русской истории архетипическую победу и внушить ее значимость массе через ритуалы и пропаганду.

5. Политическая составляющая мифа нации - это охранительные, консервативные идеи: удержать территорию, восстановить демографический потенциал, сохранить культуру, вернуть себе позиции в мировой цивилизации. Принципы политического консерватизма составляют обособленное направление, в котором присутствует своя пара утопия-мифология, отличная как от либерализма, так и о социализма.

6. Архетип чуда проявляется в кризисном обществе стремлением восстановить картину мира через ожидаемое выявление естественной связи вещей, которая до сих пор была скрыта. Чудо всегда ожидается и возникает из Традиции, в которой хранится живой источник смыслов, включающий социальную мифологию.

7. Восстановление целостности русского политического мировоззрения немыслимо без национальной мифологии, соединяющей широкий слой культурной традиции, порожденной Православием, со всей русской историей и мифологическим символьным миром русских сказок и былин.

8. Отличительными чертами русского национального мифа является: стремление к Абсолюту, поиску Правды и Воли; трудовая этика как душестроительство и удовлетворение не доходом, а проявлениями Мастерства; архетип экспансии и архетип дороги, толкающие русских на поиски новых земель и потаенного знания.

В целом русский архетип делится на два противоположных в одном и взаимодополнительных в другом мифических сюжета: простонародные сюжеты о «жирном царстве» и чудесные сюжеты с обретением тайнознания об Истине и Красоте.

9. Русский миф и русская мечта должны иметь в политике реальное воплощение в системе законов и мероприятий правящих слоев. «Телесность» русского проекта – это утверждение права русских на сохранение своего политического, культурного и антропологического типа. Одно из направлений этого проекта – религиозная идея Н.Ф.Федорова о подготовке к воскресению телесной оболочки души и физическому бессмертию.

10. Политическая сторона «русского проекта» связана с историософией Империи (с вопросом о причине долгожительства, мощи и внезапного крушения Российской Империи) и конкретными задачами обеспечения единства и неделимости России, опирающимися на принципы ранга, семейной организации государства, пафос верности нации, культ чести, служения и традиции (И.А.Ильин). Следствиями консервативной установки является требование имперской организации пространства и

реформы земельного права, введение цензовой демократии, политического национализма и стратегии технологического прорыва

11. Национально-государственная идеология должна не только описывать текущую политическую ситуацию, но также дать ответы на вопросы о происхождении мира, человека, народа и государства.

Вселенная, смысл Космоса в русской мифологии должна быть истолкована, ибо именно в мыслимой картине мира заключается глубинный смысл истории и человеческого существования. Кризис человечества – в рассыпании иерархии, возведенной между социумом и Космосом, человеком и Богом. Проблема происхождения человека в национальном мифе предопределяется необходимостью преодоления немощи биологически-природного существования, обретения новых возможностей для поддержания своей телесности, соразмерных условиям Космоса.

Представление об Истории, сообразное русскому национальному мифу, включает в себя как картину Апокалипсиса, осовремененные предания о родовой предыстории славянства и представления о миссии России. Осознание конечности истории грехопадений, собственной родовой древности, возводимой к началу времен, и миссии «удерживающего» становится необходимым условием формирования русского национального мировоззрения.

## Заключение

Мифологические и религиозные мотивы присутствовали в социальных процессах с древнейших времен. Их рациональное осмысление особенно активно началось в XIX – начале XX века, когда расшифровать религиозный миф пытались через анализ интересов проповедующих его групп, мифологии диких племен, закономерности психических процессов. Демифологизация предания укладывалась в концепцию естественнонаучного механицизма, в рамках которого происходили основные сдвиги в материальной культуре человечества. Между тем, духовная культура, отброшенная в процессе расцерковления западной цивилизации и вестернизации остального мира, все больше дает о себе знать и требует возврата к глубинным основаниям всех социальных процессов - к ремифологизации современного социального опыта.

