

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

# СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

ВЫПУСК 3

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ МИФОВ

СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Москва  
2015

УДК 32  
ББК 66.0  
С 37

Серия  
«*Политология*»

**ИНИОН РАН**  
*Центр социальных научно-информационных исследований*

Отдел политической науки

Редакционная коллегия:

*О.Ю. Малинова* – д-р филос. наук, главный редактор,  
*Д.В. Ефременко* – д-р. полит. наук, *В.Н. Ефремова* –  
ответственный секретарь, *М.В. Ильин* – д-р полит. наук,  
*Е.Ю. Мелешкина* – д-р полит. наук, *Ю.С. Пивоваров* – акад. РАН,  
*С.П. Поцелуев* – д-р полит. наук, *И.С. Семенов* – д-р полит.  
наук, *Л.А. Фадеева* – д-р ист. наук

**Символическая политика:** Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН.  
С 37 Центр социал. науч.-информ. исслед.; Отд. полит. науки;  
Ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред., и др. – М., 2015. –  
**Вып. 3: Политические функции мифов.** – 371 с. – (Сер.:  
Политология).  
**ISBN 978-5-248-00776-9**

Рассматриваются теоретические проблемы изучения символической политики как сферы конкуренции различных способов интерпретации социальной реальности. Статьи и рефераты знакомят с исследованиями отечественных и зарубежных специалистов, посвященными идейно-символическим аспектам современных политических процессов. Особое внимание уделяется роли мифов как инструментов легитимации и оспаривания политического порядка. Анализируются дискуссии экспертов по актуальным общественно-политическим проблемам в российских СМИ.

Для научных сотрудников, преподавателей вузов, аспирантов и студентов.

*Издано при поддержке Российского фонда содействия  
образованию и науке*

УДК 32  
ББК 66.0

ISBN 978-5-248-00776-9

© ИНИОН РАН, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

Миф как категория символической политики ..... 5

### **СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

С.П. Поцелуев. Символические партии как культурно-политический феномен: Немецкий опыт в российской перспективе ..... 25

В.Н. Ефремова. О некоторых теоретических особенностях исследования символической политики ..... 50

Д.Е. Москвин. Становление «глобального зрителя» в системе современных визуальных коммуникаций ..... 66

### **ТЕМА ВЫПУСКА: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ МИФА**

Т.В. Евгеньева. Место мифологических образов в восприятии политических явлений и процессов ..... 79

К.Ф. Завершинский. Политический миф в символических практиках властных коммуникаций: Теоретические экспликации ..... 92

О.В. Рябов. Мать и мачеха: Мифология «России-матушки» в легитимации присоединения Крыма к РФ ..... 108

Н.И. Шестов. «Формулы справедливости»: Взаимосвязь научного и мифологического дискурсов ..... 126

### **ПЕРЕЧИТЫВАЯ КЛАССИКУ**

Д.И. Кертцер. Ритуал, политика и власть ..... 144

Э.Д. Смит. Мифы и память нации ..... 155

## ПОЛИТИКА КАК ПРОИЗВОДСТВО СМЫСЛОВ

Д.В. Березняков, С.В. Козлов. Символическая политика постсоветской Украины: Между «советским прошлым» и «европейским будущим»? .....	171
В.Д. Бедерсон. В поисках героев: Разнообразие персоналистских идентификаторов и политика идентичности в регионах современной России .....	192
А.И. Миллер. Политика памяти в России: Роль экспертных сообществ .....	210
Е.В. Пинюгина. Русская православная церковь и осмысление русской истории XX века. Часть 1 .....	236

## ЯЗЫКИ ПОЛИТИКИ

К.В. Душенко. Красные и белые: Символика цвета в полити- ческом языке .....	255
А.В. Корниенко. Предвыборный партийный дискурс в лингвосociологической перспективе .....	298
М.В. Гаврилова. Смысловая динамика концепта «народ» в выступлениях российских президентов .....	316

## С КНИЖНОЙ ПОЛКИ

О.Ю. Малинова. Символические проекции прошлого: К понима- нию феномена «коллективной памяти» .....	334
Н.М. Мухарямов. Язык и политика: К новым способам концептуализации .....	342
Л. Уэдин. Неоднозначное доминирование: Политика, риторика и символы в современной Сирии .....	351
Ключевые слова и аннотации / Key words and abstracts .....	358
Сведения об авторах .....	369

## МИФ КАК КАТЕГОРИЯ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ<sup>1</sup>

Большинство понятий, выступающих в роли инструментов описания и анализа символической политики, имеют плавающие границы. «Символ», «миф», «ритуал», «дискурс», «идеология» и др. термины, обозначающие семантические и коммуникативные аспекты политической жизни, нередко используются взаимозаменяемо: имея вполне различимые смысловые ядра, эти понятия основательно пересекаются по периферии. Вследствие этого сходные явления порой описываются под разными «рубриками»: из книги, посвященной политическим ритуалам, можно почерпнуть полезные наблюдения о свойствах символов, а из статьи о мифах – узнать о механизмах воздействия ритуалов. Представляется, что такая зыбкость понятий объясняется не только плюрализмом теоретических подходов, но и особенностями самого объекта – социальных отношений, связанных с производством и изменением «категорий восприятия социального мира» [Бурдьё, 2007, с. 23], которые всегда укоренены в контексте и потому избыточно «партикулярны». В силу этого для продуктивной работы с понятиями данного ряда недостаточно просто выбрать одно из многих определений – важно видеть основные теоретические развилки, которые стоят за тем или иным способом употребления понятия, и сознавать, каким образом выбор той или иной альтернативы влияет на его «разрешающие способности».

Это в полной мере относится к «мифу». Данная категория имеет долгую историю осмысления в рамках социологии, социаль-

---

<sup>1</sup> Исследование проводится в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность» (при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 14-03-00 490 а).

ной философии, антропологии и семиотики (достаточно вспомнить классические труды Э. Дюркгейма, Ж. Сореля, Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, К. Леви-Стросса, Р. Барта и др.), а также в качестве предмета политической теории (хотя здесь успехи несколько скромнее). При этом она активно используется в языке политической практики, выступая в качестве инструмента «борьбы за смыслы» (из вышеприведенного списка, пожалуй, лишь «идеология» может составить конкуренцию «мифу» в этом отношении). Такой способ употребления – не редкость и в сугубо академических текстах. В политологических и социологических журналах можно обнаружить статьи с заголовками вроде «*Миф о государственной автономии*», «*Миф “традиционного” суверенитета*», «*Мифы и соперничающие теории об изменениях в Центральной и Юго-Восточной Азии*», «*Академические мифы и азиатская международная политика*» и т.п. Подобно тому как в политическом дискурсе использование слова «миф» может служить признаком «демифологизирующей» стратегии, призванной помешать превращению маркируемых таким образом интерпретаций в «устойчивые истины» [Флад, 2004, с. 48], в академическом дискурсе оно выступает средством критики представлений, которые кажутся эмпирически сомнительными. Что, впрочем, не обязательно свидетельствует о «научности» одной точки зрения и «мифологичности» другой: как хорошо показал А.Ф. Лосев, наука, «реально творимая живыми людьми в определенную историческую эпоху», «всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции» [Лосев, 1990, с. 403]. Иными словами, понятие «миф» описывает весьма фундаментальный социально-антропологический феномен, который проявляется практически во всех сферах человеческой деятельности, включая и науку. Однако, будучи явлением универсальным, миф имеет «партикулярную природу», поскольку его «работа» связана с восприятием конкретных групп. В этом заключается одна из трудностей его концептуализации [Bottici, Challand, 2006, p. 319].

Неудивительно, что в литературе, посвященной политическим мифам, можно обнаружить множество существенно различающихся определений данного понятия. Бóльшая часть разногласий касается формы. И это не случайно: как точно подметил французский семиолог Ролан Барт, «определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных» [Барт, 2000, с. 233]. Вместе с тем провести эти фор-

мальные границы так, чтобы содержание понятия «миф» (признаки, считающиеся для него существенными) было адекватно его объему (кругу достаточно *разных* явлений, которые следует с его помощью описывать), весьма непросто.

В частности, дискуссионным является вопрос о том, следует ли рассматривать в качестве признака современного мифа нарративную (повествовательную) форму. Многие авторы определяют миф как повествование – *«разделяемый нарратив, придающий смысл»* [Gill, 2011, p. 3], *«веские истории, которым люди твердо верят, потому что они обосновывают происхождение религии, культуры, народа или нации в непоколебимой определенности прошлого»* [Wydra, 2008, p. 1], *«идеологически маркированное повествование, претендующее на статус истинного представления о событиях прошлого, настоящего и прогнозируемого будущего и воспринятое социальной группой как верное в основных чертах»* [Флад, 2004, с. 43] и др. Такой подход особенно часто встречается в исследованиях наций и национализма, а также социальной памяти, которые вносят значительную лепту в эмпирический анализ современных мифов; однако он характерен не только для этих областей. Во-первых, нарративная форма – это то, что роднит современный миф с традиционным, священным мифом. Во-вторых, она отличается особой логикой, которую можно считать «ответственной» за магическую убедительность мифа. По определению С. Зенкина, нарратив имеет *«перспективную структуру – когда событие отсылает к каким-то своим будущим последствиям (именно к последствиям, а не к причинам)»* [Зенкин, 2003]. Тем самым нарратив «объясняет», апеллируя к связям, которые предположительно прослеживаются «в самой природе вещей». Если миф предстает как «наиболее яркая и самая подлинная действительность» [Лосев, 1990, с. 396], то этим он в немалой степени обязан своим нарративным корням.

Вместе с тем мифы, с которыми мы имеем дело сегодня, далеко не всегда представлены в повествовательной форме. Как пронизательно заметил Р. Барт, «современный миф дискретен. Он выражается не в длинных и неизменных нарративах, но в “дискурсах” – по большей части в фразеологии, наборе фраз (или стереотипов); миф исчезает, но остается – тем более коварное – *мифическое*» [Barthes, 1977, p. 165]. Это обстоятельство побуждает некоторых исследователей исключать нарративность из определения политического мифа. Наиболее известный пример такого подхода – формулировка Мюррея Эдельмана: миф – это *«убеждение /*

верование (*belief*), которое разделяется большой группой людей, придавая событиям и действиям специфический смысл» [Edelman, 1971, p. 14]. Развивая эту линию интерпретации, некоторые авторы видят в мифе всего лишь «стереотип, организованный по принципу достаточности для участников политического процесса информации о политической реальности в ее прошлом, настоящем и будущем состояниях» [Шестов, 2003, с. 25]. При таком подходе формальные и структурные свойства мифа опускаются и основной упор делается на его функциональные характеристики<sup>1</sup>. Однако тем самым размываются границы, с одной стороны, между «мифом» и (широко понимаемым) «символическим» [см.: Малинова, 2014] – любые коллективно разделяемые представления, определяющие восприятие социального мира, могут быть названы мифами, – с другой стороны, между «мифом» и «идеологией».

Нетрудно заметить сходство социальных функций, приписываемых мифам и идеологиям. Многие исследователи разделяют представление об идеологиях как «картах проблематичной социальной реальности и матрицах, на основе которых формируется коллективное сознание», обоснованное некогда Клиффордом Гирцем [Geertz, 1964, p. 64]. Некоторые авторы видят в «идеологичности» один из признаков современных мифов. Классический пример такого подхода – определение мифа как «идеологии в нарративной форме» в работе Брюса Линкольна [Lincoln, 1999, p. ix]; по тому же пути следует Кристофер Флад, рассматривая миф как «идеологически маркированный нарратив» (его полное определение см. выше) [Флад, 2004, с. 43]. В обоих случаях роль водораздела между «идеологией» и «мифом» играет нарративная форма последнего. Однако на практике это не всегда позволяет отличить одно от другого, учитывая, что современные мифы действительно «дискретны» и нередко представлены «с помощью иконических знаков, которые скорее отсылают к нарративу с помощью аллюзий, нежели явно его передают» [Bottici, Challand, 2006, p. 320].

Значит ли это, что понятия «идеология» и «миф» синонимичны? По-видимому, описывая сходные явления, они делают это под разным углом. При этом каждое из них выступает как сложный концепт, опирающийся на обширный репертуар вариативно комби-

---

<sup>1</sup> Некоторые авторы идут по пути совмещения двух подходов, определяя миф как «набор верований, обычно циркулирующих в виде нарративов, которые сообщество имеет относительно себя самого» [Schöpflin, 1997, p. 19].



нируемых признаков. «Идеология» обычно связывается с относительной системностью (идей, убеждений), способностью выражать «перспективу» отдельных социальных групп и (псевдо) логическим форматом представления. Однако нельзя не признать, что более или менее полное эмпирическое соответствие этим признакам можно найти главным образом в элитарном публичном дискурсе; в реальной же практике массовых политических коммуникаций рациональное тесно переплетено с чувственно-эмоциональным, а вербальное – с визуальным. История понятия «идеология» безусловно связана с либерально-просвещенческой «оптикой», отдающей приоритет рациональному и вербальному [Малинова, 2004]. Признание недостаточности последней привело к реконцептуализации «идеологии» как *способа функционирования символических форм в контексте отношений власти и господства* [см.: Kress, Hodge, 1979; Ideological dilemmas, 1988; Thompson, 1990; Dijk, 1998 и др.]. При таком (*широком*) понимании «идеология» действительно оказывается близким синонимом «политического мифа». Впрочем, прежние способы ее интерпретации, акцентирующие ее относительную системность, социальную ангажированность и приверженность логически-рациональной форме репрезентации, по-прежнему широко представлены в научной литературе. Если придерживаться последнего (*более традиционного и узкого*) подхода, нетрудно – по крайней мере, теоретически – провести грань между «идеологией» и «мифом», особенно если последний так или иначе связывается с нарративной формой. В таком случае их можно представить как разные (хотя и взаимодополняющие) виды политических текстов, использующих различные механизмы воздействия на адресата: рационально-логическую аргументацию, призванную *убедить*, – в случае идеологии и хроно-логическое изложение, позволяющее *представить* нечто как *очевидное* – в случае мифа. Однако на практике эти механизмы воздействия нередко сочетаются друг с другом, что в любом случае делает эмпирическое различение «идеологии» и «мифа» непростой задачей.

Дискуссия о значимости повествовательной формы мифа также связана с вопросом о том, следует ли рассматривать его как исключительно вербальную конструкцию – или же он может быть представлен в разных, в том числе и визуальных, форматах. Первую точку зрения обосновывает К. Флад, по мнению которого определение мифа как «словесного повествования» позволяет отделить его от родственных культурных форм – произведений изобразительного искусства, отсылающих зрителей к мифу, ритуала-

лов, драматических представлений и т.п., – которые сами по себе «мифом не являются» [Флад, 2004, с. 27–28]. Классическим выражением второй точки зрения считается семиотическая концепция Р. Барта, в соответствии с которой «носителем мифического слова способно служить все – не только письменный дискурс, но и фотография, кино, репортаж, спорт, спектакли, реклама. Миф не определяется ни своим предметом, ни своим материалом, так как любой материал можно произвольно наделить значением» [Барт, 2000, с. 234]. Пожалуй, именно второй подход преобладает в современных исследованиях политического мифа, ибо, как отмечают Кьяра Боттичи и Бенуа Шаллан, «посредством синекдохи любой объект или жест – изображение, образ, песня, фильм, реклама – могут сигнализировать о работе над мифом, которая за ними стоит» [Bottici, Challand, 2006, p. 320]. Однако эмпирические исследования современных мифов чаще опираются на вербальные тексты.

Большинство авторов согласны с тем, что превращение сообщения в миф связано не с его содержанием, но с представленным в нем способом осознания и понимания действительности. Согласно формулировке М. Эдельмана, «есть два полярно противоположных способа [понимания любой проблемы. – *О. М.*]: с одной стороны, осторожность в выводах и систематическая сосредоточенность на проверке гипотез эмпирическим наблюдением, с другой стороны, постижение с помощью социального внушения (*suggestion*) и формирования убеждений, нечувствительных к эмпирической проверке и исправлению». Второй способ характерен для мифа; его особенность – в том, что наблюдения, не соответствующие убеждению, отрицаются и подавляются [Edelman, 1971, p. 15–16]. В обыденном употреблении «миф» часто противопоставляется «истине», однако исследователи политических мифов находят это некорректным – не только потому, что «утверждения, принимаемые за истину одним сообществом, могут восприниматься как миф (в негативном смысле) теми, кто к этому сообществу не принадлежит» [Флад, 2004, с. 11], но и потому, что сторонний наблюдатель не всегда может определить, какая из версий наиболее точно отражает «истинный» ход событий. Однако способы отношения к социальным проблемам, описанные Эдельманом, действительно могут рассматриваться как идеалтипические паттерны, характерные, с одной стороны, для доминирующей социально-научной парадигмы, и с другой стороны, – для мифа.

Механизм «внушения», на который опирается последний, хорошо описан Р. Бартом. Согласно его концепции, миф «создает-

ся на основе уже ранее существовавшей семиологической цепочки: *это вторичная семиологическая система*. То, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означающим» [Барт, 2000, с. 239]. Другими словами, миф – это результат трансформации смысла, некогда закрепившегося за знаком; он «создается из материала, уже обработанного с целью определенной коммуникации» [там же, с. 235]. Трансформация заключается в «опустошении, обеднении» смысла, который знак имел в первичной семиологической системе; смысл низводится до состояния формы (или означающего вторичной системы) и заново наполняется содержанием согласно логике, задаваемой «понятием» (так Барт называет означаемое вторичной системы). Как пишет французский семиолог, «превращаясь из смысла в форму, образ во многом теряет содержавшиеся в нем знания, дабы наполниться теми, что содержатся в понятии. Другое дело, что в мифическом понятии заключается лишь смутное знание, образуемое из неопределенно-рыхлых ассоциаций» [там же, с. 244].

Мифические «понятия» – продукт не логического анализа, но ассоциативных связей, отложившихся в нашей памяти; они связаны с ситуативной и временной констелляцией обстоятельств (например, «китайскость» как «специфическая мешанина из бумажных фонариков, рикш и опиумных курилен», существующая в голове французского мелкого буржуа [Барт, 2000, с. 246])<sup>1</sup>. По Барту, «понятия» не отменяют, но *деформируют* смысл, или, как говорит Барт, «похищают и возвращают слово», ставя его «не совсем на свое место» [там же, с. 251]. «Паразитируя» на смыслах, сложившихся в рамках первичных семиологических систем, миф подобен «вертушке», способной поворачиваться то «смыслом», то «формой»; он одновременно констатирует и внушает. Благодаря этой операции миф *натурализирует* понятие; образ, который он предлагает своему читателю, «как бы *естественно* влечет за собой понятие... как бы *обосновывает* собой означаемое»

---

<sup>1</sup> В некотором смысле бартовские «понятия» сходны с тем, что И. Гофман назвал «фреймами» [Гофман, 2004], – последние выступают в качестве относительно устойчивых когнитивных структур, которые обеспечивают метакоммуникативное определение ситуации. В семиологической системе мифа ту же функцию выполняют «понятия».

[Барт, 2000, с. 255]. Содержание мифа предстает как нечто «самоочевидное» и не требующее критической проверки.

Описанный Бартом механизм порождения мифа может применяться к любому объекту, представленному в языке, – другими словами, мифологизации подвержено буквально все (собственно, именно так полагал сам автор «Мифологий»; по его словам, «бывают вещи, чья мифичность до поры как бы дремлет, они являют собой лишь смутный контур мифа, и их политическая нагрузка кажется почти безразличной. Но их отличие – не в структуре, а только в отсутствии случая для ее реализации» [Барт, 2000, с. 271]). Однако это не значит, что любые сообщения являются мифами. Кроме того, подобная тривиализация мифа идет вразрез с «классическими» теориями, обобщающими его традиционные формы: характерными признаками последних принято считать сакральность, статус священной (для разделяющей миф группы) истины. И хотя этот признак едва ли в полной мере актуален для современных политических мифов, его нелегко отбросить. Одни авторы пытаются найти ему эквивалент в их принятии «в качестве истины некой социальной группой» [Флад, 2004, с. 40], другие указывают на архетипические корни современных мифических образов-символов [Евгеньева, 1999].

Так или иначе, открытость любого «слова» / знака для мифологизации, продемонстрированная Бартом, не отменяет вопроса о том, почему в одних случаях этот потенциал реализуется в полной мере, порождая «сильные мифы», а в других – остается «дремлющим». Представляется, что хорошую основу для ответа на этот вопрос дает концепция политического мифа итальянского политического философа Кьяры Боттичи. Опираясь на идеи Ханса Блюменберга, она, во-первых, утверждает, что современные мифы отвечают на фундаментальную потребность человека – они не просто наделяют вещи смыслом (что могут делать и «просто» слова), но и придают им «значимость» (significance). Одно не тождественно другому: «Нечто может иметь смысл, но оставлять меня совершенно равнодушным; то же, что имеет значимость, – это то, к чему я чувствую “близость”» [Bottici, 2007, p. 124]. Во-вторых, вслед за Блюменбергом Боттичи предлагает видеть в политическом мифе *коммуникативный процесс*, определяя его как «*работу над общим нарративом, который придает значимость политическим условиям и опыту социальной группы*» [Bottici, Challand, 2006, p. 320]. Такой подход заставляет сосредоточить внимание не только на том, как миф производится, но прежде всего на том, как он воспринимается

ется: «...вся система производство – восприятие – воспроизводство составляет “работу над мифом”» [Bottici, Challand, 2006, p. 320]. Эта работа может иметь место в разных средах – в речи, в различных видах искусства, в ритуалах и других социальных практиках. В ней задействованы не только «производители» мифов, но и их «потребители»; собственно, в рамках данного подхода и первые и вторые должны рассматриваться как «участники» работы над мифом.

Тезис о процессуальной природе современного политического мифа позволяет по-новому поставить вопрос о свойствах, определяющих «мифический потенциал» «слова» / знака. Он связан не с содержанием (а значит, современные мифы не обязательно развивают древние архетипы, хотя можно предположить, что последние по-прежнему способны служить основой для «сильных мифов») и не с притязанием на истинность. Нарратив может превращаться в миф, если он: 1) конденсирует смыслы так, чтобы отвечать потребности в значимости; 2) разделяется группой; 3) отвечает особым политическим условиям, в которых она находится [Bottici, Challand, 2006]. В настоящее время подход, предложенный К. Боттичи, взят на вооружение многими исследователями.

Завершая наш обзор основных теоретических развилок в интерпретации современного политического мифа, необходимо сказать о его характеристике, которая не вызывает разногласий. Политический миф – это убеждение / нарратив, который *разделяется* социальной группой, воспринимается ею как *констатация «естественного порядка вещей»*. Собственно, такой способ восприятия является ключевой характеристикой «мифа»: мы можем говорить о наличии у сообщения мифологических свойств, «но для того чтобы стать *мифом*, рассказ должен быть воспринят аудиторией как адекватно излагающий основные факты, которые уже признаны (или вскоре будут признаны) ею за истинные, а также верно их интерпретирующий» [Флад, 2004, с. 42; ср.: Барт, 2000, с. 253–255].

Данное обстоятельство имеет принципиальное значение для исследователей символической политики. Как известно, в рядах последних нет единства в понимании собственного предмета. Некоторые авторы видят в символической политике «особый род политической коммуникации, нацеленной не на рациональное осмысление, а на внушение устойчивых смыслов посредством инсценирования визуальных эффектов» [Поцелуев, 1999, с. 62]. Такой подход следует постмодернистской интерпретации символического как квазиреальности условных знаков, стремящейся заместить и исказить «настоящее» положение вещей, и связывает символическую составляющую

политики с «конструктивистскими» действиями элит, направленными на манипуляцию сознанием масс. Другие исследователи разделяют более широкий подход, рассматривая символическую политику как «деятельность, связанную с производством определенных способов интерпретации социальной реальности и борьбой за их доминирование» [Малинова, 2012, с. 10], которая не ограничена социально-инженерным изобретением смыслов. Второй подход развивает традицию интерпретации символического как неотъемлемой части социальной реальности, связанную с именами А.Ф. Лосева, Э. Кассирера, Ю. Лотмана, М. Бахтина и др., и нацелен на изучение процесса «конструирования воззрений на мир, которые в свою очередь участвуют в конструировании этого мира» [Бурдые, 2007, с. 73].

Примечательны различия в способах использования категории «миф» в рамках этих двух подходов. В работах приверженцев *более узкой интерпретации символической политики как манипуляции символами* «миф» по сути дела выступает как категория политической практики, указывающая на искусственный, симулятивный характер конструируемых знаков. Однако, будучи сфокусирован на действиях манипулирующих элит, данный подход упускает из виду фактор восприятия – то обстоятельство, что лишь сообщения, «прочитываемые» в качестве констатации чего-то «естественного и несомненного», действительно являются мифами. В рамках узкого понимания символической политики восприятие мифа представляет интерес разве что в контексте оценки эффективности применяемых политических технологий. *Более широкая интерпретация символической политики* в полной мере сочетается с пониманием мифа как коммуникативного процесса, в котором участвуют не только мифотворцы, но и их аудитория. Он нацеливает на изучение как политических, так и семантических условий, при которых мифологическая конструкция может стать «линзой», определяющей восприятие реальности.

Вместе с тем разные способы использования категории «миф» в рамках двух подходов к символической политике позволяют зафиксировать одну важную особенность социального конструирования реальности в современных условиях – наличие *диалектического напряжения между неосознаваемыми и осознаваемыми аспектами этого процесса*. С одной стороны, принципиальным условием функционирования символических систем является то, что они воспринимаются как «данность». Как писал Д. Кертцер, «это может казаться наивным, но это необходимо. Мы не могли бы встать с постели утром, если бы в полной мере сознавали, до какой степени

наши представления о реальности являются продуктом искусственно сконструированной символической системы...» [Kertzer, 1988, p. 4]. С другой стороны, немалое количество людей в современных обществах обременены знанием о том, что политическая информация, распространяемая по каналам массовой коммуникации, является результатом целенаправленного конструирования. И дело здесь не столько в успехах популяризации социально-конструктивистской парадигмы, сколько в практическом опыте политических коммуникаций в XX в. Как справедливо заметил К. Флад, «в наши дни мы имеем перед глазами столько примеров манипулирования информацией, что воспринимаем роль пропаганды в искажении информации как данность» [Флад, 2004, с. 45].

Парадоксальным образом категория «миф» соединяет в себе обе стороны медали. С одной стороны, она часто используется как инструмент «демифологизации»: называя что-либо «мифом», мы сообщаем о своей осведомленности об «искусственном», «придуманном» характере обсуждаемой конструкции и пытаемся воспрепятствовать ее превращению в «устойчивую истину». С другой стороны, сообщение, которое действительно работает как миф, не осознается в качестве продукта конструирования – оно воспринимается как констатация «естественного порядка вещей». В современной символической политике «миф» выступает в обоих качествах – в виде устоявшихся представлений, определяющих восприятие одних социальных групп, и в роли инструмента разрушения таких представлений (ради их замены собственными мифами) в руках других групп. Он служит не только *инструментом анализа*, но и *категорией практики символической политики*, причем различение этих качеств зависит не только от намерений говорящего, но и от восприятия его аудитории.

Таким образом, исследователи символической политики обречены бороться с трудностями, вытекающими из данного обстоятельства, поскольку понятие «миф», как бы мы его ни определяли, описывает одно из центральных явлений их предметного поля. Чтобы убедиться в этом, достаточно указать на основные политические функции мифов.

Мифы, как и символы, выступают как *когнитивные схемы*, *облегчающие восприятие реальности* за счет упрощения и селекции того, что вписывается в освоенные смысловые модели. Этот механизм был описан М. Эдельманом и другими классиками символического подхода к исследованию политики [Edelman, 1971, p. 31–34; Kertzer, 1988, p. 79–83 и др.]. Эта функция мифа имеет важные по-

литические последствия. С одной стороны, «стандартизация» восприятия, обеспечиваемая разделяемыми мифами, формирует чувство общности между членами группы и делает возможным коллективное действие. С другой стороны, в случае, если селекция информации, осуществляемая на основе когнитивной схемы мифа, препятствует восприятию значимых аспектов реальности, это может иметь негативные последствия. Например, «стандартизация» восприятия может быть использована для сопротивления внешнему влиянию, которое кажется опасным, – в этом случае часть эмпирической информации будет блокироваться под влиянием способа интерпретации, заданного мифом. Следствием этого может быть эскалация конфликта с внешними «врагами» – или серьезный кризис системы смыслов, распад прежних мифов, который влечет за собой «когнитивную анархию, ощущение, что существование сообщества находится под угрозой» и может стимулировать деструктивные действия [Schöpflin, 1997, p. 23].

Когнитивная функция мифов часто описывается с помощью метафорического сравнения с линзами, через которые люди смотрят на мир политики. Вместе с тем эта метафора не вполне точна: речь должна идти об оптическом устройстве, которое не просто дано «в готовом виде», но конструируется коллективными мифотворцами при участии самой аудитории. Этот процесс хорошо описан К. Боттичи и Б. Шалланом на примере мифа о «столкновении цивилизаций»: авторы показывают, как метафора, заключенная в названии работы С. Хантингтона, будучи подкреплённой уже укоренившимися представлениями (в частности, традиционным ориентализмом), превращается в парадигму, фреймирующую восприятие террористических атак 11 сентября 2001 г. [Bottici, Challand, 2006].

Мифы являются неотъемлемым элементом *политики идентичности*.

Во-первых, они служат основной формой для *конструирования представлений группы о себе, о своем прошлом и будущем*. Мифы выступают в роли конституирующего элемента *коллективной памяти*. По определению Алейды Ассман, «мифы отделяют исторический опыт от конкретных условий его формирования, преобразуя его во вневременные повествования, которые передаются от поколения к поколению» [Ассман, 2014, с. 38]. Вместе с тем мифы играют важную роль и в конструировании будущего; при этом в качестве «рабочего материала» для них может использоваться и «чужой» опыт. Например, в работе индийского политолога Аниты Сенгупты показано, как миф о турецкой модели, репрезентирующей



Турцию как «светскую демократическую» мусульманскую страну, которая успешно адаптируется к западным стандартам, на начальном этапе постсоветской трансформации послужил материалом для конструирования образа желаемого будущего в новых независимых государствах Кавказа и Центральной Азии. Эффективности этого мифа не помешало ни то, что он возник за пределами Турецкой Республики и всегда оставался в ней предметом дискуссий, ни исторические неточности в изображении общего «оттоманского прошлого» региона [Sengupta, 2014]. В Восточной же Европе, как демонстрируют Гарольд Выдра и его соавторы, аналогичную роль сыграли мифические нарративы о демократии, сформировавшиеся «внутри коммунизма и его мифологической конструкции реальности» [Democracy and myth... 2008].

Мифы не только *репрезентируют*, но *объясняют* коллективное прошлое, настоящее и будущее. Они указывают на возможные причины неудач сообщества, определяют его героев и предателей, его спасителей и врагов. Мифы могут служить средством отрицания ответственности за неблагоприятное прошлое, перекладывая такую на внешних агентов. Они формируют «моральный универсум смыслов» [Overling, 1997, p. 12], определяя, что приемлемо, а что неприемлемо с точки зрения разделяемого представления о Нас.

Во-вторых, мифы выступают как *инструмент самоопределения членов группы*, участвуя в формировании ее границ: принимая убеждения, закодированные в мифе, люди принимают правила, которые регулируют членство в группе [Schöpflin, 1997, p. 22]. Разделяемые мифы нередко транслируются в знаки-символы, которые используются как маркеры групповых различий. Примером этого может служить трансформация символического содержания георгиевской ленточки: артефакт, призванный символизировать память о Великой Отечественной войне, сформирован на основе упрощающей интерпретации (т.е. выступающую как миф), в 2014 г. стал использоваться как знак идентичности одной из сторон гражданского конфликта на Украине и символ солидарности с политикой, проводимой российской властью.

В-третьих, мифы лежат в основе конструирования Значимых Других, в соотнесении с которым формируется идентичность группы. При этом степень «друговости» может варьироваться от «чужого» до «врага». Конструирование Другого носит зеркальный и динамический характер: если одна группа демонизирует другую, запускается процесс поляризации, который трудно прервать: коммуникация по-

верх границ оказывается затруднена, поскольку каждая из групп оперирует собственными мифами [Schöpflin, 1997, p. 24–25].

Важно подчеркнуть, что мифы, участвующие в конструировании, воспроизводстве и трансформации идентичности, существуют в режиме конкуренции. Для его описания британский социолог Дункан Белл предложил понятие «мифологическое пространство» (myth scapе), обозначающее «дискурсивную сферу, где происходит борьба за контроль за памятью людей и имеет место бесконечное формирование, оспаривание и ниспровержение националистических мифов» [Bell, 2003, p. 66]. Эта дискурсивная сфера, в которой, собственно, и протекает процесс конструирования идентичностей индивидов, и есть символическая политика, понимаемая как politics, т.е. процесс взаимодействия (конкуренции, поддержки, сопряжения и др.) между разными способами интерпретации социальной реальности.

Функции мифов, связанные с политикой идентичности, наиболее обстоятельно изучались в рамках исследований наций и национализма. В частности, здесь накоплен солидный опыт классификации мифов, используемых антрепренерами наций и этнических групп [см.: Schopflin, 1997; Smith, 1997; 1999; Coakley, 2007 и др.], который может быть полезен исследователям символической политики.

Однако сфера «политической работы» мифов не ограничивается конструированием идентичностей. Они играют важную роль в *легитимации власти и оправдании ее действий*. Мифы упрощают коммуникацию между правящими и управляемыми, стимулируют доверие. Впрочем, здесь важно, насколько удачно они выбраны: чтобы служить инструментом мобилизации общественного мнения, миф должен «резонировать», отвечая когнитивным установкам адресных групп и их эмоциональному состоянию. Это обстоятельство полагает пределы «изобретению» мифов: их невозможно сконструировать из неподходящего материала, они должны апеллировать к событиям, «укорененным» в памяти сообщества, и соответствовать разделяемым представлениям о «нормальном» и «естественном». Наиболее очевидный путь – конструирование новых легитимирующих мифов на основе старых. Например, в работе Джоан Эш показано, каким образом «старые» мифы об американской исключительности и о противостоянии цивилизации варварству использовались в официальной риторике для обоснования «войны с террором» (отметим, что в исследовании Эш разработана интересная методика, позволяющая выявить в массиве текстов «следы» анализируемых мифов и оценить их роль, которая может быть полезна и другим исследователям сим-

волической политики) [Esch, 2010]. Вместе с тем следует отметить, что в руках оппозиции мифы могут также служить *инструментами делегитимации власти*.

Мифы, как и ритуалы, незаменимы в качестве *средства формирования солидарности*, в том числе и в условиях отсутствия консенсуса. Д. Кертцер объясняет это свойство тем, что в качестве формализованной коммуникации ритуал предполагает «вполне определенный курс действий»; при этом он «выводит на авансцену серию ярких живых образов», незаметно проводя селекцию и таким образом исключая из поля восприятия то, что не вписывается в избранную интерпретацию. Такое сочетание приемов «демобилизует критическое мышление» [Kertzer, 1988, p. 85]. Это объяснение во многом совпадает с бартовским анализом механизма воздействия мифа: благодаря своей намеренной неоднозначности и в то же время способности представлять результат селекции как нечто «естественное» и миф и ритуал маскируют существующие внутри группы противоречия, создавая иллюзию «общности». Этому они в немалой степени обязаны своей эмоциональной составляющей.

В силу этого свойства мифы являются также неплохим «*лекарством*» в условиях кризисов. По мысли М. Эдельмана, мифы позволяют справляться с тревогой, вызванной осознанием «ужасных проблем», поскольку они поставляют аллюзии (socialcues), позволяющие их интерпретировать, «однако обычно они не могут предложить адекватного анализа этих проблем и редко их решают» [Edelman, 1975, p. 131]. Тем не менее они создают иллюзию определенности, фреймируя проблемы так, чтобы поддерживать одни способы решения и препятствовать другим.

*Политические функции мифа* – основная тема предлагаемого вниманию читателя третьего выпуска «Символической политики». Как обычно, его открывает рубрика «*Символическая политика как предмет изучения: Теоретические и методологические проблемы*», в которой представлены статьи С.П. Поцелуева, В.Н. Ефремовой и Д.Е. Москвина. Известный ростовский политолог С.П. Поцелуев на материале Веймарской Германии и современной России рассматривает феномен символической партийности, связанный с символической идентификацией субкультур, противостоящих друг другу в сегментированных и фрагментированных политических культурах. В качестве их разграничителей выступают не столько партийные билеты и идеологические доктрины, сколько символы, выражающие специфические «моральные фреймы» политических идеологий.

Избранный ракурс анализа позволяет автору выделить целый ряд проблем, присущих обществам с сегментированными культурами. Статья научного сотрудника ИНИОН РАН *В.Н. Ефремовой* посвящена анализу некоторых теоретических развилки, связанных с концептуализацией символической политики: отталкиваясь от различных интерпретаций понятия «символ», она выделяет разные подходы к пониманию символических аспектов политики и оценивает их эвристические возможности. *Д.Е. Москвин* оценивает перспективы формирования нового коллективного субъекта – глобального зрителя. Такая постановка вопроса связана с развитием технологий визуальной коммуникации и глобализацией потоков информации. Екатеринбургский политолог рассматривает особенности поведенческих паттернов глобальной зрительской аудитории и анализирует связанные с ними изменения в практике политических коммуникаций, в частности – визуализацию непубличного в жизни политических лидеров и правящего класса.

Рубрику, посвященную основной теме выпуска, открывает статья политического психолога *Т.В. Евгеньевой*, анализирующая значение мифа для современной политики. Автор статьи полагает, что данное понятие было в большей мере применимо к политике XX в. Сегодня же в результате распада советского мифа и постепенного размывания американского скорее нужно говорить об отдельных мифологических образах и символах, сохранившихся от ушедших мифов или сконструированных недавно для конкретных политических целей. Особое внимание в статье уделяется роли мифов в условиях социокультурного кризиса, обусловленного крахом советской системы. Петербургский политический философ *К.Ф. Завершинский* задается вопросами: почему и как мифический нарратив способен вступать в симбиоз с современными рационалистическими политическими нарративами и каким образом происходит такое взаимодействие? В поисках ответов он обращается к литературе, посвященной политическим мифам, политическим коммуникациям и политике памяти, и пытается выявить антропологические основания взаимосвязи символизма современной политической власти с чувственно-эмоциональной «окрашенностью» мифопредставлений. В статье *О.В. Рябова* представлены результаты исследования практики использования мифологии «России-матушки» для легитимации присоединения Крыма к Российской Федерации. На основе анализа обширного корпуса текстов исследователь из Иванова показывает, каким образом противопоставление образов «России-матушки» и «Украины-мачехи»

служило аргументом для оправдания вмешательства России в ситуацию на полуострове. Саратовский политолог *Н.И. Шестов* выявляет мифологические основания теоретических дискуссий о справедливости в современной западной политической философии и предлагает переориентировать академический дискурс так, чтобы он учитывал органическую связь генезиса представлений об этой ценности со структурами социальной мифологии.

В рубрике «*Перечитывая классику*» представлены рефераты книг *Д.А. Кертцера* «Ритуал, политика и власть» (1988) и *Э.Д. Смита* «Мифы и память нации» (1999). Первая работа по праву считается наиболее систематическим исследованием ритуала как неотъемлемой части политического процесса. Кертцер рассматривает ритуал как один из способов включения символического в политику; в его работе немало наблюдений, относящихся не только к ритуалам, но к символизму в политике вообще. Книга Смита обобщает опыт исследования этничности, а также наций и национализма, уделяя особое внимание роли мифов в формировании того и другого.

Под шапкой «*Политика как производство смыслов*» в этом выпуске публикуются статьи, отражающие результаты исследования различных аспектов политики идентичности и политики памяти. Новосибирские исследователи *Д.В. Березняков* и *С.В. Козлов* анализируют эволюцию символической политики в постсоветской Украине, выявляя ее противоречия. Пермский политолог *В.Д. Бедерсон* пытается классифицировать «персоналистские идентификаторы» (образы значимых персон), используемые для конструирования региональных идентичностей в современной России. Профессор ЕУСПб и ЦЕУ *А.И. Миллер* показывает, как менялась роль экспертных сообществ историков в формировании политики памяти в современной России. Анализируя действия власти в контексте украинского кризиса, он приходит к выводу, что Россия вступила на путь «антилиберальной мобилизации гражданского общества в сфере политики памяти», по которому уже идут некоторые восточноевропейские страны. Научный сотрудник ИНИОН РАН *Е.В. Пинюгина* рассматривает дискуссии о российской истории, которые ведутся представителями Русской православной церкви, затрагивая таким образом вопрос о ее влиянии на российскую политику памяти.

С первого выпуска в «Символической политике» публиковались работы, рассматривающие соответствующую проблематику в ракурсе политической лингвистики. Начиная с этого выпуска мы решили выделить их в специальную рубрику «*Языки политики*».

Открывает ее статья старшего научного сотрудника отдела культурологии РАН *К.В. Душенко*, в которой на богатом историческом и литературоведческом материале рассматривается эволюция практики использования «цветовых» понятий в русском политическом языке. Рубрику продолжают статьи двух политических лингвистов из Санкт-Петербурга. Работа *А.В. Корниенко* посвящена обсуждению теоретико-методологических проблем, с которыми сталкивается исследователь предвыборного партийного дискурса. Развивая социально-конструктивистский подход к анализу дискурса, А.В. Корниенко описывает методику эмпирического исследования предвыборной партийной риторики, учитывающую методологические наработки российских и зарубежных исследователей. Статья *М.В. Гавриловой* знакомит с результатами исследования смысловой динамики концепта «народ» в риторике российских президентов. Автор показывает, что в современном отечественном политическом дискурсе идет поиск идеологически важного идентификационного слова, объединяющего людей, и имеет место соревновательность в употреблении слов «народ – граждане – нация».

В рубрике «*С книжной полки*» представлены две рецензии и один реферат. *О.Ю. Малинова* делится впечатлениями от русского перевода книги немецкого социолога и культуролога А. Ассман «Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика» (2014). Казанский политический лингвист *Н.М. Мухарьямов* рассказывает о монографии профессора-слависта из Университета Флориды Майкла Горэма «После новояза. Культура языка и политика в России от Горбачёва до Путина» (2014). *В.Н. Ефремова* и *Э.Р. Салахетдинов* подготовили реферат книги Л. Уэдин «Неоднозначное доминирование: Политика, риторика и символы в современной Сирии» (1999).

## Литература

- Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.
- Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 314 с.
- Бурдые П. Социология социального пространства / Пер. с фр.; отв. ред. перевода Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.

- Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р.Е. Бумагина, Ю.А. Данилова, А.Д. Ковалева, О.А. Оберемко; Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой. – М.: Институт социологии РАН; ФОМ, 2004. – 336 с.
- Евгеньева Т.В. Архаическая мифология в современной политической культуре // *Полития*. – М., 1999. – № 1. – С. 33–47.
- Зенкин С. Критика нарративного разума // *Новое литературное обозрение*. – М., 2003. – № 59. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/zen.html> (Дата посещения: 6.03.2012.)
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 391–599.
- Малинова О.Ю. Доклад на методологическом семинаре РАПН «Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии» // *Полис*. – М., 2004. – № 4. – С. 37–42.
- Малинова О.Ю. Символическая политика: Контуры проблемного поля // *Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю.* – М., 2012. – Вып. 1. – С. 5–16.
- Малинова О.Ю. Темпоральность и другие свойства символического в политике // *Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Ред. кол.: Малинова О.Ю., гл. ред., и др.,* – М., 2014. – Вып. 2. – С. 5–17.
- Поцелуев С.П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме // *Полис*. – М., 1999. – № 5. – С. 62–76.
- Флад К. Политический миф: Теоретическое исследование. – М.: Прогресс – Традиция, 2004. – 264 с.
- Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2003. – 422 с.
- Barthes R. Image, music, text / Selected and transl. by S. Heath. – L.: Fontana press, 1977. – 220 p. – Mode of access: [http://dss-edit.com/prof-anon/sound/library/Barthes\\_Roland\\_-\\_Image\\_Music\\_Text.pdf](http://dss-edit.com/prof-anon/sound/library/Barthes_Roland_-_Image_Music_Text.pdf) (Дата посещения: 9.03.2015.)
- Bell D.S.A. Mythscapes: Memory, mythology, and national identity // *British journal of sociology*. – L., 2003. – Vol. 54, N 1. – P. 63–81.
- Bottici Ch., Challand B. Rethinking political myth: The clash of civilizations as a self-fulfilling prophecy // *European journal of social theory*. – L. etc., 2006. – Vol. 9, N 3. – P. 315–336.
- Bottici Ch. A philosophy of political myth. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2007. – vii, 286 p.
- Coakley J. Mobilizing the past: Nationalist images of history // *Nationalism and ethnic politics*. – L. etc., 2007. – Vol. 10, N 4. – P. 531–560.
- Democracy and myth in Russia and Eastern Europe / Ed. by A. Wöll, H. Wydra. – L.; N.Y.: Routledge, 2008. – xiii, 225 p.
- Edelman M. Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. – Chicago: Markham publishing company, 1971. – ix, 188 p.
- Edelman M. Language, myths and rhetoric // *Society / Transactions*. – New Brunswick, 1975. – Vol. 12, N. 1. – P. 131–139. – Mode of access: <http://www.id.uw.edu.pl/~jacekwas/political%20myth.pdf> (Дата посещения: 18.03.2015.)

- Esch J. Legitimizing the «War on terror»: Political myth in official-level rhetoric // Political psychology. – Malden, MA etc., 2010. – Vol. 31, N 3. – P. 357–391.
- Geertz C. Ideology as a cultural system // Ideology and discontent / Ed. by D.E. Apter. – Glencoe etc.: Free Press, 1964. – P. 47–76.
- Gill G. Symbols and legitimacy in Soviet politics. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2011. – vi, 356 p.
- Ideological dilemmas: A social psychology of everyday thinking / Billig M. et al. – L.: Sage, 1988. – viii, 180 p.
- Lincoln B. Theorizing myth: Narrative, ideology and scholarship. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1999. – 313 p.
- Kertzer D.I. Ritual, politics, and power. – New Haven, etc.: Yale univ.press, 1988. – ix, 235 p.
- Kress G., Hodge R. Language as ideology. – L. etc.: Routledge & Kegan Paul, 1979. – xiv, 230 p.
- Overling J. The role of myth: An anthropological perspective, or: «The reality of the reality made-up» // Myths and nationhood / Ed. by G. Hosking, G. Schöpflin. – N.Y.: Routledge etc., 1997. – P. 1–18.
- Schöpflin G. The functions of myth and a taxonomy of myths // Myths and nationhood / Ed. by G. Hosking, G. Schöpflin. – N.Y.: Routledge etc., 1997. – P. 19–35.
- Sengupta A. Myth and rhetoric of the Turkish model: Exploring developmental alternatives. – New Delhi etc.: Springer, 2014. – X, 165 p.
- Thompson J.B. Ideology and modern culture. Critical social theory in the era of mass communication. – Oxford: Polity Press, 1990. – viii, 362 p.
- Dijk T.A. van. A. Ideology. A multidisciplinary approach. – L.: Sage, 1998. – x, 374 p.
- Wydra H. Introduction. Democracy in Eastern Europe – myth and reality // Democracy and myth in Russia and Eastern Europe / Ed. by A. Wöll, H. Wydra. – L., N.Y.: Routledge, 2008. – P. 1–24.

*О.Ю. Малинова*



# **СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

**С.П. Поцелуев**

## **СИМВОЛИЧЕСКИЕ ПАРТИИ КАК КУЛЬТУРНО- ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН: НЕМЕЦКИЙ ОПЫТ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

Цель данной статьи заключается в экспозиции ряда идей немецких (по преимуществу) авторов на тему, которая непосредственно затрагивает и наши российские реалии. Речь идет о таком специфическом явлении политической культуры, как *символические партии*. Этот феномен не избалован вниманием отечественных политологов, возможно, из-за своей текучей природы, плохо укладывающейся в рамки привычного институционального подхода. Тем актуальнее становится его изучение с опорой на методологию анализа символического политического языка.

### **Символическая партия как политологический концепт**

Хотя термин «символические партии» в отечественной науке – насколько нам известно – не используется, в литературе можно встретить семантически родственные ему выражения, когда политические партии характеризуются как «символические знаки репрезентации социального в политике» [Елисеев, 2006, с. 83], «символические структуры российской политики» [Кирсанова, 2013, с. 66] и т.п. В таких характеристиках подразумевается, однако, нечто совсем иное, чем то, что мы обозначаем термином «символические партии». В упомянутых выражениях символический статус политических партий несет в себе, скорее, негативный смысл, утверждая

несущественную роль политических партий в политическом процессе. В одних случаях это истолковывается как проявление специфики российской политической системы, в других – как эффект современного (постиндустриального, информационного) общества. При этом авторы часто ссылаются на французскую постмодернистскую философию, прежде всего, на Бодрийера, характеризуя политические партии как символические симуляции. Хотя в отдельных, в том числе отечественных случаях такие партии – отнюдь не редкость, было бы опрометчиво сводить символический характер политической партийности к «симулякрам», за которыми не стоит никаких идеологических различий и социальных разломов. Скорее, напротив: наличие внятного символического профиля есть важнейший ресурс любой серьезной политической организации, о чем свидетельствует история многих ушедших в небытие или переживающих сегодня кризис политических партий – как у нас в стране, так и за рубежом.

Тезис о том, что в информационном обществе политические партии становятся не столько политическими институтами, сколько «знаками» политической реальности, в которой якобы вместо реальной политической борьбы осталась только борьба символическая, есть по сути своей тезис ложный. От того, что идеологии больше упорядочиваются и осознаются посредством символов, а не лексикоконцептов, они не становятся менее осознанными и влиятельными в качестве политических убеждений. Идеологии (в какой бы семиотической форме они ни выражались) сегодня ничуть не утратили своей роли в качестве мобилизующего и интегрирующего инструмента политики, оставаясь в этой своей роли важнейшим элементом политической культуры любой страны.

Понятие «символические партии» описывает партийность не на уровне обычных партийно-организационных структур и политических институтов, но в политической семиосфере, которую можно рассматривать как часть политического языка в широком смысле. Этой семиосфере также присуще то «особое мировидение», тот «некий общий взгляд на мир», который известный российский лингвист Ю.Д. Апресян обоснованно, на наш взгляд, приписывает любому естественному языку [Апресян, 2003, с. ix]. Символическому языку политики также присуща специфическая наивная картина политического мира, однако эта наивность не равносильна глупости; скорее, в ней отражены неотрефлексированные политические «факты», в этом состоит ее особый реализм. К таким «фактам» мы и относим символическую партийность в политике.

Символическая партийность образуется вокруг значимых политических символов, выражающих различные сегменты политической культуры. Соответственно, образование такой партийности восходит к политическим культурам, не совпадающим по своей структуре с формально идентифицируемым, обычным партийным ландшафтом. Таким образом, «символическую партию» мы определяем, прежде всего, через концепт политической культуры. Однако для нас символические партии становятся релевантным политическим фактором не в любой, а только в *сегментированной* и – особенно – *фрагментированной* политической культуре.

С опорой на работы ряда зарубежных и отечественных авторов [см.: Almond, 1956; Kailitz, 2008; Kavanagh, 1972; Rosenbaum, 1975] мы различаем, по меньшей мере, четыре типа политической культуры – в зависимости от способа взаимодействия ее составных частей.

- *Монистическая (однородная)* политическая культура, части которой не обнаруживают особых идентичностей, а потому не вступают между собой в диалектическое взаимодействие, тем более, конфликт. (Примеры этого типа дают архаические и тоталитарные общества, но не только.)

- *Сегментированная* политическая культура, состоящая из сегментов как субкультур, обладающих собственной идентичностью, но связанных отношением к доминирующему сегменту. (Примерами этого типа могут служить самые разные общества: от средневековых политий до современных демократий.)

- *Фрагментированная* политическая культура, состоящая из конфликтующих друг с другом политических субкультур в отсутствии доминирующего сегмента, а потому не способных образовывать минимальный символический консенсус.

- *Плюралистическая (диалектическая)* политическая культура, части которой, сохраняя свою идентичность, находятся в диалогическом взаимодействии, образуя культурную идентичность полиархий (в смысле Р. Даля).

Первый и четвертый типы культуры мы здесь специально рассматривать не будем, а сосредоточимся лишь на втором и третьем типах.

Хотя концепты «сегментированной» и «фрагментированной» политической культуры уже давно используются отечественными политологами и даже вошли в учебники, сами эти феномены объектом систематического исследования становятся не часто. Причем оба эти типа политической культуры, как правило, определяются через понятие субкультуры. К примеру, фрагментиро-

ванную политическую культуру понимают как «сосуществование различных, во многом противоположных субкультур» [Лекторова, 2007, с. 37], в том числе региональных [Бориско, 2006]. Но из субкультур состоит не только фрагментированная, но и сегментированная политическая культура. Мы согласны с мнением немецкого политолога Штефена Кайлитца, что главным отличительным признаком именно фрагментированной политической культуры является не столько сосуществование в обществе разных политических субкультур, сколько то, что ни одной из них не удается достичь культурной гегемонии [Kailitz, 2008, S. 22].