Именно в несоответствии этой задаче политических «верхов» кроются причины управленческого бессилия государственной машины России, которая, казалось бы, обладает всем необходимым для того, чтобы обеспечить стране благополучие, а государственным деятелям - славу отцов нации. Именно здесь кроются истоки и того паралича, который наступает перед лицом надвигающихся глобальных кризисов, грозящих уничтожением всему человечеству.

Макс Вебер показал, что последовательная рационализация этических норм - рациональное истолкование догмата в целях обеспечения его логической непротиворечивости и применимости в целях религиозной пропаганды – приводит к «расколдованию» мира, к полному разрушению той картины мира, в рамках которой указанные этические нормы имели смысл. Таким образом вскрыто основное содержание мировоззренческого кризиса, который в значительной степени и в крайне острых формах затронул и Россию.

Рациональное познание политических явлений требует демифологизации, а превращение рациональных выводов в инструмент политики – обратного процесса, ремифологизации. Без мифологии не может жить никакой политической проект. Но только концептуальная глубина мифа обеспечивает его благотворное влияние на общество. Из выяснения причины мировоззренческого кризиса возникает и проблема его разрешения, единственным средством которого должно стать новое «заколдование» мира. Оно может обеспечиваться либо возвратным процессом – восстановлением роли Традиции и воцерковлением общества, либо путем создания квазирелигиозных новаций, которые по отношению к Традиции выступают как контр-миф. В последнем случае очередное рационализующее «расколдование» все равно оказывается новым «заколдованием» мира через очищение Традиции от светских суеверий.

Политический процесс выражается в социальном действии, которое само по себе является символически опосредованным явлением. С этим связано существование духовно-нравственного измерения политики, в



котором понимание между субъектами политического процесса достигается через обмен культурными кодами. Отчасти механизм обмена наследует социальную роль религии, ослабленную в современном обществе и замещенную ролью «светских религий» (политических мифов). Раздробленность и измельченность мифотворческого потока, предъявляемого обществу средствами массовой информации, обуславливает превращение его в обман - лже-миф, проявляемый в конечном итоге несоответствием архетипу и разрушающий политических значимые коллективные представления. Позитивная сторона политического мифа может проявляться лишь в его связи с культурной и религиозной традицией.

Политический миф, замещающий в современном обществе архаический миф, выступает в качестве механизма духовно-нравственного измерения политики. Вызывая эмоциональные переживания, мотивирующие политическое поведение, миф, тем не менее, опирается на рационально утверждаемый смысловой стержень, приспособляющий миф к политическим технологиям. Архетип, спроецированный в сферу самоорганизации общества или народа, порождает мифы народной воли, мифы о власти (о добром царе-герое, царе-мученике, о подмене царя, о «сильной руке» и др.), мифы идентификации (присоединения, перехода, пограничья, провинциальности и др.) и протосюжеты доминирования-подчинения, соперник-соперник, охотник-жертва, повелитель-слуга, хранитель-расхититель.

Политический миф характеризуется определенным набором компонентов: картиной мира в виде мифологизированной концепции социальной Истины (основаниями справедливости), точкой во времени, связанной с истоком национальной истории и культуры, моментом их высшего прославления или тяжелого увечья (аналог инициатического переживания в мистическом ритуале – избранная слава или травма), образом будущего (понятым как возвращение к истокам Золотого Века) и глубокой оппозицией «мы-они» (аналог мифической оппозиции Добра и Зла). Политический миф постоянно находится в состоянии достраивания: от идентификации по общему переживанию, через некое пограничное психологическое состояние, к символизации и ритуализации — оперированию, комбинированию символами. В зрелой стадии миф порождает мифоритуальные сообщества, но потом переходит в стадию унификации и вырождения и погибает, утратив мобилизующую силу.

Мифология привилегированных слоев общества серьезным образом отличалась от мифологии управляемых слоев. В современном обществе также можно выделить четыре мифологически обособленных социально-профессиональные «сословия», соответствующие архаическим сообществам, но имеющие сложную внутреннюю структуру и собственные формы политической мифологии. Свою собственную мифологию имеет политический лидер, который должен предъявлять обществу архетипический прототип, для чего ему приходится ритуально «умереть» в

прошлой жизни и «воскреснуть» в своем мифическом образе, сохранив при этом присущую политику рациональность и удержав в сознании концепцию бытия, становящуюся стержнем социального мифа.