Так, традиционно связывая Веймарскую Германию с типом фрагментированной политической культуры, Кайлицц относит ФРГ (как и другие стабильные западные демократии) к странам с «доминирующей» политической культурой, а именно субкультурой демократии. Но пример политической культуры с наличием доминирующего сегмента дает и кайзеровская Германия. Доминирующим, по словам немецких историков Детлефа Ленерта и Клауса Мегерле, здесь было имперское мышление прусско-протестантского, национально-консервативного типа с ярко выраженными верноподданническо-милитаристскими чертами. Однако, как замечают немецкие ученые, под крышей этого «властного картеля» находилось большинство избирателей, разделенных частичными политическими культурами (субкультурами<sup>1</sup>), не способными к диалогу друг с другом [Lehnert, Megerle, 1987, S. 83].

Но если во Втором германской рейхе доминантный властный картель придавал политической системе относительную стабильность, то в Веймарской республике такой стабилизирующий фрейм отсутствовал, и не возникало никакой жизнеспособной кооперации даже между готовыми к этому частичными политическими культурами. По отношению к простому сегментированию политической культуры ее фрагментация означает качественно новое состояние – в какой мере различные культурно-политические среды выходят здесь на перспективу союзнических отношений только спорадически. В таком случае и вся политическая система может существовать лишь как переходный феномен [Lehnert, Megerle, 1987, S. 84].

---

<sup>1</sup> Здесь и далее выражения «частичная политическая культура», «политическая субкультура», «социокультурная среда», «социоморальная среда» мы употребляем как синонимы.

Но что является социальным субстратом, основой символических партий в условиях сегментированной политической культуры? Что стоит здесь за общностью символических идентификаций? Почему вообще есть смысл говорить о «партиях», подразумевая относительно стабильный, по-своему институционализированный характер таких идентификаций?

В случае обычных политических партий речь идет об организационно оформленных структурах, которые идентифицируют себя в качестве политических партий и сознательно заявляют о своих претензиях на власть. В случае же символических партий сама их идентификация зачастую есть результат внешнего наблюдения, собирающего воедино разрозненные признаки, правда, на основе объективно присущего единства. Но это единство не имеет институционального оформления, типичного для политических партий, хотя и может проявляться в каких-то временных политических альянсах, совместном участии в общественно-политических акциях, решениях и пр. В случае символических партий можно, вслед за немецким социологом Марио Р. Лепсиусом, говорить о «диффузной дополитической структуризации среды» [Lepsius, 1966, S. 389] как социальной основе таких партий. Это понятие коррелирует с тем, что мы выше назвали неотрефлексированной (наивной) картиной мира, присущей символическому языку политики.

Что подпитывает идентичность символических партий? – В научной литературе уже предложены подходящие для этого понятия *социоморальной* или *социокультурной* среды.

### **Социоморальная среда как элемент сегментированной политической культуры**

М.Р. Лепсиус отмечает, что понятие социоморальной среды, в отличие, например, от понятия класса, охватывает более широкую предметную область. По его словам, «социоморальная среда» есть обозначение социального единства, образующегося посредством совпадения сразу нескольких структурных измерений – религиозной принадлежности, региональных традиций, хозяйственного положения, культурных ориентаций и т.д. [Lepsius, 1966, S. 383].

Социоморальная среда есть, стало быть, сложное социокультурное образование, политическая субкультура, которая отграничивает себя от других сред (субкультур) не столько по партийным билетам или идеологическим доктринам, сколько по символам,

выражающим специфические «моральные фреймы» политических идеологий [Поцелуев, Константинов, 2012, с. 209]. Речь идет об определенных моральных максимах, не обязательно доктринально выраженных, которые объединяют носителей данной социокультурной среды. На примере кайзеровской Германии Лепсиус пишет, к примеру, о «моральных границах» [Lepsius, 1966, S. 388] между буржуазно-конфессиональными сообществами единомышленников и рабочим движением, которое этими сообществами отторгалось как нечто нравственно чуждое, а не просто как политический соперник.

С другой стороны, образовавшаяся в Германии 60–70-х годов XIX в. социокультурная среда рабочих тоже представляла собой не просто «рабочий электорат», но политическую субкультуру со своим мировоззрением, важной частью которого выступала внецерковная мораль. Это, помимо прочего, делало понятие «рабочая солидарность» не просто политическим концептом, но «моральной максимой, возвышающейся над всеми политическими решениями» рабочих партий [Lepsius, 1966, S. 389]. Лепсиус замечает, что перед лицом упомянутой «диффузной дополитической структуризации» социокультурной среды оказываются несущественными столь важные в контексте борьбы за власть различия между умеренными и правыми течениями внутри либеральных, консервативных и социалистических партий. К примеру, для морального фрейма рабочей социокультурной среды спор о ревизионизме внутри германской социал-демократии был второстепенным вопросом.

Когда говорится о социоморальной среде в условиях сегментированной политической культуры, подразумевается общность не только политических мнений и симпатий, но социального образа жизни, быта. «Фактически люди стремились общаться только со своим окружением: дети посещали по возможности собственные школы, читались только свои книги и праздновались только свои праздники. Даже торговые дома выстраивались по партийно-политическому принципу, а брачные стратегии тоже ограничивались по возможности политически родственным кругом людей» [Hanisch, 1990, S. 44]. Немецкие ученые Оскар Негт и Александр Клуге метко назвали эту практику «социальной сецессией» [Negt, Kluge, 1972, S. 353]. Этот феномен включает в себя «автономную монополию на социализацию», посредством которой социоморальная цельность может передаваться от поколения к поколению [Lepsius, 1966, S. 391].

Таким образом, социоморальные среды, обустроенные как крепости (военные лагеря), склонные к социальной сепарации, к самоизоляции от остального общества, образуют закономерные проявления сегментированной политической культуры. В этих условиях моральное фреймирование партийно-политических идеологий основывается на догматизации внутренней морали каждой социокультурной среды как сегмента политической культуры. И когда партийная система в тенденции привязывается к определенным социоморальным средам, она неизбежно приобретает символизированный (ритуализированный) характер.

Как раз такой случай описывает Лепсиус на примере партийной системы кайзеровской Германии. Он разделяет все германские партии периода 1871–1928 гг. на четыре большие группы: консерваторов, либералов, центр и социалистов и, сверх того, объединяет в одну группу прочие маленькие партии (включая национал-социалистов), игравшие роль «диссидентов» в рамках тогдашней германской системы политической интеграции (социализации) [Lepsius, 1966, S. 378]. Мы здесь оставляем в стороне вопрос о том, насколько предложенная Лепсиусом классификация совпадает с имевшейся во Втором германском рейхе системой символических партий. Этот вопрос заслуживает особого исследования, наша же цель здесь более скромная – вкратце обозначить роль социокультурных сред, а также их динамики для формирования любой формы политической партийности в условиях сегментированной и фрагментированной политической культуры. О собственно символических партиях мы поговорим подробнее на примере Веймарской Германии и постсоветской России.

Итак, описываемая Лепсиусом партийная система кайзеровской Германии, будучи стабильной на протяжении многих десятилетий, потерпела крушение только в период мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. Но первейшей причиной этого крушения стал не сам кризис, а сегментированный характер германской политической культуры. Вся партийная система германского рейха, как замечает Лепсиус, была фиксирована на конфликтах, которые имели место в момент ее возникновения, но которые потеряли свое значение еще в 90-е годы XIX в., а после войны оказались совершенно устаревшими. Основные германские партии фактически были «политическими комитетами действия этих – самих по себе крайне сложных – социоморальных сред» [Lepsius, 1966, S. 381–382]. Соответственно, каждый из политических лагерей мог отобилизовать электорат только своей среды, при всех различиях внутри политических партий,

на этой среде основанных. Всеобщую же мобилизацию смогли осуществить позднее только национал-социалисты, и это сопровождалось, помимо прочего, экспроприацией ими символического капитала их политических противников. (Нацификация пролетарского праздника 1 Мая – один из ярких примеров такого рода.)

Из проведенного немецким социологом анализа вытекает, во-первых, что политическая система в условиях сегментированной политической культуры с необходимостью приводит к возникновению символических идентификаций, выражающих моральные фреймы отдельных политических субкультур; во-вторых, что символические партии как эффект этих идентификаций есть манифестация не столько обычных политических партий, сколько социоморальных сред, на которых эти партии фиксированы; соответственно, в-третьих, если эти среды начинают интенсивно разрушаться в условиях серьезного социально-экономического кризиса, тогда вслед за этим обрушивается и вся партийная система, что придает системе символических партий особую роль в кризисном социуме.

К этим трем моментам можно добавить тезис о том, что в условиях глубокого и продолжительного социально-политического кризиса существенно меняется способ формирования символических партий. Теперь эти партии являются выражением не столько упомянутой диффузной дополитической структуризации социокультурных сред, сколько *гражданской войны символов*. Другими словами, имеет место радикализация символических партий, что, впрочем, обнаруживает преемственность с «лагерным менталитетом» любой сегментированной политической культуры.

Политизация в условиях кризиса усиливает неоднородность определяющих факторов социокультурных сред. Последние и в относительно мирные времена суть, как мы отмечали выше, образования сложные, гетерогенные. Но в условиях кризиса традиционные социокультурные среды рушатся, а новые только формируются. И тогда возникает ситуация, когда одни политические субкультуры охватывают граждан, организованных традиционными партийными структурами, другие относятся к людям хотя и политизированным, но беспартийным, а третьи выражают позицию электората, для которого политические темы пока что не являются столь важными, как вопросы профессиональные, хозяйственные и др., но в тенденции неизбежно таковыми становятся.

Ленерт и Мегерле, описывая «топографию культурно-политического диссенсуса» в Веймарской Германии, выделяют следующие девять социальных групп как носителей частичных политических



культур: убежденные либералы; социал-демократы; левые интеллектуалы; коммунисты; политизированные католики; промышленные элиты; аграрии-консерваторы; правые националисты; национал-социалисты [Lehnert, Megerle, 1990, S. 10]. При описании этих социокультурных сред организационно-юридические маркеры партийных различий не всегда являются релевантными. В отличие от этих различий, Ленерт и Мегерле называют следующие структурные принципы в качестве средства идентификации отдельных политических субкультур: «среда интеграции», «группировка единомышленников» и «сословная группировка». Неоднородность основания этой классификации оправдывается немецкими авторами ссылкой на комплексный и гетерогенный характер идеологических феноменов, часть которых (как, например, политические предпочтения средних слоев) вообще нельзя рассматривать в отрыве от их социального статуса и социальной среды их носителей.

В Веймарской Германии к «интеграционной среде» относились партии и движения, которые были глубоко укоренены – идейно и организационно – в широких слоях немецкого общества. Таковыми были социал-демократы и политические католики, а позже – коммунисты и национал-социалисты. В «сословную группировку» Ленерт и Мегерле включают средние классы и элитные общественные группы Веймарской республики. Эта социокультурная среда представляла собой неоднородное образование, объединенное традиционалистскими представлениями об обществе, продиктованными профессионально-сословным положением. К «группировке единомышленников» немецкие историки относят левых интеллектуалов и либералов по убеждению, не принадлежавших к какой-либо политической партии. Они имели стойкое отвращение к национал-социализму. Напротив, группировки единомышленников, составленные из вне- и антипарламентских правых, сознательно дистанцировавшихся от партийных структур, в тенденции были абсорбированы национал-социалистическим движением. Это также не в последнюю очередь объясняется их традиционалистской ориентацией [Lehnert, Megerle, 1987, S. 86]<sup>1</sup>.

Прогрессирующая в эпохи кризисов неоднородность определяющих факторов социокультурной среды требует, по-видимому,

---

<sup>1</sup> Здесь можно было бы провести интересные параллели с динамикой социокультурных сред в постсоветской России, но из-за ограниченных рамок статьи мы этот сюжет опускаем.

конкретизации известного определения политической культуры как «ансамбля базисных убеждений (beliefs), ценностей (values) и ориентаций (attitudes) социальных групп относительно роли политического порядка, политической системы во взаимодействиях групп, как между собой, так и со всем обществом» [Patrick, 1984, p. 279]. Речь идет не только о том, что в кризисные эпохи мы имеем несколько иные убеждения, ценности и ориентации, чем во времена некризисные; но также о том, что меняется сама конфигурация (соотношение) элементов политической культуры. Важным становится ее динамический элемент, который, помимо ориентаций (установок), выражается в ситуативно складывающихся и символически опосредованных моделях (паттернах) поведения.

В свое время У. Липпман, описывая структуру общественного мнения в условиях войн и революций первой четверти прошлого века, определял человеческую культуру как отбор, реорганизацию и отслеживание мыслительных моделей (patterns) [Липпман, 2004, с. 38]. Кстати, Г. Алмонд и С. Верба также определяют политическую культуру нации как «специфическое распределение моделей (patterns) ориентации на политические цели, преследуемые членами нации» [Almond, Verba, 1963, p. 14]. Кризис делает политически целесообразным и разумным манипулирование массами при помощи символов, что ведет к усилению роли символических партий. Липпман по сути имел в виду именно это, когда говорил о складывании «коалиции вокруг какого-то символа» как условия достижения «эмоционального сплава конфликтующих группировок» [Липпман, 2004, с. 204], которые при обсуждении несимволических, предметных вопросов начинают неизбежно враждовать друг с другом.

Итак, генеральная тенденция трансформации социоморальных сред в период социально-политического кризиса состоит в их упрощающей гомогенизации, когда феномен символических партий выходит на передний план. Причем в условиях перманентного и продолжительного социального кризиса обычные политические партии фиксированы не меньше, чем в стабильные времена, на определенных социоморальных средах. Только эти среды в тенденции фокусируются – в своей публичной политической репрезентации – на символических партиях. С другой стороны, уменьшается диффузный характер их идентификационных механизмов. Последние – опять же в тенденции – упрощаются до четкой (принципиальной, однозначной, бескомпромиссной и т.п.) идентификации с определенными символами. Это не значит, что система сим-

волических партий тем самым упраздняет роль обычных партийных систем, но она как бы накладывается на них, усложняя и осложняя общий процесс политического общения.

### **Символические партии в условиях «холодной гражданской войны»: Случай Веймарской республики**

Символические партии идентифицируются лучше всего по флагам и праздникам, тогда как идеологические доктрины или партийные билеты играют здесь второстепенную роль. Последние могут по своему смыслу вообще противоречить идеологическим интенциям символических партий. Какой-то гражданин может, следуя семейной традиции, носить в кармане членский билет партии, в программу которой вписаны республиканско-демократические ценности, но при этом лично разделять имперско-националистические умонастроения и шествовать под соответствующими знаменами. В эпоху кризисной ломки привычного политического ландшафта эта ситуация, как показывает случай Веймарской республики, отнюдь не редкость.

В Веймарской Германии можно выделить следующие символические партии.

*Демократы-республиканцы.* Эта партия символически выражала либерально-демократические, республиканские ценности и политическую ориентацию на Запад. Основным символом – черно-красно-золотой флаг как манифестация республиканско-демократических традиций в немецком национально-освободительном и национально-объединительном движении. Главный праздник – День конституции (11.08.1919). Однако этот праздник так и не смог утвердиться в Веймарской республике в качестве официального национального праздника, оставшись в символическом пространстве частичной политической культуры либерально-демократических, республиканских сил. Коммунисты считали его буржуазными мечтами о социальном мире, а правые – символом национального унижения Германии. Соответственно, и празднование Дня конституции было скромным, с почти незаметным использованием черно-красно-золотого республиканского флага [Speitkamp, 1994, S. 567]. В постсоветской России наблюдалась сходная картина. В середине 2000-х годов, по данным социологи-

ческих опросов, День Конституции признавали значимым для себя днем лишь около трети россиян [Россияне... 2005].

*Имперцы-монархисты.* Эта партия была символическим выражением правоконсервативных, имперско-националистических идей и реваншистской политической программы. Основным символом – черно-бело-красный триколор как государственный флаг кайзеровской (имперской) Германии и как символ прусского милитаризма. Главный праздник – День основания Германской империи (18.01.1871). Этот праздник перестал быть официальным в Веймарской Германии, но становился все более популярным не только среди правых консерваторов – противников республиканского строя, но и среди представителей других политических субкультур [Spreitkamp, 1994, S. 570]. Напротив, предложение веймарских либералов и социалистов сделать 9 ноября главным национальным праздником республики – Днем революции и падения империи – так и не было реализовано. Популярность этого праздника среди массы населения оставалась низкой<sup>1</sup>. Значимым днем он был только для части левых, но и для них он все больше воспринимался как символ нереализованных надежд.

*Коммунисты-интернационалисты* как символическое выражение идейно-политической ориентации на СССР и Коминтерн. Основным символом – «просоветское» красное знамя с пятиконечной звездой, серпом и молотом. Главный праздник – 7 ноября как день Октябрьской социалистической революции, а также другие ком-

---

<sup>1</sup> Несколько сходную динамику в символическом политическом пространстве можно было наблюдать и в России 2000-х годов. С одной стороны, социологические опросы показывали невысокую популярность у россиян нового национального праздника, который вначале назывался Днем независимости России (Днем принятия Декларации о государственном суверенитете РФ), а потом просто Днем России. С другой стороны, не вполне удачной оказалась попытка руководства страны ослабить у граждан память о 7 ноября как главном государственном празднике советской России, совместив с ним по времени новый праздник – День народного единства (4 ноября). Согласно данным Фонда «Общественное мнение», к концу 2000-х годов не более четверти опрошенных россиян считали День России национальным праздником. Однако для большинства российских граждан данная дата либо вообще ничего не значила, либо воспринималась как дополнительный выходной [День России... 2011]. По данным опроса, проведенного в конце октября 2014 г. Левада-центром, за последние девять лет доля россиян, знающих о таком празднике, как День народного единства, выросла с 8 до 54%. Однако отмечать этот праздник намерена, как и прежде, не более чем пятая часть опрошенных [см.: Ноябрьские... 2014].

мунистические праздники вроде Международного женского дня 8 марта, Дня международной солидарности трудящихся 1 мая и др.

*Национал-социалисты* как символическое выражение расовой идеологии и политической программы национал-социализма. Основным символом – флаг NSDAP (красный с белым кругом и черной свастикой), выражающий продолжение и одновременно расовое переосмысление (радикализацию) имперских традиций кайзеровской Германии. Главные праздники – День основания нацистской партии (24 февраля) и годовщина «пивного путча» 1923 г. (9 ноября). Примечательно, что при всей своей симпатии к германской имперской традиции, нацисты не считали День основания Второй империи своим партийным (а после захвата власти и государственным) праздником.

При всех попытках веймарских правительств выстроить общую национальную символику, как заметил немецкий историк Винфрид Шпайтгамп, «политическая дезинтеграция оказалась сильнее, чем интегрирующая сила общего государственного и республиканского сознания» [Speitkamp, 1994, S. 567]. Из всех символических стратегий веймарских правительств самым удачным был только выбор национального гимна. Президент Фридрих Эберт утвердил в 1922 г. «Песню немцев», написанную еще в 1841 г. Г. фон Фаллерслебеном и переложенную на музыку Ф.И. Гайдна, в качестве официального гимна Германской республики. Социалисты сделали это скрепя сердце, поскольку изначально мелодия Гайдна, сочиненная еще в 1797 г., называлась «Песнь кайзера» (Kaiserlied) и посвящалась австрийскому императору Францу II. Ситуация, весьма схожая с музыкой А. Александрова в современном российском гимне.

А вот попытка статс-секретаря по делам искусств Германии Эдвина Редслоба реализовать проект мемориала, в котором бы память о павших героях органически соединялась с идеей республиканской Германии как обновленной немецкой нации, с треском провалилась. Она не смогла найти консенсус между упомянутыми символическими партиями, прежде всего, между правоконсервативной политической культурой с ее архаичным культом героев, идеологией почвы и крови, идеей внешнеполитического реванша и т.п., а с другой стороны, – освободительной идеологией либералов, социалистов и коммунистов. В конце концов веймарские власти решили строить сразу два памятника, чтобы угодить всем. Но реализовать эти замыслы им уже не удалось: вскоре к власти пришли нацисты, которые в своем печатном органе «*Völkischer Beobachter*» от 3.01.1931 заклеили Э. Редслоба, политически

близкого левым либералам, как «олицетворение еврейско-демократическо-марксистского разрушения культуры и нравственности нашего народа» [цит. по: Speitkamp, 1994, S. 575]. История, поучительная для постсоветской политики.

Ситуация, в которой находились символические партии Веймарской республики, хорошо описывается в зарубежной научной литературе концептом «символическая гражданская война». У нас этот термин еще не прижился, зато используется его метафорический синоним – «холодная гражданская война». Это выражение первоначально использовалось преимущественно историками при описании тоталитарных режимов, к примеру, гитлеровской Германии [Hughes, 1988, p. 189] или сталинской России [Ab Imperio, 2010; Окулов, 2013]. Но позднее указанный термин стал применяться политологами, политиками и политическими публицистами в работах, анализирующих реалии современных, в особенности, посткоммунистических обществ. Иногда выражение «холодная гражданская война» (cold civil war) используют и как синоним «культурных войн» (culture wars), понимая под этим межпоколенческую борьбу в сфере ценностей и жизненных установок [Kahane, 2011]. Но более типичным является сугубо политический смысл этого термина. Так, венгерский либеральный профессор Георг Шёпфлин писал в середине 2000-х о «холодной гражданской войне», разыгрывающейся в современной Венгрии за символическим фасадом «стандартной европейской демократии». При этом под «холодной гражданской войной» венгерский ученый подразумевал борьбу внутривнутриполитических противников при помощи слов (символов) в отличие от «горячей гражданской войны», предполагающей физическое насилие [Schöpflin, 2006]. Эта тема получила развитие и в публикациях других венгерских авторов [Холодная гражданская... 2009].

Довольно часто термин «холодная гражданская война» используется при описании социально-политической атмосферы в бывших советских республиках. При этом подразумеваются ситуации, для которых характерны бескомпромиссный мировоззренческий раскол общества [Хмельницкий, Карбалевич, 2011], редукция идейного многоцветья политического поля к дуализму черного и белого [Петросян, 2014], драматичный дефицит способности людей разных убеждений понимать и уважать друг друга [Публицист... 2013].

Любопытно, что применительно к актуальным отечественным реалиям выражение «холодная гражданская война» используется авторами самой разной идеологической направленности. О том, что в России идет «холодная гражданская война», в по-

следние годы не раз высказывался известный левоконсервативный автор С. Кара-Мурза [Кара-Мурза, 2013]. В последнее время этот термин активно используется при описании политического кризиса 2014 г. на Украине. При этом в роли негативных сил, раскручивающих спираль «холодной гражданской войны» в России (в отличие от «горячей гражданской войны» на Украине), каждый политический лагерь видит своих идейных противников. Правые консерваторы разоблачают либералов как «пятую колонну», которые якобы «видят свою перспективу, свое политическое будущее в борьбе против российской государственности» [Колеров, 2014]. А либералы, в свою очередь, винят нынешнее консервативное правительство в доведении политического плюрализма до «холодной гражданской войны» в результате «крымской кампании» [Прохорова, 2014].

«Холодная гражданская война» – это публицистический (метафорический) эквивалент более строгого концепта «символическая гражданская война», который мы здесь употребляем как строгий синоним термина «гражданская война символов». Понятие «символическая гражданская война» развил немецкий политолог Андреас Дёрнер, позаимствовав сам лексикоконцепт («symbolischer Bürgerkrieg») из работы немецкого литературоведа Юргена Линка, посвященной партии «Республиканцы» («Die Republikaner») в ФРГ. Линк называет «символической гражданской войной» состояние общественно-политического дискурса, характеризующееся дуальным («лагерным») менталитетом. При этом «правый» и «левый» лагеря настолько резко противостоят друг другу, что война между ними представляется естественным и неизбежным состоянием [Link, 1990, S. 6–7]. Символическая «гражданская война» отличается от вооруженного гражданского конфликта лишь тем, что физическое насилие над политическим противником заменяется насилием дискурсивным (символическим). А. Дёрнер определяет символическую «гражданскую войну» как ситуацию, при которой «борьба винтовками и кулаками сменяется борьбой понятиями и символами» [Dörner, 1995, S. 295–296]. Для этого враждующие лагеря используют институционализированные площадки политической коммуникации (медиа, парламентские трибуны и т.п.) [Link, 1990, S. 7].

Таким образом, война символов характеризует переход от «горячей» гражданской войны к гражданской войне «холодной» или наоборот. Впрочем, по справедливому замечанию Ю. Линка, «реальное использование символической “гражданской войны” не исключается и в вооруженной гражданской войне» [Link, 1990, S. 6].

Резюмируя имеющийся в научной литературе анализ символической «гражданской войны», отметим следующие важнейшие черты этого феномена.

- «Одичание» дискурса, выражающееся в отмене общих правил цивилизованной коммуникации между политическими противниками. Последние трактуются как смертельные враги, им самим, их мировоззрению отказывается в праве на существование. Имеют место принципиальная криминализация и бестиализация политических оппонентов, им приписывается преступная природа, несовместимая с человеческим достоинством.

- Одичание дискурса сопровождается милитаризацией общественного пространства. Возникает феномен «социального милитаризма» [Rosenhaft, 1978, S. 239], накладывающего свой отпечаток не только на публичную политику, но и на повседневное общение граждан<sup>1</sup>. В политическом дискурсе социальный милитаризм выражается в метафорах войны и насилия, а также в соответствующей визуальной эстетике.

- В модели символической «гражданской войны» центристская позиция, позиция «середины» воспринимается воюющими лагерями как бестолковое смешение «принципиальных» точек зрения, как «символическая зона компрометирующих компромиссов, даже предательства» [Link, 1990, S. 7].

- В ситуации символической «гражданской войны» отсутствует какой-либо символический порядок государства, стоящий над воюющими партиями, в качестве признанного ими авторитета. А. Дёрнер – вслед за П. Бурдьё<sup>2</sup> – называет эту ситуацию отсутст-

---

<sup>1</sup> Сходные изменения в российском обществе отмечала в 2014 г. российский либеральный политик И. Прохорова: «Люди исповедовали разные политические взгляды, по-разному относились ко многим вещам, но это не мешало им дружить, работать вместе, строить семьи, любить и так далее... То, что мы видим сейчас, ужасно, потому что опять начинается холодная гражданская война» [см.: Ирина Прохорова... 2014].

<sup>2</sup> Анализируя «символическую борьбу за производство здравого смысла или, точнее, за монополию легитимной номинации как официального – эксплицитного и публичного – благословения легитимного видения социального мира», П. Бурдьё определяет легитимную (официальную) номинацию как «акт символического внушения, который имеет для этого всю силу коллективного, силу консенсуса, здравого смысла, поскольку он совершен через доверенное лицо государства, обладателя монополии на легитимное символическое насилие» [см.: Бурдьё, 1993, с. 72].



вием монополии на легитимное применение символического насилия (символической власти) [Dörner, 1995, S. 297].

Символическая «гражданская война» есть верный признак именно фрагментированной, а не просто сегментированной политической культуры. Это хорошо видно при сравнении Веймарской республики с бисмарковской и вильгельмовской Германией и даже с Первой Австрийской республикой.

В Австрии 30-х годов политическая культура тоже была довольно жестко сегментирована, что, например, приводило к курьзам при исполнении государственного гимна. Кайзеровский гимн был там отвергнут как несообразный с республиканским строем. Однако новый гимн тоже не прижился, и решили вернуться к музыке старого гимна, написанной Ф.И. Гайдном, но с новыми (республиканскими) словами. В результате при исполнении гимна часто бывало так, что на гайдновскую мелодию одни пели «республиканский» текст, другие – «Боже, храни кайзера!», а третьи – «Германия превыше всего». Эта путаница была точной картиной разорванной национальной идентичности в Австрии, однако это не мешало австрийским партиям собираться на торжественном приеме у президента республики по случаю национального праздника – Дня революции 12 ноября. Таким образом, в отличие от германской ситуации, все же минимальный символический консенсус (австрийский историк Эрнст Ханиш называет его «демократическо-республиканским базисным консенсусом» [Hanisch, 1990, S. 44]) между австрийскими политическими силами существовал, способствуя относительной стабильности Первой Австрийской республики вплоть до 1933 г.

## **Символические партии и символический консенсус постсоветской России**

В современной России мы выделяем три основные символические партии, обнаруживающие существенное сходство и одновременно различие с системой символических партий в межвоенной Германии.

*Демократы-западники* как символическое выражение либерально-демократических, республиканских ценностей и политической ориентации на Запад. Основным символом этой партии можно считать «русский триколор» – бело-сине-красный флаг, придуманный Петром I для торгового флота России, а позднее ставший национальным и государственным флагом Российской

империи и постсоветской Российской Федерации. Символическое значение имеет тот факт, что данный флаг был предложен царем-реформатором, «прорубившим окно в Европу». К тому же цвета петровского триколора вызывают ассоциации с французским и голландским триколорами как символом антимонархических, буржуазных преобразований в Западной Европе.

*Имперские националисты.* Символическое выражение право-консервативных, имперско-националистических идей и реваншистской политической программы. Главным символом этой партии можно считать черно-желто-белый флаг – гербовый флаг Российской империи, который до сих пор является официальным флагом Русского императорского дома. Сегодня символическая партия имперских националистов хорошо представлена «Русским маршем», весьма пестрым по своему партийному составу, но объединенным имперским черно-желто-белым флагом как основным своим символом. Примечательно, что этот же флаг был предложен в качестве одного из государственных символов в квазигосударстве «Новороссия».

*Коммунисты-националисты* как символическое выражение идейно-политической ориентации на СССР как «великую державу» и «великий русский народ» с органически присущим ему социалистическим мировидением. Основным символом выступает здесь красное полотнище, представленное в виде советского государственного флага либо флага КПРФ, иногда украшенное какими-то левыми революционными символами (портретом Че Гевары, например). Но собственно революционные ассоциации с «борьбой пролетариата против классового угнетения» здесь ослаблены за счет акцента на русском национализме и российской (советской) великодержавной традиции<sup>1</sup>.

Представленный перечень российских символических партий суть, разумеется, конструкция не только идеально-типическая, но и гипотетическая, нуждающаяся в серьезном обосновании посредством политического дискурс-анализа. Как может выглядеть такой анализ, отчасти показывает опыт уже имеющихся исследований политического Рунета.

---

<sup>1</sup> Идеал КПРФ – не классовая борьба, а «межклассовое согласие и державная мощь». Последние мыслятся как результат обретенного в ходе исторической драмы русского народа соединения «красного идеала социальной справедливости» и «белого идеала национально осмысленной государственности» [см.: Зюганов, 1994, с. 124–125].

Так, в интересном проекте, выполненном под руководством известного российского политического антрополога Э. Паина, идентифицируется несколько «идеологических лиц» российского интернет-пространства: «либеральное», «левое», «националистическое» и «провластное». Этот перечень перекликается с упомянутыми выше символическими партиями современной России. Схожим образом «идеологические лица» определяются Э. Паиным как «устойчивые идеологические объединения, обладающие специфическим самосознанием и особым языком» [Паин, 2014, с. 11]. Вместе с тем методика анализа этого языка нам представляется несколько рыхлой; ей недостает понятия политического символизма как посредствующего звена между идеологическими концептами и речевыми терминами. Не менее интересным представляется также исследование политического Рунета, предпринятое П.Л. Крупкиным – специалистом в области ИТ-проектов, непрофессиональным политологом [Крупкин, 2012]. Хотя попытка данного автора связать анализ словесных баталий Рунета с понятием культа предков представляется не очень убедительной, результаты самого анализа могут служить косвенным подтверждением выделенных нами символических партий современной России.

Во-первых, заслуживают, по меньшей мере, внимания аргументы П.Л. Крупкина в пользу репрезентативности самого по себе немногочисленного политического Рунета в качестве выразителя общественного мнения. Во-вторых, важно иметь в виду, что интернетовская площадка значима для выявления символических партий в силу своей дискурсивной специфики. По замечанию П.Л. Крупкина, «фактически люди участвуют в жарких спорах не для понимания позиции другой стороны и попыток сближения позиций в плане делиберативной выработки приемлемого консенсуса, а для уязвления “противника”, для гордого пронесения своего “флага” как можно ближе к “негодующим врагам”» [Крупкин, 2012].

В качестве наиболее многочисленных групп «интернетовских борцов» П.Л. Крупкин выделяет «западников», «советских», «имперцев» и «охранителей». Группой «охранителей» (сторонников актуального политического режима) можно пренебречь, поскольку – и по признанию самого Крупкина – их тексты самостоятельной идеологической ценности не представляют, а главные свои идеи они заимствуют у «советских» и / или «имперцев» [Крупкин, 2012]. Оставшиеся три группы практически совпадают по описанию с выделенными нами тремя символическими партиями постсоветской России.

Между Веймарской Германией и современной Россией просматривается существенное сходство не только в наборе символических партий, но и в тенденции их взаимодействия: в обоих случаях имеет место «крадущийся» переход идеологической власти от символической партии «демократов» к символической партии «имперцев» в рамках одного и того же конституционного порядка. Это своего рода «гибридная форма» захвата политической власти – через победу в идеологической конкуренции посредством символов. Но есть и одно важное различие. В отношении перспектив национального консенсуса идеологическая ситуация в современной России, скорее, ближе к положению в кайзеровской Германии и Австрии между мировыми войнами, чем в Веймарской республике. В постсоветской России тоже имеется «властный картель», под которым располагается электорат, разделенный на частичные политические культуры. И в отличие от Веймарской Германии, в России формируется ограниченный национально-символический консенсус, поэтому вряд ли есть основания говорить у нас о полномасштабной «гражданской войне символов».

Свидетельством ограниченного консенсуса может служить возникшая в постсоветской России своеобразная кросс-партийная символическая группировка «имперцев», куда входят представители всех упомянутых выше символических партий. Помимо собственно монархистов, желающих воскресить царскую империю, а также жириновцев, евразийцев, национал-большевиков и т.п., здесь можно встретить и «либеральных империалистов» в духе А. Чубайса<sup>1</sup>, и советско-коммунистических имперцев в смысле Г. Зюганова<sup>2</sup>. Эта символически выраженная (нео-) имперская идеология – вопреки небезосновательным опасениям части отечественных либералов – отнюдь не обречена на вырождение в правый тоталитаризм; нельзя исключать того, что она будет допускать

---

<sup>1</sup> «Идеологией России, по моему глубокому убеждению, на всю обозримую историческую перспективу должен стать либеральный империализм, а миссией России – построение либеральной империи... Это именно то, что свойственно, естественно и органично для России – и исторически, и геополитически, и нравственно. Это, наконец, задача такого масштаба, которая поможет нашему народу окончательно преодолеть духовный кризис и по-настоящему сплотит и мобилизует его» [см.: Чубайс, 2003].

<sup>2</sup> «Задачей русского народа на протяжении тысячелетий было создание грандиозного государства между трех океанов. Великую мировую державу – вот что создал русский народ за свое царствование» [см.: Зюганов, 2004].

элементы правового и социального государства в качестве «патерналистского дара»<sup>1</sup>, идеологически упакованного в либерально-консервативные гибриды.

В любом случае фрагментация политической культуры есть переходный феномен – как и общество, в котором она формируется. Судьба Веймарской Германии показывает одно из возможных направлений такого перехода – включение большинства фрагментов политической культуры в национал-социализм, ставший местом концентрации негативного консенсуса против веймарской системы и одновременно – символом надежд на национальное единство [Lehnert, Megerle, 1987, S. 85].

Д. Ленерт и Л. Мегерле задаются законным вопросом о том, что могло бы быть реальной альтернативой нацистскому варианту «собрания» фрагментов политической культуры. В качестве такой альтернативы Ю. Линк видит символические «весы уравнивания», подразумевая под этим «в тенденции непрерывное управление бинаризмом левого и правого на гибкой горизонтальной оси политического ландшафта» [Link, 1990, S. 9]. Если в модели символической «гражданской войны» срединная (центристская) позиция трактуется как политически и морально слабая, то в модели «символического уравнивания» все переворачивается. Из места стыда и позора политический центр превращается в символическую точку гравитации в политике. Напротив, левые и правые идеологические крайности сдвигаются в сферу ненормального и приравниваются к безумию, фанатизму, криминалу, терроризму и т.п. [Link, 1990, S. 9]. Нормальность середины в странах вроде ФРГ выражается в понятии «солидарность демократов». Но эта солидарность есть такая же символическая тотальность, как, например, и «патриотический консенсус» в современной России. С точки зрения символической «механики» политического процесса собственно идеологическое содержание играет здесь второстепенную роль. В любом случае политические крайности просто символически отсекаются, а не выступают равноправным участником идеологического взаимодействия.

---

<sup>1</sup> Как заметил Ю. Хабермас, «негативные права на свободу и социальные долевые права могут выступать как патерналистский дар. Правовое государство и социальное государство в принципе возможны и без демократии» [см.: Хабермас, 1995, с. 229].

Альтернативы иного рода относятся к тому, что мы выше обозначили плюралистическим типом политической культуры. Немецкий политолог Эрнст Френкель связывал такие альтернативы с «коллективной» или «диалектической» демократией [Fraenkel, 1991]. Этот концепт опирается на дееспособный парламентаризм и противопоставляется идеалу плебисцитарной фюрер-демократии. Идея «диалектической» демократии, методологически близкая традиции символического интеракционизма, а по содержанию – предложенной Р. Далем теории полиархии, означает реализацию идентичности соответствующих политических субкультур («социоморальных сред», «лагерей») не вопреки, а благодаря их взаимодействию на плюралистической основе [Lehnert, Megerle, 1987, S. 94].

Необходимым условием становления и поддержания такой «диалектической демократии» является широкомасштабный политический диалог, в том числе, в сфере политических символов. Но насколько реален символический диалог внутри сегментированной или фрагментированной политической культуры? – Семиотическое пространство современной России дает пример такого диалога в рамках празднования Дня Победы, как мы попытались это показать в рамках одного специального исследования [Поцелуев, 2014].

Конечно, политологам можно долго спорить о том, какая дата истории России достойна того, чтобы называться ее национальным праздником. Но в символическом языке политики уже содержится ответ на этот вопрос – он сформулирован в той наивной картине мира, которую язык политических символов сам себе формирует. Здесь лежит символическое начало современной России. Здесь стихийно возникает образ национального прошлого, состоящего из героев и подвигов, мирно объединенных – посредством диалектики памяти и забвения – в пространстве общей национальной истории. Выравнивание рвов фрагментированной политической культуры и самоупражнение символических партий есть важнейшая предпосылка этой истории.

## Литература

Бориско О.А. Региональная фрагментация политической культуры населения Украины: Автореф. ... канд. полит. наук. по спец. 23.00.02. – Краснодар, 2006. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/regionalnaya-fragmentatsiya-politicheskoy-kultury-naseleniya-ukrainy> (Дата посещения: 23.11.2014.)

- Бурдые П. Социология политики / Пер. с фр.; Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
- День России (12 июня). Опрос «ФОМнибус» 4–5 июня 2011 г. // ФОМ. – М., 2011. – Режим доступа: <http://bd.fom.ru/pdf/d23dr11.pdf> (Дата посещения: 18.06.2014.)
- Елисеев С.М. Политические партии и проблемы развития национального поля российской политики // Политэкс. – СПб., 2006. – Т 2, № 1. – С. 81–97.
- Зюганов Г.А. Держава. – 2-е изд., дораб. и доп. – М.: Информпечать ИТРК РСПП, 1994. – 190 с.
- Зюганов Г.А. Политический отчет ЦК КПРФ X съезду Коммунистической Партии Российской Федерации. – М., 2005. – 4 июля. – Режим доступа: [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_507.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_507.htm) (Дата посещения: 15.08.2014.)
- Кара-Мурза С. В России идет холодная гражданская война // ИА «Русские новости». – М., 2013. – 28 января. – Режим доступа: <http://ru-news.ru/v-rossii-idyot-holodnaya-grazhdanskaya-vojna/> (Дата посещения: 14.11.2014.)
- Кирсанова Н.П. Партии в символическом пространстве политики // Теория и практика общественного развития. – Краснодар, 2013. – № 5. – С. 63–68.
- Колеров М. Модест Колеров: В России идет холодная гражданская война. Интервью Центру координации «Новая Русь» // ИА REX. – М., 2014. – 6 октября. – Режим доступа: <http://www.iarex.ru/interviews/51072.html> (Дата посещения: 23.12.2014.)
- Крупин П.Л. Практики культа предков в постсоветской России // Социология религии в обществе Позднего Модерна. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 166–172.
- Лекторова Ю.Ю. Российское общество: фрагментированная политическая культура или политическое сообщество // Вестник Пермского университета. Серия «Политология». – Пермь, 2007. – № 1. – С. 35–40.
- Липпман У. Общественное мнение. – М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
- Новый объяснительный словарь русского языка. – 2-е изд., испр. и доп. под общ. рук. акад. Ю.Д. Апресяна. – М.: Школа «Языки русской культуры», 2003. – 1488 с.
- Ноябрьские праздники: знание и готовность отмечать // Левада-центр. – М., 2014. – 26 декабря. – Режим доступа: <http://www.levada.ru/31-10-2014/noyabrskie-prazdniki-znanie-i-gotovnost-otmechat> (Дата посещения: 21.12.2014.)
- Окулов А.В. В борьбе за Белую Россию. Холодная гражданская война. – М.: Вече, 2013. – 412 с.
- Паин Э.А. Современный русский национализм в зеркале рунета // Россия – не Украина: современные акценты национализма. – М.: Центр «Сова», 2014. – С. 8–31.
- Петросян С. Армения: шесть лет «холодной» гражданской войны // Вестник Кавказа. – 2014. – 14 марта. – Режим доступа: <http://www.vestikavkaza.ru/articles/Armeniya-shesh-let-kholodnoy-grazhdanskoj-voyny.html> (Дата посещения: 23.12.2014.)
- Поцелуев С.П. Феномен символического диалога в политике: условия возможности и российские практики // Вопросы философии. – М., 2014. – № 7. – С. 144–153.
- Поцелуев С.П., Константинов М.С. Моральные фреймы политических идеологий: базовые понятия и методология исследования // Политическая концептология. – Ростов-на-Дону, 2012. – № 3. – С. 206–211. – Режим доступа: <http://politconcept.sfedu.ru/2012.3/13.pdf> (Дата посещения: 18.12.2014.)

- Прохорова И. Ирина Прохорова: «Начинается холодная гражданская война» // Ситибум. Городская онлайн-газета. – М., 2014. – 23 марта. – Режим доступа: <http://www.cityboom.ru/2014/03/23/prokhorova> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Публицист: в Латвии идет холодная гражданская война // ИА «ГРАНИ. LV». – Рига, 2013. – 20 марта. – Режим доступа: <http://www.grani.lv/latvia/33413-publicist-v-latvii-idet-holodnaya-grazhdanskaya-voyna.html> (Дата посещения: 24.12.2014.)
- Россияне об отмене праздника Дня Конституции // Левада-центр. – М., 2005. – 9 декабря. – Режим доступа: <http://www.levada.ru/press/2005120900.html> (Дата посещения: 18.05.2014.)
- Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Academia, 1995. – 256 с.
- Хмельницкий Г., Карбалевиц В. Валерий Карбалевиц: В Беларуси идет холодная гражданская война // ИА «UDF.BY». – Минск, 2011. – 24 ноября. – Режим доступа: <http://udf.by/news/50661-valeriy-karbalevich-v-belarusi-idet-holodnaya-grazhdanskaya-voyna.html> (Дата посещения: 21.12.2014.)
- «Холодная гражданская война». Раскол венгерского общества / Пер. с венгерского. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 224 с.
- Чубайс А.Б. Миссия России в XXI веке // Независимая газета. – М., 2003. – 1 октября. – Режим доступа: [http://www.ng.ru/ideas/2003-10-01/1\\_mission.html](http://www.ng.ru/ideas/2003-10-01/1_mission.html) (Дата посещения: 10.04.2014.)
- Ab Imperio (2010), 2 // H-Soz-Kult. – 2010. – 11 August. – Mode of access: <http://www.hsozkult.de/journal/id/zeitschriftenausgaben-5706> (Дата посещения: 10.11.2014.)
- Almond G. Comparative political systems // The journal of politics. – Cambridge, 1956. – Vol. 18, N 3 (August). – P. 391–409.
- Almond G., Verba S. The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations. – Princeton: Princeton univ. press, 1963. – 562 p.
- Dörner A. Politischer Mythos und symbolische Politik: Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos. – Opladen: Westdt. Verl., 1995. – 421 S.
- Fraenkel E. Deutschland und die westlichen Demokratien: Miteinem Nachw // Über Leben u. Werk Ernst Fraenkels / Hrsg.: A. Brünneck. – Erw. Ausg., 2 Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. – 399 S.
- Hanisch E. Das Fest in einerfragmentiertenpolitischen Kultur: Der oesterreichische Staatsfeiertegwährend der Ersten Republik // Politische Teilkulturenzwischen Integration und Polarisierung. Zurpolitischen Kultur in der Weimarer Republik / Lenert D., Mergle K. (Hrsg.). – Opladen: Westdeutscher Verl., 1990. – S. 43–60.
- Hughes M. Nationalism and society: Germany, 1800–1945. – L., N.Y.: Edward Arnold, 1988. – 248 p.
- Kahane D. The Cold civil War // National review online. – 2011. – 8 November. – Mode of access: <http://www.nationalreview.com/articles/282437/cold-civil-war-david-kahane> (Дата посещения: 24.12.2014.)
- Kailitz S. Die politische Deutungskultur der Bundesrepublik Deutschland im Spiegel des «Historikerstreits» // Die Gegenwart der Vergangenheit. Der «Historikerstreit» und die deutsche Geschichtspolitik / S. Kailitz (Hrsg.). – Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2008. – S. 14–37.
- Kavanagh D. Political culture. – L.: Macmillan, 1972. – 80 p.
- Lehnert D., Megerle K. Einleitung der Herausgeber // Politische Teilkulturenzwischen Integration und Polarisierung. Zurpolitischen Kultur in der Weimarer Republik / Lehnert D., Megerle K. (Hrsg.). – Opladen: Westdeutscher Verl., 1990. – S. 8–18.



- Lehnert D., Megerle K. Identitäts- und Konsensprobleme in einer fragmentierten Gesellschaft – Zur Politischen Kultur in der Weimarer Republik // Politische Kultur in Deutschland: Bilanz und Perspektiven der Forschung / D. Berg-Schlosser, J. Schissler (Hrsg.). – Opladen: Westdeutscher Verl., 1987. – S. 80–97.
- Lepsius M.R. Parteisystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft // Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte / W. Abel u.a. (Hrsg.). – Stuttgart: Springer Verl., 1966. – S. 371–393.
- Link Jü. Schönhuber in der Nationalelf: Halbrechts, rechtsaußen oder im Abseits? Die politische Kollektivsymbolik der Bundesrepublik und der Durchbruch der neo-rassistischen Schönhuber-Partei. – 2., aktualisierte Auflage. – Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, 1990. – 37 S.
- Patrick G. Political culture // Social science concepts. A systematical analysis / G. Sartori (ed.). – L.: Sage, 1984. – P. 265–314.
- Rosenbaum W.A. Political culture: Basic concepts in political science. – N.Y.: Praeger Publishers, 1975. – 181 p.
- Rosenhaft E. Gewalt in der Politik: Zum Problem des 'Sozialen Militarismus' // Militär und Militarismus in der Weimarer Republik. Beiträge eines internationalen Symposiums an der Hochschule der Bundeswehr Hamburg am 5. und 6. Mai 1977 / K.-J. Müller, E. Opitz (Hrsg.). – Düsseldorf: Droste, 1978. – S. 237–259.
- Schöpflin G. Hungary's cold civil war // Open democracy. – 2006. – 14 November. – Mode of access: [https://www.opendemocracy.net/democracy-protest/hungary\\_civil\\_4093.jsp](https://www.opendemocracy.net/democracy-protest/hungary_civil_4093.jsp) (Дата посещения: 25.12.2014.)
- Speitkamp W. «Erziehung zur Nation». Reichskunstwart, Kulturpolitik und Identitätsstiftung im Staat von Weimar // Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2. / H. Berding (Hrsg.). – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. – S. 541–580.

**В.Н. Ефремова**

## **О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ИССЛЕДОВАНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ<sup>1</sup>**

В отечественной политической науке сегодня все больше становятся популярными исследования символического измерения политики. Во многом это связано с более пристальным вниманием власти и научного сообщества к процессам конструирования национальной идентичности, политизации истории, политики памяти т.д. К использованию концептуальной рамки *символической политики* прибегают при описании разного рода процессов – легитимации режима, репрезентации региональных сообществ, брендинга территорий, электоральных процессов и др. Безусловно, все эти процессы, так или иначе, связаны с дискурсивным конструированием социальной реальности и манипулированием символами. Однако символическая политика относится к разряду таких категорий, суть которых не всегда оказывается очевидной, и при ее использовании исследователя подстерегают некоторые «ловушки», сопряженные с теоретическими нюансами.

Во вводной статье к предыдущему выпуску сборника «Символическая политика» О.Ю. Малинова показала многозначность «символа» и «символического» [Малинова, 2014], обозначив особенности их использования при анализе социальной действитель-

---

<sup>1</sup> Автор благодарит О.Ю. Малинову, научного руководителя и наставника, за рекомендации, побудившие обратить более пристальное внимание на процессы производства идей и технологии конструирования политической реальности. Ей автор обязан некоторыми идеями, нашедшими отражение в данной статье.

ности. Мы хотим показать, как соотносятся термины «символ» и «символическое» с понятием «символическая политика», определив некоторые теоретические развилки, возникающие при анализе политической реальности.

\* \* \*

То, что символы играют важную роль в политической жизни, отмечалось многими исследователями на протяжении развития социальных наук. Несмотря на это, символизм до сих пор остается на периферии политического анализа, хотя в антропологических, культурологических и социологических исследованиях эта проблематика изучается более систематически.

Центральное понятие, используемое при описании спектра символических явлений, – «символ». Природа символа и его свойства были предметом изучения целого ряда исследователей [Лотман, 2010 а; 2010 b; Лосев, 1991; Мамардашвили, Пятигорский, 1997 и др.]. Однако обращающиеся к нему исследователи не имеют ни устоявшихся интерпретаций, ни одинаковой методологии. Поэтому каждое исследование, как правило, начинается с собственного определения символа, что обуславливает многообразие способов работы с ним. Поэтому, как отметил Ю.М. Лотман, «удобнее не давать какого-либо всеобщего определения» [символического], а определить «характер этой функции» [Лотман, 2010 а, с. 294], которую оно выполняет.

На основе существующих знаний о символе остановимся на его основных особенностях. Во-первых, символ – это особого рода знак, однако не все знаки являются символами. В семиотике принято определять символ как наиболее сложный и абстрактный вид знака. Так, например, в классификации Чарльза Пирса [Пирс, 2009, с. 89] символ – один из трех категорий знаков (индексы, образы и символы), который является наиболее сложным и способен породить новый смысл [там же, с. 94]. Эту мысль развивали М. Мамардашвили и А. Пятигорский. Они утверждали, что символы соотносятся с пониманием, они «мыслятся нами как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и результатов сознания» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 99]. Символы могут отсылать к продуктам сознания либо к каким-то предметам, косвенно представляющим результаты сознания. То есть «за символом в смысле конкретности сознания на самом деле ничего не сто-

ит» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 99]. В этом их главное отличие от знаков, которые предполагают реконструкцию денотата (обозначаемого предмета). Символы – это продукты личного переживания, требующие «субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, т.е. ситуацию понимания» [там же, с. 99–100]. Понять символ можно только оказавшись в ситуации понимания. Это связано со следующими функциями символа.

Во-вторых, символ тесно связан с иррациональным и эмоциональным. Символы активизируют глубинные пласты подсознания и опираются на эмоции, вызывая те или иные чувства и воспоминания. Об этом писал А.Ф. Лосев: «...символ включает в себя все то, что характерно для абстрактного мышления, прежде всего четкое различение и противопоставление элементов действительности, четкое их объединение в синтетическое целое, обобщение данных чувственного опыта и превращение всей ползучей чувственной действительности в обобщенную закономерность» [Лосев, 1991, с. 248].

В-третьих, символ многозначен. Он допускает, что возможны разные ассоциации. Чем больше значений имеет символ, тем более он содержателен. Ю.М. Лотман писал: «Его [символа] инвариантная сущность реализуется в вариантах. Именно в тех изменениях, которым подвергается “вечный” смысл символа в данном культурном контексте, контекст этот ярче всего выявляет свою изменяемость» [Лотман, 2010 b, с. 296].