В пространстве политических ориентаций выделяются три разнонаправленных вектора - либерализм, консерватизм и социализм – которые образуют континуум разнообразных промежуточных мифо-политических форм сознания. Трём типам мифологической концепции времени соответствуют три типа политических ориентаций: 1) элитистская ориентация на мистический опыт прошлого и традицию; 2) народовольческая ориентация на настоящее; 3) охлократическая ориентация на будущее. Абсолютная мифология в политической проекции дает мифологию консерватизма, для которого обособление и противоборство политических мифов социализма и либерализма есть ложное обособление и ложное же противостояние. Вместе с тем, из «тела» этих мифов может быть синтезировано нечто, что в них самих искажено и испорчено, а в консервативном мифе будет выправлено и восстановлено.

Духовно-нравственное измерение политики связано с восприятием участниками политического процесса институциональных и нормативных трансформаций, выраженных в динамике символов, которые становятся для тех или иных групп священными и отражая становление определенной социальной связи. При этом миф является символьной записью социального действия, отличаясь этим от идеологии. Мифосоздатель рефлексировал по поводу символов и их мобилизующей силы, идеолог – по поводу политической доктрины. Политическая технология может предусматривать независимое использование идеологии и мифологии. 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 политическое поведение масс. Наиболее значимой эта связь политического процесса с идеологией может быть только в национальной идеологии, где народные архетипы сочетаются с определенной социальной доктриной, рационально выстроенной национальной элитой; когда доктрина исчерпывающе выражена в символах политического мифа. В целом же политический миф рождается в противоречивом синтезе рационального и иррационального, осознанных интересов стратегических элит и бессознательных устремлений массы.

Смысловое содержание контр-мифа опирается на ложную идентичность (угасшую как социально значимое явление) и нацелено на разрушение другого мифа. В современной политике контр-миф наиболее явно проявляется в оппозиции либерального мифа любым проявлениям Традиции, в «законах жанра» и богоборческих мотивах политической публицистики, в квази-религиозных интерпретациях фрейдизма, в этнических контр-мифах малых народов, направленных против

общенационального мифа. Противником традиционной формы государственно-церковных отношений в современном мире становится превращенная форма ветхозаветной родовой религии – протестантизм, протестантская этика, выродившаяся в «этику» массового потребления и двойных стандартов, в «этику» измены под предлогом защиты свободы.

Современность связана с укорочением циклов реформы-контрреформы и конфликтом между готовыми к контрреформам силами и еще не исчерпавшими своей энергии реформистами. Именно поэтому возникает возможность преодоления кризиса с использованием концепции консервативного реформизма, органично сочетающим модернизацию и традицию, национальный миф и современные информационные технологии.

Национальный политический миф складывается как иерархия «крови» и «почвы»: почвенность ведет к концепции народа-богоносца – носителя знания об Истине, «кровность» (элитарность) – к концепции борьбы за реальный успех нации в земном существовании. Народ вкладывает в мифотворчество нации содержание своего бессознательного – запечатленный в символах опыт предков, элита – концептуальное видение всей мифологической конструкции и игру образов - политическую рекламу и национальный ритуал.

В зрелой форме политический миф соответствует национальной идеологии, которая является политическим воплощением национальной мифологии и выражается в концепции исторического времени (пути нации от сверхъестественного рождения до настоящего времени), футуристического предвкушения грядущей национальной истории (утопическая картина будущего идеального государства и эсхатологические прозрения), идеальной структуре пространства («священная земля», данная нации свыше и зримо обозначающая образ Отечества) и сверхчеловека, осуществляющего национальной идеал. Политическая составляющая мифа нации - это охранительные, консервативные идеи: удержать территорию, восстановить демографический потенциал, сохранить культуру, вернуть себе позиции в мировой цивилизации.