Таким образом, в самом общем виде *символ* – это особого рода знак, связанный с социально разделяемыми смыслами, опосредующий восприятие и вызывающий исходя из ситуации применения те или иные переживания и чувства.

Стоит отметить, что существуют и альтернативные (постмодернистские) теории символа и символического (Ж. Лакан, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр и др.), в рамках которых понятие «символ» соотносится с понятием «симулякр». У Бодрийяра символическое является социальной характеристикой, особым типом действия: «Символическое – это не понятие, не инстанция, не категория и не “структура”, но акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному» [Бодрийяр, 2000, с. 155]. Символ-симулякр – это ложное подобие, гиперреальность, условный знак чего-либо, функционирующий в обществе как его заместитель. Для Ж. Делёза символ, отождествляемый с симулякром, – «не просто ложная копия модели» [Делёз, 2011, с. 332], он представляет собой выражение хаотических, разрушительных в своей разрозненности

сил. В работе «Эон» Ж. Делёз отмечает, что симулякрами становятся «тела, утратившие меру» [Делёз, 2011, с. 215], «нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении [от непричастного]» [там же, с. 332]. Таким образом, в самом общем виде символы в постмодернистской традиции истолковываются как иллюзорные, замещающие реальность модели.

Для нас важно зафиксировать альтернативные подходы понимания символов: изначально разные способы интерпретации создают основания для различий в понимании сути символической политики. Нам больше импонирует онтологическое понимание символа как способа познания реальности. Оно позволяет смотреть более широко на способы применения символов и их роли в политической коммуникации и интерпретации политической реальности.

*Символизм в политике* имеет множество проявлений. Как отметил французский исследователь когнитивной антропологии и лингвистической прагматики Д. Спербер, невозможно дать исчерпывающее объяснение символизма, но можно только очертить множество разнообразных явлений, которые он объединяет: от мифов до языковых фигур, от религиозных ритуалов до жестов вежливости [Sperber, 1975, p. x]. Немецкий философ-неокантианец Э. Кассирер, в свою очередь, выделял такие «символические формы», как язык, миф, искусство, наука. Они предполагают «возможность ретроспекции и предвидения», посредством которых «определенные деления не только совершаются в целостности сознания, но и фиксируются как таковые» [Кассирер, 2000, с. 351]. Философская традиция «символических форм», представленная в работах Э. Кассирера, имела глубокое влияние на развитие социологических взглядов Э. Дюркгейма и П. Бурдьё [см.: Вакан, 2001]. Э. Дюркгейм рассматривал символические формы как социокультурное средство интеграции людей [Дюркгейм, 1995, с. 13]. По его определению, символический характер объектов, в которых осмысливает себя общество или другое социальное объединение (например, клан), обусловлен реальным стремлением «к концентрации и объединению» [там же, с. 13–14].

Тема символического занимает особое место в социологии П. Бурдьё, к наработкам которого нередко прибегают исследователи политических явлений. Французский социолог разработал такие категории, как «символический капитал», «символическое насилие», «символическая власть», «символическое господство», «символическая борьба». Подход П. Бурдьё к анализу символиче-

ского определяется стремлением преодолеть субъективную природу агента и объективизм социальных наук. Устойчивые диспозиции, приобретенный опыт – *габитус*, центральное понятие в теории Бурдье, – позволяют смотреть на повседневные практики не просто как на объективные целенаправленные преобразования социального мира, а как на отношения с социальными структурами, поддающимися оцениванию и интерпретации, а следовательно, – различению.

П. Бурдье не стремится определить понятие «символические практики», однако подчеркивает, что их свойство заключается в возможности *устанавливать связи и ориентации*. Символические практики, по Бурдье, способны «войти и выйти», «наполнить и опустошить», «закрыть и раскрыть», «завязать и развязать» [Бурдье, 2001, с. 22]. П. Бурдье утверждает, что любой социальный порядок «стремится производить символическое действие» [там же, с. 285]. Полемизируя с марксистской интерпретацией социального господства, Бурдье указывает на методологическую ошибку в интерпретации классов как групп, наделенных конкретными социальными свойствами. «Существует лишь социальное пространство, пространство различий, в котором классы существуют как бы в виртуальном состоянии, в потенции, не как нечто данное, но как *нечто, что нужно сделать*» [цит. по: Шматко, 2001, с. 18]. Собственно господство, понимаемое П. Бурдье как способность легитимировать тот или иной порядок (а не доминирование в структуре распределения средств экономического производства), достигается путем символической борьбы разных социальных классов. Это борьба «за навязывание определения социального мира, в наибольшей мере отвечающего их интересам» [Бурдье, 2007, с. 92]. Таким образом, суть символического в политике связана, в первую очередь, с деятельностью групп, участвующих в конструировании и продвижении собственного видения мира.

Непосредственно интерес к исследованию символизма в политике связывают с появлением в 1960–1970-х годах работ М. Эдельмана [Edelman, 1964; 1971; Эдельман, 2014]. Огромное влияние на взгляды М. Эдельмана оказала концепция «символического интеракционизма» Дж.Г. Мида<sup>1</sup>, который считал символы

---

<sup>1</sup> Главная работа Мида – «Сознание, я и общество» [Mead, 1934]. Стоит отметить, что символический интеракционизм очень неоднороден. Помимо Дж. Мида представителями этого направления в социологии являются, например, Г. Блумер, Э. Гоффман.

средством коммуникации, выступающим в качестве фундаментального механизма интеграции общества. Причем особое внимание в процессе межиндивидуальной коммуникации Мид уделял основному символическому средству – языку.

Работы М. Эдельмана возникли как ответ на теорию рационального выбора. Он разработал собственную концепцию символического использования политики и политики как символического действия, которая в настоящее время является основой для понимания политической коммуникации. Теория Эдельмана объясняет ряд явлений, которые теория рационального выбора объяснить не может. Так, например, почему позиции спорящих сторон были определены именно таким образом, а не иначе, почему некоторые идеи оказались популярнее, чем другие, и почему политики задействовали так много ресурсов на создание заявлений, за которыми ничего не стоит.

Концепция М. Эдельмана интересна и полезна тем, что она позволяет исследовать политику (politics) как «символическую форму», «влияние символических функций на элиту и массу» [Edelman, 1964, p. 2]. Он выделяет два проявления политики: политики как «зрелищного вида спорта» и политики как «политической деятельности, используемой организованными группами, чтобы получить вполне конкретные, осязаемые выгоды для себя» [ibid., p. 5]. Таким образом, Эдельман показывает, что политика может означать две разные вещи: для меньшинства ее активных участников она является инструментом достижения желаемых результатов, а для более широкой группы зрителей – спектаклем. По мысли Эдельмана, исследователи политики должны обращать внимание на то, как политические действия превращают некоторые вещи в реально существующие и имеющие значение, а также как изменяется общественное мнение.

Концепция Эдельмана позволяет сосредоточиться сразу на нескольких моментах в изучении аспектов политической реальности. Во-первых, огромное значение придается инструментам *поддержания существующего порядка*, а не только манипуляции массовым сознанием. Центральным в концепции Эдельмана является понятие «символический акт»<sup>1</sup>. Политические акты, имеющие

---

<sup>1</sup> Эдельман ссылается на работы шведского социолога Ури Химельштранда (Uri Himmelstrand), который определял «символические акты» как «действия, имеющие в качестве своих исключительных объектов символы и игнорирующие объективные или концептуальные референты этих символов» [цит. по: Edelman, 1964, p. 10].

важное символическое значение, могут производить малый эффект на распределение материальных ресурсов или не влиять совсем. Однако подобные символически нагруженные акты поддерживают уверенность в обществе и согласие с условиями, которые позволяют поддерживать политический порядок. Благодаря этим условиям элита добивается осуществления своих материальных интересов и влияет на распределение той реальной выгоды, которую предоставляет политическая система.

Во-вторых, институционализация символических актов возможна при их превращении в так называемые символические практики. Эдельман выделяет две символические формы, которые «пропитали наши [современные] политические институты», – это миф и ритуал [Edelman, 1964, p. 16]. Ритуал – «моторная деятельность», включающая участников в общее предприятие; миф служит тем же целям, что и ритуалы [ibid., p. 16–19]. Вслед за Малиновским Эдельман отмечает свойство мифов объяснять сложившееся социальное положение. Однако он уверен, что попытки произвольно использовать мифы и ритуалы как инструмент манипуляции обречены на крах, ибо потенциальные «конденсирующие символы» создаются в процессе самой жизни [ibid., p. 20].

Подход к изучению политических актов М. Эдельмана пробудил интерес исследователей к символическому измерению политики, однако не исключил плюрализма теорий. Одни исследователи уделяют внимание конкретным формам символизма и ритуалов [см., например: Gusfield, Michalowicz, 1984], другие – изучают роль символизма в различных применимых контекстах: социальные движения [Melucci, 1989; Mukherji, 2013 и др.], национальная идентичность [Cerulo, 1993; Koltso, 2006 и др.], международные отношения и др. Исследования символической политики рассматриваются как предмет политической семиотики [Эко, 2006; Лотман, 2010 а] и культурной антропологии [Малиновский, 1998; Тэрнер, 1983].

Тем не менее в изучении символических аспектов политики на сегодняшний день сохраняются некоторые пробелы. Несмотря на большой объяснительный потенциал политического символизма, многие концепты, которые задействуют современные авторы, остаются неточно сформулированными. Большинство исследований избегают теоретических формулировок и не содержат концептуализации понятия «символическая политика», а сосредоточены на анализе конкретных случаев использования символов. Это объясняется многообразием форм проявления и эффектов символической политики: от символов, идей, мифов,



нарративов, ритуалов до идентичности, национального самосознания и т.д. Вследствие этих особенностей предметное поле символической политики остается не слишком определенно очерчено. Как следствие, среди политологов и исследователей политики нет единого видения того, как исследовать символическую политику, какие подходы и методы использовать.

Можно согласиться с О.Ю. Малиновой, что теоретическими развилками, задающими разные способы интерпретации символической политики, является «различие между подходами, противопоставляющими символическую политику “реальной”, “материальной” – и подходами, которые рассматривают первую как специфический, но неотъемлемый аспект второй» [Малинова, 2012, с. 9]. Символическая политика в первом случае часто трактуется как «нечто, имитирующее реальные действия» [Мухарямов, 2012, с. 54–55]. Для ее описания используются такие категории, как «ритуальная политика», «симулятивная коммуникация» и др., которые часто вызывают негативные коннотации: символическая политика – это то, что использует власть для одурачивания масс.

Так, в работах немецких исследователей, заявлявших о преемственности с концепцией М. Эдельмана (Т. Мейер, А. Дернер, У. Сарцинелли), символическая политика рассматривается как самостоятельная действительность, оторванная от реальных решений. Как отмечает М. Рольф, такая позиция основывается на том, что даже если символическая политика выражает лишь «пустые формы», они тем не менее оказывают своеобразное воздействие [Рольф, 2009, с. 23], а сущностью такой политики оказывается «связь между легитимированным авторитетом и лояльностью по отношению к нему» [там же, с. 23]. Власть при таком подходе нуждается в символах и символической коммуникации, а визуализация выступает как властный ресурс пропаганды (например, торжественные мероприятия и инсценировки).

Тема использования символов в ситуации доминирования, в том числе в политике, активно развивается в современных постмарксистских исследованиях [Politiquetmodernité, 2002; Laclau, Mouffe, 1985; Castells, 1997; Жижек, 2010]. А. Бадью, М. Кастельс, С. Жижек, Э. Лаклау, Ш. Муфф и другие подвергают ревизии марксистскую парадигму и сосредоточиваются на возможности радикального действия и прогрессивной трансформации в современных условиях. Социальная теория в постмарксизме строится на основе положений Ж. Лакана о соотношении реального, воображаемого и символического. Однако это направление, как отмечает У. Брекман, уступает

другим в анализе политической реальности, поскольку строгие семиотические положения не позволяют с такой же четкостью подходить к анализу функции мобилизации при помощи использования символического [см.: Breckman, 2013, p. 232–234]. Символ в постмарксизме, замечает У. Брекман, – это «поливалентный конструкт, который колеблется между теорией условных знаков и идеалом мотивированных знаков [ограниченности произвольности знака. – В. Е.], между желанием “представить” знак и демонстрацией разрыва между вещью и знаком, между желанием показать его дальнейшую идею и невозможностью ее адекватной репрезентации» [ibid., p. 266].

Другие исследователи убеждены, что риторика и символы предопределяют политические результаты [см., например: Wedeen, 1999]. Такие интерпретации исходят из того, что «успешное» использование дискурса и символов может способствовать легитимизации политического режима или существующих в обществе представлений через поддержку и содействие коллективным социальным практикам. Основой могут стать этнические, национальные либо другие классификаторы. По мнению Л. Уэдин [Wedeen, 1999, p. 163–164], пролить свет на обозначенные вопросы могли бы исследования политической культуры Г. Алмонда, С. Вербы, работы Р. Патнэма, К. Гирца, А. Коэна и др.

Отсутствие единообразия в понимании природы символической политики наблюдается и в исследованиях отечественных политологов. В России термин «символическая политика» вошел в обиход не столь давно. Формально первым из российских политологов, кто обратился к концепту символической политики, был екатеринбургский исследователь К. Киселев. Он использовал этот термин в своих статьях для анализа электоральных процессов в Свердловской области. В дальнейшем в 2006 г. он опубликовал сборник «Символическая политика: власть vs. общество» [Киселев, 2006], в который включил статьи об использовании символов в политике. К. Киселев не предлагает собственного определения символической политики, а сосредоточивается на описании конкретных случаев символического позиционирования власти. По его мнению, символическая власть непосредственно связана с существующим политическим режимом, который обладает полной монополией на ее реализацию [Киселев, 2011]. Изменение символической власти может происходить без изменения институционального дизайна. Главная цель таких отношений – это легитимация политического режима, для которой недостаточно проведения выборов. Сутью и выражением символической власти являются вербальные символы [там же].

Более систематическую концептуализацию символической политики предложил С.П. Поцелуев. В 1999 г. в журнале «Полис» им была опубликована статья [Поцелуев, 1999], в которой он вслед за Т. Мейером, У. Сарцинелли рассматривает символическую политику в контексте повсеместной медиатизации; по мысли Поцелуева, символическая политика представляет «символические “эззацы” (суррогаты) политических действий». Под символической политикой он понимает разновидность политической коммуникации, «нацеленной не на рациональное осмысление, а внушение устойчивых смыслов» [там же, с. 62]. Символическая политика предполагает взаимодействие двух субъектов – в целом власти и тех, на кого она распространяется. При помощи символов власть навязывает определенный характер властных отношений в обществе. Поэтому символическая политика рассматривается как «сознательное использование эстетически-символических ресурсов власти для ее легитимации и упрочнения» [там же, с. 66], и огромную роль, как отмечает исследователь, в этом играет коммуникация при помощи СМИ.

Опираясь на работы Т. Мейера, С.П. Поцелуев выделяет три формы символической политики, т.е. так называемые *стратегии коммуникации*. Это символическая политика, осуществляемая «сверху», «символическая политика снизу» и символическая политика, «практикуемая одновременно и “сверху”, и “снизу”» [Поцелуев, 1999, с. 68–69]. Особенность символической политики «сверху», как отмечает С.П. Поцелуев, в сознательном использовании властью средств коммуникации «для инсценирования того, чего реально нет, но что ожидает получить от нее публика» [там же, с. 68]. К наиболее часто встречающимся формам политики «сверху» он относит *символические эззац-акции* («циничная форма коммуникативной манипуляции, организуемая посредством технического производства визуальных иллюзий»), *символическое законодательство* (создает «иллюзию глубоко продуманных и решительных действий власти»), *символическую персонализацию* (целенаправленное конструирование имиджа личности политика) и *символическую идеологизацию* (инсценирование «фундаментальных идеологических противоположностей») [там же, с. 68].

Наиболее распространенной формой символической политики «снизу» С.П. Поцелуев называет *символические акции протеста*, которые в отличие от символической политики «сверху» направлены не на создание видимости реальных действий, а для «привлечения общественного внимания к реальным социально-политическим проблемам» [Поцелуев, 1999, с. 68–69].

Коллективно разделяемые массами и в то же самое время поощряемые (а подчас и намеренно создаваемые) властью *мифы, ритуалы* и *культы* ростовский политолог относит к третьему варианту символической политики. Они выступают средствами социального управления, которые предлагают ответы на недоступные жизненные вопросы и ориентиры социальной деятельности, упорядочивают взаимодействие власти и общества.

С.П. Поцелуев отмечает роль семантического аспекта политики: манипуляция сознанием достигается, в первую очередь, через оперирование символами в сфере политического языка. И это борьба за монополию на обозначение происходящего: «...это власть тех, кто в СМИ “называет вещи своими именами”, кто “оккупирует” смыслы слов» [Поцелуев, 1999, с. 71].

Таким образом, в первой статье С.П. Поцелуева символическая политика рассматривалась инструментально – как целенаправленная манипуляция сознанием. В дальнейшем, однако, останавливаясь на методологических основах изучения политико-символических актов, он более подробно разбирает коммуникативные измерения символической политики и подчеркивает ее объяснительный потенциал, например, при изучении активности социальных движений [Поцелуев, 2012].

О.Ю. Малинова предлагает рассматривать символическую политику в более широкой трактовке – как неотъемлемую часть реальной политики. Опираясь на концепции «символической борьбы» и «символической власти» П. Бурдьё, она определяет символическую политику как *«деятельность политических акторов, направленную на производство и продвижение / навязывание определенных способов интерпретации социальной реальности в качестве доминирующих»* [Малинова, 2010, с. 92]. Иными словами, символическая политика связана с символической властью как «властью конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение» [Бурдьё, 2005, с. 90]. Такое определение символической политики позволяет снять «ограничения», связанные с противопоставлением реальности и симулятивности.

О.Ю. Малинова выделяет три преимущества такого понимания символической политики. Во-первых, символическая политика «не ограничивается социально-инженерным конструированием реальности». Элиты, конструирующие смыслы, сами вынуждены подчиняться их логике, – например, учитывать наиболее укорененные в обществе убеждения, не подвергая их сомнению в публичной риторике.

Во-вторых, в поле политики «действуют специфические механизмы, изучение которых позволяет лучше понимать, почему одни способы интерпретации социальной реальности оказываются более влиятельными, чем другие, чем определяется успех и какие ресурсы работают более эффективно» [Малинова, 2012, с. 10–11]. Данное положение вытекает из логики П. Бурдьё, который отмечал, что структура и наиболее специфические функции идеологий связаны с социальными условиями их производства и циркуляции: «Своими специфическими характеристиками они обязаны не только выражаемым ими интересам классов... но также специфическим интересам тех, кто их производит, и специфической логикой поля производства» [Бурдьё, 2007, с. 93–94].

В-третьих, символическая политика не ограничивается участием представителей властвующей элиты. Такой подход предполагает более широкий взгляд на символическую политику и обращает внимание исследователя на изучение деятельности акторов, использующих символы для изменения снизу. Государство посредством властного распределения ресурсов находится в исключительном положении по навязыванию смыслов и интерпретаций социальной реальности. Однако этого недостаточно для того, чтобы позиция государства оказывалась доминирующей, поскольку даже при насильственном навязывании у индивидов остается возможность «двоемыслия» [Малинова, 2010, с. 91].

Символическая политика, настаивает О.Ю. Малинова, осуществляется в публичном пространстве и подразумевает конкуренцию за различные способы интерпретации, понимания и осознания социальной действительности. Из этого следует, что публичное пространство, где происходит производство смыслов, может быть локализовано, т.е. иметь границы в виде социальных институтов и иметь временные и пространственные характеристики.

Следует отметить, что символическая политика при таком понимании не сводится к производству идей и идеологий, хотя и включает в себя производство смыслов. Как отмечал М. Эдельман, символические формы создаются активными политическими действиями. Исследователи символической политики, таким образом, должны уделять *внимание невербальным способам означивания*. К таким элементам коммуникации, например, можно отнести жесты, ритуалы и т.п.

Иную трактовку символической политики мы находим у Д. Мисюрова. Под ней он понимает «неотъемлемую часть политики вообще и связанных с нею идеологий в частности» [Мисюров,

1999, с. 168]. Однако данное определение не вносит ясности в особенности символической политики, а фактически ставит знак равенства между идеологиями и политической символикой. Д. Мисюров отмечает, что понятие «символ» является общественно-политическим в силу самоидентификации некой общности, создания собственной политической символики. Символика – инструмент для политики, который употребляется «для манипулирования сознанием и идеологических спекуляций» [там же, с. 172]. «...Символ упрощает интеллектуальные операции с простыми и сложными политическими понятиями, но в то же время открывает простор всевозможным спекуляциям на этих понятиях» [там же, с. 169]. Поэтому всю историю человечества можно рассматривать и сквозь призму символики, с помощью которой «люди упорядочивают окружающий их хаос» [там же, с. 171].

В дальнейшем Д. Мисюров выделил восемь символических моделей общественного развития, используя так называемые доминанты «прошлое – настоящее – будущее» [Мисюров, 2009]. С помощью символических ориентаций (на прошлое, будущее и настоящее) он предложил оценивать уровни развития общества.

Подход Д. Мисюрова интересен, в первую очередь, постольку, поскольку он позволил разработать обстоятельную классификацию политической символики, однако его возможности с точки зрения анализа инструментария символической политики представляются нам ограниченными. Выделение типов символики без рассмотрения их функций, структуры значительно снижает возможности аналитического применения данного подхода.

\* \* \*

Таким образом, выше мы обозначили некоторые подходы и возможности пониманию символа и символического, которые задают различные интерпретации символической политики.

Понимание символа как ложного подобия, гиперреальности можно считать прологом к пониманию символической политики как суррогата реальной деятельности. Причем такая интерпретация в некотором роде ограничивает исследователя, обязывая его сосредоточиться на деятельности политической элиты, которая при помощи символов манипулирует сознанием масс.

На наш взгляд, больше возможностей в исследовательском плане открывает подход О.Ю. Малиновой, которая придерживается

широкой трактовки символической политики как части реальной политики, с *производством и продвижением / навязыванием определенных способов интерпретации социальной реальности в качестве доминирующих*. Такой подход позволяет не концентрироваться исключительно на действиях политической элиты (политического курса, policy) и процессе легитимации политического режима, а включать в поле исследования других политических акторов и искать новые измерения политики (politics) – конкуренцию за смыслы и другие формы и механизмы закрепления в социальной памяти. Поле публичной политики является открытым для участия разного рода политических акторов, которые вынуждены реагировать на действия конкурентов. А это означает непрямую эволюцию технологий и инструментов конструирования реальности.

## Литература

- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. Зенкина С.Н. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
- Бурдые П. О символической власти // Бурдые П. Социология социального пространства / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 87–96.
- Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
- Бурдые П. Социология социального пространства / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 288 с.
- Вакан Л.Ж.Д. Дюркгейм и Бурдые: Общее основание и трещины в нем // Социологический анализ Пьера Бурдые: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 179–196.
- Делёз Ж. Платон и симулякр // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 328–345.
- Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
- Жижек С. О насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
- Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с.
- Киселев К. Символическая политика власти в период президентства Д. Медведева. – Екатеринбург, 2011. – Режим доступа: <http://www.echoekb.ru/blogs/2011/3/4/1/1234/495/> (Дата посещения: 11.04.2012.)
- Киселев К.В. Выборы и символическая политика в Российской Федерации // Муниципальная служба. – Екатеринбург, 2005. – № 3. – С. 47–53.

- Киселев К.В. Символическая политика: власть vs общество. – Екатеринбург: ИД «Дискурс-Пи», 2006. – 132 с.
- Лосев А.Ф. Логика символа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 247–274.
- Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПБ, 2010 а. – 704 с.
- Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Чему учатся люди. Статьи и заметки. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010 б. – С. 293–308.
- Малинова О.Ю. Символическая политика и конструирование макрополитической идентичности в постсоветской России // Полис. – М., 2010. – № 2. – С. 90–105.
- Малинова О.Ю. Символическая политика: Контурсы проблемного поля // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2012. – Вып. 1. – С. 5–16.
- Малинова О.Ю. Темпоральность и другие свойства символического в политике // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2014. – Вып. 2. – С. 5–17.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия / Пер. с англ. П. Хомик; под ред. О. Артемовой. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
- Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М.: Школа «языки русской культуры», 1997. – 224 с.
- Мисюров Д.А. Политическая символика: между идеологией и рекламой // Полис. – М., 1999. – № 1. – С. 168–185.
- Мисюров Д.А. Символическое моделирование и общественное развитие // Политэкс. – СПб., 2009. – Т. 5, № 3. – Режим доступа: <http://www.politex.info/content/view/605/> (Дата посещения: 12.03.2014.)
- Мухарямов Н.М. О символических началах в языке политики // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2012. – Вып. 1. – С. 54–74.
- Пирс Ч.С. Что такое знак? / Пер. А.А. Аргамаковой; Под ред. Е.В. Борисова // Вестник Томского университета. Серия: Философия. Социология. Политология. – Томск, 2009. – № 3 (7). – С. 88–95.
- Поцелуев С.П. «Символическая политика»: К истории концепта // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2012. – Вып. 1. – С. 17–53.
- Поцелуев С.П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме // Полис. – М., 1999. – № 5. – С. 62–75.
- Рольф М. Советские массовые праздники / Пер. с нем. В.Т. Алтухова. – М.: РОССПЭН: Фонд первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2009. – 400 с.
- Тен Ю.П. Символы России и зарубежных государств. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – 332 с.
- Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
- Шматко Н.А. Горизонты социоанализа // Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 7–18.



- Эдельман М. Символическое использование политики (Реферат) // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2014. – Вып. 2. – С. 189–201.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Symposium, 2006. – 540 с.
- Breckman W. Adventures of the symbolic: Post-Marxism and radical democracy. – N.Y.: Columbia univ. press, 2013. – 354 p.
- Castells M. The power of identity. – Malden, MA: Blackwell, 1997. – xv, 461 p.
- Cerulo K.A. Symbols and the world system: National anthems and flags // Sociological forum. – N.Y., 1993. – Vol. 8, N 2. – P. 243–271.
- Dorner A. Politischer Mythos und symbolische Politic: Sinnstiftungsdurchsymbolischer Formen am Beispiel des Hermannsmythos. – Opladen: Westdt. Verl., 1985. – 421 S.
- Edelman M. Politics as symbolic action. – Chicago: Markham Pub., 1971. – 188 p.
- Edelman M. The symbolic uses of politics. – Urbana: Univ. of Illinois press, 1964. – 201 p.
- Gusfield J., Michalowicz J. Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony and symbolic order in modern life // Annual review of sociology. – Palo Alto, Calif., 1984. – N 10. – P. 417–435.
- Koltso P. National symbols as signs of unity and division // Ethnic and racial studies. – 2006. – Vol. 29, N 4. – P. 676–701.
- Laclau E., Mouffe C. Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. – L.: Verso, 1985. – 197 p.
- Mead G. Mind, self and society. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1934. – 400 p.
- Melucci A. Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society. – Philadelphia: Temple univ. press, 1989. – 288 p.
- Mukherji P.N. Social movement, conflict and change: Towards a theoretical orientation // Asian journal of social science. – Boston, 2013. – Vol. 10. – P. 105–125. – Mode of access: <http://sjspace.sagepub.com/wp-content/uploads/2013/09/EBul-Mukherji-March2013.pdf> (Дата посещения: 09.10.2013.)
- Politique et modernité / G. Leyenberger, Badiou et al. – Bordeaux: Osiris, 1992. – 213 p.
- Sperber D. Rethinking symbolism. – L.: Cambridge univ. press, 1975. – xiii, 153 p.
- Wedeen L. Ambiguities of domination: Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1999. – 244 p.

**Д.Е. Москвин**

## **СТАНОВЛЕНИЕ «ГЛОБАЛЬНОГО ЗРИТЕЛЯ» В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННЫХ ВИЗУАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

Развитие новых медиа и разрастание объемов информации, передаваемой через каналы визуальной коммуникации, ставят ряд исследовательских задач в социальных и политических науках. Visual studies – область исследований, интегрирующая разные методологии и подходы к изучению визуального, – превратилась в перспективное направление, расширяющее понимание устройства общества и воздействующих на него процессов. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть феномен формирования «глобальной зрительской» аудитории – «глобального зрителя». Что объединяет в него представителей разных стран, культур, носителей разнообразных идентичностей? Можно ли говорить о потенциале формирования коллективной субъектности у этой общности, возможно ли ее воздействие на глобальные социальные, экономические, политические и культурные процессы? Каким образом и с помощью каких технологий происходит формирование этой аудитории? Ответить на эти вопросы в рамках одной публикации невозможно, поэтому статья носит характер постановки исследовательских задач и формулирования гипотез для дальнейшего изучения.

Перспективным представляется изучение сюжетов взаимодействия мировых лидеров с «глобальной зрительской» аудиторией: здесь формируются уникальные паттерны, ставящие методологические вопросы перед исследователем: как различать ориентацию лидера на внутреннюю аудиторию (электорат) и на внешнюю (глобального зрителя), насколько меняются политические эффекты

официальной коммуникации, насколько лидеры осознают ситуацию потенциальной конкуренции за внимание «глобальной зрительской» аудитории?

## **«Глобальный зритель» как множество**

Статистические обобщения демонстрируют рост всех типов аудитории вокруг визуальных медиа на протяжении последнего десятилетия. Это связано с колоссальными изменениями скорости передачи сигнала и универсализацией доступа к его получению в любой точке Земли. Проведенные в 2014 г. социологические замеры показали, что телевидение пользуется высокой популярностью и проигрывает online-видео: так, около экрана телевизора собираются от 93% жителей Индонезии (максимальный показатель) до 62% израильтян. В России 44% из числа опрошенных пользователей Интернета смотрят видео через Интернет – максимальный показатель в мире (в США всего 24%), а телевизор – 73% [Sonali, 2014]. Впечатляющей выглядит официальная статистика YouTube: ежемесячно сервис посещают более 1 млрд уникальных пользователей, 100 часов видео ежеминутно загружаются на сервер, 80% трафика приходится на 60 стран мира, а 20% на США [Statistics, 2014]. Скромнее выглядит статистика популярного фоторесурса Instagram: более 300 млн авторизованных пользователей, 70 млн фотографий и видео ежедневно [300 million, 2014]. Если еще 20 лет назад главными источниками получения визуальной информации были телевидение и фотографии в печатных СМИ (как правило, среднего и плохого качества), то сегодня объем потребляемой визуальной информации высокого качества растет непрерывно.

Карикатуры, нарисованные в Европе, приводят к массовым насильственным действиям в нескольких странах арабского мира или становятся причиной многотысячного митинга в Чеченской Республике. Кадры казни заложников террористами из так называемого «Исламского государства» превращаются в аргументы мировой политики и международных отношений. Как мы помним, ранее ту же роль играли спутниковые снимки размещения «химического оружия» в Ираке или Сирии. Визуализация стала не только частью культуры, но политическим фактором, эффекты которого требуют детального изучения не только с точки зрения манипуляции, агитации и пропаганды. Огромное количество жителей планеты сегодня прямо или косвенно вовлечены в циркуляцию визуаль-

ных данных. Именно они составляют то, что можно назвать «глобальной зрительской» аудиторией, или «глобальным зрителем». Это понятие сохраняет в себе высокую долю метафоричности, поскольку развивает не менее метафорические конструкции «общества спектакля», «перформативного поворота» и «шоу-политики» [Русакова, Русаков, 2008]. Однако метафоричность понятия – не обязательно недостаток. Как пишет Е. Петровская, «глобальный зритель и глобальный потребитель – не просто бойкие метафоры; эти определения проливают свет на формы, порой искаженные, в которых связь людей все явственнее заявляет о себе» [Петровская, 2012, с. 8].

Точки, в которых традиционно фиксируют присутствие «глобального зрителя», – общезначимые (иди выдаваемые за таковые) мировые события: крупные спортивные соревнования, смерть знаменитых людей, премьеры дорогостоящих и ожидаемых фильмов, феноменальные заявления политиков, техногенные катастрофы или природные бедствия и т.п., – которые воспринимаются опосредованно через аудиовизуальные СМИ. «Глобальный зритель» – главный потребитель экономики впечатлений, финансовый вклад которого может быть количественно определен. Однако сосредоточение внимания на экономической стороне дела ограничивает понимание его реальной роли и места в современном социальном, культурном и политическом пространствах. Еще Ги Дебор, развивая теорию «общества спектакля», отмечал, что «спектакль – это не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное образами» [Дебор, 1999, с. 13]. И дальше добавлял: «Общество, базирующееся на современной индустрии, не является зрелищным случайно или поверхностно – в самой своей основе оно является *зрительским*» [Дебор, 1999, с. 14; курсив Дебора]. Он вводит понятие «зрительское сознание» [Дебор, 1999, с. 57], интерпретируя его в категориях экономической теории и гегелевской концепции отчуждения. Таким образом, «глобальный зритель» – это имманентное свойство того типа глобализированного социума, который складывается в условиях глобального рынка и неолиберальных принципов устройства экономики.

Возникает вопрос: как описать «глобального зрителя»? Эта проблема требует междисциплинарного изучения. Следуя за А. Негри, М. Хардтом, П. Вирно и Е. Петровской, мы предлагаем воспользоваться понятием множества (*multitude*), которое применяется для обозначения нового социального и политического субъекта, отличимого от понятия «сообщество». Это понятие может рассматриваться как категория политической философии,

поскольку оно восходит к противопоставлению народа и толпы, массы [Петровская, 2014]. А. Негри отмечает: «Народ всегда представлен как единство, в то время как множество не представимо вообще. <...> В отличие от понятия “народ”, понятие “множества” – это необычная многочисленность, конкретное всеобщее». Он также акцентирует, что множество – это «совокупность своеобразий (сингулярностей)», «классовое понятие» и «понятие власти». «Эта власть не только хочет расшириться, но и, прежде всего, она хочет приобрести тело: плоть множества хочет преобразовать себя в тело Общего Интеллекта» [Негри, 2002]. Созерцая циркулирующие в медийном пространстве визуальные изображения, «глобальный зритель» воспринимает себя как мыслящую субстанцию, готовую к защите своих многочисленных интересов и своеобразий. И способом такой защиты множество выбирает прямую, а не представительную демократию [Петровская, 2012, с. 11]. Здесь, возможно, и скрывается усиливающийся конфликт между отстаивающими право видеть все и борющимися за право видеть немного, лучше всего иллюстрируемый реакцией на карикатуры в журнале «Charlie Hebdo». По сути исламские фундаменталисты и европейские просвещенные граждане – прообразы новых «партий» внутри *множества* – это и есть «глобальный зритель». Эти «партии» сформированы циркулирующими образами, вербализованными и визуализированными: «...образы формируют субъект – или, по крайней мере, являются условием его появления» [Петровская, 2012, с. 60]. «Образ является способом связи – если угодно – коммуникации “множества” [там же, с. 61]. Образ пророка Мухаммеда, по-разному воспринимаемый «партиями» в «глобальной зрительской» аудитории, и есть коммуникация этого множества. Одна из условных линий разделения между двумя «партиями» (вероятно, их больше) связана с установками: «Мы хотим видеть иное и иначе» – или «Мы не хотим видеть вообще».

## **Поведенческие паттерны «глобального зрителя»**

Различие в визуальных компетенциях, особенности восприятия, обусловленные социально-культурными факторами, казалось бы, должны стать основным препятствием в формировании феномена «глобальной зрительской» аудитории. Однако, как утверждает М. Маклюэн, «человек в ходе обычного применения технологий... постоянно модифицируется ею и, в свою очередь, находит

все новые и новые способы ее дальнейшего совершенствования» [Маклюэн, 2011, с. 56]. Тотальное распространение гаджетов, снабженных камерой для моментальной фиксации изображения, трансформирует отношение людей к окружающему пространству и требует от них новых паттернов поведения. В этой силе медиа, преобразующей человека и его поведение, восприятие и сознание, скрывается механизм формирования «глобального зрителя» из людей разных культур. Технологии воздействуют на поведенческие паттерны, медиа универсализируют алгоритмы восприятия и интерпретации.

Попробуем сформулировать некоторые черты, свойственные «глобальному зрителю» как множеству и проявляющиеся в поведенческих паттернах.

1. «Глобальный зритель» живет в условиях *универсальной коммуникативной ситуации*, когда непрерывно совершенствуются средства моментальной доставки изображения в любую точку планеты, возрастает число вовлеченных в получение и распространение информации посредством каналов и технологий визуальной коммуникации. Важным свойством этой ситуации является *умножающаяся недостоверность* – наличие возможностей бесконечного числа изменений любого изображения с моментальным глобальным тиражированием инверсии. «Глобальный зритель» – результат визуальных коммуникаций, которым у него, однако, все меньше оснований доверять.

2. Пользуясь наблюдениями С. Сонтаг, применившей категории психоанализа к феномену фотографии [Сонтаг, 2013], можно сказать, что «глобальный зритель» одновременно *вуйерист* и *экзгибиционист*. С одной стороны, медийные технологии дали ему возможность следить вплоть до подглядывания за жизнью любых людей, независимо от их статуса и степени известности (в социальных сетях в итоге фото оказывается важнее текста). С другой стороны, правила глобальной коммуникации предполагают размещение собственных изображений, провоцируя на своеобразное соревнование в откровенности, – фиксируются все обстоятельства жизни, включая интимные. «Глобальный зритель» хочет смотреть и одновременно быть разглядываемым. Все должно стать видимым, особенно невидимое.

3. Предыдущая характеристика предопределяет появление следующей – фокус на *телесных практиках* и их трансформации. Универсальной стала фраза: «Встань так, чтобы было красиво», – предполагающая трансфигурацию тела, снимаемого в соответствии с

общими представлениями о «красивом». Мода на «селфи», появившаяся благодаря Instagram, заставляет искать способы сфотографировать себя так, чтобы быть интересным смотрящим. Нехватка возможностей руки, держащей камеру, компенсируется появлением специального устройства – монопода, расширяющего возможности угла обзора и ракурсов съемки. Периодически в моду входит фотографирование отдельных частей тела (ног, губ, глаз). Развитие визуальной культуры подчиняет своим требованиям тело человека.

4. Разрастание сферы *имагинарного*. Жак Ле Гофф различает имагинарное, воображаемое и представление: «История имагинарного не есть история воображения в традиционном смысле слова, а это история сотворения и использования образов, побуждающих общество к мыслям и действиям, ибо они вытекают из его ментальности, чувственного ощущения бытия, культуры, которые насыщают их жизнью» [Ле Гофф, 2011, с. 9]. Имагираное связано с мифами и легендами. В условиях современного мира оно выступает способом универсализации восприятия «глобальным зрителем» визуальной информации. Все может быть «отредактировано» и дорисовано. Любой запечатленный на камеру объект может бесчисленное количество раз менять контекст и внешний вид в процессе дальнейшего распространения в коммуникационных сетях.

5. «Глобальный зритель» внутри системы визуальных коммуникаций занят *самоописанием* и *самонаблюдением*, в соответствии с теорией Н. Лумана [Луман, 2009, с. 22–26]. Он непрерывно создает автопортрет и изучает его. Он замыкается в самолюбованиях, доведенном до самовлюбленности. Первичными оказываются вопросы эстетики, поиска красоты. Отсюда, к примеру, непрерывный конфликт с современным искусством, которое, будучи одним из медиумов, постоянно ставит под вопрос как принимаемые на время принципы красоты, так и конституирующие визуальную культуру принципы. Конфликт, спровоцированный перформансом Pussy Riot, был утверждением одного из способов самонаблюдения. Появившаяся в последние годы установка для уставших от излишнего «информационного шума»: «Я не хочу это видеть», – это запрос на фильтры, способные не столько уменьшить поток визуальной информации, сколько задать ему определенный порядок и упростить возможности самоописания.

Поведенческие паттерны обусловлены также тем дискурсом, который формируется вокруг визуальных коммуникаций современности. Визуальное часто воспринимается как агрессивное: изображением можно оскорбить не только лично, но и коллективно; кар-

тинка может быть поводом для убийства; фотография может служить аргументом для начала военной операции; перфоманс может привести к изменению законодательства и политической риторики и пр. Все чаще визуальные коммуникации осознаются как действенный инструмент в противостоянии различных коллективных субъектов (этносов, государств, корпораций). «Глобальный зритель» при этом действует в логике, обозначенной М. Маклюэном: «Электромагнитная технология требует от человека полной покорности и созерцательного спокойствия» [Маклюэн, 2011, с. 69].

В научном дискурсе взаимосвязь между визуальным и насильственным устанавливалась в течение всего XX в. Уже Вальтер Беньямин указывал на связь между развитием кино и фашизма в условиях экономического кризиса, а также, что фото- и киноаппаратура создали условия для победы кинозвезд и диктаторов [Беньямин, 2013]. Сьюзен Сонтаг расширила дискурсивное пространство, признав, что «любое использование камеры таит в себе агрессию» [Сонтаг, 2013, с. 17] и фотография – «способ физически безопасной агрессии» [Сонтаг, 2013, с. 28]. Отчасти этим дискурсом объясняется то, что во второй половине XX в. глобализация зрительской аудитории стала изучаться через исследование трансформации восприятия войны. Маршалл Маклюэн, описывая «войну икон», отмечал: «“Горячие” войны прошлого использовали оружие, выводившее врага по очереди одного за другим. <...> Электрическое убеждение с помощью фотографии, кино и телевидения работает, напротив, за счет того, что окунает все население в новый мир воображения» [Маклюэн, 2011, с. 390]. Жан Бодрийяр сформулировал известное утверждение, что «войны в Заливе не было», к которому неоднократно возвращался после событий 11 сентября 2001 г.: война – «пусть даже она происходит “в реальности” – прежде-то она уже состоялась виртуально, а значит, к числу событий ее не отнесешь» [Бодрийяр, 2003]. Война как мистификация, конструируемая массмедиа, превращенная в повседневность. «Теперь войны, помимо всего, – комнатные зрелища и звуки» [Сонтаг, 2013, с. 17]. «Глобальный зритель» превращен в потребителя войны, визуализированное насилие вступает в противоборство с насилием визуального. И побеждает второе: «Зрение можно отключить» [Сонтаг, 2014, с. 88]. «Глобальный зритель» приобретает способность селективного смотрения, нивелируя эмоциональную сторону, к примеру, военного или террористического насилия. Ужасы войны в Украине не приводят к выходу украинцев или россиян на многотысячные акции



протеста. Покушение на «Charlie Hebdo» оборачивается миллионным шествием во главе с 40 лидерами разных стран.

Резюмируя, следует обратить внимание на то, что дать окончательное определение феномену «глобального зрителя» нам кажется преждевременным. Это множество, находящееся в состоянии формирования и адаптирующееся под новые коммуникационные возможности. Оно усваивает новые поведенческие паттерны и создает новые точки конфликта. Оставаясь внутренне дифференцированным, «глобальный зритель» универсализирует образные ряды, способы интерпретации образов и формирует возможности для глобального коллективного политического действия.

### **Невидимое в фокусе «глобального зрителя»**

Формирование «глобальной зрительской» аудитории трансформирует в том числе и привычные политические коммуникации. Впервые осуществляется демократизация непубличного в жизни правящего класса, политических лидеров, органов управления. Все больше аспектов принятия общезначимых решений и личной жизни политиков оказываются выносимыми на публику. Кулуары превращаются в авансцену – стратегия, демонстрирующая демократизацию власти, ее транспарентность, гуманизацию политики и конвертируемая в конечном итоге в ресурс поддержки и легитимации.

В рамках этой статьи мы сужаем исследовательский фокус до рассмотрения примеров того, как официальные визуальные коммуникации делают личную жизнь главы государства предметом созерцания «глобальным зрителем». Подобный интерес продиктован несколькими причинами: во-первых, глава государства выступает значимым символом страны в глобальном пространстве; и любое общемировое событие – будь то открытие Олимпийских игр в Сочи или похороны Нельсона Манделы, – сопровождается фиксацией камер на государственных лидерах; во-вторых, все визуализированное моментально глобализируется, любой аспект жизнедеятельности главы государства, попавший в зону фиксации любой камеры, может превратиться в глобально значимое событие (пример – акция Femen во время визита В. Путина в Германию в 2013 г.). Опубличивание изначально непубличного – это мифотворчество, создание «образа бытия личностного», «лик личности» [Лосев, 2008, с. 108]. Если раньше политика визуальной репрезентации стремилась увековечить

изначально видимое в деятельности главы государства, то сегодня объектом мифического становится невидимое, скрытое, закулисное.

Основным средством нового мифотворчества оказывается фотография. Несмотря на плюрализацию возможностей фиксации «реальности», фотография и в XXI в. доказывает свою востребованность и непоколебимость позиций в визуальной культуре. О сущностных чертах фотографии писали В. Беньямин, Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Р. Краусс, Дж. Берджер, А. Руйе и др. Сонтаг отмечала: «Крепче застревает в голове фотография. Память полнится стоп-кадрами; основной ее элемент – одиночный образ» [Сонтаг, 2014, с. 20]. Она же фиксировала парадокс, что фотокамера бесстыдна, и ей доверяют больше, поскольку фотоснимок за счет своей моментальности несет в себе историчность и документальность. «Событие становится реальным <...> когда его фотографируют» [Сонтаг, 2014, с. 20–21]. Поэтому в официальных коммуникациях фотографии досталась роль «подсматривающего», главного способа приоткрытия политической кулисы. Никакой видеоряд, документальный фильм не может сравниться по убедительности, достоверности и моментальности тиражирования с фотографией.

Анализ официального фотографического ряда, транслируемого пресс-службой Белого дома в США и Кремля в России, ставит вопрос о возможной конкуренции за внимание «глобального зрителя» между президентами США и России. Каждый нашел свой способ воздействия на публику – через уникальный способ фотографического позиционирования и демонстрацию ранее скрытого, «политически интимного». При этом остается открытым вопрос: какие задачи решаются таким способом и какая аудитория более значима – внутри страны (избиратели) или внешняя («глобальный зритель»), и следует ли их разграничивать в условиях новой коммуникативной ситуации?

Предвыборная кампания Обамы в 2008 г. отличалась большим акцентом на визуальных коммуникациях [Thomas, 2010] – от разработки фирменного стиля и логотипа кандидата до использования современного искусства как медиума. Главным мифотворцем Обамы стал его личный фотограф Пит Суза, начавший работать с ним в 2005 г. Газета «Вашингтон пост» называет Сузу «секретным оружием Обамы», «важнейшей шестеренкой в машине, позволившей ему переизбраться», «самым главным иллюстратором эпохи Обамы» [Cillizza, 2012]. Суза утверждал: «Создавать хороший фотографический архив для истории – наиболее важная часть моей работы, созда-

вать его таким, чтобы он продолжал жить. Это не столько фотожурналистика, сколько фотоистория» [The Presidents Photographer].

Внедряемый Питом Сузой стиль съемки характеризуется в США как съемка «закулисных моментов» (behind-the-scenes moment) [Roig-Franzia, 2009], и эта стратегия опубличивания закулисной жизни главы США не скрывается администрацией президента. Став главой фотоотдела при пресс-службе Белого дома, Суза фактически монополизировал фотообраз Барака Обамы: «Он остается в комнате, когда все остальные фотографы покидают ее, остается, даже когда вообще все покидают ее» [Roig-Franzia, 2009]. «Я стараюсь показать не только моменты взлета или падения его президентства, но изображения, которые помогают людям понять, что он любит не только как президент, но и как человек. И как он относится к другим людям, как он относится к своей семье» [Bicker, 2012].

Ресурсами глобализации образа Обамы стали не только официальный сайт президента США и ретрансляция через СМИ, но также создание собственных аккаунтов на популярных ресурсах Flickr, Facebook, Instagram (отдельного упоминания, пожалуй, заслуживает сайт, посвященный собаке президентской семьи Бо, снимки для которого также поставляются пресс-службой Белого дома). Размещаемые фотографии отражают многочисленные аспекты частной жизни Белого дома: сцены семейной жизни (Барак и Мишель Обама, дочери), коридоры, лестницы, галерею, сад и лужайки, как правило, скрытые от взгляда не только камер, но и многочисленных гостей Белого дома. Особый блок фотографий образуют снимки моментов принятия важных политических решений. Эти фотографии – разрыв с традицией парадной съемки главы государства, смещение фокуса на кулуары политической жизни. Можно говорить о том, что фотографии политического закулисыя Белого дома – это *punctum* по Р. Барту [Барт, 2011, с. 95], то, что диссонирует с привычным порядком репрезентации и восприятия политического порядка.

Совершенно иначе выглядит взаимодействие Владимира Путина со зрительской аудиторией внутри России и вовне. Особенный интерес представляет серия снимков, появившихся с 2007 по 2013 г., с полубнаженной фигурой президента России – беспрецедентный подход к самопрезентации среди политических лидеров. Съемка осуществлялась официальными фотографами из кремлевского пула, фотоснимки размещались на официальном сайте президента России и распространялись через Интернет и печатные СМИ. Закрытость жизни президента РФ Путина, полное

отсутствие информации о его семейной жизни и немногочисленные материалы о его привычках и непарадной стороне жизни – все это говорит о сенсационном характере фотосессий Путина. Обращает на себя внимание тот факт, что ни в 2007, ни в 2013 г. перед ним уже не стояла задача борьбы за внимание электората, а значит, предназначение фотографий было иным. В контексте данной статьи важен сам факт работы с непубличным и непарадным аспектами жизни российского лидера.

В отличие от Обамы президент России редко изображается в официальной визуальной коммуникации в повседневные моменты жизни. Официальный сайт президента размещает фотографии с мероприятий с участием Путина, и только в разделе, посвященном биографии президента, содержится отдельный фотоальбом, в котором собрано небольшое количество фотографий в неофициальной обстановке, как правило в кабинете, и портретные снимки.

Изучение вопроса о способах воздействия мировых лидеров на «глобального зрителя» кажутся особенно актуальными в условиях начавшейся в 2014 г. эскалации противостояния между Россией и США. Роль символического капитала, визуальные коммуникации и в целом использование новых коммуникативных технологий превращаются в важный ресурс и инструмент увеличения эффективности. В этих условиях гораздо менее значимо обращение к повседневности политического и непарадным аспектам жизни лидеров. Гораздо более важным становится конструирование целостного образа сильного мирового лидера и его эффективная репрезентация «глобальному зрителю». Но в равной степени и нейтрализация образа конкурента превращается в важную технологию (кампания против Путина в крупных мировых СМИ накануне открытия Олимпиады в Сочи в феврале 2014 г. наглядно демонстрирует это).

Экран стал фактором объединения множества людей в глобальном масштабе. Формирующаяся общность «глобальных зрителей» требует разработки новых инструментов ее изучения и фиксации. Логичным и необходимым является вопрос, с какого момента «глобальный зритель» становится значимой политической аудиторией и может ли от него что-либо зависеть в глобальном или хотя бы локальном масштабах. Сохраняя, а порой усиливая внутреннюю дифференциацию, это множество трансформирует глобальные политические коммуникации, требуя как новых технологий, так и иных аналитических моделей.

## Литература

- Барт Р. *Camera lucida*. Комментарии к фотографии / Пер. с фр., послесл. и коммент. М. Рыклина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2011. – 272 с.
- Беньямин В. Краткая история фотографии: эссе. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 144 с.
- Бодрийяр Ж. Под маской войны // Отечественные записки. – М., 2003. – № 6. – Режим доступа: [http://magazines.russ.ru/oz/2003/6/2004\\_1\\_20.html](http://magazines.russ.ru/oz/2003/6/2004_1_20.html) (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Дебор Г. Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. – М.: Изд-во «Логос» 1999. – 224 с.
- Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с фр. Д. Савосина. – М.: Текст, 2011. – 220 с.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Академический проект, 2008. – 303 с.
- Луман Н. Самоописание / Пер. с нем. А Антоновский, Б. Скуратов, К. Тимофеева. – М.: Изд-во «Логос», ИТДГК «Гнозис», 2009. – 320 с.
- Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева; Закл. ст. М. Вавилова. – 3-е изд. – М.: Кучково поле, 2011. – 464 с.
- Петровская Е. Безымянные сообщества. – М.: ООО «Фаланстер», 2012. – 384 с.
- Петровская Е. Будущее – посредник или участник? // IZIN. – Киев, 2014. – 21 ноября. – Режим доступа: <http://izin.com.ua/helen-petrovsky-on-maidan/> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Русакова О.Ф., Русаков В.М. PR-дискурс: Теоретико-методологический анализ. – Екатеринбург: УрО РАН, Институт международных связей, 2008. – 340 с.
- Сонтаг С. О фотографии. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 272 с.
- Сонтаг С. Смотрим на чужие страдания. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. – 96 с.
- 300 million: sharing real moments. – Mode of access: <http://blog.instagram.com/post/104847837897/141210-300million> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Bicker P. Pete Souza's portrait of a presidency // Time. – N.Y., 2012. – 8 Oct. – Mode of access: <http://time.com/3445820/pete-souzas-portrait-of-a-presidency/> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Cillizza C. How Pete Souza became president Obama's secret weapon // The Washington post. – Washington D.C., 2012. – 12 Dec. – Mode of access: <http://www.washingtonpost.com/blogs/the-fix/wp/2012/12/19/pete-souza-president-obamas-secret-weapon/> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Mason J. Wanting in on Obama flickr moments // Politico. – Arlington, Virginia, 2011. – 20 July. – Mode of access: <http://www.politico.com/news/stories/0711/59510.html> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Negri A. Approximations towards an ontological definition of the multitude // Generation online. – 2002. – Mode of access: <http://www.generation-online.org/t/approximations.htm> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Roig-Franzia M. White House photographer Pete Souza has the country's top photo op // The Washington post. – Washington D.C., 2009. – Mode of access: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/02/26/AR2009022604280.html> (Дата посещения: 25.01.2015.)

- Sonali K. Chart: How much of the world watches TV vs. internet video // Quartz. – 2014. – 14 July. – Mode of access: <http://qz.com/233451> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Statistics // YouTube. – 2014. – Mode of access: <http://www.youtube.com/yt/press/statistics.html> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- The presidents photographer // Public broadcasting service. – Arlington, Virginia, 2014. – Mode of access: <http://video.pbs.org/program/presidents-photographer/> (Дата посещения: 25.01.2015.)
- Thomas S. Designing Obama: A chronicle of art and design from the 2008 presidential campaign. – Post press, 2010. – 308 p.
- Unguarded moments by Pete Souza // Musarium. – Mode of access: <http://www.musarium.com/stories/reagan/> (Дата посещения: 25.01.2015.)

# ТЕМА ВЫПУСКА: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ МИФА

Т.В. Евгеньева

## МЕСТО МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В ВОСПРИЯТИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ И ПРОЦЕССОВ

Анализируя место мифологических образов в современной политике, необходимо начать с уточнения содержания понятия «миф», по поводу которого имеются существенные разночтения. В современной политической публицистике широко распространено понимание политического мифа как инструмента манипулирования, как злонамеренной выдумки политического противника, используемой для дискредитации того или иного политического субъекта. Данная оценка близка (только с обратным знаком) к идеям французского философа и публициста начала 1900-х годов Ж. Сореля, который рассматривал миф в качестве инструмента политического манипулирования и утверждал, что «к мифу нужно относиться как к средству побудить массы к действию в настоящем» [Сорель, 2013, с. 128]. Подобные подходы еще в 1930 г. были подробно проанализированы и подвергнуты критике известным российским философом А.Ф. Лосевым в работе «Диалектика мифа», которая начинается с утверждения: «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел» [Лосев, 1991, с. 27].

При определении содержания понятия «миф» мы опирались на консенсус, существующий в современной мировой и российской науке и практике.

Многие современные исследователи определяют *миф* как *особого рода повествование или сообщение, содержащее совокупность представлений об окружающей действительности (или ее фрагменте), ценностей и норм, обосновывающих приемлемые и неприемлемые*

*модели поведения для членов определенной общности* [см., например: Барт, 2000, с. 233–234; Флад, 2004, с. 27–28]. Исследователи выделяют основные свойства данного типа сообщений, позволяющие категоризовать их как мифологические. К ним можно отнести:

– безусловный, единственно «истинный» характер предлагаемых представлений, норм и ценностей, неизбежность, предопределенность описываемых событий;

– символические характеристики, приписываемые событиям, явлениям или объектам, символические отношения между ними, основанные не на логических, а на ассоциативных связях, восприятие любого из них в качестве особого знака, позволяющего понять, объяснить и предсказать происходящее;

– стремление объяснить причины событий замыслами определенных субъектов, наделенных особыми, сверхъестественными возможностями, – персонификация, определяемая З. Фрейдом как «вера во всемогущество мысли» [Фрейд, 1989, с. 105–106]. С этим непосредственно связана своеобразная «магия имени», приписывание символического значения тем или иным словам, особенно именам собственным.

Указанные свойства позволяют мифу выступать в качестве способа познания окружающей природной и социальной действительности, давая возможность члену социальной общности систематизировать получаемую информацию на основе простых и неизменных моделей, от образов времени и пространства (в том числе пространства социального, системы социальных отношений и статусов) до самоидентификации как одного из элементов предлагаемых моделей.

Однако обращая внимание на содержание и функции мифа как сообщения, исследователи не всегда уделяют достаточно внимания особенностям восприятия мифа человеком, принадлежащим к общности. Сообщение или совокупность сообщений становится мифом лишь в том случае, когда человек воспринимает их как единственную основу своего существования, как естественную составляющую его собственной жизни. А.Ф. Лосев подчеркивал, что миф – «не идеальное понятие, и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью. Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность» [Лосев, 1991, с. 27].



В связи с этим возникает дополнительный вопрос: может ли политический миф быть признан мифом? И можно ли свойства мифа, выявленные в результате исследования содержания и функций архаического или священного мифа, использовать для анализа мифа политического? Вопрос не случайный, так как ряд авторов отрицают такую возможность.

Если проанализировать политическую историю XX в., можно обнаружить, по крайней мере, две очень похожие системы политических представлений, обладающие всеми характеристиками целостного мифа: это миф, существовавший в Советском Союзе (по крайней мере, до конца 50-х годов), и современный американский миф. В них присутствуют и представление о существовании идеально упорядоченного «нашего» пространства и хаотичного, неупорядоченного «чужого» (исследователь архаической мифологии М. Элиаде называет их «Космос» и «Хаос» [Элиаде, 1994, с. 28]); и представление о начале истории и ее окончании в форме победы демократии или коммунизма во всем мире; и вера в абсолютную истинность предлагаемого образа мира; и персонификация причин происходящего (лучше всего выраженных в различных «теориях заговора»); значительное число символов и ритуалов; и, наконец, принятие большинством предлагаемой системы представлений и ценностей в качестве единственной основы своего существования.

Сегодня, в условиях разрушения советского мифа и постепенного размывания мифа американского, целостный политический миф, сохранивший все характеристики мифа священного, можно найти, пожалуй, лишь в Северной Корее.

Поэтому в предлагаемой статье речь идет об отдельных мифологических образах и символах, сохранившихся от ушедших мифов или сконструированных недавно для конкретных политических целей. Мифологические образы позволяют выстроить (или достроить) политическую картину мира, через систему символов придать ей законченный, непротиворечивый характер.

Активизация мифологических образов и символов свойственна каждой культуре в условиях кризисного развития. Попадая в ситуацию кризиса, человек хочет найти в происходящих событиях хоть какую-то определенность, возможность предвидеть и спланировать свое будущее, при этом он начинает видеть символическое значение в событиях, объектах, персонажах, позволяющее расшифровать их тайный смысл. В этом случае событие – это знак, любой объект, персонаж – это знак, появление нового или уход

привычного политического персонажа – тоже становится знаком. В качестве знака воспринимается все неожиданное, непривычное, непохожее, выбивающееся из общего ряда.

Самоидентификация личности в советский период основывалась на сложившейся в течение длительного времени системе социокультурных и политических мифов, определяющих представления личности как об окружающей ее природной и социальной реальности, так и о своем собственном месте в ней. Картина мира советского человека, будучи мифологической по своей природе, тем не менее достаточно успешно стабилизировала его сознание и поведение. Живой миф, тот, который А.Ф. Лосев называл «сама жизнь», делает существование человека упорядоченным и последовательным, но как только он перестает восприниматься в качестве абсолютного знания, он начинает разрушаться. В этой ситуации общество начинает искать новые связи и ассоциации, позволяющие сохранить целостность картины мира. Отсюда привычка советского человека 70-х годов (частично сохранившаяся и сегодня) «читать между строк», искать в сказанных словах или совершенных действиях некий скрытый «истинный» смысл, на который можно было бы ориентироваться в своем выборе.

Разрушение советского мифа, начинающееся в 60–70-е годы прошлого века и особенно активно продолженное горбачёвской перестройкой, привело в начале 90-х к дестабилизации всей картины мира значительной части общества. Ценности и нормы, определявшие процесс самоидентификации личности, неожиданно изменили свое значение, а общепринятые цели деятельности оказались лишенными смысла. Разрушение самоидентификации личности в качестве «советского человека» при отсутствии адекватной компенсации лежало в основе формирования многих личностных кризисов.

Социокультурный кризис ломает господствующую в обществе систему ценностей и мифов, не предлагая на этом этапе адекватной замены. На личностном уровне это приводит к потере оснований для оценки происходящих событий, проявляющейся в ощущении отсутствия возможности субъективного контроля над ними (потеря «смысла жизни»). Предметы и явления неожиданно перестают помещаться в привычные оценочные рамки, причудливо меняя местами свои положительные и отрицательные стороны. Иррациональность становится принципом существования, возрождается интерес к мистическим культам, колдунам и шаманам, астрологии, нумерологии и т.д.

Центральной моделью, своеобразной архетипической матрицей, на основе которой происходил процесс идентификации отдельных сообществ в кризисной ситуации, является категория «мы – они», в рамках которой мифологические образы и символы выстраиваются вокруг двух противоположных полюсов. Другим вариантом этой модели, включающим оценочный элемент, становится категория «свой – чужой». Б.Ф. Поршнев, подробно исследовавший место указанных категорий в истории общества, делает вывод, что «реально существующая общность, взаимосвязь индивидов ощущается каждым из них посредством либо той или иной персонификации, либо различных обрядов, обычаев, подчеркивающих принадлежность “нас” к данной общности в отличие от “них”» [Поршнев, 1979, с. 82]. Данная модель пребывает в общественном и индивидуальном сознании в латентном состоянии, не определяя в жесткой форме ориентации и поведение людей, однако в кризисных ситуациях она может вытеснять более поздние рационалистические слои, занимая господствующее положение.

Наиболее ярким примером системы образов такого типа стал образ «демократии», которая воспринимается то как «западная демократия» – мифологизированный образ жизни, выступающий в качестве идеала, к которому следует стремиться России, то как сообщество «демократов» («своих»), выступающих против многочисленных врагов «демократии» («чужих»: коммунистов, фашистов и т.д.). С наибольшей очевидностью функционирование данной модели проявляется в политической культуре общества. Так, в 1996 г. в течение всей избирательной кампании по выборам президента Российской Федерации в сознание избирателей настойчиво внедрялась мысль о единственном выборе между «демократом Борисом Ельциным» или «коммунистом Геннадием Зюгановым», символизирующим возврат к недавнему негативному опыту. Результаты выборов показали, что эта мысль нашла в массовом сознании благодатную почву.

Восприятие мира на основе модели мифологических образов «своего» и «чужого» формирует представление о некоей локальной территории, на которой проживает общность, как о сакральном Космосе. На этой территории все явления и события приобретают дополнительный сакральный символический смысл. В условиях кризиса 90-х многие были готовы отказаться от собственной индивидуальности в обмен на чувство защищенности, безопасности, которое дает мифологическое слияние с группой. При этом на первом этапе кризиса на первый план вышли наиболее очевидные

этнические или этноконфессиональные характеристики, по которым и происходила идентификация. Позже они дополнились идентификацией региональной, где регион выступал в качестве особым образом идентифицированного субъекта («мы»), мистического единства общности с территорией, своеобразным аналогом русской общины-мира. Массовое сознание как бы возвратилось в состояние, когда, по определению С.В. Лурье, «крестьянин осознавал себя членом русского общества не как индивид, а как член конкретной общины, конкретного “мира”, а “само государство, с этой точки зрения, понималось как система, объединяющая многочисленные ‘миры’...”» [Лурье, 1994, с. 126–127]. «Мир», постепенно присваивающий себе все больше атрибутов государственности, стал активно отстаивать свои специфические права, в противовес мифологическому образу «центра», стремящегося эти права отобрать. Обоснованием этих особых претензий становились нередко ссылки на те или иные периоды истории, в которые данный регион играл значимую роль, например более древнее происхождение регионального центра по сравнению со столицей. В качестве доказательства актуальности этих мифологических образов можно привести результаты значительного числа выборов руководителей региональных администраций, где основным мотивом голосования стала не политическая, а региональная ориентация кандидата. В этой ситуации кандидат, воспринимаемый массовым сознанием как ставленник «центра», оказывался в заведомо проигрышной ситуации.

В отсутствие у значительной части граждан (прежде всего, представителей молодого поколения) целостного представления о российской истории каждая этническая или региональная общность пишет свою историю и поддерживает ее с помощью собственной системы символов и ритуалов. При этом символический смысл приобретают такие события, как празднования Дня города или юбилея региона, где его реальный возраст играет абсолютно второстепенную роль. «Древность» региона, его «укорененность» в истории вместе с «особой» ролью, сыгранной им в отдельные периоды в судьбе России, служат средством символического повышения статуса общности. «Выдающиеся земляки» играют роль героев складывающегося исторического мифа, позволяя сегодняшнему региональному лидеру претендовать на роль культурного и политического вождя [см.: Нечаев, 1999].

Мифологические образы «своей» и «чужой» этнической или региональной общности продолжают и сегодня определять про-

цесс восприятия многих социокультурных и политических процессов и событий. В связи с этим можно вспомнить образы «кавказцев», «мигрантов» и прочих «замкадышей».

Для идентификации с общностью, воспринимаемой как «мы», «свои», существенное значение имеет образ «их», врагов и недоброжелателей. По определению Б.Ф. Поршнева, «они», «чужие», можно сказать – сквозная категория науки социальной психологии, не в меньшей степени, чем парная ей категория «мы», «свои» [Поршнева, 1979, с. 228]. Мифологические образы «своих» и «чужих» дополняются также образами «чужой» территории – неизвестного неопределенного пространства, которое ее окружает. «Чужая» территория пребывает в состоянии хаоса, вызывает ощущение исходящей от нее опасности, грозящей разрушить целостность нашего Мира.

«Длительные, по видимости нормальные отношения между этническими группами, – отмечал А.С. Ахиезер, – мгновенно разрушаются в моменты кризисов любого типа, так как может оказаться, что в соответствующей культуре разрешение конфликта видится именно на пути избиения, изгнания иной этнической группы. Происходит казалось бы невероятный возврат к оттесненным, исчезнувшим программам архаических пластов культуры» [Ахиезер, 1994, с. 118].

В современной политической коммуникации реальные социальные и политические проблемы нередко подменяются мифологическим по своему происхождению образом вечной борьбы двух общностей («демократы» – «коммунисты», «патриоты» – «предатели», «наши» – «не наши»), где образ врага становится основным элементом, обеспечивающим сплоченность того или иного политического сообщества.

Мифологический образ «мы» является простейшим способом организации не только пространства, но и времени.

Мифологические образы прошлого продолжают жить в настоящем, постоянно находясь как бы внутри него. Оно предстает гораздо более живым и привлекательным, чем настоящее. Культурные герои прошлого продолжают определять настоящее, а события прошлого заново воспроизводятся в настоящем посредством специальных ритуалов. По мнению М. Элиаде, с помощью ритуала общность пытается как бы воссоздать сакральное мифологическое время.

Этим объясняется кажущееся необъяснимым на рациональном уровне чересчур эмоциональное отношение сознания к исто-

рическим событиям давнего прошлого, усиливающееся в условиях кризиса. В мифологизированном образе прошлого лежат основные мотивировки деятельности ряда партий и движений коммунистической или националистической ориентации.

Сегодня для значительной части общества именно такой подход становится особенно популярным. Чем дальше в прошлое удаляется тот или иной исторический период, тем в большей степени действует механизм «избирательности памяти», в соответствии с которым сознание человека вытесняет негативные события и факты и в своих воспоминаниях опирается лишь на позитивные. Идеализация советского прошлого, ассоциирующаяся для представителей разных поколений с мифологизированными фигурами И.В. Сталина или Л.И. Брежнева, стала своеобразным ответом массового сознания на разочарования 90-х<sup>1</sup>.

Отрывочное, хаотичное восприятие не только российской истории вообще, но и совсем недавнего (советского и постсоветского) прошлого особенно характерно для молодого поколения, социализация которого пришлась на 90-е годы, когда в курсе школьной истории появилось бесчисленное количество учебников, противоположным образом излагающих и оценивающих те или иные исторические события и явления, а многие школьные учителя истории сами не знали, что следует говорить об истории России XX в., поэтому на всякий случай не говорили ничего.

Такое явление, как персонификация причин происходящих событий, также связано с мифологическими образами «своих» и «чужих». Все происходящие события рассматриваются в нем как проявления чьей-то доброй или злой воли. По мнению К. Юнга, «первобытный человек исходит из следующей предпосылки: причиной всего является невидимая произвольная сила» [Юнг, 1994, с. 111].

В этих условиях все благоприятные события ассоциируются с мифологическими образами героев настоящего и прошлого, все враждебное, негативное есть результат действий таинственного врага. Если в архаическом сообществе конструирование образов героев и врагов было функцией шаманов и колдунов, то сегодня

---

<sup>1</sup> Наиболее показательным примером могут служить результаты конкурса, проведенного в 2008 г. Институтом истории РАН и телеканалом «Россия», в ходе которого в интернет-голосовании И.В. Сталин периодически занимал первое место и лишь усилиями организаторов к подведению окончательных итогов переместился на третье.

основным инструментом такого конструирования становятся средства массовой коммуникации. В результате такой активности не только давно умерший, но и живой герой постепенно теряет в массовом сознании свойства живого человека и приобретает символические характеристики. Для понимания этих характеристик достаточно сравнить содержание мифологизированных биографий современных политических лидеров, претендующих на роль вождей разного уровня, в которых конкретные события личной жизни приобретают одинаковый символический смысл. Анализируя эти сочинения и сопоставляя основные элементы биографий, можно увидеть степень мифологизации образа того или иного политического деятеля.

Исследования показывают, что начиная с 2000 г. в массовом сознании происходило становление образа единственного героя – президента РФ В.В. Путина, который воспринимался этим сознанием в большей степени в качестве символической фигуры (символ новой национально-государственной идентичности), чем реальной личности.

Враг также мифологизируется, его действия приобретают символический смысл, так как через него в наш мир приходит все враждебное и злое. Враждебные силы носят человеческий облик, однако это лишь маска, скрывающая оборотня (отсюда популярный в политической коммуникации образ «вражеского агента», «агента влияния» и т.д.). Тайными кознями врагов можно объяснить и оправдать политические просчеты и неудачи, несоответствие результатов поставленным целям и т.д. Российский исследователь религиозного сектантства А.И. Клибанов определяет это явление как «стремление решать сложные вопросы, редуцируя и упрощая их до плоской древней идеи, что в любой проблеме есть злобный виновник, который является не чем иным, как персонификацией мирового зла» [Клибанов, 1977, с. 85]. Например, в массовом сознании закрепилось представление о мистическом влиянии на историческое развитие России таких фигур, как Григорий Распутин или Лаврентий Берия.

По мнению некоторых политических журналистов и публицистов, таинственные силы зла часто становятся причиной всего плохого и неприятного и в нашей сегодняшней жизни. В зависимости от того, как идентифицировала себя данная политическая общность, на роль врага в последние годы предлагались и привычные евреи, в мифологизированном варианте «жидомасоны», и окопавшиеся в новых демократических структурах коммунисты или «продавшиеся

Западу» демократы, пресловутые «агенты влияния», и тоже «агенты», но уже международного исламского терроризма, а также конкретные личности, наделяемые особым, тайным влиянием на носителей власти (например, Анатолий Чубайс). На их фоне в начале 2000-х выделяется образ Бориса Березовского, прячущегося в Лондоне и оттуда «плетущего нити заговоров» против России. Не случайно Б. Березовский всегда появлялся именно там, где совершаются события, воспринимаемые массовым сознанием как антироссийские.

Описанный механизм в течение многих лет успешно используется, например, в известной программе А.В. Караулова «Момент истины», построенной, как правило, по принципу разоблачения «тайных» заговоров против российского общества. (Не берясь оценивать, в какой степени содержание программ соответствует реальности, мы анализируем в данном примере лишь форму подачи информации телезрителю.)

Интересно проанализировать трансформации, произошедшие в последние 15 лет с образом Запада. В советский период российской истории Запад однозначно воспринимался массовым сознанием как отрицательный символ, противопоставляемый советскому пространству по принципу «мы» – «они». Такое восприятие в принципе не противоречило российской культурно-исторической традиции, в рамках которой национально-государственная самоидентификация российского общества в течение длительного периода времени строилась на противопоставлении образу Запада. В зависимости от конкретных политических интересов государства этот образ ассоциировался с представителями различных национальных общностей, таких как шведы, поляки, французы, немцы. На последнем этапе место конкретного врага прочно заняли Соединенные Штаты.

С началом горбачёвской перестройки в массовом сознании начинает активно формироваться противоположный образ Запада, ассоциирующийся с центральной ценностью периода реформ – ценностью демократии. История России начинает восприниматься как своеобразный волнообразный процесс сближения-отступления, при котором отступление от «западных» ценностей символизирует остановку в развитии, отход от «правильной» линии движения исторического процесса.

С начала 2000-х годов можно отметить возвращение к привычному образу Запада, символизирующему если не мировое зло, то, по крайней мере, определенную опасность для национальной самоидентификации. Пример – оценка массовым сознанием военных действий США и ряда стран Западной Европы в Ираке или



Ливии, в рамках которой такие неоднозначные политические лидеры, как Саддам Хусейн или Муаммар Каддафи, получают поддержку значительной части россиян в качестве символа, противостоящего обобщенному Западу.

Если мифологический образ героя ассоциируется с понятием «чудо», то образу врага в мифологической системе образов соответствует понятие «заговор». При этом как бы подразумевается, что в основе и того и другого стоят некие сверхъестественные силы добра или зла, а конкретная личность – это лишь представитель (пророк или тайный агент) этих безличных сил. В качестве примера можно привести поиски рядом политических аналитиков и политических журналистов связи между назначением в сентябре 2011 г. Майкла Макфола (считающегося специалистом по «цветным революциям») послом США в России и декабрьскими выступлениями «рассерженных горожан» в Москве.

Процесс самоидентификации культурного, социального или политического сообщества приобретает законченную форму после формирования особой системы символов и ритуалов, с помощью которых происходит символизация сознания и ритуализация поведения, достигается эмоционально-психологическое слияние личности с группой. Роль символов и ритуалов в процессе идентификации национальных и культурных общностей подробно исследована в психологической науке, начиная с работ Г. Лебона и З. Фрейда [см.: Лебон, 1995; Фрейд, 1991]. Они служат одновременно основой для формирования и способом существования и усиления культурных и политических мифологических образов, распространяющихся как внутри отдельной общности, так и в обществе в целом.

Толпа, скандирующая политические лозунги, необходима не только для оправдания акций политической власти или для воздействия на нее со стороны очередного оппозиционного политика. Толпа эта представляет ценность сама по себе (по крайней мере, на символическом уровне) – она выступает как главное условие, при котором за счет действия психологических механизмов массового внушения, подражания и эмоционального заражения личность окончательно теряет свои индивидуальные свойства и сливается с общностью, с «нами». «Основной характерной чертой толп является слияние индивидов в единые разум и чувство, которые затушевывают личностные различия и снижают интеллектуальные способности, – заключает С. Московичи, анализируя работы Г. Лебона. – Каждый стремится походить на ближнего, с которым он общается. Это скопление своей массой увлекает его за собой,

как морской прилив уносит гальку. При этом все равно, каков бы ни был социальный класс, образование и культура участвующих» [Московичи, 1996, с. 108]. Ритуал помогает его участникам освободиться от страха как перед мифологическим врагом, так и перед неизведанным, не поддающимся восприятию будущим.

Конфликтотенный потенциал мифологических образов «своих» и «чужих» усиливается за счет специфического отношения к моральным нормам и предписаниям как к действующим только в рамках «своего» реального или экзистенциального пространства. «Чужое» пространство населено врагами, «нелюдями», в борьбе с которыми морально оправданы любые методы, в том числе, нарушающие как божьи, так и человеческие законы. (Мы знаем, что людей нельзя сжигать заживо. А «колорадов»? ). В сегодняшней Украине или на территории, контролируемой ИГИЛ, вполне актуально читается вывод, сделанный К. Юнгом в середине 30-х годов: «Человека сегодняшнего дня... поскольку он приспособлен к своей среде... не смутит никакая подлость со стороны его группы – тем более, что большинство его сотоварищей свято верит в высочайшую справедливость своей социальной организации» [Юнг, 1991, с. 78].

При этом следует иметь в виду, что любые мифологические образы и символы, включающие в себя элементы познания и обоснования социальной реальности (этнические, конфессиональные, социокультурные, субкультурные, а также собственно социальные), могут стать политическими в том случае, если с их помощью обосновываются претензии определенной личности или группы на особую роль в системе политических отношений (в том числе претензии на власть).

Рассматриваемые в работе мифологические образы и символы лишь намечают возможности их использования как основания для формирования культурных и политических мифов. Для возникновения целостного мифа, кроме этих оснований, необходима целенаправленная деятельность идеологизированных групп, состоящих, как правило, из представителей интеллигенции, посвящающих себя активному формированию и распространению политических мифов, выступая при этом, как правило, от имени мистического «народа» или «общества». Деятельность этих групп, возможно, не всегда осознаваемая всеми их представителями, активизирует процесс мифологизации политики, поляризации ее на основе модели «мы – они», наполняет конкретным содержанием понятия «свой – чужой», «добро – зло», «герой – враг», мотивирует конкретное социальное и политическое поведение.

## Литература

- Ахиезер А.С. Культурные основы этнических конфликтов // *Общественные науки и современность*. – М., 1994. – № 4. – С. 115–126.
- Барт Р. Мифологии. *Mythologies* / Пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 320 с.
- Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: период феодализма. – М., 1977. – 344 с.
- Лебон Г. Психология народов и масс. – М.: Макет, 1995. – 311 с.
- Лосев А.Ф. Дialeктика мифа // Лосев А.Ф. *Философия. Мифология. Культура*. – М.: Политиздат, 1991. – С. 21–186.
- Лурье С.В. *Метаморфозы традиционного сознания*. – СПб.: Тип. им. Котлякова, 1994. – 288 с.
- Московичи С. *Век толп* / Пер. с фр.. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. – 478 с.
- Нечаев В.Д. Региональный миф в политической культуре современной России. – М.: Изд-во Института Африки РАН, 1999. – 158 с.
- Поршнеv Б.Ф. *Социальная психология и история*. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Наука, 1979. – 235 с.
- Сорель Ж. *Размышления о насилии*. М.: Фаланстер, 2013. – 293 с.
- Флад К. *Политический миф. Теоретическое исследование* / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.
- Фрейд З. *Будущее одной иллюзии // Сумерки богов*. – М.: Политиздат, 1989. – С. 94–142.
- Фрейд З. *Массовая психология и анализ Я* / Пер. Л. Голлербах // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. – Кн. 1. – Тбилиси: Мерани, 1991. – С. 71–139.
- Элиаде М. *Священное и мирское* / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- Юнг К. *Архетип и символ* / Пер. В.В. Зеленского. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
- Юнг К. *Психология бессознательного*. – М.: Канон, 1994. – 414 с.

**К.Ф. Завершинский**

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В СИМВОЛИЧЕСКИХ  
ПРАКТИКАХ ВЛАСТНЫХ КОММУНИКАЦИЙ:  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ЭКСПЛИКАЦИИ**

*...если бы миф был не более, чем пережитком, стоило бы задаться вопросом, почему он давным-давно не покоится на великой свалке истории и почему он продолжает оказывать влияние, которое ощущается даже на высшем уровне развития цивилизации.*

[Юнг, 1999, с. 273]

Воздействие современных практик политической мифологизации в значительной мере зависит от коммуникативных структур политической памяти, которая является выражением динамической взаимосвязи символических схем ретроспекций и проекций политических событий. Важное звено подобного процесса – мифический нарратив как семантический катализатор многообразных политических дискурсов повседневности, когда легитимация и делегитимация политического доминирования дополняется символизацией телесно-чувственного восприятия политического, посредством символизации событий героического и жертвенного. Выявление потенциала действенности подобной символизации, ее семантических конфигураций в современных властных коммуникациях позволяет перевести анализ влияния политического мифа на социальное конструирование политических идентичностей в более конкретную плоскость.

Вместе с тем реализация подобной исследовательской стратегии, так или иначе представленной в исследованиях современных символических практик политической мифологизации, продолжается, на наш взгляд, оставаться теоретической и социальной

проблемой, поскольку остается непроясненным целый ряд вопросов. *Какова антропологическая природа политического мифа, обуславливающая его жизненность в современных практиках символизации политической реальности? В чем специфика «собственно» политического мифа по отношению к иным символическим формам мифического? Почему и как мифический нарратив способен вступать в симбиоз с современными рационалистическими политическими нарративами? Как и в какой коммуникативной среде происходит подобное взаимодействие?* Целью настоящей статьи является теоретическая экспликация и уточнение некоторых из обозначенных выше проблемных лакун.

### **Антропологические основания мифической символизации в политике**

При всей вариативности современных социологических трактовок природы политического мифотворчества в них продолжает доминировать установка на понимание политического мифа как некоего комплекса коллективных представлений («архетипов», «стереотипов», «ментальностей» и т.п.), пришедших к нам из прошлого и влияющих на настоящее. В свое время немецкий антрополог Я. Ассман, размышляя о возникновении «альянса власти и памяти», предостерегал от упрощенной трактовки противоположности «fikции» мифа и реальности «истории» и нацеливал на изучение их симбиозов. Фундаментальную проблему он видел в том, что миф возникает как «обоснование представлений о себе» посредством «семиотизации космоса», которое имело место в «холодных обществах», существовавших в «абсолютном» прошлом и сохранявших «равное расстояние» от настоящего. Однако он продолжает свое социальное бытие в «горячих», «государственных» обществах, где прошлое постоянно интериоризируется настоящим, таким образом, миф выполняет функцию «обоснования исторического прошлого» посредством «семиотизации истории» [Ассман, 2004, с. 80–85]. Каковы антропологические основания подобной семиотизации?

В исследованиях мифического антропологическую специфику мифического, так или иначе, связывают с потребностью людей познавать и описывать свой «жизненный мир» в «чувственно-образной» форме. Это позволяет предположить, что *динамика социальных практик политической мифологизации в значительной степени пре-*

допределяется спецификой эволюции «политической телесности», эмоционально-чувственного восприятия политики и ее символизации в политических коммуникациях, что выступает неотъемлемым измерением и семантическим катализатором политических коммуникаций в любом обществе. Подобная гипотетическая установка позволяет перевести достаточно абстрактные и весьма произвольные иллюстрации «работы» политического мифа в плоскость анализа морфологии и динамики конкретно-исторических «символических фигур» политического мифа на основе посылок «практической» политической философии и междисциплинарных исследований культур-социологии и социальной памяти.

В связи с чем представляются весьма эвристичными теоретические интенции социолога А.Ф. Филиппова, подчеркнувшего в одной из своих работ, что реальная политика и политическая философия всегда основаны на некой базисной антропологии – представлении о человеке, которое не обязательно артикулируется, но входит в словарь философии и политики. Наряду с антропологией «рациональности гражданина» в современном обществе возрастает значимость антропологии «человека чувственного» и науки о «новой чувственности» (в терминах А. Филиппова – *эстезиологии*), ее символических проекций. Поскольку тот, «кто будет владеть словарем новой чувственности, тот будет владеть словарем мобилизации» [Филиппов, 2008, с. 127–128, 140].

При первом приближении исследование роли и влияния телесности, чувственных представлений на социальные практики, их символических форм составляют значимый компонент современной социальной философии и социологии. Достаточно вспомнить разработку этой проблемы Н. Элиасом, М. Фуко или П. Бурдьё [см., например: Элиас, 2001; Фуко, 1996; Бурдьё, 2001]. Вместе с тем социально-философская рефлексия о роли символических практик повседневности в политическом процессе часто оставляет открытым вопрос о специфике «чувственности» мифической семиотизации. Отсылка к феномену «политического воображения», «дисциплинарным практикам» или «габитусу» не вполне проясняет основания симбиоза политических смыслов и эмоционально-чувственного субстрата человеческих взаимодействий непосредственно в политических коммуникациях. В подобных интерпретациях телесно-эмоциональная составляющая политических коммуникаций чаще всего рассматривается производной от цивилизационного процесса или динамики более сложных дискурсивных структур. Кроме того, многие работы, посвященные политической символи-

зации в современном обществе, ориентированы на социально-психологическую, психоаналитическую или феноменологическую традицию понимания чувственно-образной природы политических символов и, таким образом, связывают ее истоки с коллективным «бессознательным», «предсознательным» и «самодостаточностью» смыслового мира мифического. В подобных описаниях символизм современных политических мифов предстает как «воскрешение» архаической мифологии, постижимое на основе процедур феноменологической архетипизации материала исследований антропологов, филологов или эмпирической социологии.

По мнению автора этой статьи, для дальнейших социологических и политологических исследований природы политической символизации современных мифопрактик могут представлять интерес идеи немецкого социолога Н. Лумана, нацеливающие на выход за рамки субъективизма психологических и феноменологических интерпретаций природы символизма социальных коммуникаций. Рефлексия Н. Лумана по поводу символических оснований власти не связана прямо с анализом политического мифа, но в его теории она тесно связана с проблематикой сложной структуры социальной памяти и механизмов социальной идентификации. В своих исследованиях процесса социальной и политической идентификации, сопровождающих коммуникативный процесс, Н. Луман отталкивается от посылки, что возникновение и символизация социальных идентичностей («стягивания смысла») связаны с необходимостью выработки и поддержания в общностях «ингибирующей» (сдерживающей) способности, которая позволяет «вытеснять неудобные ожидания» [Луман, 2007, с. 413].

В основании подобных «способностей» лежит механизм оформления особых символов, которые влияют на ожидания участников коммуникаций, посредством символизации опыта их телесно-чувственного существования. Подобная символизация, как полагает Н. Луман, порождает особые знаки, поскольку социокультурная эволюция не «исключает материю», а приводит к все более многообразным символическим комбинациям (*симбиозу*) телесности и функционально-специфической коммуникации [Луман, 2007, с. 329–333]. Такие, в его терминологии, *симбиотические символы* возникают в связи с «необходимостью учета телесности» в процессе коммуникативных взаимодействий. Они выступают средством выражения подобной связи (симбиоза), содействуя «телесной обеспеченности» коммуникативного процесса [Луман, 2005, с. 220]. В условиях современного, секулярного об-

щества значимость и автономия подобных символов возрастают, поскольку они перестают быть «свидетельствами низменности» и не нуждаются в отсылке к божественным или универсальным принципам при репрезентации социальных идентичностей. Несложно заметить, что подобные суждения Н. Лумана весьма комплементарны рефлексии Я. Ассман по поводу перехода от «семиотизации космоса» к специфической «семиотизации истории».

Для политологического исследования, на наш взгляд, особый интерес представляют суждения Н. Лумана по поводу *симбиотических символов власти*. Как и симбиотические символы иных социальных коммуникаций, они налагают запреты на самодовлетворение телесных потребностей. «Ингибирующая» (сдерживающая) функция властных коммуникаций проявляется в том, что они задают символические границы применения *физического насилия*, оправданности его использования в практике реализации политических решений, напоминают о рисках использования физического принуждения участникам политических коммуникаций [Луман, 2005, с. 220–224].

Никакая множественность источников публичной власти (авторитета, права, возможность наделения привилегиями или морали) не может исключить вероятность использования этого ресурса. Власть всегда опирается на возможность применения негативных санкций, в первую очередь – физического насилия. Поэтому использование власти требует постоянной рефлексии по поводу применения / неприменения насильственных средств власти, постоянного балансирования между демонстрацией силы и избеганием применения санкций. Это является фундаментальной проблемой властных коммуникаций: нужно давать понять об угрозе, не угрожая, нужно пытаться найти выход из ситуации «намеком» на символические структуры и условия, не определяя точно, что будет предпринято, если указание не будет исполнено [Луман, 2005, с. 229]. Контроль за использованием физического насилия требует символизации возможности и условий его применения на примере политических событий прошлого, настоящего и будущего. При этом, на наш взгляд, можно ослабить интенцию немецкого социолога о сдерживающей функции симбиотической символизации, поскольку подобный контроль за коммуникациями амбивалентен и может стать стимулом к использованию физического насилия и последующей его легитимации.

Представляется, что подобные теоретические экспликации позволяют, не впадая в психологический редукционизм, обосновать



антропологические основания взаимосвязи символизма современной политической власти с чувственно-эмоциональной «окрашенностью» мифопредставлений, уходящей своими основаниями в «телесность» впечатлений и связанной с опытом использования ресурса физического насилия. Потенциал действенности мифологизированных символических фигур «героического» в политике, так или иначе, связан с событиями «жертвенности» и практиками легитимации или делегитимации физического насилия. Эту теоретическую посылку хорошо иллюстрируют строки русского поэта Н.А. Некрасова о том, что гибель «достойного гражданина» за «честь отчизны» всегда «безупречна», поскольку «дело прочно, когда под ним струится кровь». Потребность в актуализации подобной символизации особенно возрастает в периоды реконструкции политической памяти, о чем свидетельствует, в частности, перманентный интерес постсоветских политологов и политиков к социальному конструированию «героических символов» в реалиях современных политических коммуникаций.

Замечания Н. Лумана о роли симбиотических символов власти в структурировании политических коммуникаций открывает возможность более гибкой интерпретации природы жизненности политического мифа в настоящем, возрастания его семантической насыщенности и вариативности в связи с коммуникативными возможностями современных медийных технологий тотально проникать в повседневность и конструировать язык «новой чувственности». Способы «мифической семиотизации исторического» в современных политических коммуникациях стало значительно сложнее наблюдать, поскольку в его воссоздании или разрушении участвуют множество акторов. Кроме того, как справедливо отмечают ряд исследователей, значение политической мифологии как символического катализатора властных коммуникаций в условиях растущего многообразия социальных дискурсов только возрастает. Мифологизация повседневности – неотъемлемая составляющая современных политических коммуникаций, поскольку распространение новых медиатехнологий и биополитики существенно расширяет возможности для актуализации мифического, нередко делая его воздействие «более зловещим», чем в прошлом [см., например: Bottici, 2007, p. 243–248, 358].

## Теоретико-методологические проблемы исследования коммуникативной специфики символических практик политического мифа

В политологических исследованиях специфики политического мифа часто встречаются ремарки о слабой разработанности теоретико-методологического инструментария для анализа его символических функций, что связано с отсутствием конвенциональности в понимании смысла и содержания самого термина «социальный миф». Это стимулирует авторов к критической рефлексии исследовательских традиций, сложившихся в данной предметной области в первой половине XX столетия, и поиску более «современных» сущностных определений данного феномена. Однако с подобной установкой можно согласиться лишь отчасти.

Мы полагаем весьма обоснованной и сохраняющей актуальность ремарку Генри Тюдора, автора одной из первых в современной политической науке специализированных монографий о политическом мифе, по поводу продуктивности спора о гносеологической или онтологической приоритетности тех или иных идеальных моделей мифического для выявления специфики политического мифотворчества в современной политике. Большинство оригинальных концепций мифического возникло на основе описания потестарных обществ с весьма архаичными формами властных отношений. В то время как о собственно политических мифах следует говорить применительно к обществам Нового времени [Tudor, 1972, p. 14–15]. При этом, как полагал автор из Великобритании, в споре по поводу дефиниций мифического, возникших в свое время в различных областях социальных исследований, «теряется» специфика политического мифотворчества, которая наиболее очевидно проявляется в политических практиках современного общества.

Весьма показательна ситуация с отечественными монографическими исследованиями феномена политического мифа: многие авторы на основе весьма абстрактно трактуемых понятий «социальные стереотипы», «политическое восприятие», «бессознательное» и «архетипическое», «ментальные образы и верования» описывают специфику содержания мировоззренческих компонентов политического сознания России или «технологии» конструирования или деконструкции политических практик российских политических элит [см., например: Цуладзе, 2003; Савельев, 2003; Шестов, 2005]. При этом авторы могут расходиться в понимании «позитивного» или «негативного» влияния процесса политической мифологизации.

Одни исследователи подчеркивают позитивную роль политического мифа в обеспечении культурной преемственности в политических практиках, другие тяготеют к критике «негативных» (манипулятивных) последствий использования мифологизации политической реальности как стратегии политического доминирования элит, порождающей патологии массового политического сознания. При этом некоторые авторы – наиболее очевидно это присутствует в работе А.М. Цуладзе – оставляют в стороне проблему специфики политических практик мифологизации, подменяя ее описанием манипулятивных технологий.

В связи с этим особый интерес приобретают работы, нацеленные на исследование «собственно политического» мифа, которые не сводят специфику его политического содержания к социально-психологическим или идеологическим моделям мифического. К числу таких работ можно отнести монографии Генри Тюдора «Политический миф» (1972) и Кьяри Боттичи «Философия политического мифа» (2007). Сравнительный обзор выводов этих авторов об автономии политического мифа и методологических перспективах ее исследования интересен еще и тем, что их идеи весьма комплементарны антропологической посылке о «телесно-чувственной», «симбиотической» природе мифической символизации.

Симптоматично, что в качестве отправной точки для выявления специфики политического мифа оба автора интерпретируют идеи Ж. Сореля, который считал отличительной чертой политических мифов Нового времени их способность символизировать специфическое видение политического будущего, пробуждать людей к обнаружению политических смыслов в рутине своего обыденного существования. Здесь очевидна семантическая смежность базовой интенции Г. Тюдора о «прагматике политического мифа» и мысли Сореля о том, что «мифы побуждают людей готовиться к борьбе» [Сорель, 2013, с. 50]. Политические мифы возникают в период политических потрясений, когда разрушается привычная прагматика повседневности и возникают ожидания грядущих битв и побед. Миф стимулирует телесно-чувственное восприятие и понимание социального мира как «мира вещей», которые можно прагматически использовать в сложившихся обстоятельствах с позиции их значимости, «пригодности» для изменения существующих форм социальной жизнедеятельности. Возникающая у людей под влиянием политического мифа прагматическая установка побуждает их «испытывать», насколько «вещи» окружающего мира (в том числе – наделенные нравственной или утилитарной ценностью) «пригодны» для воплощения «здесь и сей-

час» [Tudor, 1972, p. 123, 137]. Подобный прагматический резонанс в ожиданиях стимулирует «политизацию» практического опыта существования в человеческих сообществах. Политический миф символически оформляет повседневные ожидания в ожидания «конкретной группы», которая обретает своих «героев» или «героинь», выступающих в качестве ее «представителей» и символизирующих ее политическую судьбу [Tudor, 1972, p. 130, 139]. В конечном счете эта символическая политическая общность начинает выступать в качестве политического актора, творца политических событий. Как правило, политический миф интенсивнее артикулируется в обществах, обладающих политической конституцией и опытом политического существования, но он может возникнуть и в неполитических обществах. Любая группа, которая была лишена возможности политического существования и «почувствовала» потребность в практических действиях, может посредством политического мифа начать оправдание использования насильственных действий (заговора, войны и т.п.), вовлекая при этом в политическую жизнь ранее неполитические по своей жизнедеятельности группы [Tudor, 1972, p. 138–139].

Автор книги «Политическая философия мифа» Кьяри Боттичи, стремясь к синтезу политико-философских социологических стратегий изучения «прагматики» политического мифа, усиливает акцент на роли символизации телесно-чувственных практик в процессе политической мифологизации. Интерпретируя размышления Б. Спинозы о том, как «адекватное» или «искаженное», «смутное» восприятие мира влияет на характер «душевной страстности» («пассионарности»), порождая активные или пассивные состояния тела, К. Боттичи стремится перевести обсуждение особенностей политического мифа в плоскость социологической рефлексии о механизмах действенности подобных состояний [Bottici, 2007, p. 167–170]. Полагая, что опыт «телесных» впечатлений в прошлом и настоящем играет значительную роль в возникновении практического «политического воображения», которое пробуждает коллективную «пассионарность» – стремление к совместной деятельности и готовности к жертвенности ради реализации своих прав на подобную активность [ibid., p. 150]. Поэтому, как полагает исследователь, политический миф следует рассматривать не только как индикатор массовой политической энергетики, но прежде всего как специфический процесс социального конструирования политических идентичностей. Таким образом, политический миф – не столько стереотипизация совместных взаимодействий, сколько символизация решимости к коллективным действиям *в настоящем*. Он является выражением

*социальной, коллективной значимости повседневной деятельности людей.* Именно это предопределяет действенность и актуальность политического мифа, вариативность его символических конфигураций. Подобные теоретические экспликации позволяют прояснить специфику нарративной («повествовательной») специфики политического мифа, поскольку именно она выступает коммуникативной структурой, обеспечивающей стягивание смысла, превращающей человека повседневности в политического «пассионария». Прагматический и антропоморфный характер нарративности политического мифа определяет «героический» и «жертвенный» характер практик мифической символизации.

## **Специфика нарративности политического мифа**

Многие исследователи специфики нарративности современного политического мифа разделяют представление о том, что в отличие от нарративности архаического мифа современный политический миф как повествование «о событиях во времени» историчен, т.е. имеет начало, срединную часть и завершение, – но при этом он качественно отличен от собственно исторического нарратива. Мифическая наррация в современном обществе часто интерпретируется как некая «упрощенная», практическая («оперативная») идеология.

Показательны в этом отношении исследования Кристофера Флада и Ролана Барта о взаимосвязи мифического нарратива с идеологическим. Так, артикулировав в начале первой главы своей монографии посылку, что «политический миф является одной из форм выражения идеологии», британский исследователь последовательно реализует ее в своем обстоятельном исследовании специфики современного политического мифа, весьма определенно утверждая, что политический миф является «идеологически маркированным повествованием» [Флад, 2004, с. 15, 43]. Ролан Барт не столь односторонен в трактовке нарративных функций современного мифа. Он тонко замечает, что «мифу нет нужды обращаться к бессознательному» или что-то «скрадывать», поскольку он представляет собой вторичную семиологическую систему, которая «превращает историю в природу, и интересен людям не своей истинностью, а своей применимостью» [Барт, 2008, с. 280, 289, 307, 319–320]. Вместе с тем французский исследователь достаточно однозначно подчеркивает значение идеологической, манипулятивной функции мифов в современном обще-

стве: они способствуют деформированию понятий, «деполитизации вещей» и «отсылают людей к их неизменному прототипу», который начинает жить вместо них, «душит» их изнутри и ограничивает деятельность [Барт, 2008, с. 319–320]. Подобный подход присутствует и в весьма обстоятельном описании символической роли мифического нарратива у профессора Грема Гилла, который разделяет посылку, что мифологизация позволяет связать идеологию с повседневностью, сужая и упрощая идеологические дискурсы [Gill, 2011, р. 3–4]. Полагая, что подобные стратегии исследования нарративности политического мифа нуждаются в методологической коррекции, поскольку существенно редуцируют процесс «действенности» политического мифа в современных коммуникациях.

Как нам представляется, критикуемая К. Фладом позиция Г. Тюдора по поводу специфики нарративности политического мифа теоретически более аргументирована. Г. Тюдор видит специфику мифического повествования о политических событиях не в его соотносительности с определенными религиозными, идеологическими, моральными принципами или верой в наличие научных законов (хотя отсылки к ним могут и часто присутствуют в миф о представлениях). Вслед за Сорелем Г. Тюдор подчеркивает, что политический миф не следует путать с утопией или идеологией, хотя он может включать утопическое содержание [Tudor, 1972, р. 15]. Мифы – это не модели и не программы преобразований, созданные интеллектуалами. Политический миф вписывает эпизоды текущей жизни в процесс коллективного политического существования, наполняя их драматическими смыслами и принуждая к действию в настоящем. Поэтому политический миф – не только объяснение, но и «практический аргумент», который может приобретать многообразные семантические измерения [ibid., р. 138–139]. Политический миф обосновывает и подтверждает на практике претензии политической группы на гегемонию, артикулирует ее политическую суверенность, поощряет политическое сопротивление меньшинства и аргументацию практических действий для отмены нежелательных учреждений. Нарратив политического мифа в драматической форме объясняет, как группа возникла и каковы ее цели, что необходимо, чтобы стать членом этой группы, почему группа оказалась в нынешнем положении, определяет главных «врагов» группы и обещает победу. При этом мифическое повествование может отсылать не только к событиям (реальным или нереальным) политического прошлого, но и к событиям будущего политического устройства. Оно может нацеливать как на

«позитивное» поведение, так и на поступки, весьма далекие от совершенства по меркам «разумности» или моральных идеалов, оправдывая отступление от «идеалов» аргументами практической целесообразности.

На наш взгляд, политико-философское понимание нарративности политического мифа как драматического повествования о героической истории того или иного политического сообщества позволяет выйти за рамки стратегий, которые в пафосе критической рефлексии размывают дискурсивные различия и препятствуют социологической классификации типов нарративности.

Монография итальянского политолога Кьяры Боттичи «Философия мифа», вышедшая тремя десятилетиями позже работы Генри Тюдора, развивает его выводы о практической направленности нарративности политического мифа, стремясь заложить предпосылки для перехода от философской рефлексии о практических основаниях специфики нарративности политического мифа к социологическим экспликациям «работы мифа». Итальянский политолог подчеркивает, что миф может отсылать к идеологическим или религиозным идеалам прошлого или будущего, но он всегда нацелен на обоснование их значимости «здесь и сейчас», поэтому он столь оспариваем и динамичен, требует постоянного «пересказа» в соответствии с меняющимися обстоятельствами. В отличие от утопии мифы не ориентированы на обоснование «окончательного», «идеального» решения проблемы [Bottici, 2007, p. 199]. В ее интерпретации миф и рационалистические дискурсы политического существуют в сложном семантическом симбиозе. Рационализация мифического нарратива ведет к герметизации его содержания, трансформируя социальную прагматику политического мифоповествования в иные социальные дискурсы – философские, идеологические, научные и т.п. При этом мифический нарратив утрачивает свою специфическую социальную значимость для стимулирования конкретных решительных действий по преобразованию настоящего. Любой социальный миф презентует себя символически, но не все существующие в современном обществе символические формы наррации следует рассматривать как выражение мифического [ibid., p. 3–4].

Миф – это своего рода «линза», сгущающая на уровне повседневности политические смыслы, которые интегрированы во все социальные дискурсы и практики. Как обоснованно, на наш взгляд, отмечает К. Боттичи, специфику политического мифа определяет не его притязание на истину, а его способность артику-

лизовать значимость практического политического опыта людей [Bottici, 2007, p. 14, 216]. Нарративность мифа выражается в повествовании, которое привносит эмоциональную составляющую в обоснование значимости и смысла политического существования.

В отличие от Э. Кассирера, который в силу своей приверженности проекту Просвещения видел в мифе источник социального регресса, и от прогрессистской трактовки Ж. Сорелем роли секулярных мифов в Новое время, итальянский политолог считает, что влияние мифического на политический процесс двойственно [Bottici, 2007, p. 161]. Оценивая «прогрессивность» или «консервативность» влияния политических мифов на политическую динамику современного общества, нужно судить по их способности адаптироваться к меняющимся обстоятельствам и степени открытости содержания мифического нарратива для перманентной эволюции.

К. Боттичи, рассматривая проблему сосуществования и взаимодействия современного политического мифа с иными видами социальных дискурсов, предлагает вариант классификации возможных типов политического мифа в зависимости от особенностей адаптации рационального содержания рационалистических социальных нарративов под нужды социальной прагматики политического мифа [Bottici, 2007, p. 259–260]. На этом основании в работе итальянского политолога намечаются теоретические контуры для социологической классификации современных политических мифов на «религиозный политический миф», «научный политический миф», «исторический политический миф» [Bottici, 2007, p. 259–260]. Исследование специфики политико-мифической нарративности и ее символических презентаций в контексте их телесно-чувственной, эмоциональной прагматики неизбежно артикулирует проблему политической памяти как семантической среды возникновения и существования политического мифа.

### **Политическая память как коммуникативная среда культивирования политического мифа**

Исследование социальной, политической памяти в частности, традиционно связано с анализом политического мифа как важного компонента ее семантического содержания. Один из авторитетных исследователей коммуникативных структур социальной памяти немецкий профессор Я. Ассман, отстаивая необходимость развития методологии исследования политического мифа как семантического



ядра культурной памяти, отмечал, что понятие *памяти* благодаря своей семантике открывает новые измерения в исследованиях оснований социокультурных коммуникаций. Я. Ассман полагал, что «память» – метонимия, которая благодаря своей семантике, первоначально частной по отношению к понятию «культура», обогащает смысловое содержание концепта «культура» [Assmann, 2010, p. 109–111]. С помощью понятия «память» можно строить цепочку новых таксономий, которые существенно расширяют возможности анализа идеальных процессов в политике. Если концепт «политическая культура» в традиционном политологическом дискурсе позволял наблюдать динамику идеального в политических коммуникациях (политические «ценности», «идеалы», «нормы») с позиций «рационального гражданина», то концептуализация идеального в политических коммуникациях посредством понятия «политическая память» позволяет отвечать на вопросы, как и каким образом «идеальное имеет значение» для прагматики повседневного политического существования.