Политические мифы присутствуют в политическом процессе современной России, приобретая все большее значение. Они проявляются в ритуалах местного регионального и общегосударственного уровня, государственных праздниках, использовании мобилизующей символики политическими партиями, технологиях политической конкуренции. В деградированной форме политические мифы сводятся к безответственной политической рекламе и «черным» технологиям в политике. Вместе с тем, концептуально оформленный политический миф может стать одной из технологий эффективного управления обществом, обеспечения его консолидации и противодействия разрушению мировоззренческих основ существования России.

Восстановление целостности русского политического мировоззрения немислимо без национальной мифологии, соединяющей широкий слой культурной традиции, порожденной Православием, со всей русской историей и мифологическим символическим миром русских сказок и былин. Русская национальная мифология включает в себя архетип чуда, стремление к абсолюту в поисках Правды и Воли; трудовую этику душестроительства; архетип экспансии и архетип дороги. Простонародные сюжеты о «жирном царстве» дополняются в ней чудесными сюжетами обретения Истины и Красоты.

Для современной России концептуальным политическим мифом, состоятельным в своих исходных духовных и идейных основаниях и подкрепленным органичной ему технологией, является миф русского консерватизма. Именно русский консерватизм способен дать политику веские аргументы в борьбе за власть, а русским и России – прорыв к новой перспективе в новом тысячелетии. «Консерватизация» политических процессов современной России отражает исчерпанность либеральных и социалистических мифов и выражаются не только у утрате последними прежних позиций, но и в обращении политических элит к Традиции, к усвоению и присвоению символического капитала Православия. При этом проявляется мировоззренческая несовместимость бюрократии с православной традицией и готовность чиновничества и значительной части политиков обращаться к оккультизму. Традиция подгоняется под уже существующий мифологический проект очерчивая либо образ врага либо образ внешнего рутинного благонаравия.

Культурная задача политического мифа, состоит в *восстановлении социальной картины мира*, разрушенной во время социального катаклизма, и *структурировании действительности* в ситуации, когда картину мира нельзя восстановить и усвоить как целостную. В основе политического мифа, при всей его кризисной случайности, непременно лежит *концепция*. Политический миф, так или иначе, обращается к смысложизненным мотивам, среди которых выделяются мотивы свободы и судьбы, мотивы жизни и смерти. Диалектическое взаимопроникновение смысложизненных мотивов приводит проблеме бессмертия, выступающей в качестве глубинного смысла политической мифологии, преодолевающей саму себя обращением к сверхисторическим целям и ценностям.

Национально-государственная идеология должна не только описывать текущую политическую ситуацию, но также дать ответы на вопросы о происхождении и сущности Космоса, человека, народа и государства. В русской мифологии, которая служит источником для национально-государственной идеологии, социум является продолжением Космоса, «картины мира», в которой отражается глубинный смысл истории и человеческого существования. Сущность и смысл развития человека состоит в преодолении немощи биологически-природного существования, обретения новых возможностей для поддержания своей телесности, соразмерных условиям Космоса. Сущность русского

государства рассматривается как выполнение миссии «удерживающего» перед концом времен. «Телесность» русского мифо-политического проекта – это утверждение права русских на сохранение своего политического, культурного и антропологического типа. Одно из направлений этого проекта – религиозная идея Н.Ф.Федорова о подготовке к воскресению телесной оболочки души и физическому бессмертию.

Политическая сторона «русского проекта» связана с историософией Империи (с вопросом о причине долгожительства, мощи и внезапного крушения Российской Империи) и конкретными задачами обеспечения единства и неделимости России, опирающимися на принципы ранга, семейной организации государства, пафос верности нации, культ чести, служения и традиции (И.А.Ильин). Следствиями консервативной установки является требование имперской организации пространства и реформы земельного права и восстановления цензовой демократии, которые служат явному структурированию отношений между социальными группами (в противовес неявным клановым отношениям) и элитному отбору как внутри самих групп, так и в государственных органах управления.