В связи с этим представляется перспективным изучение динамики символических практик политической мифологизации на основе методологического инструментария исследований пространственно-временных структур политической памяти, определяющих динамику и направленность способов описания и символизации политической реальности. Время при этом понимается как специфическое культурное «измерение смысла» событий политической коммуникации, когда символическое выступает как «архивированная» презентация множества таких событий. Исследование темпоральных режимов политической памяти открывает возможности для понимания источника преференциальности семантики и содержания политических мифов в репрезентации героического «прошлого», «настоящего» или «будущего»<sup>1</sup>.

В современных исследованиях политической памяти уже разработаны социологические модели качественного анализа частных случаев символической «прагматики» политического мифа. Например, в рамках «процессо-реляционной» стратегии исследова-

---

<sup>1</sup> Перспективы исследования социально-политической памяти, возможностей использования и развития подобного методологического инструментария для анализа политических коммуникаций более подробно представлены в работе автора, вошедшей во второй выпуск сборника научных трудов «Символическая политика» [см.: Завершинский, 2014].

ния «работы памяти», где социальная память выступает «горнилом смысла», а не «сосудом истины», предложены способы исследования «фигураций» памяти как меняющихся соотношений в символической репрезентации прошлого и настоящего. Подобные фигурации описываются посредством эмпирического анализа символической борьбы «памятей» и «за память» в социальных полях, средств передачи памяти, жанров и профилей социальной памяти [см., например: Olick, 2010, p. 158–159; Олик, 2012]. Важным звеном подобного процесса являются классификация и изучение процесса «работы» мнемонических практик, описание специфики их реализации в символической политике для того, чтобы обоснования прошлого («почему так») и будущего («как это будет») обрело телесно-чувственную, мифическую осязаемость.

Социологическая конкретизация обозначенных выше теоретических экспликаций исследования политического мифа как мнемонической практики политической памяти возможна и в рамках исследований «культурной прагматики», нацеленной на изучение многообразных форм «социального перформанса», «драматургии власти». Как отмечает один из авторитетных представителей современной культурсоциологии, даже самые демократические страны и индивидуализируемые общества нуждаются в мифоритуальных практиках для поддержания коллективных представлений. Социальный перформанс включает многослойный процесс символического конструирования и средств символического производства социальной власти, он порождает сакральные объекты и многообразные символические фигуры взаимодействия [Alexander, 2006, p. 29–89]. Политические мифы, обеспечивая символизацию практик политического доминирования на уровне повседневности, посредством симбиотических символов власти, являются важным и необходимым звеном современных политических коммуникаций.

## Литература

- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
- Барт Р. Мифологии. – М.: Академический Проект, 2008. – 351 с.
- Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. пер. и Послесл. Н.А. Шматко. – СПб.: Алетей, М.: «Институт экспериментальной социологии», 2001. – 562 с.

- Завершинский К.Ф. Символическая политика как социальное конструирование темпоральных структур социальной памяти // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2014. – Вып. 2. – С. 80–92.
- Луман Н. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
- Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. – СПб.: Наука, 2007 – 643 с.
- Олик Д. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. – М., 2012. – Т. 11, № 1. – С. 40–75.
- Савельев А.Н. Политическая мифология. – М.: Логос, 2003. – 384 с.
- Сорель Ж. Размышления о насилии. – М.: Фаланстер, 2013. – 293 с.
- Филиппов А.Ф. Чувственность и мобилизация К проблеме политической эстеziологии // Defuturo, или История будущего / Под ред. Д.А. Андреева, В.Б. Прозорова. – М.: Политический класс: АИРО-XXI, 2008. – С. 119–140.
- Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.
- Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. – С. 97–110.
- Цуладзе А.М. Политическая мифология. – М.: Эксмо, 2003. – 384 с.
- Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – 414 с.
- Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психологические исследования: в 2 т. – Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 332 с.
- Юнг К.Г. О психологии Трикстера // Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи. – СПб.: Евразия, 1999. – С. 265–286.
- Alexander J.C. Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy // Social performance. Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual / Ed. by J.C. Alexander, B. Giesen, J.L. Mast. – Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge univ. press 2006. – P. 29–89.
- Assmann J. Communicative and cultural memory // Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook / Eds. A. Erll and A. Nünning, in collaboration with S.B. Young. – Berlin, N.Y.: Gmb&Co. KG, 2010. – P. 109–118.
- Bottici C. A Philosophy of political myth. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2007. – 286 p.
- Gill G. Symbols and legitimacy in Soviet politics. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2011. – 356 p.
- Olick J.K. From collective memory to the sociology of mnemonic practices and products // Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook / Eds. A. Erll and A. Nünning, in collaboration with S.B. Young. – Berlin, N.Y.: Gmb&Co. KG, 2010. – P. 151–162
- Tudor H. Political myth. – N.Y., L.: Praeger publishers, Inc., 1972 – 157 p.

**О.В. Рябов**

**МАТЬ И МАЧЕХА: МИФОЛОГИЯ  
«РОССИИ-МАТУШКИ» В ЛЕГИТИМАЦИИ  
ПРИСОЕДИНЕНИЯ КРЫМА К РФ**

В марте 2014 г., когда в регионах РФ были организованы митинги в поддержку крымского референдума, по всему Омску правительством области были установлены билборды «Своих не бросаем!», на которых Россия изображена в виде матери, а Крым – в виде ребенка [Шмидт, 2014]. Этот факт показывает, что материнский символ России вполне целенаправленно привлекался в качестве инструмента символической политики, направленной на легитимацию присоединения Крыма<sup>1</sup>. Напомню, что, согласно П. Бергеру и Т. Лукману, легитимация как способ «объяснения» и «оправдания» представляет собой многоуровневый процесс, включающий в себя и апелляцию к символическому универсуму – системе теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности [Бергер, Лукман, 2001].

В данной статье, построенной на анализе публикаций в российских печатных и интернет-изданиях, а также блогов и интернет-форумов за период с октября 2013 по май 2014 г., рассматриваются предпосылки, условия, причины и формы использования символа России-матери в легитимации присоединения Крыма. Вначале я

---

<sup>1</sup> Я разделяю понимание символической политики как «деятельности политических акторов, направленной на производство и продвижение / навязывание определенных способов интерпретации социальной реальности в качестве доминирующих» [Малинова, 201, с. 92].

охарактеризую роль мифологии «России-матушки» в политической культуре России; далее речь пойдет о том, как в оправдании и объяснении присоединения Крыма к РФ использовался материнский символ России; наконец, затрону вопрос о том, как дискурс легитимации эксплуатировал образ Украины-мачехи.

## **Мифология «России-матушки» в отечественной политической культуре**

Мифологические представления о своей земле как порождающем начале, как источнике плодородия и изобилия распространены у многих народов. Особенно популярным материнский образ страны становится в эпоху Модерна, что было связано с появлением идеологии национализма. Сама идея национального сообщества выражает отношения родства; аналогия с семьей – это тот элемент дискурсивных практик национализма, который во многом определяет его концепты и символы, его иерархию ценностей. Концепты территории, государства, подданных облекаются в образы «матери», «сыновей», «братьев» и т.д. Троп семьи играет исключительно важную роль в легитимации нации, в постулировании «натуральности», природности национального сообщества [Tickner, 2001, p. 54]. Эссенциализация, которая имплицитно содержится в картине отношений между полами, переносится и на отношение к национальному сообществу. По этой причине в XVIII–XIX вв. – эпоху зарождения национализма – во многих странах получают распространение женские аллегории национальных сообществ, среди которых отметим «Британию», «Германию», «Мать Свею» в Швеции, «Гельвецию» в Швейцарии, «Ибернию» в Ирландии, «Марианну» во Франции, «Колумбию» в Америке, «Мать-Латвию» и др. [Warner, 1985; Mosse, 1985, p. 23, 64; Douglas, Harte, O’Hara, 1998, p. 67, 135; Landes, 2001; Hunt, 2003, p. 67; Эдмондсон, 2003; Gailite, 2013].

Помимо легитимации нации, женский образ страны способствует легитимации власти. Образ родины как матери постулирует специфические отношения между государством и его гражданами, обеспечивая и подчинение индивида государству, и его готовность жертвовать собственной жизнью во имя своей страны. Кроме того, к гендерным представлениям апеллирует идея иерогамии – священного брака Правителя и Земли, которая известна и на Древнем Востоке, и в античном мире, и в Средневековье [Kantorowicz, 1957, p. 212]; не потеряла актуальности она и в Новое время.

Таким образом, образ страны как матери распространен не только в России. Вместе с тем необходимо принимать во внимание и фактор, который обусловил особенную популярность представлений страны в материнском облике в России. Он связан со способом позиционирования России в отношениях с Западом. В российской идентичности важную роль играет подчеркивание отличий России от Запада и даже противопоставление ему. В результате одним из символов такого противопоставления становится Россия-женщина, Россия-мать как воплощение смирения, бескорыстия, религиозности, иррациональности, соборности – т.е. ценностей, альтернативных западным индивидуализму, рациональности, секулярности, гордыне [Рябов, 2007, с. 110–112].

«Родина-мать» / «Россия-матушка» – один из важнейших символов отечественной культуры на протяжении столетий. Представления о материнской сущности страны проходят в своем развитии ряд этапов. Начало их истории следует отнести к образу Матери сырой земли – русскому варианту Великой Богини-матери. В дальнейшем эти представления получают выражение в образе Русской земли: в древнерусской литературе она показана как живое существо; ее изображают в женском – чаще всего материнском – облике. В XVI в. она приобретает вид Святорусской матери-земли (Святой Руси) под влиянием работ Максима Грека и Андрея Курбского. В XVIII в. получает распространение концепт Отечества, однако и образ России-матери остается востребованным. С первых изображений России в женском облике, появившихся в Петровскую эпоху, берет начало 300-летняя история визуализации России-матушки. Этот образ становится заметным элементом культуры Российской империи; он активно включается во внешне- и внутривосточную риторику. После Октябрьской революции исследуемый образ использовался преимущественно как символ отсталости царской России, ее косности, а также национального гнета. В середине 1930-х годов материнский образ страны возрождается в образе Советской Родины-матери и остается одним из главных элементов символической политики советского государства на протяжении всей истории СССР [см., например: Щербинин, 2014]. Распад СССР сопровождался деконструкцией символов советской эпохи, включая Родину-мать, и на протяжении 1990-х образ Родины-матери был востребован главным образом представителями левопатриотической оппозиции. Для 2000-х годов характерна «реабилитация» властью данного образа; он широко включается в риторику первых

лиц государства [например: Попова, 2012, с. 233; подробнее об истории «России-матушки» см.: Рябов, 2007].

Чтобы охарактеризовать роль этого символа в русской культуре, рассмотрим его использование в разных типах дискурса – национальном, военном, гендерном, имперском, внешне- и внутриполитическом. Как заметил Дж. Армстронг, символы в национальных сообществах действуют как пограничники, отделяющие Своих от Чужих [Armstrong, 1982, p. 6]. Именно таким «символическим пограничником» и является «Родина-мать». Подобно другим национальным символам, этот символ принимает активное участие в идентификационных процессах. Как символ национального единства, он призван сделать из суммы индивидов единую нацию. Однако риторика включения неразрывно связана с риторикой исключения: Враг – это очень значимый компонент дискурса о Родине [Рябов, 2007].

Прежде всего, исследуемый символ определяет Своих и Чужих в *национальном* дискурсе. Свои – это сыновья и дочери Родины. Вместе с тем «Родина-мать» определяет норму отношения Своих к Чужим, в первую очередь к Западу, проводя тем самым внутренние границы и иерархии.

Затем она отделяет Своих от Чужих в *военном* дискурсе. Враг – тот, кто угрожает существованию Родины; Свои – это те, кто ее защищает и кто рассчитывает на ее помощь. Образы страдающей, защищающей, всемогущей, миролюбивой Родины занимают значительное место в российском военном дискурсе. Дискурс «России-матушки» обладает огромным мобилизационным потенциалом; во имя защиты Родины человек призван жертвовать и своей, и чужими жизнями. Исследуемый образ играет важную роль и в практиках коммеморации; фигура матери, оплакивающей погибших сыновей и дочерей, занимает заметное место в памяти о войне.

Далее, «Россия-матушка» оказывает воздействие на каноны мужественности и женственности, принимает участие в определении *гендерного* порядка российского общества. Очевидно, представление о сакральности Родины-матери едва ли получило бы распространение без представления о сакральности самого материнства, поэтому данный символ неразрывно связан с идеей о том,

что семья, материнство – это основное предназначение женщины<sup>1</sup>. То есть важнейший национальный символ используется для легитимации гендерного порядка: удостоверяя ценность материнства, он дискредитирует идею отказа от него.

Покровительство, забота, бескорыстие – эти черты, приписываемые «России-матушке», включаются во *внешнеполитический* дискурс, в обоснование роли России в мировой истории и в репрезентации отношений с соседями (особенно славянскими народами)<sup>2</sup>. Использование материнской метафоры позволяет представить российскую политику в отношении этих народов как основанную на бескорыстной заботе, что накладывает на нее особые обязательства и дает ей особые права – тем самым являясь важной составляющей «мягкой силы» России. Например, именно этот символ легитимировал вступление России в Первую мировую войну, основной причиной и главной целью которой нередко представляли защиту Сербии или даже объединение славян. На карикатуре 1914 г. Сербия представлена в виде безобидного шалуна, которому Австро-Венгрия и Германия угрожают серьезным наказанием. В этой ситуации Россия-мать просто не может не вступить за своего ребенка – Сербию... [см. иллюстрацию: Заявка европейской войны, 1914; подробнее: Riabov, 2014].

Кроме того, в *имперском* дискурсе материнский символ России оказывает влияние на репрезентации страны как полиэтнического и многоконфессионального государства: Россия позиционируется в качестве матери всех восточнославянских народов или всех народов, проживающих на территории государства. Следует заметить, что легитимация имперского порядка при помощи фигуры матери использовалась и за пределами отечественной культуры. Так, картина В. Бугро «Родина-мать» (1883) отражает

---

<sup>1</sup> В качестве примера можно привести характеристику феминизма как «очень опасного явления», данную патриархом Кириллом: феминистические организации, по его словам, провозглашают псевдосвободу женщин, которая в первую очередь проявляется вне брака и вне семьи. Если же, полагает патриарх, «разрушается чрезвычайно важная функция женщины в семье, то вслед за этим разрушается все – и семья, и в широком смысле – родина. Недаром мы говорим Родина-мать» [Кирилл (Гундяев), 2014].

<sup>2</sup> Например, о «материнском призвании» России, которое должно лежать в основе ее политики в отношении славянских народов, писал Ф.М. Достоевский [Достоевский, 1995, с. 356].



представления о Франции как о матери и колониальных народах – как о ее детях [см. иллюстрацию: Бугро, б. г.].

Наконец, «Родина-мать» занимает важное место во *внутриполитическом* дискурсе. Родная земля – источник силы, плодородия, изобилия; она кормит всех своих детей, и поэтому те находятся у нее в неоплатном долгу. Тем самым «Родина» легитимирует образ правителя как Царя-батюшки, который владеет Россией (в соответствии с мифологией иерогамии) и говорит от ее имени. Еще в средневековых текстах князь представлен как защитник Русской земли, хранитель ее чести [Черная, 1991]. Образ священного брака в качестве ресурса легитимации власти использовался и в Московской Руси, и в Российской империи, и в СССР, и в постсоветской России [Hubbs, 1988, p. 188–189; Рябов, 2007, с. 118–120, 129–130 и др.; Рябова, 2008, с. 112]. Например, на медали, выпущенной по случаю кончины Александра II, Россия изображена как безутешная вдова, оплакивающая супруга [Щукина, 2000; см. иллюстрацию: Грилихес-сын, б. г.]. Со временем в символической политике властей появляется еще один мотив: они репрезентируются как защитники Родины, а их оппоненты – как внутренние враги, которые хотят ее уничтожить.

В свою очередь, политическая оппозиция использует образ Родины, страдающей от произвола несправедливой власти, который восходит к XVI в. и связан с появлением концепта «Святая Русь»; князь Курбский пишет о сторонниках Ивана Грозного: «Прогрызли они чрево у матери своей, святой русской земли, что породила и воспитала их поистине на беду свою и запустение!» [Курбский, 1986, с. 319]. В народническом дискурсе в XIX в. «Россия-матушка» становится символом оппозиции государству как воплощению отцовского начала, которое после Петровских реформ нередко ассоциируется с чем-то чуждым в национальном плане, западным по самой своей сущности [Рябов, 2007, с. 125–126]. Во время Февральской революции народнический дискурс угнетенной Матушки-Руси активно использовался для ниспровержения старой власти и легитимации новой. Россия теперь представлялась в виде женщины, освобождающейся от цепей: либо самостоятельно, разрывая оковы, либо при помощи революционеров [Riabov, 2014]. Кроме того, она изображалась в облике торжествующей триумфаторши, венчающей героев-освободителей; аллегорическая фигура женщины-России, наряду со Свободой, была наиболее популярным персонажем визуального дискурса Февральской революции [Корнаков, 1994, с. 358]. О популярности образа Родины-

матери можно судить и по многообразию способов его материализации: он появляется на знаменах рабочих организаций, воинских стягах, памятных жетонах, обложках журналов, агитационных плакатах политических партий [см. иллюстрацию: Монетовидные жетоны... б. г.].

## Присоединение Крыма: Россия как мать

Материнский символ включается в обоснование особого характера отношений России и Крыма на протяжении всей постсоветской истории. Так, вопрос о «возвращении Крыма в лоно России-Матери» был поставлен депутатом Госдумы на одном из заседаний парламента в 2006 г. [Рябов 2007, с. 238]. Этот символ активно эксплуатировался в риторике пророссийских партий и движений полуострова. В частности, популярным стал лозунг «Русские Крыма никогда не отрекутся от матери-России», который использовался во время политических акций<sup>1</sup>. Материнский символ обрел особую популярность в ноябре 2013 – феврале 2014 г. во время событий на Евромайдане, которые воспринимались как несущие угрозу русскоязычному населению Украины. Так, 9 декабря 2013 г. в Симферополе прошла акция против планов сторонников евроинтеграции, участники которой в числе прочих использовали знакомый лозунг «Русские Крыма никогда не отрекутся от матери-России» [Сыч, 2013; Ваньков, 2014].

Свержение президента В. Януковича и приход к власти сторонников Евромайдана, среди которых заметную роль играли радикальные националисты, преимущественно с Западной Украины, значительно усилили чувство опасности «бандеровского террора». На митинге в Севастополе, состоявшемся через несколько дней после переворота, появляется плакат с уже другим мотивом – мотивом долга России-матери перед русскими жителями Крыма: «Россия! Мы брошенные дети твои» [Weaver, 2014]. К идее материнского долга России мы еще вернемся, а пока подчеркнем, что маркировка радикалов Евромайдана и сторонников киевской вла-

---

<sup>1</sup> Например, 30 января 2009 г., 19 февраля 2010 г., 4 ноября 2010 г., 25 октября 2013 г. и др. [В Крыму 100 человек требуют... 2009; «Русские Крыма никогда не отрекутся от Матери-России», 2010; Пророссийские организации Крыма... 2010; Пророссийские организации пикетировали... 2013].

сти в целом как неонацистов заняла исключительно важное место в риторике российской прессы с декабря 2013 г. Не удивительно, что в период февраля-марта в связи с необходимостью политической мобилизации жителей Крыма были широко задействованы образы Родины времен Великой Отечественной войны и связанных с ней практик коммеморации. Особой популярностью пользуется образ с плаката И. Тоидзе «Родина-мать зовет!». Так, он появляется на агитационных материалах, поддерживающих проведение референдума о статусе Крыма.

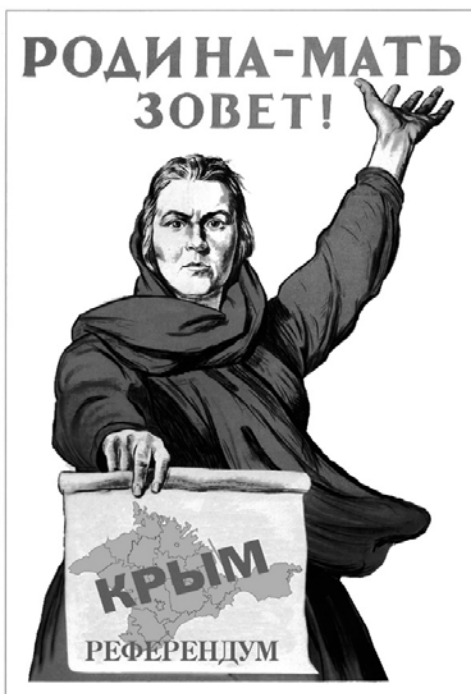


Рис. 1.

Источник: [«Родина-мать зовет!...», 2014].

По мере роста популярности идеи вхождения полуострова в состав РФ материнский символ использовался все более активно. На митингах в поддержку Крыма, которые проходили в марте в регионах России, образ Родины-матери был весьма заметен, выступая инструментом политической мобилизации [например: В Саранске прошел народный сход... 2014; В Чебоксарах пройдет

митинг... 2014]. В Интернете распространяются демотиваторы, на которых идея материнского долга России перед Крымом получает визуальное воплощение. Названия поддерживающих референдум публикаций, появившихся в это время в Рунете, говорят сами за себя: «Русский Крым возвращается к матери-России, ура!» [Баша, 2014], «Крым: Мать Россия – мы твои дети!» [Колоссальный, 2014].

Результаты референдума были восприняты в России как закономерные, и их естественность также обосновывается при помощи символа Родины. Так, в телерепортажах российских каналов о празднествах по случаю успеха референдума приводились мнения жителей Крыма, среди которых звучали и такие: «Здравствуй, мама! Здравствуй, Родина!»; «16-го числа мы постучались родной матери в дверь, и она нам ее открыла. Ура!» [Калинин, Кобяков, 2014]; «...меня моя родная мама Россия отдала мачехе, мачеха вначале нас гладила по головке, потом она давала подзатыльники, и каждый раз все больше и больней. В конце концов, когда она уже просто захотела нас убить, мы начали кричать: “Мама, спаси нас”. И тогда мама говорит: действительно, надо спасти. И вот сейчас состояние, что нас мама забрала домой» [Давыдов, 2014].

Необходимо подчеркнуть, что образ России-матери включается в риторику представителей самых различных слоев общества. В статье, опубликованной в «Московском комсомольце», приводится мнение крымского пенсионера: «Мы хотим в Россию, она наша мать, а мы ее дети. А с теми, для кого Бандера герой, нам не по пути» [Перевозкина, 2014]. К материнскому символу обращаются деятели культуры. Например, кинорежиссер С. Говорухин отметил, что в постсоветские годы многих россиян мучила «фантомная боль от отрезанного от матушки России островка Отечества» [Путин: Россия не планировала... 2014], а группа «Любэ» выступила с новой песней «За тебя, родина-Мать!» во время концерта российских артистов, который состоялся в Севастополе за несколько дней до референдума [Севастополь Любэ... 2014]. Материнский символ России привлекался представителями различных политических сил. Скажем, в обращении к Путину главы организации «Черная сотня» А. Штильмарк говорилось: «Миллионы русских остались в Юго-Восточной Украине, они умоляют о помощи! <...> С нетерпением ждем, когда Новороссия вслед за Крымом вернется в лоно Матери-России!» [Штильмарк, 2014]. Глава КПРФ Г. Зюганов приветствовал желание Крыма «воссоединиться с матерью-Родиной – Российской Федерацией» [Депутаты Госдумы... 2014]. Наконец, президент России, выступая на

митинге-концерте «Мы вместе» на Васильевском спуске, приуроченном к подписанию договора о включении Крыма и Севастополя в состав Российской Федерации 18 марта 2014 г., прибегает к характеристикам страны, имеющим фемининные коннотации: «Мы очень переживали за них (севастопольцев. – *О. Р.*), и Россия открыла для них все свое сердце, всю свою душу» [Путин о политике РФ... 2014]. Еще более явно материнский образ России включается в выступление президента 9 мая в Севастополе во время празднования Дня Победы – события, обозначившего, очевидно, завершение процесса присоединения Крыма: «Родина-мать открыла вам свои широкие объятия и приняла в свой дом как родных дочерей и сыновей» [На военном параде... 2014].

Как было отмечено, включение в риторику, посвященную присоединению Крыма, известных образов, обладающих значительным символическим потенциалом, способствовало легитимации политики России. Очевидно, аналогичного эффекта достигало использование такой модификации материнского символа, как образ России-медведицы, заботливо опекающей своего медвежонка – Крым<sup>1</sup>. В ряде исследований показано, что в действительности символ «русский медведь» – это западное изобретение, появившееся около 500 лет назад и используемое для поддержания идентичности Запада и обоснования негативного отношения к России [Riabov, de Lazari, 2009; Россомахин, Хрусталеv, 2008]. Вовлеченность медвежьего символа в брендинг «партии власти» порождало амбивалентное отношение к нему; во всяком случае, если в западных медиа в период обострения отношений между Россией и Западом во время пятидневной войны в Закавказье в 2008 г. он активно эксплуатировался, то российские СМИ и официальные лица старались дистанцироваться от него, указывая на русофобский, расистский характер его применения [Riabov, de Lazari, 2009]. Специфика же нынешней ситуации заключается в том, что теперь данный символ охотно используется для самоидентификации; одним из наиболее заметных проявлений этого стало его включение в выступление российского президента на сочинской встрече Валдайского клуба в октябре 2014 г. Путин, говоря о вопросах защиты интересов России, вспомнил выражение «что позволено Юпитеру, не позволено быку» и заявил, что «мед-

---

<sup>1</sup> Традиция представлять медведицу как символ материнской заботы берет начало в Библии [Войцеховска, 2012].

ведь ни у кого разрешения спрашивать не будет» и «своей тайги никому не отдаст» [Путин о политике РФ... 2014]<sup>1</sup>.

Многочисленные карикатуры и демотиваторы наделяют «русскую медведицу» не только силой, но и заботой. На них она проявляет материнское участие (и материнскую властность) по отношению не только к Крыму, но и к другим «медвежатам», в число которых авторы изображений помещают и Белоруссию, и Казахстан, и даже Сербию [см., например, иллюстрацию: «Вместе – навсегда!», 2014]. Показательно, что сначала в облике медвежонка изображалась и Украина, тем самым она включалась в число Своих; вопрос о том, как менялись границы между Своими и Чужими в дискурсе легитимации, тесно связан с материнским символом.

На первом – «докрымском» – этапе конфликта, в ноябре 2013 – феврале 2014 г., Украина была представлена как жертва заговора западных держав, ударной силой которого выступили «бандеровцы». По регионам России проходили митинги в поддержку «братского украинского народа». На многочисленных рисунках Украина и Белоруссия изображались как сестры России: в виде либо скульптур с известного фонтана «Дружба народов», либо трех матрешек, либо в облике прекрасных девушек. Однако затем, после того как было объявлено о проведении крымского референдума, и между двумя государствами усиливается напряженность, Украина переходит в число Чужих, и ее чуждость Крыму репрезентируется при помощи метафоры мачехи.

## **Присоединение Крыма: Украина как мачеха**

Использование материнского символа в легитимации социально-политического порядка имеет, очевидно, оборотной стороной привлечение метафоры мачехи в качестве способа делегитимации власти, равно как и целостности государства. Так, во время распада СССР демонтаж «Родины-матери» (и символической системы советского общества в целом) отражается в возникновении

---

<sup>1</sup>Заметим, что до этого Путин лишь однажды обращался к медвежьему символу: в интервью немецкой газете «Handelsblatt» (сентябрь 2009 г.) он высмеял попытки представителей стран ЕС создать образ России как «медведя, который хочет всех поглотить» [Путин: Россия не медведь... 2009].

образа Родины-мачехи, заботы и защиты которой безуспешно ждут многие ее сыновья и дочери [Рябов, 2007, с. 229].

Противопоставление России-матери и Украины-мачехи в их отношении к Крыму становится востребованным риторическим приемом [например: Виноградов, 2014; Крым – это ребенок... 2014; Мать-или-мачеха? Семейная... 2014]. Любопытным примером использования исследуемых образов является получившая распространение в Интернете сказка, которая начинается словами «Жил-был лихой, разухабистый дядька Хрущёв», который «украл у Матери-России сына по имени Крым и отдал его сестре России, женщине по имени Украина...». Далее повествуется о том, что «сестер оторвали друг от друга хитрые заморские дядьки», которые принялись натравливать менее удачливую сестру на Россию... «Украину, как продажную девку, стали сватать и выдавать многократно замуж за сменяющих один другого “мужей”... А пасынок Крым рос, терзаемый несчастьями мачехи, в вечной тоске по Родине». Когда же Крым вырос, то решил вернуться домой, «к своей матушке России, к братьям родным и сестрам». «Мать со слезами на глазах миллионов сестер и братьев раскрыла свои объятия Крыму, и он упал в них, упиваясь негой тепла родной груди, в которой бьется самое дорогое сердце – сердце его Родины-Матери» [Ключко Степаненко-Дамер, 2014].

Другой популярный текст содержал такие слова «Крыма», обращенные «Украине»: «Не плачь по мне, Украина. 23 года ты была мне мачехой. Ты хотела обнести меня колючкой и извести моих детей только за то, что они разговаривают по-русски. Ты пыталась навязать мне твою придуманную историю, твой язык и твоих “героев”. Ты превратила Севастополь в город барыг и торговшей, развалив все предприятия и заводы стратегического значения. Теперь я иду домой, туда, где моя семья. Я возвращаюсь к матери! Домой, в Россию! Не плачь по мне, Украина! Никогда не бывший твоим Крым» [Крым идет в Россию, 2014].

Образ Украины как страны, которая относится к одним гражданам как мать, а к другим – как мачеха, включается и в риторику официальных лиц. Так, О. Царев, депутат украинского парламента и впоследствии один из лидеров «Новороссии», еще перед референдумом заявил, что «надо сделать так, чтобы Родина для одних не была матерью, а для других мачехой» [Царев, 2014]. Став кандидатом в президенты страны, он включает метафору мачехи в свои программные заявления: «...нужно сделать все для того, чтобы Украина была родиной-матерью для всех граждан, независимо

от того, являются они представителями титульной нации, проживают на западе, на востоке, в центре страны. Чтобы не было, что она для одних родина, а других мачеха» [Бас, 2014].

Необходимо упомянуть и о том, что противники вхождения Крыма в состав РФ также прибегали к оппозиции «мать – мачеха». Скажем, один из комментариев, появившийся в марте при обсуждении предстоящего референдума о статусе полуострова, звучал так: «Украина – это заболевшая бедная мама с детьми, а Россия – это богатая мачеха, которая пришла к этим детям и говорит: “Зачем вам больная мама, бросьте ее, идите ко мне, я буду вашей мамой...” Так вы бросите свою больную маму, с которой прожили столько лет!» [Ключко Степаненко-Дамер, 2014].

## Заключение

Попробуем подытожить, в каких формах использование исследуемых образов способствовало легитимации присоединения Крыма. Во-первых, символическое отождествление с матерью позволяет мобилизовать те значения, которые закреплены за материнским символом в истории человеческой культуры: Россия – это добрая, миролюбивая, бескорыстная страна, политика которой продиктована заботой о мире и сохранении жизни. Во-вторых, тем самым вмешательство России в ситуацию на полуострове представлено как не только ее право, но и обязанность: в силу тех обязательств, которые каждая мать имеет перед своими детьми. Напомним, что одной из значимых составляющих легитимации было утверждение, что Россия не имела права проигнорировать угрозу русскоязычному населению Крыма со стороны «бандеровцев». Руководство страны подчеркивало, что оно просто не могло принять иное решение: если бы Россия не пришла на помощь, то это бы означало предательство<sup>1</sup>. В-третьих, это становится эффективным способом противостояния точке зрения на украинские события, разделявшейся большинством западных политиков и СМИ; материнский символ был призван продемонстрировать, что Россия и Крым связаны родственными, т.е. естественными узами, которые несут органический характер, – в отличие от искусственных, дого-

---

<sup>1</sup> «Разумеется, мы... не могли оставить Крым и его жителей в беде, иначе это было бы просто предательством» [Путин, 2014].



ворных отношений, которые только и могут связывать Украину с ЕС. При этом подчеркивалась непреходящая ценность материнского начала и традиционной семьи, что было принципиальным в контексте дискуссий о происходящих в западных странах изменениях гендерных норм [Цалко, Рябова, 2010; Рябова, Рябов, 2013; Riabov, Riabova, 2014]. В-четвертых, это позволило использовать символический капитал «Родины-матери», накопленный за многовековую историю существования данного символа. В ситуации противостояния с киевскими властями особенно эффективным было обращение к образам Великой Отечественной войны и практикам коммеморации послевоенного периода. Наконец, в-пятых, используя материнский символ, президент выступает в роли защитника Родины, легитимируя таким образом свою власть.

## Литература

- «Вместе – навсегда!». – 2014. – Режим доступа: [http://cs606222.vk.me/v606222949/4b14/\\_ecdYcc94R8.jpg](http://cs606222.vk.me/v606222949/4b14/_ecdYcc94R8.jpg) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- «Родина-мать зовет! Крым. Референдум». – 2014. – Режим доступа: [http://www.odin-fakt.ru/galereya/rodinamat\\_zovet\\_refere/](http://www.odin-fakt.ru/galereya/rodinamat_zovet_refere/) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- «Русские Крыма никогда не отрекутся от Матери-России»: в Симферополе жгут портреты Хрущёва // Городской информационный центр «Севастополь». – Севастополь, 2010. – 19 февраля. – Режим доступа: [http://sevastopol.net.ua/novosti/simfnews-politika/russkie\\_kryma\\_nikогда\\_ne\\_otrekutsya\\_ot\\_materi-rossii\\_v\\_simferopole\\_zhgut\\_portrety\\_hruszeva\\_foto.html](http://sevastopol.net.ua/novosti/simfnews-politika/russkie_kryma_nikогда_ne_otrekutsya_ot_materi-rossii_v_simferopole_zhgut_portrety_hruszeva_foto.html) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Бас Н. Народный депутат Олег Царев: Я принял решение баллотироваться в президенты Украины // Комсомольская правда. – М., 2014. – 28 марта. – Режим доступа: <http://www.kp.ru/online/news/1697204/> – Mode of access: (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Баша В. Русский Крым возвращается к матери-России, ура! // Лит Причал. – М., 2014. – 9 марта. – Режим доступа: <http://www.litprichal.ru/print.php?id=170261> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia-Центр: Медиум, 1995. – 334 с. – Режим доступа: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger\\_reality\\_social\\_construction/default.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger_reality_social_construction/default.aspx) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Бурго В. «Родина-мать». – Режим доступа: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cb/William-Adolphe\\_Bouguereau\\_\(1825-1905\)\\_-\\_The\\_Motherland\\_\(1883\).jpg/220px-William-Adolphe\\_Bouguereau\\_\(1825-1905\)\\_-\\_The\\_Motherland\\_\(1883\).jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/cb/William-Adolphe_Bouguereau_(1825-1905)_-_The_Motherland_(1883).jpg/220px-William-Adolphe_Bouguereau_(1825-1905)_-_The_Motherland_(1883).jpg) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- В Крыму 100 человек требуют восстановить институт президентства на полуострове. – Киев, 2009. – 30 января. – Режим доступа: <http://podrobnosti.ua/society/2009/01/30/579442.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)

- В Саранске прошел народный сход «Мы вместе навсегда!» в поддержку жителей Крыма // Известия Мордовии. – Саранск, 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://izvmor.ru/news/view/19626> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- В Чебоксарах пройдет митинг в поддержку Крыма. – Чебоксары, 2014. – 15 марта. – Режим доступа: <http://pg21.ru/news/view/69471> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Ваньков В. Крыму надоело быть подарком // Свободная пресса. – М., 2014. – 19 февраля. – Режим доступа: <http://svpressa.ru/society/article/82540/> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Виноградов В. Крым – трагедия пасынка у Украины-мачехи // Русская народная линия. – 2014. – 17 марта. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/special\\_opinion/krum\\_my\\_s\\_toboj/](http://ruskline.ru/special_opinion/krum_my_s_toboj/) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Войцеховска К. Лютый зверь и образец заботливости: Образ медведя в библии и апокрифах // «Русский медведь»: история, семиотика, политика / Под ред. О.В. Рябова и А. де Лазари. – М.: НЛЮ, 2012. – С. 11–28.
- Грилихес-сын А. Медаль на смерть Александра II. – Режим доступа: <http://s017.radikal.ru/i412/1203/04/af0ea5099c20.jpg> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Давыдов Д. В Севастополе тысячи людей слушали речь В. Путина в центре города // Первый канал. – М., 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://www.1tv.ru/news/social/254433> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Депутаты Госдумы приветствовали крымских коллег аплодисментами // МИР24. – М., 2014. – 7 марта. – Режим доступа: <http://mir24.tv/news/politics/10033490> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя, 1877 // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – Т. 14. – Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1995. – С. 5–513.
- Заявка европейской войны // Жало. – Харьков, 1914. – № 31. – С. 1.
- Калинин А., Кобяков К. Жители Крыма искренне рады возвращению «в родную гавань»: [видео]. // НТВ. – Симферополь, 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://www.ntv.ru/novosti/862620/> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с делегацией Всеукраинской общественной организации «Союз православных женщин» // Официальный сайт Московского Патриархата. – М., 2013. – 9 апреля. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2899463.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Ключко Степаненко-Дамер Т. Здравствуй, Крым! Добро пожаловать на Родину! – 2014. – Режим доступа: <http://www.proza.ru/2014/03/20/1287> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Колоссальный М. Крым: Мать Россия – мы твои дети! – 2014. – 8 марта. – Режим доступа: <http://smi2.ru/blog/43589049501/Kryim:-Mat-Rossiya--myi-tvoi-deti> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Корнаков П.К. Символика и ритуалы революции 1917 г. // Анатомия революции, 1917 год в России: Массы, партии, власть / Под ред. В.Ю. Черняева. – СПб.: Глаголь, 1994. – С. 356–365.
- Крым – это ребенок, которого забрали у матери, и его воспитывала мачеха // Вечерний Челябинск. – Челябинск, 2014. – 26 августа. – Режим доступа: <http://vecherka.su/katalogizdaniy?id=55458> (Дата посещения: 08.09.2014.)

- Крым идет в Россию. – Симферополь, 2014. – 16 марта. – Режим доступа: <http://galina-lyakhova.blogspot.com/2014/03/normal-0-false-false-false-ru-x-none-x.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Курбский А. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси, вторая половина XVI века. – М., 1986. – С. 218–399.
- Малинова О.Ю. Символическая политика и конструирование макрополитической идентичности в постсоветской России // Полис. – М., 2010. – № 2. – С. 90–105.
- Мать-или-мачеха? Семейная переписка Украины и Крыма // Слова & смыслы. – 2014. – 4 апреля. – Режим доступа: <http://okara.org/2014/04/krym-ukraina-perepiska/> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Монетовидные жетоны императорской России, 1721–1917. Освобожденная Россия. – Режим доступа: <http://www.jetons.ru/jetons/i/284> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- На военном параде в Севастополе Путин потребовал от других стран уважать право россиян на самоопределение. – М., 2014. – 9 мая. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/russia/09may2014/putinsevast.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Перевозкина М. За вхождение в Россию голосовали всем Крымом // Московский комсомолец. – М., 2014. – 17 марта. – Режим доступа: <http://www.mk.ru/old/article/2014/03/17/998988-quotisterika-za-rossiyuquot-kryim-mezhdu-putinyim-i-obamoy.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Попова О.В. Символическая репрезентация прошлого и настоящего России в президентской кампании 2012 г. // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2012. – Вып. 1. – С. 222–238.
- Пророссийские организации Крыма отметили День народного единства // Крымское информационное агентство. – Севастополь, 2010. – 4 ноября. – Режим доступа: <http://www.kianews.com.ua/node/25887> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Пророссийские организации пикетировали Генконсульство РФ в Симферополе // Главком. – Киев, 2013. – 25 октября. – Режим доступа: <http://glavcom.ua/news/161981.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Путин В.В. Полный текст обращения Владимира Путина по Крыму. – М., 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://russian.rt.com/article/24532> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Путин о политике РФ: русский медведь в другие земли не хочет // РИА Новости. – Сочи, 2014. – 25 октября. – Режим доступа: <http://ria.ru/politics/20141024/1029951137.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Путин: Крым и Севастополь вернулись в родную гавань // РБК. – М., 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://top.rbc.ru/politics/18/03/2014/911944.shtml> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Путин: Россия не медведь, который хочет всех поглотить // Газета. Ru. – М., 2009. – 14 сентября. – Режим доступа: [http://www.gazeta.ru/news/lenta/2009/09/14/n\\_1403308](http://www.gazeta.ru/news/lenta/2009/09/14/n_1403308) (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Путин: Россия не планировала присоединять Крым // ИТАР-ТАСС. – М., 2014. – 10 апреля. – Режим доступа: <http://itar-tass.com/politika/1111359> (Дата посещения: 08.09.2014.)

- Россомахин А., Хрусталев Д. Россия как Медведь: Истоки визуализации, (XVI–XVIII века) // Границы: Альманах Центра этнических и национальных исследований ИвГУ. – Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2008. – Вып. 2: Визуализация нации. – С. 123–161.
- Рябов О.В. «Родина-мать» в истории визуальной культуры России // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – Тверь, 2014. – № 1. – С. 90–113.
- Рябов О.В. «Россия-матушка»: Национализм, гендер и война в России XX века. – Stuttgart; Hannover: Ibidem, 2007. – 290 с.
- Рябова Т.Б., Рябов О.В. «Гейропа»: гендерное измерение образа Европы в практиках политической мобилизации // Женщина в российском обществе. – Иваново, 2013. – № 3. – С. 31–39.
- Рябова Т.Б. Медведь как символ России: Социологическое измерение // «Русский медведь»: история, семиотика, политика / Под ред. О.В. Рябова и А. де Лазари. – М.: НЛЮ, 2012. – С. 338–353.
- Севастополь Любэ – За тебя Родина – Мать 16 марта: [видео]. – Севастополь, 2014. – Режим доступа: [https://www.youtube.com/watch?v=Gj\\_YO3GapdY](https://www.youtube.com/watch?v=Gj_YO3GapdY) (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Сыч С. Антимайдан в Крыму: «Мы никогда не отречемся от матери-России» // Сегодня. – Киев, 2013. – 9 декабря. – Режим доступа: <http://www.segodnya.ua/regions/krym/antimaydan-v-krymu-my-nikогда-ne-otrechemsya-ot-materi-rossii-481186.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Цалко Е.О., Рябова Т.Б. Русскость и европейскость сквозь призму гендерных идентификаторов // Женщина в российском обществе. – Иваново, 2010. – № 2. – С. 57–65.
- Царев О. Родина: Мать или мачеха? // Конт. – 2014. – 10 марта. – Режим доступа: <http://cont.ws/post/12298> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Шмидт Н. В Омской области проходит акция «Своих не бросаем!» в поддержку Крыма // Информационное агентство «ОМСКРЕГИОН». – Омск, 2014. – 21 марта. – Режим доступа: <http://omskregion.info/item.asp?id=19248> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Штильмарк А.Р. Обращение главы Православно-Патриотической организации «Черная Сотня» и редактора журнала «Православный Набат» Александра Робертовича Штильмарка к Президенту России Владимиру Владимировичу Путину // Черная сотня. – М., 2014. – 4 марта. – Режим доступа: <http://www.sotnia.ru/index.php?name=News&op=article&sid=70> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Щербинин А.И. Политический праздник: концепт и коммуникация // Политическая концептология. – Ростов-на-Дону, 2014. – № 3. – С. 45–59.
- Шукина Е.С. Два века русской медали: Медальерное искусство в России 1700–1917 гг. – М.: ТЕРРА, 2000. – 272 с. – Режим доступа: <http://www.ccoins.ru/article/griliches.html> (Дата посещения: 08.09.2014.)
- Эдмондсон Л. Гендер, миф и нация в Европе: Образ матушки России в европейском контексте // Пол. Гендер. Культура: Немецкие и русские исследования / Под ред. Э. Шоре, К. Хайдер. – М.: РГГУ, 2003. – Вып 3. – С. 135–162.
- Armstrong J. Nations before nationalism. – Chapel Hill: univ. of North Carolina press, 1982. – 411 p.

- Douglas R., Harte L., O'Hara J. Drawing conclusions: A cartoon history of Anglo-Irish Relations, 1798–1998. – Belfast: Blackstaff, 1998. – 350 p.
- Gailite G. «Mother Latvia» in constructing Self and Other: A case of Latvian caricature XIX c. – 1940 // *Competing eyes: Visual encounters with alterity in Central And Eastern Europe* / Demski D., Kristóf I.Sz., Baraniecka-Olszewska K. (Eds.). – Budapest: l'Harmattan, 2013. – P. 170–189.
- Hunt T.L. Defining John Bull: Political caricature and national identity in late Georgian England. – Aldershot; Burlington: Ashgate, 2003. – 452 p.
- Kantorowicz E.H. The king's two bodies: A study in national political theology. – Princeton: Princeton univ. press, 1957. – 568 p.
- Landes J.B. Visualizing the nation: Gender, representation, and revolution in eighteenth-century France. – Ithaca: Cornell univ. press, 2001. – 254 p.
- Mosse G.L. The image of man: The creation of modern masculinity. – N.Y.: Oxford univ. press, 1996. – 240 p.
- Riabov O. The symbol of «Mother Russia» across two epochs: From the First World War to the Civil War // *Russian culture in war and revolution, 1914 – 22. – Book 2: Political culture* / M. Frame, B. Kolonitskii, S.G. Marks and M.K. Stockdale (eds.). – Bloomington: Slavica publishers, 2014. – P. 73–98.
- Riabov O., Lazari A. de. Misha and the bear: The bear metaphor for Russia in representations of the «Five-Day War» // *Russian politics and law*. – Cambridge, 2009. – Vol. 47, N 5. – P. 26–39.
- Riabov O., Riabova T. Remasculinization of Russia? Gender, nationalism, and the legitimation of power under Vladimir Putin // *Problems of post-Communism*. – Cambridge, 2014. – Vol. 61, N 2. – P. 23–35.
- Tickner J.A. Gendering world politics: Issues and approaches in the Post-cold War era. – N.Y.: Columbia univ. press, 2001. – 200 p.
- Warner M. Monuments and maidens: The allegory of the female form. – N.Y.: Univ. of California press, 1985. – 417 p.
- Weaver C. Sevastopol yearns for mother Russia // *Financial Times*. – L., 2014. – 25 February. – Mode of access: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/d3fe0b06-9e43-11e3-b429-00144feab7de.html#slide0> (Дата посещения: 08.09.2014.)

**Н.И. Шестов**

**«ФОРМУЛЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ»:  
ВЗАИМОСВЯЗЬ НАУЧНОГО  
И МИФОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСОВ**

В современных подходах к разрешению внутрисударственных и межгосударственных конфликтов, а также в способах легитимации позиций их сторон, ставка все чаще делается на актуализацию ценностей, получивших в последние полвека статус общечеловеческих, – таких как «свобода», «справедливость», «толерантность». Не случайно в публицистике имеет хождение определение современной политики как «политики ценностей» [Быков, 2015]. К настоящему времени такое понятие закрепилось и в научном дискурсе [Универсальные ценности... 2012]. Считается, что указанные ценности одинаково значимы для всех, – по крайней мере, на словах. Но даже на словах они интерпретируются по-разному, что уж говорить об их практическом применении в качестве обоснования политических решений! Результатом является пресловутая политика «двойных стандартов». Казалось бы, политической науке вкупе с другими гуманитарными науками самое время вмешаться и расставить точки над «i» в этом жизненно важном для современного мира вопросе. Возможно ли если не общее для всех понимание «справедливости» как ключевой ценности современной политики, то хотя бы какой-то общий подход к поиску наукой и политикой смысла этой ценности?

Наука работает в этом направлении. Тем не менее представления исследователей об этом предмете столь же разнообразны и несводимы к какой-то общеприемлемой формуле, как и столетия назад. Такую ситуацию нельзя назвать совсем уникальной. В политической науке существует, например, много разных опре-

делений власти, элиты, политических институтов, самой политики, наконец. При этом исследователи обычно довольно единообразно понимают суть данных феноменов, но, стремясь точнее передать их свойства, используют разные термины. Случай с ценностями особый. Здесь проблема не только и не столько в подборе терминов для более точной передачи признаков, сколько в установлении принципиального смысла самой ценности.

### **Проблема ценностей в политическом и научном контексте: Возможна ли «научная» формула справедливости?**

Возможен ли в этом случае общий подход как таковой? Может ли он удовлетворять аналитическим запросам современной политической науки и одновременно служить ей инструментом в коммуникациях с массовым сознанием? Для ответа на эти вопросы требуется разобраться с некоторыми принципиальными проблемами.

Первая проблема обусловлена внутренней парадоксальностью контекста, в котором потенциально мог бы сложиться такой общий подход. Казалось бы, развитие современной политики в направлении «политики ценностей» делает объективно необходимым поиск единых смысловых оснований в ценностях, которые в нее вовлечены. В то же время «политика ценностей» не утрачивает свойств политики – она остается конфликтом интересов, в том числе и связанных с использованием социальных ценностей для нужд политической конкуренции. Это тот контекст, который объективно предполагает «умножение сущностей» ценностей как наращивание конкурентного ресурса. Стремление к «справедливости», «свободе» и пр. было и остается мощным стимулом к развитию социальных коммуникаций и отношений. Если руководствоваться такой объективной логикой, универсальное понимание ценности, самое что ни на есть научное, стало бы только помехой такому прогрессу.

Не менее парадоксален и научный контекст. Наука, в противоположность политике, как раз стремится к формированию максимально общих представлений о своих предметах. Это ее стремление воплощено в научных законах, определениях, правилах. Но когда речь идет о политическом предмете, о «справедливости» как социально-политической ценности, наука сталкивается с парадоксальностью состояния своего заказчика – сферы политических отношений. Реагируя на это состояние, она множит определения и одновремен-

но наделяет их статусом научной универсальности. В результате «справедливость», как и любая другая социально-политическая ценность, выглядит своего рода «открытым проектом». В нем все, и граждане, и элиты, и научные сообщества, могут поучаствовать, «вложиться» культурными ресурсами, поконкурировать друг с другом за верховенство смыслов и определений (особенно на уровне идеологий). Нетрудно заметить, что современное множество формул «справедливости», предлагаемых в рамках академического дискурса, распадается на подмножества в соответствии с конфигурацией идеологического пространства современной политики. Трудно ожидать, что в таком контексте возможно быстрое достижение исследователями взаимопонимания по поводу базового смысла предмета, а значит, и выработка какого-либо общего подхода к нему.

Вторая проблема касается возможности некоего общего подхода к определению смысла «справедливости» и связана с критериями «научности» той формулы «справедливости», которая создается усилиями ученых. Таких формул было создано много. Но обладают ли они качествами, дающими основание встроить их в систему «научных» представлений о предмете? Многое зависит в данном случае от понимания того, что есть наука.

Можно видеть в науке преимущественно пространство циркуляции конкретных, «работоспособных» в аналитическом плане теорий. Тогда за пределами «науки» остается то, что наука непосредственно уже не использует в качестве теоретического инструментария или что она использует косвенно, в порядке включения в научный текст упоминаний об оригинальных, но не практических теоретических решениях, имевших некогда место в мировой науке. Тогда применительно к сфере знания о политике, например, действительно, правомерно говорить, с одной стороны, о «донаучном знании», представленном трудами многих поколений мыслителей в разных странах, включая Россию, и с другой стороны, о «political science» – своего рода «настоящей политической науке», имеющей, заметим, в своей основе преимущественно англосаксонский взгляд на политические вещи. В этом случае несомненной «научностью» будет обладать только то суждение политолога о «справедливости», которое согласуется с парадигмой «political science». В этом случае под сомнением может оказаться научность суждений даже современного, даже совсем англосаксонского теоретика, если он исповедует иной, например нормативистский, подход к теоретизированию, не вписывающийся в современные каноны «political science».



С другой стороны, в науке можно видеть давний и достаточно устойчивый во времени и пространстве способ получения людьми достоверного знания об окружающем мире, материальном и духовном. Способ, основанный на логических умозаключениях и интерпретациях, обобщениях, сравнении и критике человеческого опыта и наблюдения за ним. В этом случае деление «науки» на настоящую и ненастоящую лишено смысла. Научность будет присутствовать в любом суждении, высказанном человеком, и ровно в том объеме, в котором оно реализует данный (научный) способ получения человеком информации об окружающем мире. Тогда свойством «научности» правомерно наделить не только высказывания современных политологов, философов, экономистов и юристов о «справедливости» в ее социально-политическом и иных измерениях, свойственных большинству ценностей. Но также, скажем, и философов-рационалистов XVIII столетия, и даже мыслителей более раннего времени. И тогда интеграция этого идейного наследия в структуру современного политологического суждения о «справедливости» ничуть не понизит градус его научности. Может быть, даже наоборот.