Несоответствие между современным положением России и ее историческим, творческим и ресурсным потенциалом угнетает любого здравомыслящего человека. Объяснение этого несоответствия, поиск пути его преодоления все более и более обращают нас к необходимости общенационального мировоззрения, вытраивающего стратегию развития страны, и дееспособной власти, в чью задачу должно входить оформление этого мировоззрения и доказательство его жизнеспособности. В то же время попытки построить какое-либо объективное, «истинно научное» мировоззрение для России в XX веке показали свою бессмысленность и даже вредность. Чисто рациональные мотивы всегда наталкивались на иррациональность массовых представлений и иррациональность самой Истории.

Спасительным для страны, живущей в условиях социально-экономического и культурного кризиса, является проявление народного архетипа, глубинных мифологических представлений о Добре и Зле, о Справедливости и Истине. Эти представления достаточно подхватить, возвысить интеллектуальными концепциями, чтобы преодолеть кризис, обеспечить русский прорыв в новое тысячелетие.

Национально-государственная идеология решает проблему рационального подкрепления национальных архетипов. Если этносу не нужно доказывать свое существование, он – дитя природы и от природы получает санкцию на существование, нации же приходится отстаивать свое существование при любом обновлении ситуации, а это требует уже не только культурных, но и политических кодов национального единства.

Народ — держатель традиции, корней, мифологии; нация — держатель стратегии конкурентоспособного саморазвития, политическая элита – проводник коммуникативных стратегий и национально-

государственной идеологии. Решающих успехов в новом тысячелетии можно добиться только политикой, планируемой и осуществляемой при решающей роли интеллектуалов и промышленников, чье мировоззрение не должно противоречить душестроительству, сакральному творчеству и одушевляющей нацию культуре. Поэтому национальная мифология должна занять в политике достойное место и как технология, и как концептуальный образ мира, и как прообраз будущей государственности.

Национально-государственная идеология не может формироваться в силу волеизъявления масс, которые, так или иначе, требуют от политиков скорого воплощения «жирного царства». Массы могут поставлять национальной элите, выстраивающей национальный миф, только символы народных архетипов. Инженер, учитель, врач, ученый, армейский офицер, священник, философ-традиционалист, студент, рабочий высшей квалификации, менеджер-производственник — вот основная опора национального строя. Поэтому будущая структура общества — не профсоюзы, а сословные корпорации, верхи общества — не избранные под влиянием случайного настроения депутаты, а подобранные элитные кадры, выпестованные духовной и интеллектуальной аристократией.

Оппозиция русского мифа либеральному западничеству и советской реставрации представляет собой и оппозицию сосуществующему с анархией бюрократическому механизму управления, разорительному для страны и бесперспективному для нации. Борьба против бюрократии за торжество духа и технократии — единственный путь спасения русской цивилизации. Новая система государственного управления должна быть построена не на традициях бюрократии, а на традициях русской культуры, русских побед, на основе технократической целесообразности, технократических приоритетов и мобилизующей социальной мифологии.

Как писал Иван Ильин, «мы должны почувствовать, что в каждом из нас реально живет неиссякаемая, бесконечно крепкая сила русского инстинкта, русской чести и русской даровитости. Мы должны вспомнить чему научила вся наша история: в страдании трезветь и молиться; духовно богатеть, живя в крайней внешней скудости; побеждать отступая; брать врага изводом и измором; возрождаться из пепла на костях; быстро доводить возрожденную жизнь до расцвета. И эти основы мы должны закрепить непоколебимую верою в величие и силу русского духа, явленного в наших пророках и гениях. Вместе с Ломоносовым мы должны увидеть и убедиться по нашей истории, что «Россию сам Господь блюдет»; и вместе с Достоевским мы должны исповедовать, что, что «Россию спасет Господь, как спасал уже много раз»; но спасет именно нашим духом, нашею верою, нашими руками и, может быть, нашею кровью. И, веря в это и предвидя это, мы должны теперь же вместе с Суворовым сказать: «горжусь, что я — Русский»».