Хорошо или плохо такое «растягивание» в пространстве и времени представлений о научности как свойстве теоретического суждения о ценности – это уже не вопрос свободного ценностного выбора исследователя в пользу приверженности традиции или разрыва с ней. Это, скорее, вопрос понимания им способности такого специфического по масштабу и свойствам предмета исследования, каковым в данном случае является ценность «справедливости», задавать оптимальную стратегию исследовательской работы. «Справедливость» была базовой социальной ценностью на протяжении всей известной нам человеческой истории. На определенном отрезке этой истории она стала социально-политической ценностью и остается таковой поныне. Такой масштаб предмета исследования сам по себе исключает продуктивность политологического, юридического, философского (или какого-то единого в своих подходах для разных наук) разговора о нем в локальном формате «настоящей науки». В данном случае научность исследовательского подхода и перспектива превращения его в некую парадигму, актуальную для разных наук, во многом будет определяться как раз масштабом взгляда исследователя на проблему «справедливости» как социально-политической ценности.

Третья проблема вытекает из предшествующей – это вопрос о «доле научности» в научных суждениях о социально-политиче-

ской ценности. Расширение за счет аккумуляции предшествующего интеллектуального опыта ракурса, в котором исследователь смотрит на свой предмет, лишь наполовину решает проблему «научности» формулы «справедливости». Другая сторона проблемы научности – присутствие в любой, самой строго научной формуле социально-политической ценности социально-мифологического компонента. То есть того представления исследователя о «справедливости», которое идет не от научной логики его творческого поиска, а от стереотипных и эмоциональных представлений массового сознания о смысле этой ценности. Представлений, которые в любую эпоху органичны сознанию ученого в той мере, в какой он понимает свою связь с культурой социума, к которому принадлежит. Надо упомянуть, что многие свойства этой культуры в государственно организованных социумах определяет идеология. Но вопрос присутствия в научной формуле справедливости идеологического компонента – тема отдельного разговора. Идеология присутствует в научной формуле «справедливости», предназначенной для характеристики ценностной ситуации в конкретной социально-политической системе как величина переменная. Тогда как миф в этой формуле будет величиной относительно постоянной. В сущности, именно он будет определять условия и формат синтеза научного и идеологического знания в формуле социально-политической ценности.

### **Социально-мифологический компонент научного дискурса о «справедливости»**

Как это происходит, можно проследить на хорошо известных примерах.

Наука сегодня активно оперирует формулами «справедливости», выведенными европейскими философами-рационалистами эпохи Просвещения. Формулы эти теоретически совершенствуются исследователями, появляются интересные нюансы определений. Но «дух рациональности и научности» в них по-прежнему часто находится в зависимости от мифологического способа мышления, присущего исследователям как людям с нормальной социальностью мышления и поведения, а также нормальной приверженностью традициям своей научной корпорации. В лучших традициях рациональности эпохи Просвещения современные исследователи всеми силами стремятся заявить свой дискурс как строго научный и про-

тивопоставить его дискурсу социально-мифологическому, т.е. профанному, основанному на примитивном и потому нередко ложном толковании смысла социально-политических ценностей. Они, надо полагать, искренне стремятся донести до массового сознания «истинный» смысл ценностей. Но в большинстве случаев упускают из виду, что это им удастся или не удастся во многом в зависимости от баланса научно-логических и мифологических компонентов в очередной формуле социально-политической ценности, сконструированной ими.

Из виду упускается то важное обстоятельство, что политическая культура была и остается, образно выражаясь, «билингвальной»: в мире политики все проблемы «проговариваются» на двух основных «языках» – языке науки и языке социально-политического мифа.

*Социально-мифологический дискурс* построен на продуцировании массовым, групповым и, реже, индивидуальным сознанием стереотипных суждений и оценок относительно того, что имеет место в пространстве политических отношений. Таких суждений и оценок, которые в глазах большинства пользователей не нуждаются в критическом анализе, в логической сверке и экспериментальном подтверждении. Социально-мифологический дискурс обычно обращен к тем знаниям и суждениям, малейшее сомнение в «естественности и логичности» которых глубоко эмоционально переживается людьми как нечто, для них лично и для всего социального порядка, смерти подобное. Социально-мифологическое знание, безусловно, опирается на социальный опыт, но не экспериментальный, а совокупный, в формате исторической памяти, например.

*Научный дискурс*, напротив, обращен к критике, логическим аргументам и способам построения суждений, к опытно-экспериментальному знанию. Образно выражаясь, он нацелен на то, чтобы «очевидное» сделать в наших глазах «невероятным» и тем самым побудить наше сознание к поиску «истины». Той, которую мифологическое сознание всегда полагает уже найденной. В своих суждениях исследователь каждый раз самостоятельно или ориентируясь на классические образцы политической теории и философии выстраивает баланс этих дискурсов. Но когда речь заходит о формуле социально-политической ценности, оба дискурса начинают звучать хором. Сегодня так же, как за два с половиной столетия до этого.

Вот слова Ж.-Ж. Руссо о «справедливости», на которые откликнулись и сознание научного сообщества той эпохи, и массовое сознание современников (как мы помним, противники Вели-

кой французской революции из лагеря роялистов решительно и небезосновательно утверждали, что революцию эту сделали «литераторы»). Французский философ рассуждает о сущности Общественного договора: «Это не соглашение высшего с низшим, но соглашение Целого с каждым из его членов; соглашение законное, ибо оно имеет основою Общественный договор; *справедливое, ибо оно общее для всех* (курсив наш. – Н. Ш.); полезное, так как оно не может иметь иной цели, кроме общего блага; и прочное, так как поручителем за него выступает вся сила общества и высшая власть» [см.: Руссо, 1998].

За минувшие столетия эта «формула», согласно которой «справедливость» – это когда мысли и дела людей направлены на «общее благо», была многократно проговорена и поддержана в научных и публицистических трудах исследователей по всему миру. В итоге она не только заложила одну из парадигм для развития либеральной науки, прежде всего «западной», но и стала одним из «символов веры» в структуре «гражданских религий» современных обществ по всему миру. В частности – веры в общечеловеческий характер либерально-демократических ценностей и либерального понимания «справедливости». На почве этой веры сложился мифологический консенсус науки и массового сознания. Во многом благодаря ему нынешний процесс глобализации развивается по линии конкуренции обществ, уверовавших в «либеральную истину», и обществ, богатый исторический опыт которых побуждает их проявлять сомнения.

К этой, в сущности, руссоистской формуле апеллирует и отечественная традиция политологического исследования проблем гражданского общества и правового государства в современной России, сложившаяся в последние два десятилетия. Согласно ей, то и другое в нашей стране непременно будет всеобщим благом, если только государство и общество смогут договориться между собой о сущем пустяке – как перераспределить между собой политический, экономический и правовой суверенитет «по справедливости». Пусть так, но тогда уж необходимо прочесть руссоистскую формулу до конца, чтобы понять, при каких условиях такое перераспределение суверенитета великий мыслитель считал возможным, и считал ли возможным в принципе: «Всякая справедливость – от Бога, Он один – ее источник...» [см.: Руссо, 1998].

Французский мыслитель свое решение этой проблемы «справедливости» свел к формуле, равно понятной и близкой уму и сердцу не только ученого, но немного образованного буржуа и

даже совсем непросвещенного простолюдина. На уровне теоретических представлений своего времени он достиг оптимального синтеза научности и социальной мифологичности, в результате которого появляется обычно теоретическая «классика». В этом смысле он предложил современникам и потомкам нечто настолько единое именно в своей мифологической основе, что и сегодня эта «классика» обеспечивает доминирование либеральной парадигмы в политической теории и базовых практиках современных развитых социально-политических систем.

Мыслители последующих веков все реже вспоминали о Боге как источнике справедливости. Больше стали говорить о классовой природе политических интересов и интересов людей к ценностям. Казалось бы, это должно было привести к торжеству именно научно-рационалистического дискурса обсуждения проблемы ценностей. Тем не менее когда в XIX и XX столетиях руссоистские идеи были перенесены в Конституции, это способствовало формированию не столько научных, сколько мифологических представлений о правилах цивилизованной жизни, основанных на мифологии европоцентризма. Эти правила предполагают, что общества и государства, не имеющие конституций, не должны считаться цивилизованными, ибо жизнь их в принципе не может быть организована справедливо. Конституция заместила собой Бога как источник справедливости. Альтернативой общественному договору может быть либо примитивная первобытность, либо «тоталитаризм». Миссия «настоящих» обществ и государств, знающих истинные правила политического общежития, – цивилизовать эти квазиобщества и квазигосударства.

В формуле «справедливости», выведенной в XX в. известным либеральным теоретиком Л. фон Мизесом, научный и мифологический дискурсы зазвучали в унисон. По определению Мизеса, «целью конституционного государства также является общественное благосостояние. Характерная черта, отличающая его от деспотии, состоит в том, что не власти, а законно избранные представители должны решать, что более всего полезно для общества. Только эта система обеспечивает верховенство народа и гарантирует его право на свободное волеизъявление. При такой системе граждане обладают верховной властью не только в день выборов, но также и между выборами» [см.: Мизес, 2006, с. 65–66]. Решительность и беспелляционность тезиса: «Только эта система обеспечивает верховенство народа и гарантирует его право на свободное волеизъявление», – рождает ассоциацию с известной «формулой» средневековой схоластики: «Верую, ибо абсурдно!».

Тем не менее то, о чем говорит австрийский классик, не абсурд – это миф «либерально-политического мироздания». По категоричной форме подачи информации и по структуре данная «формула» мало чем отличается от той рационально-мифологической «формулы» мироздания, которую полинезиец, живущий в условиях первобытно-мифологических представлений, выводит, глядя на вулкан, извергающийся в центре его острова, и на лаву, стекающую в океан. Путем вполне рациональных интерпретаций наблюдаемого он заключал, что мир, как это отражено в полинезийской мифологии, состоит из земли, воды и огня, соединенных богами в его остров. Утверждение о том, что на самом деле мир устроен сложнее и не везде выглядит так, как на этом острове, этот туземец, наверное, подверг бы критическому сомнению точно так же, как Л. фон Мизес отрицал значение опыта советской демократии и советской системы государственного регулирования экономики для прогресса современного цивилизованного мира на том основании, что все это находилось на «другом острове». Он просто выбрасывал этот элемент из своей научно-мифологической картины прогрессирующего политического мироздания посредством понятий «диктатура», «тоталитаризм». Заметим, делал он это в противоречии с научной составляющей руссоистской формулы, согласно которой демократия есть именно там, где достигается благо наибольшего числа людей. Советская демократия, как ее ни критикуют, непосредственно и опосредованно вовлекала в политический процесс гораздо больше граждан, чем любая либеральная демократия, и блага между ними распределяла более равномерно. Это, однако, критические аргументы. Австрийский мыслитель же в центр своего теоретизирования ставит аргумент чисто мифологический. Перефразируя Ж.-Ж. Руссо, можно ее представить так: «Всякая справедливость от либеральной доктрины. Она одна – ее источник ...». И это уже не символ веры только для непросвещенных и полупросвещенных масс. Это символ гуманистической настроенности и добросовестности исследователя, озабоченного выполнением своей творческой и гражданской миссии.

### **Научное и мифологическое в дискуссиях о «справедливости» конца XX в.**

В середине 90-х годов, в условиях потерь, которые постсоветское общество несло от либерально-рыночных реформ, была переведена на русский язык книга известного американского фи-

лософа Джона Роулза «Теория справедливости», написанная еще в 1971 г. В предисловии к русскому изданию ее автор честно признавал, что он всего лишь «попытался обобщить и представить в виде теории высокой степени абстракции традиционную теорию общественного договора, выдвигавшуюся Локком, Руссо и Кантом» [см.: Роулз, 2014]. Как добросовестный ученый, Роулз особо оговаривал принципиальное ограничение применимости своей теории в условиях, отличных от «западной» либеральной демократии: «Из всех традиционных теорий эта концепция, я полагаю, наилучшим образом согласована с нашими (т.е. свойственными “западным” социально-политическим системам, “западному” массовому сознанию. – *Н. Ш.*) обдуманнами суждениями о справедливости и поэтому представляет подходящий моральный базис демократического общества» [см.: Роулз, 2014]. Формулировка эта наглядно показывает «фазовый переход» исследователя от рационально-критического дискурса к дискурсу мифологическому. Пока Дж. Роулз рассуждает о предназначенности своей теории именно тем социально-политическим системам, для которых свойственно «обдуманное суждение о справедливости» (т.е. та самая многовековая традиция либеральной философской мысли), а не всем социально-политическим системам вообще, в нем говорит ученый, осознающий, что научная теория не может быть «общей теорией всего». «Общая теория всего» если и возможна, то именно как мифологическая теоретическая конструкция. И на этот путь поворачивает в своих рассуждениях американский философ, когда снимает ограничения для приложения своей теории к социально-политической практике в том вполне самодостаточном «космосе» либеральной политической культуры и либеральной политической практики, который за века истории образовался в Старом и Новом Свете. Свои трактовки справедливости Дж. Роулз представляет как альфу и омегу, начало и конец существования этого «космоса». Автор, по сути, берет на себя труд восстановить в гражданах демократических обществ веру в то, что их «Бог» – классические либеральные теории – это «живой Бог». И время, и меняющиеся обстоятельства развития современных социально-политических систем не властны над ним, он всегда равен себе и лишь нуждается в большей осмысленности и искренности веры в него.

Иначе говоря, если общество встало на путь либеральной политики, то понять смысл «справедливости» и последовательно руководствоваться этим смыслом на практике оно сможет лишь тогда, когда безусловно уверует в непогрешимость постулатов либераль-

ной доктрины. А если такой полноты веры нет, то нет смысла и пытаться решить вопрос достижения справедливости в социально-политических отношениях. Тут уже авторская логика обнаруживает большее сходство с мифологическим, нежели с научным порядком вынесения суждений: если ты «наш», то для тебя «естественно» верить в «наши истины», принимать их сердцем и умом, если же ты «не наш», то тебе никогда не откроется во всей полноте высокий и единственно возможный смысл «наших истин», а тем более, способ приложения этого смысла к решению практических жизненных задач. Такое свойство логики Дж. Роулза, вероятно, послужило существенной причиной до сих пор не утихающих дискуссий специалистов вокруг его теории [Литвиненко, 2014; Светланин, 2014; Сорокина, Малиновская, 2014; Шамилева, 2014]. Возражения, заметим, звучали среди отечественных специалистов почти сразу после публикации книги Дж. Роулза в нашей стране [Алексеева, 1992]. Его толкование «справедливости» и обозначение подходов к пониманию этой социальной ценности, действительно, задевает «за живое» многих в сообществе интеллектуалов. Особенно тех, кто, может быть, и не является фанатичным приверженцем либеральной доктрины, но не видит в этом обстоятельстве препятствия к обнаружению в теории американского профессора гораздо более широкого ряда смыслов, чем тот, акцент на котором сделал сам автор.

Правда, в своем стремлении показать, что на проблему справедливости можно посмотреть и с иных, не обязательно либерально-детерминированных, а с «чисто научных позиций», современные авторы на деле не выходят за границы «просветительской» дискурсивной традиции соединения критических суждений с суждениями мифологического порядка. Например, современный украинский исследователь Н. Кудрявцева выстраивает свою критику теории гарвардского профессора в русле все того же фазового перехода от критически-рационального дискурса к дискурсу мифа. По ее оценке, «гипотеза Ролза, так же как и гипотезы других авторов либеральных теорий, представляет собой не более чем часть своего рода мысленного эксперимента, осуществляемого с вполне конкретной целью – обеспечения условий совпадения суждений самых различных людей о справедливости» [Кудрявцева, 2009, с. 176]. И в этом суждении видна критическая позиция ученого. Н. Кудрявцева пишет о необходимости «поиска такого источника справедливости, который был бы одинаково доступен всем человеческим индивидам и позволял бы при соблюдении определенных условий прийти к одним и тем же выводам» [Кудрявцева,



2009, с. 176]. Однако определяя этот источник, она опирается на тот самый миф о «естественности и истинности» либерального понимания справедливости, против которого, собственно, и направлено острое ее полемики. Она пишет: «Вполне в духе аналитической традиции мы можем согласиться с тем, что справедливое общество должно, не навязывая каких-либо конкретных понятий о том, к чему следует стремиться, и не отдавая предпочтение какому-либо одному пути самореализации по сравнению с другими существующими путями, в равной мере обеспечить всем его членам достижение собственных целей и удовлетворение личных интересов, при этом регулируя их взаимоотношения согласно некоторым общим принципам, которые было бы рационально принять в качестве справедливых» [Кудрявцева, 2009, с. 178]. Иначе говоря, справедливо то, что естественно, а естественно то, что мы согласимся признать справедливым! Все это выглядит как некое «дискурсивное рондо», постоянное движение исследовательской мысли в определении свойств предмета исследования в кругу между критикой и мифом.

### **Мифологическая составляющая «справедливости» как предмет критического анализа**

Можно ли вырваться из этого круга? Нет, если следовать путем создания очередной формулы «справедливости», основанной на синтезе критического и мифологического дискурсов, но маскирующейся под сугубую научность и потому претендующую на универсальность. Да, возможно, если согласиться, что рациональное может быть обнаружено средствами науки не только в структурах рационального мышления, но и мышления мифологического. Иначе говоря, переориентировать исследовательский дискурс. Перейти от конструирования «рационального» в ценности на основе того понимания рациональности конкретным исследователем, которое идет от его идеологических пристрастий и приверженности научной традиции, к анализу реально рационального ее содержания. Того, что в смысловом поле любой социально-политической ценности идет от ее генезиса, от ее органической связи со структурами социальной мифологии. От устойчивого в пространстве и времени стремления массового сознания вывести ценность как таковую из-под действия индивидуальной критики и тем самым сохранить ее высокий статус в качестве культурной

основы социальной самоорганизации и принципиального ориентира социального развития. Иначе говоря, попробовать сделать предметом критического научного анализа именно мифологическую составляющую смыслового поля социальной ценности.

На наш взгляд, следует переформулировать вопрос, ответом на который обычно являются ныне действующие «научно-мифологические формулы справедливости». В настоящий момент он звучит так: какого рода отношения между людьми и какие принципы распределения общественных и индивидуальных ресурсов, обеспечивающих такое взаимодействие, следует признать справедливыми либо несправедливыми и почему?

Заметим, что современные исследователи нередко рассуждают о «справедливости» как о самодостаточном предмете, игнорируя факт существования «несправедливости» как вполне самостоятельного ценностного регулятора социальных отношений и практик. В этом смысле работа Дж. Роулза выгодно отличается от подходов многих его критиков: он не только принимает во внимание наличие «несправедливости», но и предлагает ее формулу – однако не в качестве самостоятельного регулятора социально-политических отношений и практик, каковым она как антиценность обладает на самом деле.

Вместе с тем в мировой политической истории можно найти немало примеров того, как осуществление заведомой (с точки зрения доводов разума и морали и даже господствующей социальной мифологии) «несправедливости» по отношению к отдельным людям и целым социальным группам (аристократам, «буржуям», «очкарикам», евреям, иноверцам) заявлялось и заявляется участниками политического конфликта, как смысл и цель всего предприятия. Не как «справедливость» в ее полном и окончательном варианте, а, скорее, как приступ к делу борьбы за «справедливость», как шаг в направлении ее последующего окончательного торжества. Несправедливость предстает неким побочным продуктом неудачной реализации основной социокультурной стратегии – борьбы социума и личности за торжество «справедливости». Соответственно, в структуре исследовательского дискурса ей отводится чисто технологическая роль маркера той границы, до которой исследователь считает возможным распространить действие своей формулы «справедливости» при практическом изучении и научном описании социально-политических и личностных отношений и практик. Однако именно доминирование в социальных отношениях того, что мы называем «несправедливостью», делает

актуальным предметом для социальных наук проблему «справедливости». «Несправедливость» есть, образно выражаясь, константа социально-политического процесса, а «справедливость» – величина переменная, характеризующая направленность и динамику изменений в общественной и государственной жизни, подвижек в массовом сознании, в первую очередь на уровне мифологического его пласта. Возможно, если структурировать предмет исследования таким образом, уравновешенный анализ проблем «справедливости» и «несправедливости» в организации современной общественно-политической жизни как раз и даст качественное приращение знания о ключевых социальных ценностях. В любом случае это будет длительный процесс изменения предметного поля исследований.

Оценка «справедливого» и «несправедливого» может меняться в зависимости от политических, экономических, культурных и правовых интересов, рисков и фобий. Аналогичные инверсии, вслед за массовым сознанием, претерпевает и восприятие ценностей сознанием научным. Возникает некий резонанс мнений и оценок, в результате которого развивается тот ценностный конфликт, который втягивает людей и целые социумы в политику. Действительно, создается впечатление, что наделение понятия «справедливость» свойствами ценности происходит где-то за пределами повседневных социальных и индивидуальных практик, что по этой причине ценность эта имеет высшую, практически божественную природу. Но смысл высшей ценности «справедливости» придает особенность восприятия человеческим сознанием проблемы прошлого, настоящего и будущего, воплощенного в свойствах социальной мифологии. По отношению к тому, что считалось «справедливым и несправедливым» в прошлом и что желательно было бы считать таковым в будущем, массовое сознание определяет, что считать «справедливым и несправедливым» сегодня. Собственно, это и затрудняет выведение из самих практик каких-либо общих закономерных принципов определения «справедливого» и «несправедливого». В результате научная мысль сталкивается с невозможностью привести решающий аргумент в пользу того, что наиболее полно олицетворяет «справедливость» в социально-политических отношениях в тот период развития социальной системы, который мы называем современностью: «равенство» или «свобода» – какой из двух стандартов в политике «двойных стандартов» надо было бы сохранить, а от какого отказаться? Наука вынуждена постоянно сверять свои

оценки и выводы с показаниями массового сознания и апеллировать к объяснительным возможностям социальной мифологии.

Именно по этой причине имеет смысл попытаться переформулировать основной вопрос, перевести его, образно говоря, в «мифологическое измерение», поставив его так: чем определяются границы того принципиального выбора, который общественное и индивидуальное сознание делает, когда ему нужно самоопределиваться по отношению ко всему многообразию социальных и индивидуальных практик, их результатов и отношений с другими участниками этих практик и распределить все это многообразие между областями «справедливого» и «несправедливого»? Уточим, что практики, о которых идет речь, подвижны и изменчивы, а принцип их дифференциации на основе соотнесения с ценностью должен быть устойчивым, «отлитым», так сказать, в четкую «формулу». Эта устойчивость должна соответствовать мере устойчивости структур массового сознания и самой социально-политической системы.

Вопрос можно сформулировать короче: что побуждает людей к поиску в своих мыслях, решениях и действиях «справедливости» и «несправедливости»? Такая формулировка допускает и более короткий ответ: необходимость для личности и социума постоянно самоопределяться по отношению к прошлому, настоящему и будущему в соответствии с показаниями социальной мифологии и соучастием в ее воспроизводстве из поколения в поколения и фиксировать опыт такого самоопределения. Ценность воспринимается как то, что надо сохранить, либо как то, с чем выгодно смириться или от чего лучше избавиться. Последнее как раз характеризует ситуацию, когда нечто, ранее считавшееся «справедливым», перестает признаваться таковым, становится олицетворением «несправедливости». Видение социумом и отдельным человеком своей перспективы как проекции прошлого и настоящего на будущее и будущего как совокупности реализованных и нереализованных ожиданий и интересов заставляет их выработать, согласовывать в режиме непрерывных коммуникаций и закреплять в пространстве социальных и личностных взаимоотношений эту иерархию: что хранить, с чем мириться, от чего избавиться. И ценность «справедливости» выступает по отношению к этой иерархии одним из важных индикаторов в общем ряду других таких же социально-политических ценностей. Индикатором, заметим, устойчивым в меру устойчивости самой социально-мифологической системы. Не случайно первым признаком, по которому достоверно устанавливается начало разрушения любой социально-политической системы, является нестабильность и последующее размывание четко-

сти социальных и индивидуальных представлений о «справедливом» и «несправедливом». «Справедливость» выступает, таким образом, не как определение некоего специфического качества определенных практик, решений, взаимоотношений людей, отсутствующего в других практиках, решениях и взаимоотношениях. Она выступает как универсальная характеристика способности социума или индивида выстроить в пространстве и времени простую и логичную иерархию своих разнообразных, противоречивых и динамичных интересов, решений и практик, обеспечивающих взаимодействие с другими социумами и другими людьми.

Когда мы понимаем «справедливость» как кальку с принципов «равенства», «свободы», а также, как на этом настаивает, например, Дж. Роулз, «честности» и «ответственности», то мы можем дать только ее, так сказать, позитивное определение. То есть мы ее определяем как принцип или порядок наделения индивидов и групп ресурсами жизнедеятельности. Но на практике исследователь постоянно сталкивается с проблемой, что в определенных ситуациях социум считает «справедливым» снятие с себя ответственности за судьбу некоторых своих членов (их «справедливо» начинают именовать «врагами народа»), неравномерное распределение жизненных ресурсов и даже полное изъятие таковых. Справедливым вдруг становится насилие одной части общества над другой. Это целая предметная область, подходы к которой практически невозможны с точки зрения позитивного, так сказать, определения сути «справедливости». Это не область «несправедливого». Это именно область «справедливого», но какого-то другого «справедливого». Надо, таким образом, найти определение, которое в равной мере работало бы в тех случаях, когда перед исследователем стоит задача понять мотивы, по которым «справедливым» считается не только наделение социума или индивида ресурсами, правами, свободами, возможностями их реализации, но и когда «справедливым» считается лишение всего этого.

Возможно, проблема может быть решена посредством двух определений, логическая взаимосвязанность которых оптимально отражает инверсивный характер представлений о «справедливости» как ключевой социально-политической ценности. *В позитивном ракурсе справедливость есть социально-легитимный порядок обеспечения индивида или группы разнообразными ресурсами (экономическими, правовыми, политическими и культурными), необходимыми им для реализации своей воли и своих компетенций в границах, устанавливаемых социальной мифологией.*

Мифология является фактором для тех ситуаций, когда справедливость требует применения ограничительных и насильственных мер. Это обстоятельство вынуждено учитывать даже государственное законотворчество, которое нередко идет на уступки массовому сознанию при определении меры справедливости правовых норм и санкций.

*В негативном ракурсе «справедливостью» можно назвать социально-мифологически детерминированные мотивации и порядки подавления воли и блокирования компетенций индивида или группы посредством лишения их доступа к необходимым ресурсам, изменения принципа распределения этих ресурсов между другими социальными субъектами, изъятия у них таких ресурсов.*

Именно способность людей по ходу их политического участия при смене ситуации переходить от одного ракурса к другому и делает «справедливость» крайне изменчивой ценностью. «Справедливым» в равной мере может выглядеть и желание что-то дать, и желание что-то отнять. А поскольку перемену ракурса необходимо мотивировать, и мотивировка обычно связана с политическими интересами и возможностями субъекта, с их новыми запросами на политические ресурсы и компетенции, то прежний порядок, казавшийся «справедливым», объявляется «несправедливым».

Иначе говоря, если попытаться привести это определение к максимально общей «научно-мифологической формуле», *«справедливость» может быть понята как надделение социумом или личностью своих интересов, отношений с другими субъектами, решений и практик конкретным мифологическим смыслом, обеспечивающим их легитимацию в рамках общего пространства и общих свойств массового сознания.*

Такой подход более функционален в том смысле, что он не сводит толкование справедливости к единственно верному принципу, которым должен (не всегда понятно почему) руководствоваться любой «нормальный» человек. Человеческих «нормальностей» в мире столько же, сколько существует устойчивых социально-политических систем. Такой подход как раз устанавливает границы (легитимность и ее социально-мифологическое обоснование), в которых любое созидательное и разрушительное, распределительное или мобилизующее, насильственное или ненасильственное поведение субъекта будет обладать свойством заявки на совершение «справедливого» акта.

Этот подход позволяет включить в одно предметное поле и проработать с единых методологических позиций ситуации, когда

имеет место борьба субъектов политики за достижение «справедливости», в тех случаях, когда понимание такими субъектами идеи «справедливости» носит различный, а в некоторых случаях – и взаимоисключающий характер.

## Литература

- Алексеева Т.А. Справедливость: Морально-политическая философия Д. Роулса / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 1992. – 112 с.
- Быков П. Долгая дорога на войну // Эксперт. – М., 2015. – 19 января. – Режим доступа: <http://expert.ru/expert/2015/04/dolgaya-doroga-na-voynu/> (Дата посещения: 19.01.2015.)
- Кудрявцева Н. Рациональность справедливости: поиск рациональных оснований справедливого общественного устройства // Логос. – М., 2009. – № 2(70). – С. 174–189.
- Литвиненко Н. Концепция справедливости Джона Ролза // Логос. – М., 2006. – № 52. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/52/02.pdf> 02.10.2014 (Дата посещения: 19.01.2015.)
- Мизес Л. фон. Бюрократия / Пер. с англ. – Челябинск: Социум, 2006. – 200 с.
- Роулз Дж. Теория справедливости // Центр гуманитарных технологий. – М., 2012. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6642> (Дата посещения: 20.11.2014.)
- Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права // Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. – М.: «КАНОН-пресс»: «Кучково поле», 1998. – 416 с. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt>. 09.12.2014 (Дата посещения: 19.01.2015.)
- Светланин Р. Теория справедливости (Ответ на статью Марка Тальберга «Равенство как высшая несправедливость») // Завтра. – М., 2014. – 7 ноября. – Режим доступа: <http://zavtra.ru/content/view/teoriya-spravedlivosti/> (Дата посещения: 07.11.2014.)
- Сорокина Ю.В., Малиновская Н.В. Справедливость и право в современном философско-правовом дискурсе // Законодательство и экономика. – М., 2011. – № 5. – С. 27–38
- Универсальные ценности в мировой и внешней политике / Под ред. П.А. Цыганкова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. – 224 с.
- Шамилева Р.К. К вопросу о принципах справедливости в теории Дж. Роулза // Гуманитарные и социальные науки. – Ростов-на-Дону, 2012. – № 1. – С. 85–91. – Режим доступа: [http://www.hses-online.ru/2012/01/09\\_00\\_11/11.pdf](http://www.hses-online.ru/2012/01/09_00_11/11.pdf) (Дата посещения: 02.10.2014.)

# ПЕРЕЧИТЫВАЯ КЛАССИКУ

Д.И. Кертцер

## РИТУАЛ, ПОЛИТИКА И ВЛАСТЬ

**Реф. кн.: Kertzer D.I. Ritual, politics, and power. – New Haven, etc.: Yale univ. press, 1988. – ix, 235 p.**

Книга американского антрополога Дэвида Кертцера «Ритуал, политика и власть», увидевшая свет в 1988 г., по праву считается наиболее систематическим исследованием ритуала как неотъемлемой части политического процесса. Автор рассматривает ритуал как один из способов включения символического в политику; в его работе немало эмпирических наблюдений и теоретических обобщений, относящихся не только к ритуалам, но и к символизму в политике вообще. Обосновывая свой подход, он пишет: «... чтобы понять политический процесс, необходимо понять, как символическое входит в политику, как политические акторы осознанно или неосознанно манипулируют символами и как символическое измерение связано с материальными основаниями политической власти» (р. 2–3). При этом Д. Кертцер разделяет широкое понимание символа, предложенное К. Гирцем, рассматривая в качестве такового «любой объект, действие, событие, качество или отношение, которые служат средством передачи представления (a vehicle for a conception)» (р. 185).

По мысли американского антрополога, символы играют определяющую роль в социальном конструировании реальности: сама возможность восприятия сложного мира, представляющего индивидам в виде бесчисленного множества стимулов, обеспечивается символическими системами, которые придают смысл окружающему и позволяют его интерпретировать. При этом люди не осознают, что отождествляют мир с символической версией ре-



альности, которая является продуктом социального конструирования; напротив, они верят, что мир представлен в той форме, в какой воспринимается. Это в полной мере относится к политике: современная политика зависит от склонности людей реифицировать политические структуры и институты – «нации», «государства», «правительства», «партии» не рассматриваются как символические конструкции – но как объекты, существующие независимо от людей и их символической вселенной; через манипуляцию символами обладающие властью укрепляют свой авторитет, а их противники борются за власть. Книга «Ритуал, политика и власть» продолжает линию исследований, заложенную М. Эдельманом и его последователями.

Д. Кертцер убедительно доказывает несостоятельность представлений о том, что ритуал сохраняет политическую значимость лишь в менее развитых обществах или является не более чем «украшением» для «реальной» политической деятельности. По его мнению, «ритуал – составная часть политики в современных индустриальных обществах; трудно представить, как политические системы могут обходиться без них» (р. 3). Его исследование обобщает наблюдения, собранные как в развивающихся странах Африки, Азии и обеих Америк, так и в развитых странах Европы и Северной Америки.

Кертцер определяет *ритуал* как «символическое поведение, которое является социально стандартизированным и повторяющимся» (р. 9). При этом он подчеркивает, что ритуальные действия имеют формальное качество: они следуют строго структурированной и стандартизированной последовательности и зачастую осуществляются в определенных местах и в определенное время. И то и другое имеет особое символическое значение. Повторяемость ритуальных действий служит важным средством канализации эмоций, способствует формированию определенных представлений о мире и организации социальных групп. Важным признаком ритуала является его символическое наполнение: стандартизированные и повторяющиеся действия, лишённые этого качества, – обычай или привычка, но не ритуал.

По мысли Кертцера, сила ритуала опирается не только на социальные матрицы, но и на психологические основания – эти два измерения тесно связаны. Участие в ритуале возбуждает эмоции; это помогает структурировать чувство реальности и понимание окружающего мира. Психологические атрибуты очевидны и в другой характерной черте ритуалов – они часто носят драматиче-

ский характер. Вместе с тем вслед за Э. Дюркгеймом Кертцер полагает, что их политическая значимость определяется прежде всего тем, что они обеспечивают связь человека с обществом: «Через ритуал субъективный опыт индивида взаимодействует с социальными силами и формируется ими» (р. 10). Ритуалы учреждаются и воспроизводятся в силу социальных обстоятельств участвующих в них людей.

Символы обеспечивают содержание ритуалов. Поэтому их природа и способы использования многое говорят о природе и влиянии ритуалов. Кертцер выделяет три свойства символов, которые особенно важны для политического процесса: 1) *способность конденсировать смыслы*, представляя и унифицируя их многообразие (символ – вербальный или иконический – воплощает разные идеи; при этом они не просто соединяются, но взаимодействуют друг с другом, связываясь воедино в сознании человека); 2) *многозначность*: любой символ имеет множество значений, в силу чего люди могут понимать их по-разному (это свойство особенно важно, когда ритуалы используются для формирования солидарности в отсутствие консенсуса); 3) *амбивалентность*, способность одновременно нести разные смыслы (сложность и неопределенность символов следует считать источником их силы).

Ритуалы «предоставляются» индивидам обществами. Они имеют креативный потенциал – и консервативное ядро. Их способность давать людям чувство общности в значительной степени вытекает из постоянства их форм во времени. Память о прошлом окрашивает опыт участия в ритуале в настоящем. Как это ни парадоксально, но именно консерватизм ритуала делает его мощной силой политических изменений.

Рассматривая ритуалы как один из важных способов символической коммуникации, Д. Кертцер на их примере пытается дать ответ на вопрос: каким образом символическое входит в политику и что из этого следует? Сформулировав в первой главе основные теоретические посылы своего подхода, в главах 2–5 он рассматривает, как работают политические ритуалы, а в главах 6–8 – каким образом они используются политиками, решающими разные задачи. В заключительной, девятой главе он подводит итоги, отвечая на вопрос: какое значение ритуал имеет для политики?

Во *второй главе* показано значение символической репрезентации для политических сообществ и организаций – для обозначения принадлежности к ним, формирования их идентичностей, конструирования их властных иерархий и социализации их членов.

Хотя люди привыкли думать об организациях как о части материального мира, «увидеть» их можно лишь благодаря тому, что они ассоциируются с символами. Принадлежность людей к сообществам и организациям тоже выражается символически: ношение формы, произнесение клятв, пение гимнов, определенное обращение – все это знаки того, что мы рассматриваем себя и других как членов политических организаций. Успешность организации зависит от символического поведения, ибо оно формирует представления о ней. Символизм должен быть понятен. Именно в этом смысле Кертцер истолковывает известную фразу Людовика XIV: «Государство – это я». «Персонифицируя Францию, идентифицируя ее с единственной фигурой, – пишет американский антрополог, – люди могли осмыслить понятие французского государства и рассматривать его как часть своего мира» (р. 17).

Организации добиваются отличимой идентичности с помощью мифов относительно своего происхождения и ритуалов. Цель последних – представить членов организации как солидарную группу несмотря на то, что ее состав со временем меняется. Кроме того, ритуалы позволяют крупным организациям интегрировать местные отделения, представляя деятельность локальных групп как выражение жизни общенационального целого. Это относится и к децентрализованным социальным движениям. В качестве примера Кертцер приводит движение за гражданские права в США 1960-х годов: в отсутствие общенационального руководящего центра местные группы были связаны общими символами и ритуалами.

Политические организации требуют разделения труда, что влечет за собой иерархию статуса и власти. По словам Кертцера, «чтобы наделить человека властью над другими, требуются эффективные средства, меняющие то, каким образом его воспринимают, а также его собственное представление о своем праве навязывать другим свою волю» (р. 24). Обладание авторитетом становится видимым через символы и ритуалы. Именно с этим связано широкое распространение формальных процедур введения в должность: они наделяют индивидов властными ролями, одновременно проводя грань между человеком и ролью. Лишаясь власти, правитель должен быть отделен от нее тоже с помощью ритуала – иначе это разрушительно для нормальной символической репрезентации политического порядка. В качестве примера автор приводит драматические слушания в конгрессе США после уотергейтского скандала, результатом которых стала отставка президента Р. Никсона. По мнению Кертцера, если бы слушания не проходили в публичном режиме и

председатель комиссии конгресса просто обнародовал итоговый отчет, было бы трудно подготовить общество к этому исходу.

*Третья глава* посвящена роли ритуалов в легитимации и мистификации власти, эта функция определяется способностью ритуалов «соединять определенный образ мира с сильной эмоциональной приверженностью этому образу. Ритуалы построены на символах, воплощающих определенные представления о том, как сконструирован мир. Вовлекая людей в стандартизированное, часто эмоционально заряженное социальное действие, ритуалы делают эти символы видимыми и способствуют укреплению приверженности к ним» (р. 40). При этом речь не обязательно идет о символах стабильности – это могут быть и символы изменений. Кроме того, политики, манипулирующие ритуалом в собственных целях, не всегда могут знать, к какому результату это приведет. Типичный пример – легитимация политических решений на формальных собраниях. Хотя символизм этих мероприятий нередко ограничивает критику и высказывание альтернативных позиций, процесс может пойти и по неожиданному сценарию.

Стандартизация и повторяемость дают ритуалу стабильность, которая, в свою очередь, связывает его с сильно переживаемыми эмоциями: воспоминание о чувствах, испытанных при прошлых исполнениях ритуала, создают эмоциональный фон последующих. Как ни парадоксально, «ритуал может быть важной силой политических изменений *как раз* в силу своих консервативных качеств. Новые политические системы заимствуют легитимность от старых, питаются старыми ритуальными формами, перенаправленными на новые цели» (р. 42). В любой культуре существует определенный запас символов; в интересах новых политических сил – объявить их своими, и ритуал – один из важных механизмов такой символической экспроприации. Как автор показывает на ряде примеров истории XX в., «битвы за символы» имеют место как в контексте утверждения новых режимов, так и на уровне межпартийной борьбы.

Наконец, ритуалы помогают утверждению мистификаций, которыми окутана власть. Под таковыми Кертцер предлагает понимать «символическую репрезентацию политического порядка, которая систематически отличается от действительных отношений власти в обществе» (р. 48). К числу наиболее распространенных мистификаций он относит веру в то, что правитель имеет право властвовать над другими (особенно распространенную в монархиях с их верой в божественное происхождение власти), и веру в равенство народа, благодаря которой власть немногих в демокра-

тических системах воспринимается как выражение воли многих. И то и другое поддерживается с помощью ритуалов. В частности, процедуры наделения властью предполагают символическое возвышение статуса персоны; ритуалы не только информируют о том, на кого какие роли возлагаются, но и легитимируют распределение власти. Однако будучи учреждены, они живут собственной жизнью, и роль властвующего оказывается передаваемой от лица к лицу. Кертцер особенно подчеркивает мистифицирующую функцию ритуалов в демократиях: они соединяют эгалитарные символы с иерархическим символизмом власти, одновременно возвышая лидеров и позволяя им выражать приверженность демократическому идеалу. По его словам, «одна из наиболее поразительных черт ритуала – его способность вмещать противоречащие друг другу символы, смягчая ощущение их несовместимости» (р. 51).

Тема неоднозначности и даже двусмысленности ритуала подробно рассматривается в *четвертой главе* в связи с одним из ключевых вопросов социальной теории – механизмами формирования социальной солидарности. За основу собственной концепции Д. Кертцер берет теорию социальной сплоченности, предложенную Э. Дюркгеймом, при этом он модифицирует ее для объяснения динамической роли ритуала в политике. По Дюркгейму, ритуалы социальной общности не только выражают внутреннее стремление к социальной солидарности, но и строят, и обновляют ее. Через участие в таких ритуалах люди осознают собственную зависимость от группы и определяют границы группы. Таким образом, заключает Кертцер «ритуальные действия – это не просто один из возможных способов формирования солидарности группы, это необходимый способ» (р. 62). Коллективные идеи и чувства могут пропагандироваться только через участие в таких символических действиях.

По мнению Кертцера, ценность дюркгеймовской теории ритуала в том, что она соединяет психологически обоснованную теорию индивидуальных потребностей с социологически обоснованной теорией социальных требований. Ритуал выступает как «переключатель» между внешними моральными ограничениями и структурой групп, образующей социальный порядок, – и внутренними чувствами и концепциями воображения индивидуальных акторов. Однако теория, рассматривающая солидарность как неперемное условие существования общества, а ритуал – как средство его поддержания, не учитывает, что в действительности общества раздирают конфликты. Кертцер утверждает, что ритуал – не столько средство

поддержания солидарности (которая далеко не всегда имеет место), сколько инструмент, позволяющий «производить общность и в отсутствие общих убеждений» (р. 66). Это качество чрезвычайно ценно для политических организаций, ибо «в основе политических привязанностей людей зачастую лежит их социальная идентификация с группой, а не общность разделяемых убеждений» (р. 67). Люди придерживаются убеждений приватно, тогда как ритуалы обеспечивают публичную демонстрацию принятия позиции группы. Из этого вытекает, что не следует придавать слишком большого значения убеждениям, – сплочение приходит с общими действиями. Получается, что «политические организации черпают свою силу не столько в однородности убеждений своих членов, сколько в непрерывном выражении их приверженности через ритуал» (р. 68–69).

Этим свойством ритуалы обязаны неоднозначности символов: последние могут иметь не только разные, но и противоречащие друг другу смыслы. При этом они способны оказывать сильное эмоциональное воздействие, объединяя людей вокруг флага или гимна политической организации, несмотря на то, что каждый участник интерпретирует эти символы на свой лад. Политики извлекают пользу из этого свойства символов, растягивая их значение от одного референта к другому; а ритуалы дают им возможность воплощать это растяжение смыслов в эмоциональной и драматической форме. Классическим примером является использование в политических ритуалах символизма, основанного на противопоставлении врага и спасителя.

Впрочем, неоднозначность, по мнению Кертцера, – это не только преимущество, но и риск, ибо она может привести «к открытому конфликту по поводу смысла ритуала. В таких случаях вместо того, чтобы создавать политическое единство, ритуал может стать полем битвы» (с. 71). Именно так получилось с праздником в честь Жанны д'Арк, который группа французских парламентариев попыталась установить в 1890-х годах: хотя эта историческая персона действительно пользовалась популярностью, для одних она была символом национальной независимости (причем в роялистском, а не республиканском варианте), а для других – воплощением власти народа, предтечей революции. В результате празднования вылились в острую борьбу символов, национального единения не получилось. Ритуалы помогают строить солидарность во множестве разных контекстов, но одновременно они способны укреплять расколы между конфликтующими сегментами общества.

В *пятой главе*, опираясь на современные ему достижения когнитивной психологии, Кертцер рассматривает вопрос о влиянии ритуалов на политические убеждения. В частности, он привлекает теорию социальных схем, которая связывает селективность человеческого восприятия с использованием «символических схем», делающих информацию значимой и поставляющих средства для ее интерпретации. По мысли автора, эта теория объясняет не только «консервативный уклон» нашего восприятия и мышления, но и присущие им изменения; последние связаны с конкуренцией разных социальных схем и их «мутациями». Исследования когнитивных психологов также помогают выявить связь между представлениями и эмоциями: они показывают, что острое переживание эмоций способствует сужению спектра категорий, используемых для описания опыта; в крайних случаях все сводится к двум категориям – «с нами» или «против нас». Кроме того, форма, в которой получено сообщение, влияет на его интерпретацию: более однозначные утверждения воздействуют сильнее, чем утверждения с оговорками. По мысли Кертцера, это объясняет силу ритуальной коммуникации: будучи неоднозначной, она не содержит разъяснений, способных снизить силу воздействия сообщений. В конечном счете «ритуал можно рассматривать как форму риторики, пропаганду мессаджей через комплексное символическое представление» (р. 101). Успешный ритуал вызывает эмоциональное состояние, в котором его основная идея кажется неоспоримой, потому что она фреймирована как нечто присущее самим вещам.

Ритуал не только является средством осмысления мира, он способствует его восприятию в качестве «естественной» реальности, а не культурного конструкта. И это несмотря на то, что его собственная «искусственность», казалось бы, бросается в глаза. По мысли Кертцера, ритуал – это особенно убедительная форма коммуникации, ибо он подавляет критическое мышление. Будучи формализованной процедурой, он предлагает тщательно спланированный порядок действий. Он выводит на авансцену серию тщательно отобранных ярких и живых образов; при этом многое заведомо исключается из поля восприятия. В результате отбор используемых в ритуале символов ориентирует на определенную интерпретацию. Создаваемая им эмоциональная атмосфера сама по себе является сильным фактором формирования убеждений и представлений. Наконец, присущий ритуалам эффект драматизации фокусирует внимание публики на пропагандируемом ими способе видения политической реальности и способствует его

усвоению. Рассматривая получившие повсеместное распространение ритуалы, связанные с идентификацией общественных врагов, Кертцер опирается на исследование А. Бергесена, которое показывает, что такие символические практики побуждают людей категоризировать свой повседневный опыт в терминах, связанных с ритуальным опытом обращения к мистическим существам и силам, а не из действительного поведения людей. В результате обычная жизнь трансформируется в ритуальную битву добра и зла.

Символы имеют историю когнитивных и эмоциональных ассоциаций; их сила отчасти связана с прошлым опытом. Тем не менее они пластичны и способны формировать новые смысловые связи. Это свойство активно используют политики. Вместе с тем порой они сталкиваются с ограничениями. В качестве примера Кертцер приводит попытку Р. Рейгана изменить коммеморативную часть протокола своего официального визита в Германию: стремясь заручиться поддержкой ФРГ, в мае 1985 г. он согласился принять участие в памятной церемонии на кладбище в Битбурге, где, как оказалось, были захоронены не только солдаты вермахта, но и служащие ваффен СС. Попытка Рейгана представить покоящихся в Битбурге в качестве «тоже жертв», поставив их на одну доску с узниками концентрационного лагеря, мемориал которого он посетил в тот же день, вызвала громкий международный скандал и миллионные протесты. Политические противники Рейгана подвергли его поступок критике; при этом они использовали не менее сильные символические средства. В результате Рейган был вынужден пойти на редкостный для американского лидера шаг – принести извинения.

Как полагает Кертцер, ритуалы – это важный инструмент формирования политических убеждений. Опираясь на М. Эдельмана и А. Грамши, он утверждает, что люди не конструируют свои фундаментальные политические представления, критически анализируя соперничающие политические идеи. Скорее они воспринимают эти идеи у общества, в котором живут, и эти идеи в значительной степени контролируются теми, кто осуществляет гегемонию. Тем не менее убеждения меняются. По Кертцеру, для этого нужен благоприятный контекст; его-то и формируют ритуалы. Например, заключение новых международных союзов всегда сопровождается парадом символов, призванных поместить нацию, которой прежде не доверяли, в новый смысловой контекст. Впрочем, он настаивает, что роль убеждений часто преувеличивают: поведение людей нередко объясняется



контекстом, а не стремлением выразить убеждения, а ритуалы могут стимулировать коллективное действие и без общих убеждений.

В *шестой главе* ритуал рассматривается как оружие в борьбе за власть. По мысли автора, ритуалы не только сообщают о результатах борьбы, происходящей на других аренах, – они сами являются полем политических битв. Они выполняют функцию коммуникации, помогают конструировать имиджи политиков, позволяют осуществлять контроль за жизнью обычных людей (что проявляется, например, в стремлении некоторых современных государств заменить церковные ритуалы, связанные с «переходными состояниями» – рождением, вступлением в брак, смертью и т.п., – светскими). Наконец, в современной политике большую роль играют массовые мероприятия, которые могут служить как демонстрацией народной поддержки власти, так и инструментом в руках оппозиции. С учетом значимости этого оружия неудивительно, что оппоненты нередко пытаются перекрыть его «эффект» с помощью прямой конфронтации ритуалов. Благодаря умелому манипулированию символами ритуалы массового протеста могут иметь огромные политические последствия.

В *седьмой главе* Кертцер критикует функционалистскую теорию, согласно которой ритуалы, оспаривающие политическую власть, в действительности являются средством выпуска пара и таким образом поддерживают устойчивость политической системы. Один из источников такого представления – исследование этологов, изучавших «ритуальное поведение» животных. По мнению Кертцера, эти наблюдения нельзя механически переносить на человеческие ритуалы; особенностью последних является их неоднозначность, способная порождать конфликт смыслов. Не случайно ритуалы иногда провоцируют насилие там, где в нем, казалось бы, не было нужды. Эффекты ритуала необходимо исследовать применительно к конкретному случаю: в одних случаях они действительно помогают перевести политическую напряженность в менее опасное русло, в других – поддерживают межгрупповую вражду. Нередко они сами по себе не приносят видимых результатов, кроме одного: люди чувствуют, что они делают что-то полезное.

Вместе с тем ритуалы – это одно из средств справиться с кризисами и другими угрозами политическому порядку. Кертцер иллюстрирует это, подробно анализируя ритуалы, которыми была оформлена политическая реакция на два трагических случая, способных породить серьезный кризис политической системы, – похищение и

убийство председателя Совета министров Италии Альдо Моро в 1978 г. и убийство премьер-министра Индии Индиры Ганди в 1984 г.

В *восьмой главе* на примерах Французской революции и становления нацистского режима в Германии рассматривается роль ритуалов в изменении политических режимов. Как показывает автор, для революционеров ритуалы ценны тем же, что и для их оппонентов, – они выполняют организационные функции, обеспечивают легитимность и мистифицируют реальные политические отношения, мобилизуют солидарность даже в отсутствие консенсуса и побуждают видеть политический мир определенным образом.

В заключительной, *девятой главе* Кертцер задается вопросом: какие уроки для понимания природы политической жизни можно извлечь из анализа ритуалов? Он полагает, что то обстоятельство, что символы и ритуалы играют в политике важную роль, не означает, что они диктуют людям, каким им следует видеть мир. Непреложно одно: власть должна выражаться символическими средствами. При этом символы могут быть и средством поддержания порядка, и орудием перемен. Последние обусловлены тем, что во всех обществах существует символическое многообразие, и оно полнится за счет инноваций и контактов с другими символическими системами. Символы и поведение меняются, и это связано с внешними обстоятельствами – об этом не следует забывать, ведь изучение культуры вне взаимодействий между символической системой и физическим миром ведет, по словам Кертцера, к «мистической антропологии» (р. 175).

*О.Ю. Малинова*

Э.Д. Смит

## МИФЫ И ПАМЯТЬ НАЦИИ

Реф. кн.: Smith A.D. *Myths and memories of the nation.* – N.Y.: Oxford univ. press, 1999. – 288 p.

Вопросы о природе наций и национализма, об условиях их происхождения, сохранения и процветания остаются актуальными на протяжении многих лет. Дать однозначные и исчерпывающие ответы на них пока не представляется возможным. Немало лакун остается и в поле, касающемся категории этничности. Как правило, ученые, занимающиеся исследованиями в одной из этих областей – «этничность» или «нации и национализм», – не касаются другой, считая ее областью-конкурентом. Британский историк и социолог Энтони Смит в книге «Мифы и воспоминания нации», впервые опубликованной в 1999 г., предпринял попытку преодолеть антагонизм двух полей исследования, обобщить данные по этим темам с целью более глубокого понимания общих для названных сфер проблем.

За многолетнюю историю исследований наций и национализма в этом предметном поле сложилось несколько парадигм изучения, основными из которых являются примордиалистская, перенниалистская и модернистская парадигмы. В рамках первых двух названных традиций нация рассматривается как естественное образование (примордиализм), существовавшее на протяжении всей истории (перенниализм). С точки зрения модернистов, нации и национализм – это новейшие явления и представляют собой продукт модернизации и индустриализации. Среди ключевых работ, написанных в модернистской парадигме, можно назвать «Нации и национализм» Э. Геллнера, «Изобретение традиции» Э. Хобсбаума

и Т. Рейнджера, «Воображаемые сообщества» Б. Андерсона, к которым Энтони Смит обращается в своей работе. Однако ученый разделяет их взгляды лишь частично. Он предлагает третий подход, который называет этносимволическим. Согласно этому подходу, нации как таковые возникли в современности, но посредством мифов, воспоминаний, традиций и символов этнического наследия они сохраняют связи с этническими сообществами, существовавшими в досовременную эпоху.

Во *введении* к работе Энтони Смит ставит несколько вопросов: «Почему так много людей глубоко привязаны к своим этническим сообществам и нациям на исходе второго тысячелетия? Почему мифы, воспоминания и символы нации вызывают такую верность и преданность? И почему так много людей все еще готовы на значительные жертвы, вплоть до пожертвования жизнью, ради своих наций и культур?» (р. 3), – на которые он пытается дать ответ сквозь призму этносимволического подхода.

В *первой главе*, названной «*Национализм и историки*», говоря о природе национализма, Энтони Смит называет его «историческим» явлением. Основанием для такой точки зрения служит не только то, что национализм проявляет себя в конкретных исторических ситуациях, но и то, что «историки занимают видное место среди его создателей и приверженцев» (р. 29). По мнению Энтони Смита, именно историки наряду с филологами формулируют «логическое обоснование и хартии нациям» (р. 29). Подкрепляя этот тезис, он разбирает взгляды известных историков на формирование, характер и распространение наций и национализма. В том числе – идеи *Э. Ренана*, считавшего, что нациям когда-нибудь суждено исчезнуть, но сейчас они необходимы как гарант свободы; *лорда Актона*, видевшего в теории национального единства средство превращения нации в источник деспотизма и революции; *О. Бауэра*, определявшего нацию как «общность судьбы с собственным характером и культурой» (р. 35), и др.

Энтони Смит утверждает, что, как правило, историки работают в двух направлениях: либо они рассматривают различные традиции националистической мысли, либо исследуют, каким образом эти традиции распространяются на других людей. В качестве иллюстрации первого направления Э. Смит приводит анализ разновидностей европейского националистического опыта по отношению к различным религиозным традициям, проведенный *Сало Бароном*. Примерами второго направления служат объяснение того, почему идеи «исторического» национализма Германии, Италии и Венгрии

превратились во «вторичный» национализм чехов, поляков и евреев, представленное *Х. Тревор-Ропером*; исследование *Э. Кедури*, в котором ученый говорит о том, что национализм возникает в условиях, когда старые общности и традиции разрушаются и у дезориентированной молодежи появляется потребность в принадлежности к стабильному обществу; работы *Д. Бройи*, *Э. Хобсбаума* и *Т. Рейнджера*, *Б. Андерсона*, в которых можно найти идеи сконструированной природы нации, изобретенных традиций, на которых держатся нации и национализм, и трактовки нации как «воображаемого» сообщества.

Обобщая взгляды историков, Энтони Смит выделяет три общие черты:

1) скептицизм, а иногда и враждебность, по отношению к национализму;

2) убежденность в том, что нации являются искусственными сообществами с вымышленными связями;

3) взгляд на нации и национализм как на современные явления (р. 45–46).

В этот список не вошла еще одна черта, которая, по мнению Смита, является основной проблемой трактовки историками наций и национализма. Эта черта – излишняя поверхностность. Чтобы ее преодолеть, «необходимо и важно взглянуть на культурные модели досовременных сообществ, которые могут помочь объяснить, почему так много людей тянется к нации как к первичному очагу лояльности и солидарности в современном мире» (р. 48). К этому ученый и приступает в следующей главе.

Вторая глава «*Национальная идентичность и мифы этнического происхождения*» анализирует роль мифов происхождения для формирования идентичности членов сообщества и коллективного действия, а также рассматривает структуру, способы и условия создания мифов.

Без понимания того, кто мы, откуда мы пришли, невозможно ощущать себя в безопасности. Поэтому корнями интересовались во все эпохи и во всех цивилизациях. Этот факт не только «подтверждает важность этнических мифов происхождения самих по себе», но «также предполагает связь между современной и досовременной эпохами...» (р. 60).

Рассуждая об условиях, в которых появляются этнические мифы, Энтони Смит говорит, что обычно они возникают в политической среде в периоды столкновения культур, активных экономических и социальных изменений, существования политической

или военной угрозы для сообщества. В таких обстоятельствах мифы становятся средством «адаптации к быстрым изменениям, балансирования между несостоятельной религиозной традицией, от которой все же жалко отказаться, и социальными изменениями и модернизацией, к которым страстно стремятся, но которые часто могут быть болезненными» (р. 84).

Однако чтобы мифы выполняли свои функции, их необходимо правильно формулировать. Э. Смит в данной главе приводит перечень компонентов, которые должны содержать этнические мифы происхождения.

1. *Миф о временных истоках*, который сообщает дату возникновения сообщества, размещает данное сообщество во временном континууме по отношению к другим сообществам.

2. *Миф о местоположении и миграции*, содержащий информацию о пространственных истоках сообщества, которые важны в том числе для легитимации контроля над землей и ресурсами.

3. *Миф о предках*, прививающий чувство общей родословной, которое дает ощущение престижа и собственного достоинства.

4. *Миф о героической эпохе*, рассказывающий о «золотых временах» существования сообщества, о героических предках, которые предоставляют модель добродетельного поведения и вселяют веру и доблесть в угнетенных и морально разлагающихся потомков.

5. *Миф об упадке*, объясняющий причины падения тем, что старые добродетели были забыты, удовольствие и порок заменили самопожертвование и дисциплину, но дающий надежду, что все еще можно восстановить.

6. *Миф о восстановлении*, носящий, в отличие от остальных, не объяснительный, а предписывающий характер и дающий инструкцию по тому, как достичь возрождения сообщества (р. 63–67).

Все сконструированные подобным образом мифы Энтони Смит разделяет на две категории – мифы «биологические» и «культурно-идеологические». В первом случае в основе мифа лежат отношения родства. Согласно такому мифу, общность происходит от героического предка (героя, правителя или бога) и в силу этого имеет право на определенные привилегии и статус. Сообщества, обладающие «биологическим» мифом, как правило, отличаются большей степенью солидарности, поскольку их члены считают друг друга связанными кровными узами.

Другой тип мифов основывается на культурной близости и идеологическом сходстве с предполагаемым предком, что и отра-

жено в названии данной категории мифов. На первый план здесь выходят не кровные связи, а духовное родство, которое обеспечивается через следование идеалам, унаследованным от прошлых эпох.

Часто случается так, что в рамках одного сообщества циркулирует несколько конкурирующих между собой мифов этнического происхождения. Этот факт служит свидетельством неудач в достижении социальной сплоченности. Разные страты используют разные мифы, которые в наибольшей степени отвечают их интересам. Кроме того, мифы могут переделываться в зависимости от меняющихся интересов. Отсутствие или недостаток доказательств вызывает много трудностей, а порой делает невозможным определение того, какой из этнических мифов происхождения является подлинным.

Немало трудностей вызывает и вопрос о времени возникновения наций и национальной идентичности, рассматривающийся в *третьей главе*, озаглавленной «*Проблема национальной идентичности: древняя, средневековая или современная?*».

Ответ на вопрос о том, можно ли считать определенное сообщество нацией, во многом зависит от трактовки данного понятия. Поэтому прежде всего в этой главе Энтони Смит предлагает свой вариант определения нации, национализма и этнического сообщества, чтобы затем путем сравнения с идеальным типом исследовать этнические и средневековые сообщества на предмет возможности присвоения им статуса нации.

По его мнению, *национализм* – это «идеологическое движение, целью которого является достижение и поддержание идентичности, единства и автономии от имени населения, которое, по мнению некоторых его членов, представляет собой фактическую или потенциальную “нацию”» (р. 103).

Основные положения идеологии национализма звучат следующим образом.

1. Мир разделен на нации, которые имеют свой характер и судьбу.

2. Нация – единственный источник политической власти, и привязанность к ней перекрывает привязанности ко всему остальному.

3. Все должны принадлежать к нациям, если они действительно хотят быть свободными.

4. Чтобы реализовать себя, нация должна быть автономна.

5. Нации должны быть свободными и безопасными, чтобы в мире были мир и справедливость.

Энтони Смит считает, что национализм является одной из составляющих процесса формирования наций, которая влияет на этот процесс, а не вызывает его.

Переходя к разговору о *нации*, Э. Смит определяет ее как «имеющую название культурную единицу населения с отдельной территорией, общими мифами происхождения и воспоминаниями, общественной культурой, общей экономикой, общими законными правами и обязанностями всех членов» (р. 104).

Важно не путать нацию с *этническими сообществами*, или *этниями* (от фр. *ethnie*), которые, являясь более примитивными национальными образованиями, представляют собой «имеющие название группы, обладающие общими мифами о происхождении и воспоминаниями, или этноисторией, с сильной ассоциацией с исторической территорией, или родиной, не обязательно через обладание ею» (р. 105).

Опираясь на эти определения, исследователь говорит о том, что население Древнего Египта можно назвать скорее этническим сообществом, нежели нацией. Да, у египтян были свои мифы о происхождении и общие воспоминания. Однако говорить о единой экономике, о равных возможностях для представителей разных сословий, о равенстве прав и обязанностей применительно к Египту нельзя.

То же самое можно сказать и о древних эллинах. Отдельные города-государства больше соответствовали критериям нации, нежели вся Греция в целом.

Иного мнения придерживается автор относительно Древнего Израиля, считая, что в определенный период Израиль может быть обозначен как нация. Его культура была достаточно унифицированной, экономика в меньшей степени, чем культура, но тоже была единой, кроме того, в период позднего Второго Храма многие слои населения осознавали себя членами отдельной нации.

Что касается средневековой Европы, Э. Смит склоняется к тому, что национальная идентичность оформилась там в XV–XVI вв.

В Киевской Руси к XVI в. этнополитическая идентичность была развита в правящих кругах и среди духовенства. К 1500 г. Московская Русь приблизилась к этническому государству, но присоединение территорий с культурно чуждыми народами (татарами, украинскими казаками, марийцами и др.) подорвало экономическое и культурное единство, а крепостное право исключило возможность равных прав и обязанностей для всего населения.



Во Франции, в отличие от России, аннексии Бретани, Лотарингии, Авиньона и Ниццы не нарушили ощущения компактности территории, а англо-французские войны способствовали кристаллизации французской нации. Однако достичь экономического единства и равенства прав для всех французов тоже было непросто.

В Англии, по мнению Смита, только при Тюдорах централизация государства дала импульс к формированию национальной английской идентичности. Поэтому только с конца XV в. можно говорить о растущем чувстве английской идентичности, по крайней мере, среди элиты.

XV век можно считать также датой зарождения швейцарской этнии с общим именем, мифами происхождения, общими историческими воспоминаниями и исторической родиной. И все же швейцарская нация того времени, по мнению Смита, больше «походила на “лоскутное одеяло” из частично соприкасающихся местных территорий, чем на компактное братское единство, которое было достигнуто только после 1848 года» (р. 114).

В следующей, *четвертой*, главе «*Избранные народы: почему этнические группы выживают?*» Энтони Смит продолжает рассматривать особенности вышеперечисленных сообществ и добавляет в выборку несколько новых этнических групп.

Главным вопросом данной главы становится вопрос о том, почему некоторые этнические сообщества выживают на протяжении веков, а другие погибают, не успев окрепнуть. Э. Смит полагает, что многое зависит от того, смогло ли сообщество сформулировать и внести в культуру миф этнической избранности. Этот миф, по мнению исследователя, способен «заставить членов этнического сообщества чувствовать не только то, что они образуют единую “суперсемью”, но и то, что их историческое сообщество уникально... что их наследие должно быть сохранено, что у сообщества есть священный долг приобщать к своим культурным ценностям членов других сообществ» (р. 130).

Автор выделяет четыре модели, по которым могут строиться такие мифы. Первая модель – *имперско-династическая*. В данном случае миф об избранности идет от правящего дома или династии, с которыми сообщество себя ассоциирует и от которых перенимает основные символы и культуру. Как правило, в сообществах с такими мифами были распространены коронации и церемонии помазания, подчеркивающие полубожественный статус монарха. В качестве сообществ, обладающих подобным мифом, Э. Смит называет Францию, Англию, Испанию, Польшу, Россию.

Вторая модель – *коммунально-простонародная*. Сообщества, миф которых образован по данной модели, как правило, были завоеваны и теперь вынуждены отстаивать свои права и доказывать, что их культура характерна для местности, коренными жителями которой они являются. Такой миф можно найти у кельтских сообществ Уэльса и Ирландии.

Третья, *иммигрантско-колониальная*, модель характерна для сообществ, которые покинули свою родину и пытаются построить новое сообщество на новом месте, не задумываясь о судьбе коренных жителей, населяющих эти новые территории. Такие сообщества считают, что они избраны Богом именно для отмены старого порядка на новых территориях. Примером сообщества с подобным мифом избранности могут служить англосаксонские племена, пересекавшие Ла-Манш, чтобы добраться до Великобритании.

Четвертую категорию можно называть *восстановлением диаспоры*. В отличие от предыдущей группы, сообщества, обладающие мифом, относящимся к данной категории, желают вернуться на свою прародину, из которой они были изгнаны, видя в этом условие для коллективного искупления. Этот тип мифов присущ евреям, армянам, греческим диаспорам XVIII в., желающим восстановления Эллады, либерийцам, некоторым сообществам, депортированным Сталиным в отдаленные районы Советского Союза.

Энтони Смит считает, что эти модели, которые, безусловно, не являются исчерпывающими, показывают, каким потенциалом обладают мифы этнической избранности для этнического выживания. Они также способны разжигать желание завоевания территорий, вызывать народные восстания и волны массовой миграции. Кроме того, они не только поддерживают культуру людей, но и дают право на обладание священной родиной. Если несколько сообществ считают себя хозяевами одних и тех же территорий, то это повышает риск этнических конфликтов и националистических войн.

О важности территорий для наций идет речь в следующей, *пятой главе* книги «*Нация и этнопространство*». Как правило, место проживания, будь то район, регион или этническая территория, вызывает у людей коллективные эмоции и становится частью исторической культуры сообщества. Энтони Смит объясняет эту связь между людьми и территорией тем, что вместе со странствиями, войнами и подвигами, совершаемыми членами сообществ и их лидерами, частью коллективного опыта и воспоминаний становится и ландшафт, в котором происходили эти события. Кроме того, «часто ландшафт наделяется более активной, позитивной

ролью», поскольку члены сообщества считают, что он «влияет на события и способствует опыту и воспоминаниям, которые формируют данное сообщество» (р. 150).

Другое объяснение основывается на том, что на территориях, которые сообщества считают родными, находятся захоронения предков членов данного сообщества, что свидетельствует об уникальности и древности ландшафтов. Территория становится частью судьбы сообщества, а сообщество рассматривается как неотъемлемая часть этой территории.

Связь между землей и людьми становится еще крепче, если этнопространство наделяется свойством священности. Э. Смит называет несколько путей, как это может произойти. В первом случае священность вытекает из природы самого сообщества, которое состоит из верующих людей, соблюдающих все обряды и ритуалы и считающих землю наградой за веру. Кроме того, придать священность земле могут святые дела предков. Также земля может считаться священной, если она получена в процессе освобождения и возрождения сообщества.

Такую привязанность людей к земле культивирует, а затем использует в своих целях современный национализм, о котором более подробно идет речь во второй части книги.

В шестой главе «*Гастрономия или геология? Роль национализма в реконструкции наций*» Э. Смит рассматривает две модели формирования наций – «*гастрономическую*» и «*геологическую*». Согласно первой, «нации состоят из дискретных элементов, и их культуры обладают множеством компонентов с различными вкусами и происхождениями» (р. 164). Для лучшего понимания автор приводит пример английской национальной идентичности, на которую оказали влияние кельтская, романская, датская, норманнская и другие культуры. Нация в данном случае – это часть социальной разработки, смесь компонентов разных культур, а националисты – это кулинары, которые смешивают эти компоненты по придуманному им рецепту.

При таком рассмотрении нация приобретает воображаемую природу, становится продуктом манипуляции националистов, которые действуют через унифицированное историческое образование, создание фонда канонической литературы и музыкальных произведений. Нация начинает восприниматься через символы, через ее изображение в СМИ и литературе и перестает существовать вне созданных образов и представлений о ней самих ее граждан и иностранцев. Как правило, такой взгляд на нацию характерен для постмодернистов.

Сторонники «геологической» теории образования нации отводят националистам более скромную роль. Они не изобретают нацию заново, а лишь вскрывают слои этнического прошлого, забытого и неиспользовавшегося в течение длительного времени. Согласно этой теории, «этническое наследие определяет характер современной нации» (р. 173). Пусть современная нация и отличается от этнических сообществ, существовавших в досовременную эпоху, но ее основные черты она заимствовала именно от них.

Энтони Смит считает национализм формой археологии, а националистов – социальными и политическими археологами. Их роль заключается в том, чтобы «заново открыть и реинтерпретировать местное этническое прошлое как ключ к пониманию настоящей эпохи и современного сообщества, подобно тому как археологи реконструируют прошлое, чтобы определить местонахождение культуры, сообщества или цивилизации в истории и таким образом связать их с настоящей эпохой» (р. 177).

Иными словами, их деятельность по конструированию нации заключается в *повторном открытии, реинтерпретации и регенерации общества*.

Повторное открытие представляет собой поиски подлинных этноисторий, записей воспоминаний, местных мифов и традиций. Преимущественно этим занимаются националистические историки, филологи, антропологи и археологи.

Реинтерпретация – более сложный процесс, заключающийся в отборе подходящего прошлого, и его интерпретация в специфическом националистическом свете. Посредством этого процесса националисты активно вмешиваются в историю сообщества.

Оба эти процесса направлены на достижение третьего – регенерации общества. Она мобилизует членов нации, усиливает их коллективные эмоции, активизирует их энергию и направляет ее на националистические цели.

Энтони Смит признает немаловажную роль националистов в образовании наций, но замечает, что успех их действий возможен только в том случае, если они совместимы с научными доказательствами, вызывают общественный резонанс и формулируют особые этноистории, которые повторяются в культуре и истории сообщества.

Иногда национализм пытается создать нации там, где их нет, где люди не ощущают культурной близости и не имеют чувства этнической солидарности. Однако нации с сильной этноисторией, с резонансными мифами, воспоминаниями, ценностями и символами явля-

ются более жизнеспособными, о чем Э. Смит упоминает в *седьмой главе* книги «*Этнический национализм и положение меньшинств*».

В данной главе исследователь сосредоточивает внимание на видах национализма и последствиях, к которым они могут привести. Энтони Смит различает два типа национализма – *территориальный* и *этнический*. Территориальный национализм рассматривает нацию как «форму рациональной ассоциации» (р. 190). Согласно этой трактовке, человек должен принадлежать к нации, но он имеет право выбрать, к какой нации он хочет присоединиться. Территориальная нация обладает такими характеристиками, как компактность территории, общее законодательство для всех граждан и их равенство перед законом, социальные и политические права гражданства, общая «гражданская религия» и массовая общественная культура (р. 190).

Этнический национализм, более распространенный в настоящее время, трактует нацию как «сообщество культуры и истории со связями солидарности, похожими на семейные связи» (р. 190). В данном случае генеалогия, а не территория ложится в основу этнической нации, гражданская массовая культура заменяется этнической.

И этнический, и территориальный национализм могут вызывать у сообщества желание самоочищения от чужеродных элементов и гомогенизации общества, которое влечет за собой проведение политики в этом направлении. Однако стоит признать, что этнический национализм в этом плане все-таки представляет большую угрозу.

Этнический национализм воздвигает стену между «нами» и «ними», между «своими» и «чужими». Делается это на основе предполагаемой общей родословной. Те, кто может похвастаться происхождением от общего предка, признаются членами сообщества, остальные же считаются чужаками, пятнающими чистоту сообщества, и превращаются в меньшинство. Как правило, такие меньшинства оказываются в тяжелом положении. Их члены превращаются в объекты подозрения и враждебности. К ним предвзято относятся, подозревают их, они могут быть изгнаны или даже истреблены.

Энтони Смит замечает, что дело до геноцида доходит лишь тогда, когда этнический национализм смешивается с биологическим расизмом. При таком развитии событий люди, не принадлежащие к определенному сообществу, считаются исключенными из человеческого рода. Но чаще всего этнический национализм не привлекает расистских компонентов: он отрицает права чужаков, но признает их человеческую сущность.

Как правило, такое отношение к меньшинствам вызывает волны беженцев. Но, к сожалению, часто происходит так, что в странах, где беженцы искали убежища, они встречают такое же отношение из-за того же этнического национализма.

В *восьмой главе «Сионизм и диаспорный национализм»* Энтони Смит более подробно рассматривает случай еврейского национализма – национализма народа, перенесшего геноцид и преследование.

Такие теоретики, как Э. Хобсбаум и Х. Тревор-Ропер, рассматривали еврейский национализм как «вторичный», т.е. производный от «первичного» национализма итальянцев, немцев и венгров, из которого движение национализма получило большинство идей и методов. Если «первичный» национализм был объединяющим (немцы, итальянцы и венгры пытались объединить смежные княжества и области), то «вторичный» национализм стал разделяющим (евреи, так же как чехи и словаки, стремились разделить большие политические единицы вдоль культурных и лингвистических линий).

Для этих историков сионизм, как и другие национализмы, – это «просто изобретение фрустрированных интеллектуалов и профессионалов» (р. 205), оказавшихся исключенными из власти. Символика сионизма, его история и мифология были разработаны современными интеллектуалами от Макса Нордау до Бенциона Динура.

Одним из факторов возвышения сионизма Энтони Смит называет коллективные закодированные воспоминания, являющиеся центральными в еврейском опыте. В этом заключается уникальность еврейского сообщества: не многие нации могут похвастаться таким разнообразием источников – текстов и документов, – содержащих общие воспоминания и описания традиций.

Еще одна важная черта еврейского опыта – существование в виде диаспоры и страстное желание возвращения на родину, в Палестину. Родина считалась священной, и возвращение туда было условием спасения еврейского народа и всего человечества в целом.

В этом опыт евреев схож с опытом греков и армян, также желавших воссоединиться со своей древней родиной и вынужденных долгое время носить статус диаспоры. Данные сообщества создали особые этнорелигиозные структуры, каждая отдельная единица которых была автономна и вносила свой вклад в общий фонд воспоминаний и документов. Связь греков с евреями заключалась еще и в том, что «в греческом православии церковь стала новым Израилем...», «Константинополь был новым Иерусали-

мом», а «греческий язык, язык Нового Завета, стал священным языком святого православного сообщества вместо иврита...» (р. 213). А армяне считали себя избранными людьми, имеющими еврейские корни и заимствовавшими многое из еврейского опыта.

Еще одной чертой, объединившей евреев, греков и армян, а также способствовавшей подъему диаспорного национализма, по мнению Э. Смита, является *миф о «золотом веке»*. В случае поздних армянского и греческого сообщества миф о «золотом веке» стал учредительным, но и другие мифы не потеряли своего значения.

Миф о «золотом веке» находит больший отклик среди членов сообщества, если сообществу пришлось перенести травму. Для греков это был 1453 год – год падения Константинополя. У армян бедствие было более обобщенным и заключалось в невозможности владения своей родиной. Чувство травмы было четко зафиксировано в жизнеописаниях еврейских мучеников. Среди евреев коллективное бедствие воспринималось как результат коллективного греха, за который сообщество и было наказано Богом.

Как правило, травма сопровождается не только чувством утраты, но и предательства. Греки и армяне, например, считали, что их предали родственные христианские народы, которые спасли их от ислама, но не уберегли от геноцида. А евреи винили в предательстве цивилизованный Запад, поскольку он обещал им правовое равенство, а дал лишь предвзятое отношение и безразличие.

Говоря о причинах, приведших к подъему диаспорного национализма, Э. Смит называет такие внешние факторы, как урбанизация, торговля, светское образование и имперские попытки модернизировать области расселения диаспор и разделить эти народы. Что же касается частного случая сионизма, то исследователь объясняет его успех тем, что он соответствует запросам современности, но при этом сохраняет связь с прошлым, а также превращает чувство беспомощности в основу новой идентичности и единства. Но не стоит забывать и о том, что он не смог бы добиться такого успеха, если бы идеи святой земли и избранных людей не обладали резонансом в обществе.

Во всех предыдущих главах Э. Смит рассматривал примеры создания наций в пределах одного государства представителями одного народа. В *девятой главе «Национальная идентичность и идея европейского единства»* исследователь обращается к вопросу о возможности и жизнеспособности проекта объединения государств Европы в единую супернацию.

Ключевым понятием данной главы автор называет концепт «коллективной культурной идентичности», который включает в себя чувство общей судьбы у членов сообщества, ощущение того, что последующие поколения являются преемниками предыдущих, а также общие воспоминания о ранних периодах, событиях и персонажах.

Автор делает акцент на том, что следует различать индивидуальную и коллективную идентичность. Индивидуальная идентичность часто ситуативна. В зависимости от обстоятельств люди могут по-разному себя идентифицировать. Именно поэтому, как правило, множественные индивидуальные культурные идентичности мирно уживаются друг с другом. Коллективная идентичность более постоянна, более интенсивна и длительна. Примерами такой идентичности могут служить этническая, религиозная и национальная идентичности.

Каждый человек может обладать несколькими культурными идентичностями, причем, как замечает автор, «в современную эпоху индустриального капитализма и бюрократии количество и особенно масштабы возможных культурных идентичностей» (р. 229) увеличиваются. Но даже в таких условиях самой сильной из привязанностей остается национальная идентичность.

По мнению Э. Смита, именно сильная национальная идентичность внутри отдельных европейских государств и делает невозможным создание единой европейской нации. Национальные идентичности превосходят европейскую идентичность по многим параметрам. Они более яркие, доступные, длительные и обоснованные. Европа же «лишена досовременного прошлого – “предыстории”, которая могла бы обеспечить ей эмоциональное питание и историческую глубину» (р. 233).

Еще одна проблема Европы в том, что она не обладает признаками, общими для всех европейцев. Она представляет собой «семью культур», но не имеет своей единой отличительной культуры. «Европейцы отличаются друг от друга так же сильно, как они отличаются от неевропейцев, в плане языка... территории... закона... религии... и экономической и политической системы...» (р. 241). Более того, специфические европейские воспоминания, мифы, символы и традиции найти проблематично. «Когда речь заходит о ритуалах и церемониях коллективной идентичности, оказывается, что нет европейского эквивалента национального или религиозного сообщества» (р. 245).



Безусловно, есть общие, так называемые частично разделяемые, традиции и элементы наследия, встречающиеся в разных сообществах в разных степенях, такие как римское право, парламентские институты, иудейско-христианская этика и др. Но они недостаточны. Сегодня чаще всего государства ставят свои национальные интересы выше общеевропейских.

Именно поэтому Э. Смит считает, что в настоящий момент национальные культуры не расположены к созданию космополитической культуры. Импульсом для этого может стать противопоставление Европы «другим». Но даже в этом случае возникает вопрос: кого считать «другими»?

В *десятой главе «Возрождение национализма? Мифы и память в возобновлении наций»* автор обращает внимание на то, что с конца «холодной войны» количество этнических конфликтов и националистических движений не уменьшилось, а, наоборот, был зафиксирован их всплеск. Э. Смит считает, что мы имеем дело с очередной волной национализма.

С момента своего зарождения после Французской революции национализм возникал в разных местах и в разное время после периодов войны или падения старых режимов. Одни вспышки национализма порождали другие, те, в свою очередь, черпали вдохновение из предыдущих примеров. Автор разделяет мнение Андерсона и Ориджа, что «типы национализма варьировались в зависимости от черт каждой культурной области и периода, но они продвигали одни и те же основные идеалы и мотивы» (р. 257).

Энтони Смит полагает, что риск всплеска национализма выше в тех сообществах, которые обладают более богатыми «глубокими этноресурсами», включающими память о «золотом веке», веру в этническую избранность и в то, что родина является священной. Мифы, воспоминания, символы и ценности, наполняющие эти этноресурсы, предоставляют широкий репертуар, который может быть использован элитами для мобилизации больших масс населения.

Эти этноресурсы распределены среди этнических сообществ неравномерно. Одни народы обладают длительными, хорошо задокументированными этноисториями, а другие довольствуются обрывочными воспоминаниями. «Неравномерное распределение этноисторий, этнорелигиозных верований и привязанностей к территории объясняют... такой важный аспект национализма, как разнообразие в его интенсивности не только между разными сообществами, но и в пределах одного сообщества, но в разное вре-

мя» (р. 272). Именно поэтому яркие проявления национализма часто можно встретить среди бедных, менее образованных, как правило, обладающих более скудными этноисториями народов в отстающих регионах.

Есть теоретики, которые говорят об упадке национализма и наций-государств, приводя в поддержку этой точки зрения аргументы о том, что в эпоху глобализации национальное государство потеряло свою независимость, его культура стала более размытой из-за потоков мигрантов, беженцев и иностранных рабочих и в то же время более стандартизированной из-за процессов глобализации. Но Энтони Смит склонен не согласиться с ними. По его мнению, национальные государства продолжают оставаться основными организационными структурами в современном мире, а национализм и по сей день представляет одну из главных сил и вызовов человечеству.

Существует множество исследований различных аспектов национализма и природы наций. Энтони Смит первым сосредоточил внимание на культурных и психологических аспектах, избрав для своего исследования этносимволический подход. В этом и заключается уникальность данного и других исследований этого автора и значимость его работ для более полного понимания вопроса.

*С.А. Солодянкина*

# ПОЛИТИКА КАК ПРОИЗВОДСТВО СМЫСЛОВ

Д.В. Березняков, С.В. Козлов

## СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА ПОСТСОВЕТСКОЙ УКРАИНЫ: МЕЖДУ «СОВЕТСКИМ ПРОШЛЫМ» И «ЕВРОПЕЙСКИМ БУДУЩИМ»?

При всем разнообразии и специфике траекторий политической трансформации государств, образовавшихся в результате распада Советского Союза, для каждого из них вопрос об источниках и эффективных каналах собственной легитимации был и остается центральным, поскольку непосредственно связан с долгосрочными перспективами этих во многом пока еще претендующих (с разным успехом) на монополию легитимного насилия институтов. Провал украинской версии государственного строительства, который мы со всей очевидностью наблюдаем с зимы 2013–2014 гг., повлек за собой не только институциональную дезорганизацию и эскалацию гражданского противостояния. Есть основания полагать, что одним из факторов, обусловивших процессы системной дезорганизации, является тот формат символической политики, который украинские интеллектуальные и политические элиты выбрали в качестве актуального сценария конструирования украинской национальной идентичности. Этот опыт, безусловно, с политологической точки зрения крайне важен, поскольку дает богатый материал для сравнительного анализа различных вариантов выработки и реализации символической политики не только на Украине, но и на постсоветском пространстве в целом.

В данной статье, отталкиваясь от понимания символической политики как коммуникативного механизма взаимодействия трех групп акторов: 1) политических и интеллектуальных элит; 2) агентов индустрии культуры, медиа и системы образования;

3) социальных аудиторий (населения)<sup>1</sup>), мы сосредоточимся на характеристике некоторых аспектов формирования постсоветской украинской идентичности и тех идеологических кодов, которые использовались в этом процессе.

## I

Если рассматривать феномен символической политики как зонтичную категорию, которая предполагает выявление способов производства и обращения политических смыслов в обществе [см.: Малинова, 2012, с. 6], то одним из возможных вариантов использования данного политологического понятия может быть подход, фокусирующийся на коммуникативном измерении политики.

Такое видение предполагает рассмотрение политики как коммуникации различных акторов, которые *производят* и *потребляют тексты*, благодаря чему, следуя идеям Мюррея Эдельмана [см.: Edelman, 1964, p. 2], мы можем говорить о том, что политика представляет собой «символическую форму». Сами акторы, которые вовлечены в процесс текстопорождения, обладают различными ресурсами и статусными позициями в обществе. Поэтому данный тип коммуникации изначально предполагает конфликт, неравенство и асимметрию и далек от идеала равноправного диалога свободных субъектов, в результате которого вырабатывается консенсусное знание или делиберативная политика в духе Юргена Хабермаса.

Механизм символической политики схематически можно представить как взаимодействие трех базовых групп акторов. Первая – *это политические и интеллектуальные элиты*. Именно они задают общие рамки интерпретаций социальной реальности через властный контроль и производство ключевых мифов и символов, которые с их точки зрения способны на данном этапе развития общества вырабатывать связную и целостную картину реальности и вписать «настоящее» в «прошлое», задав при этом ориентир в «будущее».

---

<sup>1</sup> Подчеркнем, что эти группы мы рассматриваем в веберовском смысле – как идеальные типы. На практике нередки случаи наложения этих категорий. Например, часть медиапрофессионалов могут рассматриваться как представители интеллектуальных элит.

Если использовать терминологию классика британской школы культурных исследований Стюарта Холла, представленную в его модели политической коммуникации, то можно говорить, что именно эти группы вырабатывают код доминантной идеологии, осуществляя семиотическую процедуру «закрытия» («*closure*»), когда из всего потенциального спектра значений отбираются преференциальные, которым и придается идеологическая моноакцентность [см.: Hall, 2001, p. 173].

Стоит отметить, что конструирование идентичности и легитимация отношений доминирования – это два тесно взаимосвязанных процесса, поскольку легитимные представления о социальной реальности – это в первую очередь представления «низов», населения, граждан, т.е. большинства, которому вменяется определенная версия идентичности. При этом взаимодействие государства с идеологией (идеологиями), как подчеркивает Г.И. Мусихин, всегда представляет собой открытый сценарий: «*Притязания государства на идеологическую монополию есть именно притязания, а не монополия как таковая. Можно сказать, что монополия идеология (читай – национальная идея) – не статус, а процесс, в ходе которого политическая элита (и контрэлита) пытается добиться общих убеждений, ценностей и культурных интерпретаций со стороны граждан государства*» [Мусихин, 2013, с. 169].

Поскольку сам феномен легитимности носит частичный, а не тотальный характер, и предполагает *способы обоснования и оспаривания status quo*, то попытки добиться общих ценностей и убеждений должны предполагать возможность понимания идеологических конструкций не производителями и «хозяевами дискурса», а широкими социальными аудиториями как активными участниками политической коммуникации. Тяготеющие к философской абстрактности и теоретичности идеологические тексты создаются «высококолобыми интеллектуалами» и, как правило, циркулируют в первую очередь в кругах самих интеллектуалов. Однако они мало пригодны на уровне повседневной политической коммуникации, которая осуществляется в первую очередь через систему культурной индустрии, образования и в мире современных массмедиа.

На советском и российском материале этот аспект символической политики как коммуникативной системы был очень четко подмечен в недавних исследованиях австралийского политолога Грема Гилла. Главной методологической особенностью его подхода является разграничение идеологии и метанарратива. Последний в этой теоретической оптике выступает как своего рода «адаптер»

коммунистической идеологии, позволяющий вырабатывать эффективную коммуникацию и интерпретацию социальной и политической реальности. Как пишет сам Гилл, «по причине комплексности и философской природы она [идеология] не была хорошо приспособлена к решению задач повседневной коммуникации между управляющими и управляемыми. Эту роль играли советские метанарративы, совокупность дискурсов, которые упрощали идеологию и выступали инструментом посредничества между режимом и людьми. Метанарратив трансформировал принципы идеологии в практики повседневной реальности граждан. Обеспечивая проекцию упрощенных форм идеологии и связывая их с повседневной жизнью общества, метанарратив производил символическое конструирование общества и объяснял, куда и почему оно движется. Таким образом, он обеспечивал базовое объяснение общества и его будущего. Именно он определял, что общество и его политическая система представляли собой с точки зрения совместимости с идеологией» [Gill, 2013, p. 3].

Рассуждения Гилла о советской версии символической политики актуализируют вопрос о сопоставлении тех коммуникативных стратегий, которые используют различные политические режимы для того, чтобы транслировать определенные смыслы и ценности с целью выработки и поддержания коллективной идентичности. Потребность в адаптации и переводе идеологических конструкций на уровень массового потребления (а именно эту функцию выполняет метанарратив в концепции Г. Гилла), характерна не только для тоталитарных диктатур, но и для других типов политических режимов. Несмотря на содержательную специфику роли идеологии в различных политических режимах, можно говорить об общей для них потребности в эффективной политической коммуникации, которая стабилизирует отношения доминирования в долгосрочной перспективе через выработку легитимного восприятия социального мира и многообразные ритуалы, функциональный смысл которых состоит в том, чтобы в массовом масштабе вовлекать население в воспроизводство символического порядка<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Важная особенность политических ритуалов состоит в том, что они требуют от участников *демонстрации* солидарности и согласия с общими ценностями группы, а не «искренней веры» в идеалы всегда исторически контекстуального понимания «добра и справедливости». В связи с этим немецкий историк

В связи с этим производство идеологических смыслов предполагает активное участие в этом процессе второй группы акторов – *профессионалов в сфере индустрии культуры, массмедиа и системы образования*<sup>1</sup>, которые самым непосредственным образом вовлечены в рутинные практики социализации поколений и конструирования представлений о социально-политической реальности «большого общества». Эти акторы, выступающие своего рода посредниками между элитными группами и населением, обладают на своем уровне значительной *автономией*, позволяющей им реинтерпретировать идеологические конструкции интеллектуалов и выступать своеобразными со-творцами символической политики. Поэтому взгляд «сверху вниз» на производство доминирующей идеологии как на своего рода «семиотическую машину», или конвейер, в ходе работы которого элиты жестко контролируют то, что происходит в телевизионной редакции или на уроке обществознания в средней школе, является некорректным. Причем тип политического режима в данном случае должен рассматриваться как значимая, но вместе с тем дополнительная характеристика, так как автономия этих акторов становится видна исследователю, который анализирует не столько тексты, сколько сами практики их производства<sup>2</sup>.

Наконец, третья группа акторов – это *социальные аудитории*, выступающие потребителями или, точнее, *активными адресатами* соответствующих идеологических текстов. При этом необходимо подчеркнуть, что адресаты символической политики не являются когнитивно недифференцированной и извне манипули-

---

Штефан Мерль, сравнивая в своем недавнем исследовании символические техники политического господства сталинской и фашистской диктатур, подчеркивает, что «коммуникативная стратегия диктатуры, как правило, не требует от каждого индивида доказывать свою идеологическую верность. Для интеграции было достаточно не оказывать диктатору сопротивления, постоянно подтверждая свою лояльность участием в ритуалах» [Merl, 2012, S. 168].

<sup>1</sup> Перечень этих институтов можно соотнести с классическими «идеологическими аппаратами государства» Л. Альтюссера [см.: Альтюссер, 2011].

<sup>2</sup> В связи с этим можно упомянуть одно из пионерных исследований производства новостей Ангуса Роксборо, который, проанализировав соответствующие практики на примере форпоста советской пропагандистской машины – редакции газеты «Правда», показал рутинный механизм создания медиаконтента, весьма далекий от «жесткого партийного диктата» [см.: Roxburgh, 1987]. Впрочем, в России А. Роксборо гораздо больше известен как автор политической биографии Путина [см.: Роксборо, 2012].

руемой массой, которая пассивно реагирует на спускаемые «сверху» нарративы. В силу того что знание социально распределено [см.: Шюц, 2004], индивиды формируют свои представления о социальном мире, исходя из актуального для них набора информационных ресурсов и опыта повседневной жизни, который нередко выступает эффективным лекарством от любой идеологической индоктринации. Кроме того, отталкиваясь от современных наработок в области политической коммуникативистики, можно говорить о том, что активность «низов» является нормой политической коммуникации, приобретая различные формы в зависимости от характера институциональной среды, в границах которой эта коммуникация разворачивается.

Данные подходы политологов и коммуникативистов исходят из принципиальной установки, согласно которой «низы», обыватели, простые граждане не являются пассивными реципиентами символического воздействия властных структур и бюрократических иерархий. Напротив, у них всегда есть не только своя позиция, но и свои способы противостоять воздействию «верхов». Совокупность таких взглядов принято называть концепциями «активных аудиторий», которые стали разрабатываться в социологии и политических науках примерно со второй половины 1970-х годов [подробнее см.: Дьякова, 2002; Серто, 2013; Черных, 2007, с. 43–50; Эко, 2007; Hall, 2001]. Их главный тезис состоит в том, что аудитории активны всегда, но формы проявления этой активности варьируются в зависимости от конкретного институционального контекста<sup>1</sup>.

Таким образом, рассматривая символическую политику как коммуникативный механизм взаимодействия выделенных нами трех ключевых акторов, необходимо отметить, что элиты – это стратегические акторы, которые задают правила кодирования и декодирования. А аудитории – это всегда тактики. «Если “сильные”, т.е. группы, обладающие властью, устанавливают правила и навязывают властный дискурс, то “слабые”, не имеющие ресурсов для прямого сопротивления, творчески перетолковывают в свою

---

<sup>1</sup> На материале сталинской политической культуры проблематика производства советской идеологии и ее декодирования нашла свое отражение, в частности, в недавно изданных в нашей стране исследованиях Д.Л. Бранденбергера, Е. Добренко, С. Дэвис, Я. Плампера и Ш. Фицпатрик [см.: Бранденбергер, 2009; Добренко, 2008, Дэвис, 2011; Плампер, 2010; Фицпатрик, 2011].



пользу правила в процессе следования им, искажают и пародируют язык власти, превращаясь тем самым из пассивных потребителей в производителей» [Волков, Хархордин, 2008, с. 194].

Тем не менее если сосредоточить первостепенное внимание на производстве идеологических смыслов, а не на их декодировании социальными аудиториями (что представляет собой самостоятельную исследовательскую задачу), то при анализе различных вариантов символической политики на постсоветском пространстве имеет смысл учитывать два принципиальных момента, которые не в последнюю очередь определяют эффективность конструирования различных моделей постсоветской идентичности.

Для формирования идеологических конструкций и их вменения аудиториям необходимы два фундаментальных момента. С одной стороны, *это пакт политических элит и обслуживающих их интеллектуальных групп*, когда первые дают последним возможность взять под контроль производство политических смыслов. Этот пакт обеспечивает неконфликтное взаимодействие между «заказчиками» и «творцами» дискурса, которые на некоторое время получают карт-бланш.

Второй момент, обуславливающий успешность реализации символической политики, – *это обеспечение проникновения созданных интерпретаций на уровень массовой культуры, медиаконтента, их включение в многообразные контексты социализации*. Это проявляется, в частности, в создании школьных и вузовских учебников по социогуманитарным дисциплинам, в особенности истории. Очевидно, что этот процесс самым непосредственным образом зависит от бюрократической рутины и повседневного функционирования репродуктивных институтов общества. Поэтому существует связь между выработкой идеологических текстов и перенастройкой классификационной оптики государства, которая воплощается в официальных стандартах, инструкциях, постановлениях, приказах и пр. Символическая власть бюрократической классификации задает правила, которые дают возможность трансформировать учебные программы, наделять символическим авторитетом те или иные нормативные версии истории и концептуальные схемы понимания социального развития общества.

## II

Процесс формирования независимого украинского государства стартовал в условиях стремительной дезорганизации советской системы легитимных классификаций, породившей смысловую вакуум, который должен был быть заполнен новым набором актуальных идеологем, которые бы задавали рамки понимания логики суверенизации Украины. Безусловно, символическая политика не сводится к конструированию национальной идентичности, но в ситуации коллапса государственности именно эта задача вышла на первый план<sup>1</sup>. Потребовалось переопределение истории для конструирования и поддержания существования коллективного «Мы» этнических украинцев. Выбор образа коллективного прошлого был продиктован спецификой интересов именно тех групп, которые определяли векторы суверенизации постсоветской Украины в институциональном и символическом плане.

Как известно, любые радикальные социально-политические изменения всегда меняют устойчивые иерархические отношения неравенства, которые существуют в сфере символического производства. В первую очередь это выражается в том, что у маргиналов и аутсайдеров появляется шанс изменить свой статус и занять доминирующие позиции, вытеснив на «периферию» тех, кто при прежнем режиме контролировал условный символический «центр». Иными словами, у диссидентов появляется возможность идеологического и статусного реванша, а у еретически-маргинального дискурса, носителями которого они являются, при определенных условиях есть перспектива превращения в новую ортодоксию.

Те политические элиты, которые в начале 1990-х годов во многом неожиданно для самих себя оказались во главе независимой Украины, не имели собственного варианта «воображаемого прошлого и будущего». Поэтому они были вынуждены пойти на пакт с новыми эмансипировавшимися интеллектуальными группами и воспользоваться уже готовыми и не ими разработанными

---

<sup>1</sup> Отметим, что в украинском случае вряд ли стоит говорить о наличии некоего целостного проекта символической политики, предполагающего четкое видение акторами политического процесса целей и внутренне взаимосвязанных этапов его реализации. Телеологическая схематизация, задним числом конструирующая фиктивные континуумы, свойственна наблюдателям, стремящимся легитимировать очевидные итоги во многом случайных и ситуативных действий.

схемами, которые к моменту обретения независимости активно продуцировали так называемые *национал-демократы*.

Эта группа представляла собой довольно рыхлую коалицию активистов нарождающегося националистического движения и нестатусных интеллектуалов, которые занимали как раз периферийные позиции при советском режиме. «Националистический радикализм наиболее свойственен провинциальным интеллигентам низкого статуса – им нечего терять, их карьерные возможности ограничены самим их национальным провинциализмом, а потому остается лишь обратить недостаток в достоинство» [Дерлугьян, 2010, с. 135]. Национал-демократы внесли основной вклад в формирование новых национальных нарративов и новой концепции национальной истории [см.: Гриневич, 2005; Касьянов, 2007; Касьянов, 2008; Кулык, 2010]. Отметим, что логика действий политических элит и интеллектуальных групп несколько различалась. Представители позднесоветской номенклатуры (так называемые *национал-коммунисты*) были заинтересованы, прежде всего, в легитимации своего положения во главе обретшего независимость украинского государства. Интеллектуалы – журналисты, публицисты, общественные деятели – конкурировали за статусные позиции в символическом поле и боролись за признание у наиболее активной части аудитории, в качестве которой выступал прежде всего «недокормленный» советский средний класс – интеллигенция и специалисты, находившиеся на положении пролетариата [см.: Дерлугьян, 2010, с. 199–206]. В конечном счете старые советские идеологические кадры были вынуждены играть по тем правилам, которые задавались новым поколением украинских идеологов. Весьма примечательным в связи с этим является тот факт, что одними из последних концепцию постсоветской национальной истории начали осваивать профессиональные украинские историки. Основной корпус текстов, откуда они черпали устойчивые схемы и набор соответствующих идеологем, составляли произведения народнической и диаспорной волны [см. подробнее: Грицак, 2003; Касьянов, 2003; Осипян, 2010]. Выработанные почти столетие назад в условиях кризиса и распада Российской империи идеологические модели встраивались в новый культурно-политический контекст, делая актуальным антиимперский и европоцентричный акценты этих нарративов [см.: Грицак, 2004; Рябчук, 2004 а].

Вместе с тем стоит специально отметить, что в современной литературе, посвященной символическим аспектам национального

строительства на постсоветском пространстве, исследовательское внимание, как правило, концентрируется на механизмах конструирования националистических дискурсов. Применительно к украинскому варианту (хотя, безусловно, не только к нему) это может создать впечатление, что политические и интеллектуальные элиты использовали исключительно смысловые ресурсы, связанные с риторикой и мифологией «борьбы украинской нации за свою независимость». Однако ситуация представляется более сложной.

Если рассмотреть нынешнюю конструкцию постсоветской украинской государственности во временной перспективе, можно заметить один принципиальный момент. При всей несхожести советских и современных украинских символов и риторики, их объединяет то, что оправдание существующего *status quo* основывается на некоем *проекте лучшего будущего*, к которому нужно стремиться. Фактически мы можем говорить об определенной версии утопии «светлого будущего», нарратив которой и выступит семиотической основой выработки идеологических констант как советской, так и постсоветской эпох. Именно будущее в данном случае является инстанцией, откуда легитимация черпает свои ресурсы. Соответственно крушение одного – коммунистического – проекта происходило на фоне стремительной эмансипации двух других – *неолиберального и тесно с ним связанного националистического*. Население, живущее в актуальном настоящем, превращалось в своего рода «жителей на стройплощадке» по возведению здания проектируемого элитами «лучшего будущего». В этом смысле ключевой проблемой символической политики постсоветской Украины становилась *легитимация настоящего как переходного состояния*<sup>1</sup>, когда современная либеральная экономика и свободное демократическое национальное государство идеологически маркировали именно будущее и рассматривались не как данность, а как проект [см.: Кириченко, 2008; Рябчук, 2004 б].

Как отмечал в своем исследовании идейного генезиса неолиберальной идеологии Кристиан Лаваль, после крушения коммунистических режимов по всему миру наблюдался необыкновенный всплеск идеалов свободного рынка и капитализма. Сквозь призму

---

<sup>1</sup> При этом стоит учитывать роль исповедовавшегося многими украинскими политологами и политическими экспертами транзитологического дискурса. Апеллируя к научной объективности, он задавал рамки легитимации политико-экономической трансформации страны.

этого идеала прошлые и современные общества рассматривались как несовершенные. В свою очередь, рынок «стал абсолютно универсальным означающим, источником благополучия и панацеей от всех частных и общественных зол. Европа не в меньшей степени, чем Соединенные Штаты Америки, отныне представляет себя землей обетованной» [Лаваль, 2010, с. 6]. В основе идеологического кода неолиберализма лежит оппозиция «государство – рынок», реконструируя который Пьер Бурдьё и Лоик Вакан свели другие базовые означающие в наглядную схему (см. табл. 1) [см.: Бурдьё, Вакан, 2007, с. 93].

Таблица 1

**Сводная таблица элементарных форм  
неолиберального мышления**

Государство	Рынок
Ограничения	Свобода
Закрытость	Открытость
Жесткость	Гибкость
Отсутствие мобильности, косность	Динамичность, подвижность, способность меняться
Прошлое, устаревшее	Будущее, новое
Застой	Развитие
Верность группе, лоббизм, холизм, коллективизм	Личность, индивидуализм
Единообразии, искусственность	Многообразии, подлинность
Авторитарность («тоталитарность»)	Демократичность

В украинском случае произошло совмещение идеологических означающих неолиберализма и национализма. Последний, в свою очередь, соотносил базовые означающие с оппозицией «Запад (Европа) – Россия» (см. табл. 2).

**Оппозиция «Запад – Россия» и идеологические означающие идеологии национализма<sup>1</sup>**

Запад	Россия
Национальное государство	Империя
Демократия	Тоталитаризм (авторитаризм)
Будущее	Прошлое
Европа	Азия
Гражданственность	Подданничество
Цивилизация	Варварство
Свобода	Рабство
Прогресс	Застой, деградация
Процветание	Упадок
Партнерство, равенство	Принуждение, давление
Безопасность	Угроза, агрессия
Рациональность	Иррациональность
Сложность	Примитивизм
Правда, добро, справедливость	Ложь, зло, несправедливость

Такой идеологический синкретизм неолиберализма и национализма хорошо просматривается в публичных выступлениях и интервью В. Ющенко. Реконструируя политическую риторику третьего украинского президента, В. Кириченко отмечает, что неолиберальный тип дискурса отчетливо проявляет себя при описании и репрезентации экономической и социальной политик. Для него в первую очередь характерна специфическая номинализация глобальных экономических и политических трендов как обезличенных объективных процессов, в которые встраивается суверенная Украина. Такие процессы представляются фатально неотвратимыми; таким образом, национальные государства вынуждены подчиняться их требованиям [см.: Кириченко, 2008, с. 254]. Не трудно заметить в данном случае, что отсылка к объективным законам экономического развития глобального мира напрямую переключается с тезисами марксизма-

---

<sup>1</sup> Таблица составлена на основе анализа материалов центральных и региональных украинских медиа, проделанного одним из авторов настоящей статьи [см. подробнее: Козлов, 2012; Козлов, 2014].

ленинизма об объективных законах исторического развития, смене общественно-экономических формаций и неизбежности наступления бесклассового коммунистического общества. Легитимация переходного (транзитного) состояния через отсылку к неизбежному наступлению лучшего (коммунистического / либерально-рыночного) будущего здесь очевидна. Обращаясь к образу Запада как историко-культурной целостности, В. Кириченко отмечает, что «традиционалистский, националистический дискурс задействован при конструировании исторического нарратива и национальной социальной памяти, при этом он смешивается с неолиберальным» [Кириченко, 2008, с. 255], когда украинская нация мыслится как правовой суверенный субъект и при этом большая семья, а сам президент как нанятый менеджер и при этом глава и объединитель семьи всех украинцев как братьев и сестер<sup>1</sup>.

«Вхождение в свободную Европу» – это своеобразный мифо-политический обряд перехода, в ходе которого его субъект утрачивает прежнюю, негативную (имперско-советскую), идентичность и приобретает новую, позитивную (национальную), превращаясь, как воображается, в равноправного и давно ожидаемого жильца «общеевропейского дома». В этой условной схеме «Европа» и «Запад» являются не географическими, а идеологическими топосами, с ясно читаемым ценностным содержанием. «“Европа”, “Запад” – обобщающие концепты для обозначения стран с развитой рыночной экономикой, либеральной идеологией и обязательно высокими стандартами жизни» [Грицай, Николко, 2009, с. 178]. Понятия «Европа» и «Запад» (часто используемые как синонимичные) играют узловую роль в идеологическом дискурсе, структурируя взгляд украинцев на самих себя и на окружающий мир. Эти понятия отсылают к идеям прогресса, цивилизации, культуры, процветания. Украинские ученые Е. Грицай и М. Николко указывают, что одной из главных причин выбора украинскими элитами Европы как узнаваемого маркера, символизирующего перечисленные позитивные аспекты общественного развития, было «отсутствие ясной программы того, что же теперь будет строиться в Украине... “Европа” в украинской интерпретации оказалась довольно расплывчатым понятием, в которое можно было “втиснуть” весь

---

<sup>1</sup> См. сравнительный анализ моделей репрезентации украинского прошлого в политических дискурсах Л. Кучмы и В. Ющенко в исследовании В. Середы [см.: Середя, 2006].

спектр мечтаний украинцев о благополучии общества в целом и своем личном. Это понятие стало именем-мифом с широчайшим семиотическим диапазоном, вмещающим различные смыслы и толкования» [Грицай, Николко, 2009, с. 175]. Стремясь заручиться общественной поддержкой, интеллектуалы генерировали творческие идеи и образы, апеллирующие к программе национального возрождения и «возвращения в Европу», что в условиях быстро прогрессирующего экономического кризиса вызывало громадный общественный резонанс. «Метанаучная функция концепта “западности” украинской культуры, – отмечает украинский историк Н. Яковенко, – еще ярче проявилась на рубеже 1980–1990-х годов, т.е. накануне провозглашения и в первые годы независимости. Приобретая ошеломляющую популярность, эта идея отражала искреннюю веру интеллигенции в то, что “европейские культурные корни” помогут Украине легко “вернуться к Европе”, от которой украинцев якобы оторвала “азиатская Россия”» [Яковенко, 2003, с. 421].

В целом можно сказать, что украинский формат идеологии национализма укладывается в рамки «постколониальной парадигмы», в логике которой национальные нарративы фиксируют темы избавления от имперского (советского) господства и восстановления древней исторической государственности титульной этнонации [см.: Тишков, 2011, с. 46]. Как отмечает В.А. Ачкасов, «в период борьбы за независимость оппозиционные движения в советских республиках выработали своеобразное дуалистическое миропонимание, в соответствии с которым Империя и все с нею связанное представляют собой силы зла и угнетения, а сами националистические движения – силы добра и свободы» [Ачкасов, 2012, с. 137–138; см. также: Константинов, Ушаков, 2003]. В таком контексте «экспорт вины» становится одним из важнейших символических инструментов как внутренней, так и внешней политики. Своей высшей точки он достигает в период президентства В. Ющенко. Это давало ему возможность дистанцироваться от советского прошлого и избавиться от ответственности за очевидные провалы во внутренней политике.

Образ России, повинной в украинских бедах, концентрирует в себе целый набор негативных означающих, отсылающих к мифологии жертвы имперского угнетения. «Огромное количество книг и публикаций, закрепляющих этот образ, – отмечают российские исследователи С. Константинов и А. Ушаков, – объединяет настойчивое стремление части политической и интеллектуальной



элиты создать новый образ Украины – не только части Европы, но и великой европейской державы, становлению которой мешала и продолжает мешать Россия» [Константинов, Ушаков, 2003, с. 82–83]. России как правопреемнице СССР и Российской империи в этих конструкциях досталась *роль «негативного Другого»*. «Неизменная враждебность российских империй к украинскому народу, неисчислимые страдания, которые он претерпел за три века порабощения, были важнейшими составляющими националистического обоснования независимости Украины, а после ее достижения – неприемлемости любых форм союза с Россией как ведущих к реставрации империи» [Кулык, 2010, с. 107]. Складывающийся набор мифологем отчетливо позиционирует украинский народ как жертву имперского проекта, с которым теперь, наконец, можно порвать. Московское царство / Российская империя / СССР (а затем и Российская Федерация как их правопреемница) сначала оторвали Украину от Европы, а затем препятствовали ее возвращению в европейское цивилизационное пространство.

Закрепившийся негативный образ России не претерпел существенных изменений с рубежа 80–90-х годов [см. подробнее: Миллер, 1995; Козлов, 2014]. С. Константинов и А. Ушаков отмечают, что с течением времени «образ России, как “империи зла”, главного врага украинской государственности и душителя украинской культуры со страниц оппозиционной националистической прессы переместился в школьные учебники, научные журналы и официальные СМИ. Огромное количество книг и публикаций, закрепляющих этот образ, объединяет настойчивое стремление части политической и интеллектуальной элиты создать новый образ Украины – не только части Европы, он и великой европейской державы, становлению которой мешала и продолжает мешать Россия» [Константинов, Ушаков, 2003, с. 82–83].

Отметим, что именно школа является принципиально важным институтом, который обеспечивает связь различных уровней символической политики – производителей дискурса и аудиторий. Школьный учебник задавал, по сути, безальтернативное видение национальной истории вновь вступающим в жизнь поколениям. Украинский историк Андрей Портнов, изучавший место России в украинских школьных учебниках, делает следующие выводы: «Россия и образ России сыграли одну из наиболее существенных ролей (наряду с образом Польши) в формировании украинской культурной и политической идентичности. И роль образов этих двух стран – это, прежде всего, роль образцов, от которых следо-

вало отталкиваться, каковым надо было противопоставить себя... Все это влияет на исторический образ России, которая на страницах украинских учебников в роли союзника появляется фактически один раз (в 1654 году)... а в основном выступает как сильный враг... Русские на страницах учебников – это практически всегда войско, которое ведет себя на Украине нагло и жестоко (от Андрея Боголюбского до большевистского командира Муравьева), имея в виду лишь одно – захват и уничтожение местных демократических традиций (каковые выступают фактически синонимом украинских)» [Портнов, 2010, с. 155–156].

Формирование идеологии национализирующего украинского государства можно рассматривать как *попытку создания светской политической религии*, необходимыми компонентами которой являются исторический пантеон, места памяти, знаковые исторические мифы и символы. Среди новых мифов, заменивших в символическом пространстве советские функциональные эквиваленты, центральное место заняли «казацкий миф о происхождении, о непрерывности национальной истории, своего рода “украинском миллениуме”, миф о золотом веке, миф о принадлежности к “европейской цивилизации”, об исторической миссии украинцев как барьера, отгородившего Европу от кочевников» [Касьянов, 2007, с. 90]. Особое место в системе идеологических означающих независимой Украины, безусловно, занял Голодомор, который был превращен «в общенациональный исторический символ, особый символический маркер нации» [Касьянов, 2009, с. 34]. Эти мифы тиражировались на популярном уровне и оказались достоянием массовых представлений.

Кроме школы основными инструментами символической политики, используемыми украинскими элитами для переопределения истории, были учреждение новых праздников и знаменательных дат, строительство новых мемориалов, открытие музеев и создание иных мест памяти. При этом школьное образование задавало рамки интерпретации только «поколению независимости». За пределами этого дисциплинарного образовательного пространства важнейшими институционализированными структурами, которые осуществляли трансляцию идеологических смыслов, были украинские медиа. Поэтому корпус медиапрофессионалов является одной из важнейших групп, которые наряду с политическими и интеллектуальными элитами включались в производство и воспроизводство соответствующих текстов.

Стоит специально подчеркнуть, что запрос на новую идентичность, который предъявляла наиболее активная и медиакомпетентная часть публики, запустил процесс своего рода самозамыкания групп, участвующих в производстве и трансляции новых идеологических смыслов.

Общественное мнение конструируется группами меньшинств, а это всегда медиакомпетентные, проживающие в крупных городах и имеющие, как правило, беловоротничковый тип занятости группы. Происходит замыкание «хозяев дискурса» на наиболее активных и продвинутых его потребителей. А эти потребители транслируют этот контент на уровень поддержания здравого смысла<sup>1</sup>. Стоит отметить, что высокий уровень идеологизованности активного меньшинства имел место на фоне массовой постсоветской деидеологизации, когда большая часть населения просто выживала в условиях затянувшегося экономического кризиса. Поэтому запрос на идентичность – это запрос, который в первую очередь формируется в кругах самих интеллектуалов и их коммуникативной среды – того самого «недокормленного» среднего класса.

Вряд ли в украинском случае стоит говорить об установлении контроля государства над деятельностью СМК, который некоторые исследователи относят к числу инструментов, используемых правящими элитами для осуществления исторической политики [см., например: Ачкасов, 2012, с. 134]<sup>2</sup>. Уже в первые годы независимости возникает своего рода неартикулированный консенсус участников медиапроизводства и медиапотребителей, который легитимировал общий вектор движения от «советского прошлого» к «европейскому будущему», в котором связь национальной независимости и европейской ориентации была основной.

---

<sup>1</sup> В определенном смысле слова их можно уподобить «лидерам мнения» в знаменитой двухступенчатой модели массовой коммуникации П. Лазарфельда, которая сыграла важнейшую роль в разрушении многочисленных версий пропагандистской модели «магической пули», которая настаивала на том, что аудитории пассивны, а медиавоздействие носит ничем не опосредованный, т.е. прямой характер [см. подробнее: Дьякова, 2002].

<sup>2</sup> Хотя в некоторые периоды (особенно в завершающий период президентства Л. Кучмы) административные органы (в частности, президентская администрация) пытались напрямую определять медиаконтент при помощи так называемых «темников», однако это касалось исключительно актуальной политики.

В целом идеологический нарратив, который легитимирует формирование постсоветской украинской государственности, носит *синкретический* характер и содержит в себе внутреннее противоречие. Это объясняется тем, что идеология неолиберализма и идеология национализма по сути имеют дело с разными типами идентичности и, соответственно, предполагают разный хронополитический контекст.

Модельная идентичность неолиберализма – это *homo economicus*, человек экономический, для которого в первую очередь актуальны такие символические маркеры, как рационализм и индивидуализм. Эмансипация этой идеологии происходит в условиях послевоенной глобализации, для которой как раз характерны процессы размывания национальной идентичности, сворачивания проекта социального государства, стремительной деиндустриализации западных стран, формирования потребительских культурных стереотипов. Индивидуализированное общество, если использовать в данном случае известную метафору Зигмунда Баумана [см.: Бауман, 2005], ставит различные формы коллективной идентичности под вопрос.

В свою очередь, идеологические нарративы, призванные изобретать нацию, не апеллируют к рациональному актору, который стремится максимизировать собственную выгоду в рыночном пространстве, и видит в государстве частный случай фирмы по оказанию публичных услуг, которую в случае чего можно и поменять на более эффективную. Иными словами, эти нарративы конструируют не *индивидов*, а знаменитые «воображаемые *сообщества*» [см.: Андерсон, 2001], макрополитические идентичности, классический опыт формирования которых приходится на эпоху зрелого Модерна. При этом этот опыт строительства наций четко ориентирован на приведение в соответствие культурных и политических границ через выработку эффективных механизмов искоренения культурного разнообразия локальных групп [подробнее см.: Малахов, 2014, с. 10–29].

В любом случае, современному постсоветскому украинскому политику, который стремится к свободному рынку и национальному государству, очень сложно сохранить идеологическую цельность, одновременно призывая граждан к солидарности во имя нации и при этом масштабно сокращая социальные расходы государства в духе неолиберальной догматики.

Кроме того, следует учитывать не только характер идеологического контента, который легитимирует украинский вариант строительства национального государства. Принципиальную роль в этом процессе играют сами адресаты политической индоктринации – граждане, которые переинтерпретируют сконструированные элитами символические модели реальности. Одной из исследовательских иллюзий в данном случае может быть убеждение о совпадении процессов кодирования и декодирования, предполагающего, что у «производителей» и «потребителей» имеется общий семиотический код, благодаря которому это возможно. Именно украинский случай, с нашей точки зрения, со всей очевидностью демонстрирует как раз обратное, а именно – появление активных, в том числе контргегемонистских версий реинтерпретации транслируемого элитами контента. Поэтому совмещение анализа структуры доминирующей идеологии и вариантов его декодирования населением становится актуальным и перспективным направлением научного анализа символической политики на постсоветском пространстве.

## Литература

- Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. – М., 2011. – № 3(77). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/a13.html> (Дата посещения: 12.03.2012.)
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2001. – 288 с.
- Ачкасов В.А. Роль политических и интеллектуальных элит посткоммунистических государств в производстве «политики памяти» // Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; отв. ред.: Малинова О.Ю. – М., 2012. – Вып. 1. – С. 126–148.
- Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
- Бранденбергер Д.Л. Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956). – СПб.: Академический проект; Изд-во ДНК, 2009. – 416 с.
- Бурдые П., Вакан Л. Неолиберальный новояз. Заметки о новом планетарном жаргоне // Прогнозис. – М., 2007. – № 3(11). – С. 88–94.
- Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
- Гриневич В. Расколота память: Вторая мировая война в историческом сознании украинского общества // Неприкосновенный запас. – М., 2005. – № 2–3. – С. 218–227.
- Грицай Е., Николко М. Украина: национальная идентичность в зеркале Другого. – Вильнюс: ЕГУ, 2009. – 220 с.

- Грицак Я. И мы в Европе? // Перекрестки. – Минск, 2004. – № 1–2. – С. 109–123.
- Грицак Я. Украинская историография: 1991–2001. Десятилетие перемен // *Ab Imperio*. – Казань, 2003. – № 2. – С. 423–454.
- Дерлугьян Г. Адепт Бурдые на Кавказе. Эскизы к биографии в миросистемной перспективе. – М.: Изд. центр «Территория будущего», 2010. – 560 с.
- Добренко Е. Музей революции: советское кино и сталинский исторический нарратив. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 424 с.
- Дьякова Е.Г. Массовая коммуникация и власть. – Екатеринбург: УрО РАН, 2002. – 299 с.
- Дэвис С. Мнение народа в сталинской России: Террор, пропаганда и инакомыслие, 1934–1941. – М.: РОССПЭН, 2011. – 232 с.
- Касьянов Г. Голодомор и строительство нации // *Pro et Contra*. – М., 2009. – № 3–4. – С. 24–42.
- Касьянов Г. Современное состояние украинской историографии: методологические и институциональные аспекты // *Ab Imperio*. – Казань, 2003. – № 2. – С. 491–519.
- Касьянов Г. Украина-1990: «бои за историю» // Новое литературное обозрение. – М., 2007. – № 83. – С. 76–93.
- Касьянов Г. Украина 1991–2007: очерки новейшей истории. – Киев: Наш час, 2008. – 480 с.
- Кириченко В. Концептуализация политического пространства (на примере анализа образа Запада в дискурсе президентов Украины и Беларуси) // *Перекрестки*. – Вильнюс, 2008. – № 2–4. – С. 251–270.
- Козлов С.В. Место России в украинском медийном дискурсе // *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «История, филология»*. – Новосибирск, 2012. – Т. 11, Вып. 11: Журналистика. – С. 48–57.
- Козлов С.В. «Россия – это медведь, объятия которого всегда опасны»: конструирование России в украинских региональных медиа // *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «История, филология»*. – Новосибирск, 2014. – Т. 13, Вып. 6: Журналистика. – С. 33–41.
- Константинов С., Ушаков А. Восприятие истории народов СССР в России и исторические образы России на постсоветском пространстве // *Национальные истории в советском и постсоветских государствах*. / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. – Изд. 2-е, испр. и дополн. – М.: Фонд Фридриха Науманна; АИРО-XX, 2003. – С. 82–88.
- Кулык В. Национализм в Украине. 1986–1996 годы // *Национализм в поздней и посткоммунистической Европе: в 3 т.* – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – Т. 2.: Национализм в национальных государствах. – С. 101–126.
- Лаваль К. Человек экономический: Эссе о происхождении неолиберализма. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.
- Малахов В. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. – М.: Новое литературное обозрение; Ин-т философии РАН, 2014. – 232 с.
- Малинова О.Ю. Символическая политика: контуры проблемного поля // *Символическая политика: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; отв. ред.: Малинова О.Ю.* – М., 2012. – Вып. 1. – С. 5–16.

- Миллер А.И. Образ России и русских в западноукраинской прессе // Полис. – М., 1995. – № 3. – С. 124–132.
- Мусихин Г.И. Очерки теории идеологий. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 288 с.
- Осипян А.Л. Образ империи в исторических гранд-нарративах и политике памяти Украины: прошлое в контексте национального строительства // Перекрестки. – Вильнюс, 2010. – № 3/4. – С. 22–70.
- Плампер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 496 с.
- Портнов А.В. Упражнения с историей по-украински. – М.: ОГИ; Ролит.ру; Мемориал, 2010. – 224 с.
- Рокборо А. Железный Путин. Взгляд с Запада. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2012. – 410 с.
- Рябчук М. Западники поневоле: парадоксы украинского нативизма // Перекрестки. – Минск, 2004 а. – № 1–2. – С. 33–60.
- Рябчук М. Ще раз про «нашу західну орієнтацію» // Рябчук М. Зона відчуження: українська олігархія між Сходом і Заходом. – Київ: Критика, 2004 б. – С. 185–188.
- Середа В. Особенности репрезентации национально-исторических идентичностей в официальном дискурсе президентов Украины и России // Социология: теория, методы, маркетинг. – Киев, 2006. – № 3. – С. 191–212.
- Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.
- Тишков В.А. Новая историческая культура. – М.: Изд-во Моск. психолого-социального ин-та, 2011. – 58 с.
- Фицпатрик Ш. Срывайте маски!: Идентичность и самозванство в России XX века. – М.: РОССПЭН, 2011. – 375 с.
- Черных А.И. Мир современных медиа. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 312 с.
- Шюц А. Хорошо информированный гражданин. Очерк о социальном распределении знания // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 557–572.
- Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб.: Симпозиум, 2007. – 510 с.
- Яковенко Н. «Украина между Востоком и Западом»: проекция одной идеи // Ab Imperio. – Казань, 2003. – № 2. – С. 385–426.
- Edelman M. The symbolic uses of politics. – Urbana: Univ. of Illinois press, 1964. – 201 p.
- Gill G.J. Symbolism and regime change in Russia. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2013. – 246 p.
- Hall S. Encoding / decoding // Media and cultural studies: Keywords / Eds.: M.G. Durham and D.M. Kellner. – Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2001. – P. 166–176.
- Roxburgh A. Pravda: Inside the Soviet news machine. – L.: Victor Gollanez, 1987. – 285 p.
- Merl St. Politische Kommunikation in der Diktatur. Deutschland und die Sowjetunion im Vergleich. – Göttingen: Wallstein Verl., 2012. – 184 S.

**В.Д. Бедерсон**

**В ПОИСКАХ ГЕРОЕВ: РАЗНООБРАЗИЕ  
ПЕРСОНАЛИСТСКИХ ИДЕНТИФИКАТОРОВ  
И ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ В РЕГИОНАХ  
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Проблематика региональной идентичности представляет интерес не только для исследователей, но и для «практиков» – специалистов по маркетингу, брендингу, публичному управлению [Kotler, 2002; Динни, 2013; Визгалов, 2008; Булина, 2013] и др. Академический интерес к данной проблематике – в частности, в контексте российских и постсоветских реалий – обычно объясняют, во-первых, процессами глобализации и глокализации, которые выводят на первый план уже не национальные, общегражданские идентичности, а локальные идентичности сообществ (communities); во-вторых, потребностью в реидентификации и поиске новых оснований для символических ассоциаций в контексте трансформации советской идентичности [Центр и региональные идентичности... 2003, с. 11], а также проблемой идеологического вакуума в постсоветских странах [Мусиездов, 2013].

В литературе нередко высказывается мнение, что с 1990-х годов российские регионы непрерывно заняты поисками собственной уникальности и особенности. Однако в разные десятилетия внимание к региональной идентичности выражалось по-разному. Если в 1990-х – начале 2000-х годов на фоне расширения политико-экономической автономии регионов имели место масштабные проекты конструирования региональных идентичностей, то в 2000-х годах, в условиях усиления центростремительной политики федерального центра, политика региональной идентификации подверглась переосмыслению. Однако она ни в коей мере не



была свернута – напротив, пережив кризисный период 1990-х и экономически окрепнув, регионы нашли новые ресурсы и политическую волю для позиционирования региональных особенностей.

Региональная идентичность справедливо рассматривается как ресурс для привлечения инвестиций в экономику региона и его рекламы вовне (для других регионов, для страны, на международном уровне). Инструментальное отношение к региональной идентичности – ключ к пониманию сути данного феномена и практики его политического использования. Кроме того, переосмысление региональной идентификации в 2000-х годах было обусловлено изменением характера взаимоотношений Центра и регионов, движением маятника российского федерализма в сторону централизации [Петров, 2000; Федерализм и централизация, 2007; Кынев, 2012; Гончарик, 2012; Гельман, 2013]. В этой политической логике региональные идентичности представляют собой ресурс для политико-экономического торга между Центром и регионами: их репрезентация дает региональной элите возможность демонстрировать свою лояльность / нелояльность по отношению к «символическим требованиям» Центра и бороться за привлечение новых ресурсов с его стороны. Впрочем, следует признать, что в отдельных случаях не только основы для этих маневров, но и устойчивые дискурсивные практики восприятия региональных особенностей складывались и умышленно конструировались в 1990-е. Например, как показала М.В. Назукина, еще «на волне суверенизации отношений Центра и регионов ученые из Татарстана, взяв на вооружение труды Л. Гумилёва (“единственный русский, защищавший татар”) и татарскую идеологию либерального ислама, стали пропагандировать и транслировать через подконтрольные СМИ мысль о том, что они – потомки Золотой Орды, “хозяйки всей Восточной Европы”» [Назукина, 2009].

Настоящая статья посвящена анализу того, какие дискурсивные порядки пытаются устанавливать региональные элиты, конструируя политику идентичности на основе персоналистских идентификаторов или «культурных героев». Анализируя символические стратегии региональных элит, направленные на региональное сообщество, мы предполагаем проверить предположение о том, что в условиях сокращения политико-административных маневров регионов (назначаемость губернаторов, бюджетная реформа, введение федеральных округов и т.д.) региональная идентичность становится одним из ресурсов для эффективного взаимодействия с Центром.

Региональная идентичность представляет собой сложную структуру, палимпсест [Митин, 2006], матрицу [Назукина, 2011]. Понятие идентификационной матрицы традиционно используется социальными психологами в качестве аналитической категории, «выстраивающей систему значений и приоритетов возможных самоидентификаций индивида» [Политическая идентичность и политика идентичности, 2011, с. 194]. На наш взгляд, с рядом оговорок ее можно использовать и как описательную конструкцию для феномена региональной идентичности. В этом смысле региональная идентичность представляет собой набор идентификаторов – политико-символически значимых объектов, акцентуация которых может стать основой актуализации самой идентичности. Очевидно, что основой для идентификаторов во многом выступает «культурный ландшафт» территории [Каганский, Родоман, 1997; Туровский, 2003], который, в свою очередь, может быть разложен на природно-климатические, культурно-отраслевые, индустриально-отраслевые [Тимофеев, 2013], этнические [Гражданская, этническая и региональная идентичность... 2013], историко-политические [Петро, 2004] и другие элементы. К числу этих элементов необходимо добавить и *персоналистский идентификатор*, под которым мы понимаем образ персоналии (человека), который операционализируется агентами идентичности в качестве элемента региональной идентичности. Другими словами, это *культурный герой* региональной идентичности. Слово «герой» в данном контексте не имеет ценностной нагрузки. Культурный герой – это историческое лицо или фигура современника, которая может интерпретироваться как положительно, так и отрицательно (в этом плюрализме интерпретаций героя и заключается его политическая природа). Конечно, существует традиция рассматривать «культурного героя» как «просто героя», отмеченного печатью избранности. Родоначальник такого подхода Т. Карлейль считал, несмотря на то, что сами герои могут быть отнесены к разным типам и политическим темпераментам, что их роль в историческом процессе принципиальна – герои движут историю [Карлейль, 2012]. Продолжением именно этой традиции является концепт «гений места» [Вайль, 2008; Замятин, Замятина, 2007] – выдающаяся личность ассоциируемая с какой-либо локальностью, территорией. Н. Замятина выделяет такие варианты взаимосвязи такой особой личности и места:

- формирование местной традиции;
- формирование местной идентичности;

- формирование локального мифа, местной идеологии и массовой культуры;
- социально-экономическое развитие места в целом [Замятина, 2010].

Мы разделяем данный подход и будем исходить из того, что личность / персоналия / герой имеют инструментальное значение для формирования символического пространства территории и, следовательно, «самости» связанного с нею сообщества.

Несколько иначе проблема героя интерпретируется в литературе, посвященной изучению мифов и мифологий [Кэмпбелл, 1997; Ранк, 1997; Пропп, 2011; Юнг, 1996; Щербинина, 2002]. Здесь герой – это элемент мифа, возможно, даже его ядро, но тем не менее он же и продукт логики и онтологии самого мифа; не герой рождает собой миф, а миф творит героя для собственной легитимности. Для нас важно подчеркнуть мифосимволическое основание героя. Герой – это не конкретный человек, а героический образ, лишенный исторического содержания [Щербинина, 2011, с. 9].

В политическом измерении герой инструментален, он создается заинтересованными акторами (агентами идентичности). Наиболее очевидным признаком его существования является наличие его культа. Заметим, что персоналистские идентификаторы слабо изучены на материале современных российских регионов (исключение здесь только работы Д. Замятина и Н. Замятиной), чего нельзя сказать об исторических работах, посвященных изучению культов советских героев и вождей [Тумаркин, 1997; Плампер, 2010; Эннкер, 2011; Келли, 2009]. Необходимо согласиться с Б. Эннкером, который на примере формирования культа Ленина доказал, что обязательным условием эффективного существования культа героя является наличие соответствующих политизированных ритуалов его поддержания. Очевидно, что первейшая функция культа героя – это создание условий легитимности для политических акторов, которые имеют монополию на символическую интерпретацию культа и поддержание его ритуальной инфраструктуры.

Резюмируем, что под *персоналистским идентификатором* мы понимаем структурный элемент региональной идентичности, в основе которого лежит образ персоналии (персоналистский / персоналифицированный образ). В рамках данного исследования круг персоналистских идентификаторов был ограничен историческими фигурами. Таким образом, мы не рассматривали образы ныне жи-

вущих персоналий, даже если они являются частью политики идентичности<sup>1</sup>. Также вне нашего внимания остались мифологическо-легендарные антропоморфные персонажи (герои сказок, легенд, художественных произведений и т.п.). Кроме того, критерием отбора культурных героев служило их институциональное закрепление в дискурсивном и, что важно, объективном (физическом) пространстве региона (например, в виде памятников, музеев, присвоения их имен тем или иным учреждениям и т.п.). Наконец, учитывалась включенность героя в элитарный идентитарный дискурс; предметом нашего анализа выступают только персоналистские идентификаторы, к которым апеллирует региональная элита<sup>2</sup>. Таким образом, предметом нашего изучения стали исторические персоналии, образы которых закреплены в физическом пространстве региона и представлены в дискурсе региональной элиты<sup>3</sup>.

Хронологические рамки исследования – 2000-е годы, период, когда были пересмотрены прежние подходы к внутрирегиональному символическому позиционированию в связи с трансформацией политических отношений между Центром и регионами. Предметом изучения были все 83 (на момент проведения исследования 2012–2013 гг.) субъекта РФ; по итогам результатов пилотного этапа из дальнейшего анализа были исключены города федерального значения Москва и Санкт-Петербург в силу сложности проведения границы между конструированием национальной, региональной и городской идентичностей на основе актуализируемых культурных героев.

---

<sup>1</sup> Например, образы действующих или бывших губернаторов в ряде регионов могут быть названы культурными героями (А. Тулеев в Кемеровской области, Э. Россель в Свердловской области, Ю. Лужков в Москве или Ю. Трутнев в Пермском крае).

<sup>2</sup> Под региональной элитой мы понимаем группу или группы «обладающих реальной властью в принятии общественно важных решений» [Гельман, 1996], эти группы объединяет формальная принадлежность – органы власти, формальные институциональные преимущества в реализации власти (в том числе политико-символической). Таким образом, региональная элита – это, в первую очередь, главы регионов и их правительства, во вторую очередь, – легислатуры, отдельные депутаты или представители региональной бюрократии.

<sup>3</sup> Однако имеются определенные исключения – это образы Валентина Распутина в политике идентичности региональной элиты Иркутской области, Валентины Терешковой в Ярославской области и некоторые другие «живые легенды». Но данные исключения допустимы в силу того, что эти образы соответствуют двум из трех выделенных нами критериев.

Нами был проведен анализ дискурсивного разнообразия «культурных героев», актуализируемых региональными элитами. Методологической основой нашего анализа является дискурс-аналитический подход в версии Э. Лаклау и Ш. Муфф [Laclau, Mouffe, 1985], дополненный некоторыми концептуальными элементами из критического дискурс-анализа Н. Фэркло [Fairclough, 1995]. В силу того что метод Лаклау – Муфф самими авторами не был сформулирован в виде четкого алгоритма, который можно применять для анализа интересующих социально-политических процессов, мы присоединяемся к той дидактической схематизации данных теорий дискурс-анализа, которые предложили в известной монографии «Дискурс-анализ: теория и метод» Л. Филлипс и М.В. Йоргенсен [Йоргенсен, Филлипс, 2002].

Выбранный методологический подход предполагает выявление «узловых точек», которые в процессе артикуляции, т.е. практики такого взаимоотношения элементов, при котором меняется идентичность самих элементов, образуют структурное единство, которое и есть дискурс [Laclau, Mouffe, 1985, p. 105]. Если такая артикуляция воспроизводится постоянно и постоянно же формирует одни и те же политические порядки «вокруг», то мы имеем дело с тем, что Н. Фэркло называет «порядком дискурса». Как точно отмечают Йоргенсен и Филлипс, «дискурс сформирован благодаря частичной фиксации значений вокруг некоторых узловых точек» [Йоргенсен, Филлипс, 2002, с. 57]. Эти «узловые точки» представляют собой «особенные» знаки (Йоргенсен и Филлипс называют их «привилегированными»), которые собственными смысловыми содержаниями обуславливают смыслы других «соседних» знаков и предопределяют расстановку других «зависимых» знаков. Такая сеть смыслов, условно замкнутая на «узловую точку», есть определенный дискурс (дискурс с определенными характеристиками). В нашем исследовании «узловые точки» – это культурные герои.

Результаты проведенного дискурс-анализа мы обобщили в представленных ниже классификациях актуализируемых культурных героев. Далее мы назовем и расшифруем их и в заключение попытаемся оценить аналитический и эвристический потенциалы полученных классификаций.

Классифицирующее основание: *социально-профессиональный подход*. В данном случае мы предпринимаем попытку сформулировать классы героев исходя из той социально-профессиональной ориентации, которую занимали реальные исторические персоналии, которые стоят за конструкциями образов региональных героев. При формулировании данного классифицирующего

основания мы опирались на предположение, что каждый регион в лице политической элиты заинтересован в том, чтобы актуализировать ключевые или традиционно поддерживаемые социально-профессиональные ориентации персоналий. Другими словами – хотел бы иметь у себя великого поэта, писателя, художника, композитора, ученого, военного деятеля. Однако общее представление по всем 83 регионам говорит, что это предположение вряд ли можно назвать оправданным, названная логическая связь если и прослеживается в ряде регионов, то скорее случайно, нежели за ней стоит рациональная политика.

Мы выделяем следующие классы.

- Литераторы (примеры: С.А. Есенин в Рязанской области, Б.Л. Пастернак в Пермском крае, Ф.М. Достоевский в Омской области, В.И. Белов в Вологодской области и др.).

- Художники (примеры: В.И. Суриков в Красноярском крае, С. Эрьзя в Республике Мордовия, братья Васнецовы в Кировской области и др.).

- Композиторы (примеры: П.И. Чайковский в Удмуртской Республике и Пермском крае, С.В. Рахманинов в Тамбовской области, С.С. Прокофьев в Челябинской области, Т.Н. Хренников в Липецкой области, М.И. Глинка в Смоленской области и др.).

- Ученые (примеры: К.Э. Циолковский в Калужской области, И.В. Курчатов в Челябинской области, Н.Н. Пальмов в Республике Калмыкия, В.А. Игошев в ХМАО, С.Ф. Коваль в Иркутской области, М.М. Бахтин в Орловской области и др.).

- Военные деятели, участники военных действий (Г.К. Жуков в Республике Карелия и Омской области, А.В. Суворов в Ставропольском крае и Краснодарском крае, Н.Ф. Ватутин в Белгородской области, И.Р. Бумагин в Еврейской АО и др.).

- Политические и общественные деятели («государственники» или «борцы», примеры: П.А. Столыпин в Саратовской области, В.Н. Татищев в Пермском крае, Б.Н. Ельцин в Свердловской области, Салават Юлаев в Республике Башкортостан, Н.Н. Муравьев-Амурский в Амурской области и Хабаровском крае, Л.Г. Корнилов в Краснодарском крае, К. Минин и Н. Пожарский в Нижегородской области, княгиня Ольга в Псковской области и др.).

- Путешественники (первооткрыватели) (примеры: В. Беринг в Камчатском крае, С.И. Дежнев в ЧАО, А. Никитин в Тверской области и др.).

• Театральные деятели (Ф. Волков в Ярославской области, Ф.И. Шаляпин в Республике Татарстан, Е.Б. Вахтангов в Республике Северная Осетия и др.).

Вторым классифицирующим основанием может служить дискурс, который сопровождает подавляющее число информационных источников, касающихся определения роли, места и значения героя для региональной самости, и который мы формулируем, как *обозначение связанности персоналии с регионом*. На основании этого дискурса выделяем следующие классы.

- Культурный герой родился в регионе.
- Культурный герой работал в регионе.
- Культурный герой принадлежит к титульному этносу региона.
- Культурный герой бывал в регионе и отметил это в своем творчестве / в своей работе.

Данная классификация подтверждает, что региональные политические элиты, конструирующие соответствующие дискурсы, готовы использовать любые возможности для идентификации региона с героем вне зависимости от реальной исторической значимости участия персоналии в жизни региональной территории.

Весьма уместно в связи с этим привести пример. В региональном элитарном идентитарном дискурсе Чукотского АО мы не находим устойчивых дискурсивно доминирующих культурных героев: здесь не отдается явного предпочтения кому-либо из героев, важен сам факт создания некоего культа «первооткрывателя» на основе реальных исторических личностей, имеющих отношение к «открытиям» Чукотки. Весьма показательна цитата из новостного материала с сайта губернатора ЧАО, посвященного презентации регионального проекта «Чукотка – территория открытий»: «Он (проект. – В. Б.) посвящен годовщине открытия Берингова пролива, осуществленного экспедицией Семена Дежнева в 1848 году. Губернатор Чукотского автономного округа Роман Копин является куратором проекта вместе со знаменитым исследователем Арктики и Антарктики, Героем Советского Союза и Российской Федерации Артуром Чилингаровым» [Губернатор представил... 2012]. Показательно не только стремление губернатора ассоциироваться с «первооткрывателями» как прошлого, так и настоящего, но и непринципиальность реального исторического содержания (пролив, открытый экспедицией Дежнева на 200 лет раньше Беринга, очевидно, не мог называться на тот момент Беринговым, кроме того, событие это произошло в 1648 г.).

Наконец, две итоговые классификации основываются на подходе к концептуализации тех дискурсивных порядков, которые складываются вокруг выделяемых нами «узловых точек». Проведенный дискурс-анализ позволил выделить нам ключевые категории, которые зависимы от «узловой точки», определяющей их смысловое наполнение в конкретном политическом контексте. Данные смысловые категории мы проблематизировали с точки зрения их реализации в политиках идентичности, проводимых региональными политическими элитами. Смысловые категории концептуально обобщались на основании того, какие смыслы вкладываются элитой в актуализируемые персоналистские идентификаторы.

Обобщение с точки зрения дискурсивного *отношения регион – Центр* позволяет выделить следующие категории «культурных героев»:

- культурный герой, выражающий дискурс унификации;
- культурный герой, выражающий дискурс партикуляризации;
- культурный герой, выражающий дискурс уникализации.

В рамках дискурса унификации кодировка смыслов актуализированного персоналистского идентификатора выражается в логике «соподчинения» регионального идентитарного проекта общенациональному, государственному, «центральному». Другими словами, там, где доминирует данный класс героев, региональные элиты стремятся с помощью их позиционирования подчеркнуть, что регион является частью общенационального культурного и символического пространства.

Примером дискурса унификации может служить Ставропольский край, где «ядерными» персоналистскими идентификаторами являются М.Ю. Лермонтов и А.В. Суворов, выражающие связь региона с великой историей владения России над Кавказом. Другой пример – Воронежская область, которую региональная элита прочно связывает с образом Петра I, именем которого назван Воронежский аграрный университет<sup>1</sup>. Еще один типичный пример – Республика Мордовия. Политику региональной идентичности ее элиты на современном этапе с определенными оговорками

---

<sup>1</sup> Примечательно, что именем Петра I высшее учебное заведение было названо еще при своем открытии в 1912 г., в советское время вуз носил имя первого ректора К.Д. Глинки, и в 2011 г. университет снова номинировал себя Петром I [см.: От института к университету, б. г.].



можно охарактеризовать как «отрицательную гегемонию»<sup>1</sup> или обратную ассимиляцию (вторая характеристика говорит о влиянии этнического меньшинства на культуру (обогащение культуры) всей империи). В связи с этим наиболее показательным является раздел «Гордость мордовской нации» на сайте Мордовского культурного центра, который повествует о том, что множество исторических и, главное, современных общественных и политических деятелей являются этническими мордвинами (эрзя или мокша) или выходцами из республики («в жилах многих известных людей России течет мордовская кровь» [Гордость мордовской нации... 2013]). Исторической персоналией, которую актуализирует региональная элита для проведения соответствующей политики идентичности в русле унификационного дискурса, является образ адмирала Федора Ушакова, именем которого названы кафедральный собор, морское собрание республики (не имеющей выхода к морю), жилой комплекс, установлен памятник. С помощью образа Ушакова агенты идентичности вписывают Мордовию в общенациональное культурное пространство, доказывая, что регион является элементом ценностно-поведенческой матрицы условного имперского дискурса.

Дискурс партикуляризации, в отличие от дискурса унификации, направлен на символическое отделение региональной «самости» от общенационального символического пространства. Как и предыдущий дискурс, он ориентирован на «значимого Другого», в роли которого выступает Центр, общегосударственное символическое пространство, однако направлен на поиск отличного, а не общего. Культурные герои партикуляристского дискурса выражают определенную логику дискриминации исторического влияния Центра на регион.

На наш взгляд, наиболее ярким примером подобного дискурса, выражаемого с помощью персоналистского идентификатора, является случай актуализации и реинтерпретации образа Салавата Юлаева в политике идентичности региональной элиты Башкортостана [Бедерсон, 2013]. Однако есть и множество других примеров. Например, однозначно дискурс партикуляризации выражает пантеон этнических героев (П. Ойунский, Суорун Омоллоон, Амма Ачыгойа и др.) в политике идентичности элиты Республики Саха

---

<sup>1</sup> Термин заимствован у А. Эткинды, который вводит его со ссылкой на предшественников [Эткинды, 2013, с. 176–189; Guha, 1997].

(Якутия). К примеру, образ писателя Ойунского позиционируется как образ героя, строившего в свое время государственность якутского народа, борца за его процветание, но ставшего жертвой сталинских репрессий [Егор Борисов... 2012; Громова, 2013]. Именем героя в республике названы улицы, театр, литературный музей, государственная премия, учрежденная главой региона. Схожим образом актуализируется образ общественного и национального деятеля Удмуртии Кузебая Герд [Памятник Кузебаю Герду, б. г.], также ставшего жертвой репрессий 1930-х годов и также позиционируемого в качестве борца за удмуртскую национальную самостоятельность. Впрочем, партикулярный дискурс присущ героям не только из этнически образованных регионов, но и «русских» областей. Например, в конце 2000-х годов элиты Тверской и Рязанской областей актуализировали образы местных князей – Михаила Тверского и Олега Рязанского – как борцов с расширением Москвы и защитников своих земель. В Рязани установка памятника князю, поддержанная губернатором [Памятник князю Олегу Рязанскому, б. г.], спровоцировала скандал внутри регионального сообщества [Был ли предателем... 2011].

Дискурсивный порядок, формируемый агентами идентичности через идентификаторы третьего типа, выражает уникальность региона вне связи с вопросом о его отношении к общенациональному пространству: на первый план выдвигается значение героя для «самости» региона. В качестве примеров здесь можно привести Пермский край, где актуализируемые персоналии (Б.Л. Пастернак, Ермак, С.П. Дягилев) по преимуществу позиционируют регион в соответствии условной «региональной символической повесткой», а не общенациональной. Например, образ Ермака активно поддерживается региональными элитами в виде проекта «Пермь как текст», инициированного писателем Алексеем Ивановым: «Сегодня “культ Ермака” уже не имеет явных бытовых проявлений, но смысловая энергетика имени покровителя Сибири жива и донныне культурно востребована. Ермаковский миф присутствует в современной поэзии Перми как одна из моделей лирической самоидентификации» [Абашев, 2008, с. 47]. В отношении образа Пастернака мы уже отмечали, что дискурс данного героя выстраивается в логике того, как «пермская земля» сформировала великого писателя, в отношении Дягилева – аналогично, проекты коммеморации памяти об антрепренере (фестиваль «Дягилевские сезоны», Дягилевская гимназия, инициатива переименования аэропорта и др.) направлены на позиционирование региона в качестве родины героя, наполняют

политику идентичности европейскими смыслами [С.П. Дягилев... 2009; Печищев, 2008]. Те же самые выводы справедливы и в отношении героев Кировской области (братья Васнецовы, М.Е. Салтыков-Щедрин, А. Грин), Астраханской области (Г. Тукай, Курмангазы, М. Фраги), Северной Осетии (В. Тхапсаев, Е.Б. Вахтангов, К. Хетагуров) и других, где элиты (в отношении этих трех регионов) актуализируют названные персоналии с целью создания территориальных брендов, культивирования специфического имиджа территории.

Наконец, еще одна классификация может быть предложена на основании различных способов обозначения региональной элитой *роли и значения «культурного героя» для регионального сообщества*. Мы выделяем следующие классы.

- «Первооткрыватель» (примеры: Н.Н. Муравьев-Амурский в Амурской области, В. Беринг в Камчатского края, М. Волков в Кемеровской области). Персоналии с таким дискурсивным наполнением актуализируются в регионах, где преобладает дискурс унификации, поэтому герои-«первооткрыватели» несут в себе две ключевые смысловые линии: 1) «открытие» территории региона для общенационального пространства и 2) закладывание политических традиций и оснований «самости» региона. Например, Михайло Волков в Кемеровской области позиционируется как «первооткрыватель кузбасского угля» [Памятник первооткрывателю... б. г.], который не только открыл «отраслевую» самость региона, но и заложил основы кузбасского отношения к работе.

- «Просветитель» (примеры: А. Пырерка в Ненецком АО, П. Ойунский в Якутии, П. Кучияк в Республике Алтай). Герои этой категории выделяются в этнических регионах; они наделяются ролью «основоположников» или «первых собирателей» этнической культуры. Как правило, эти персоналии – местные писатели, поэты, этнографы, фольклористы, переводчики и т.п. «Просветители» как идентитарные механизмы в региональных сообществах имеют тот же конструктивистский смысл, что и массовая пресса в концепции «воображаемых сообществ» Б. Андерсона [Андерсон, 2001]: «просветители» создают нарратив, который объединяет сообщество, выстраивают «новые модели поведения, новые способы его организации и регуляции» сообщества [Дубин, 2005].

- «Великий уроженец» (примеры: С.С. Прокофьев и И.В. Курчатова в Челябинской области, И.И. Бунин и Т.Н. Хренников в Липецкой области, И.А. Гончаров и В.И. Ленин в Ульяновской области, К. Минин и Д. Пожарский в Нижегородской области и др.). Это те

персоналии, через которые агенты идентичности связывают регион с общероссийской или мировой культурой, эти персоналистские идентификаторы – писатели, композиторы, ученые, поэты и т.п., ассоциирование с которыми позволяет вписывать регион и его элиты в глобальные или федеральные политические процессы, например, добиваться федерального финансирования на увековечивание памяти о великом выходе из региона. Известный историк Ю. Слезкин, анализируя значение «духовных основателей» наций (Гёте и Шиллер для Германии, Шекспир для Англии и т.д.), называл таких персоналий «местным вариантом мировой культуры» [Слезкин, 2005, с. 132]. Это совершенно точно выражает инструментальный смысл персоналистских идентификаторов данного класса. К этому же классу мы относим персоналии, которые не связаны с художественным творчеством (П.А. Столыпин в Саратовской области, В.И. Ленин в Ульяновской области, К.Э. Циолковский в Калужской области, А. Никитин в Тверской области), но механизм конструирования которых идентичен механизму конструирования региональных культов писателей или художников.

- «Правитель-ностальгия» (примеры: Ахмад Кадыров в Чечне, Михаил Евдокимов в Алтайском крае). Данные персоналии интерпретируются как «лучшие руководители» региона и служат механизмами легитимации современных руководителей региона. Губернаторы капитализируют память о бывших главах региона в символический капитал и идентифицируют себя и регион с заслугами героев. Например, современный губернатора Алтайского края Александр Карлин успешно использует популярный образ бывшего губернатора Михаила Евдокимова для популяризации собственной политики идентичности. Карлин участвует в церемониях открытия музея, посвященного Евдокимову, фестиваля его имени и т.п.

- «Герои, воплощающие в себе рефлексия по поводу какого-либо травматического периода для региона (регионального общества)» (примеры: Н.Ф. Ватутин в Белгородской области, К.Д. Воробьев в Курской области, Г. Чорос-Гуркин в Республике Алтай). Обычно это герои, символизирующие драматические события истории региона или какой-либо группы внутри региона. Например: фигура генерала Ватутина, в честь которого вручается областная премия и которому установлен памятник, репрезентируется элитой Белгородской области как персонифицированный образ травматического опыта региона в годы Великой Отечест-

венной войны. Художник Г. Чорос-Гуркин в Республике Алтай ассоциируется с годами репрессий в отношении алтайцев.

• Герои, воплощающие «золотой» для региона период. Примеры: И. Кант в Калининградской области, князь Олег Рязанский в Рязанской области, князь Михаил Ярославич в Тверской области, княгиня Ольга и князь Довмонт в Псковской области. Персоналии данного типа позволяют агентам идентичности черпать региональную «самость» «великого» и «золотого» прошлого. Например, в Псковской области сложился культ княгини Ольги, позволяющий региональной элите использовать «великое прошлое» Псковской земли. Считается, что Ольга «принесла немало пользы своей родине, благодаря чему и было решено увековечить великую княгиню в памятниках для будущих поколений» [Памятник великой княгине Ольге, 2014].

В заключение зададимся вопросами: о чем может свидетельствовать проанализированное нами дискурсивное разнообразие персонифицированного среза региональной политики идентичности? Каким образом представленные классификации помогают понять сущность политики идентичности в российских регионах?

Во-первых, классификация, в основу которой положен дискурс отношений регион – Центр, является подтверждением того, что в 2000-е, в условиях усиления центростремительных тенденций, на поле символической политики ведущим «значимым Другим» для региональных элит служил Центр, а не внутрирегиональные сообщества. По этому вопросу Д. Мурзина отмечает, что адресатом мифотворческих усилий политической элиты Татарстана в 2000-е становится именно Центр, нарратив о взаимоотношении с которым является важнейшим и «с помощью которого обосновывается избранный региональным руководством политический курс и подчеркивается эффективность деятельности представителей правящей власти» [Мурзина, 2013, с. 13]. Все три типа выявленных нами дискурсов, воплощенных в культурных героях (унификации, партикуляризации и даже уникализации), корреспондируют с символическим порядком, задаваемым Центром, вернее сказать, регионы (их элиты) во многом сами конструируют образ Центра, а затем, отталкиваясь от него, строят свою политику идентичности.

Во-вторых, обнаруженное разнообразие культурных героев и стоящих за ними дискурсивных порядков свидетельствует, на наш взгляд, о символических основаниях для реальной федерализации и регионализации в России, поскольку, несмотря на наличие единого почти для всех регионов референтного адресата в лице

Центра, разнообразие политики идентичности, основанной на культурных героях, настолько велико, что само по себе провоцирует дифференциацию и региональной политики Центра, и межрегиональных взаимодействий, и, что особенно важно, конструирования при этом успешной (эффективной) общенациональной идентичности, что до сих пор на протяжении постсоветского времени не удавалось [Малинова, 2011].

## Литература

- Абашев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. – Пермь: Пермь как текст, 2008. – 404 с.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
- Бедерсон В.Д. «Героический пантеон» и противоречия региональной идентичности Башкортостана // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – Екатеринбург, 2013. – Т. 13, Вып. 2. – С. 87–98.
- Булина А.О. Бренд территории как ключевой фактор ее развития // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – Иваново, 2013. – № 5. – С. 23–29.
- Был ли предателем рязанский князь Олег? // Рязанский городской форум. – Рязань, 2011. – Режим доступа: <http://forum.rzn.info/viewtopic.php?p=369999> (Дата посещения: 12.07.2013.)
- Вайль П. Гений места. – М.: КоЛибри, 2008. – 488 с.
- Визгалов Д.В. Маркетинг города. – М.: Фонд «Институт экономики города», 2008. – 110 с.
- Гельман В.Я. Шахматные партии российских элит // Pro et Contra. – М., 1996. – № 1. – С. 22–31.
- Гельман В.Я. Из огня да в полымя: российская политика после СССР. – СПб.: БХВ-Петербург, 2013. – 310 с.
- Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. – М.: РОССПЭН, 2013. – 485 с.
- Гончарик А.А. Роль политического класса в формировании региональной идентичности в постсоветской России: автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Пермь, 2012. – 25 с.
- Гордость мордовской нации // Мордовский культурный центр. – Саранск, 2013. – Режим доступа: <http://xn---7sbfhxcqep0aca2lwb.xn--plai/gordost-mordovskskoj-nacii/> (Дата посещения: 25.03.2012.)
- Громова А. Преданный сын своего народа. – 2013. – Режим доступа: [http://www.severnaya-zarya.ru/news/predannij\\_syn\\_svoego\\_naroda/2013-11-13-2603](http://www.severnaya-zarya.ru/news/predannij_syn_svoego_naroda/2013-11-13-2603) (Дата посещения: 24.12.2013.)
- Губернатор представил проект «Чукотка – территория открытий». – 2012. – Режим доступа: <http://www.rkopin-chukotka.ru/news/article.storyid/206.htm> (Дата посещения: 23.02.2012.)

- Динни К. Брендинг территорий. Лучшие мировые практики. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 336 с.
- Дубин Б. Другая история: культура как система воспроизводства // Отечественные записки. – М., 2005. – № 4. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2005/4/drugaya-istoriya-kultura-kak-sistema-voisproizvodstva> (Дата посещения: 09.01.2014.)
- Егор Борисов: «Чтобы успешно двигаться вперед – надо помнить и чтить свою историю». – 2012. – 26 апреля. – Режим доступа: <http://www.egorborisov.ru/travel/2017-po-respublike.html> (Дата посещения 04.07.2013.)
- Замятин Д., Замятина Н. Гений места и город: варианты взаимодействия // Вестник Евразии. – М., 2007. – № 1. – С. 62–87.
- Замятина Н. «Гений места» и развитие территории (на примере уроженца г. Хвалынского – художника К.С. Петрова-Водкина) // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. – М., 2010. – № 6. – С. 71–88.
- Каганский В.Л., Родоман Б.Б. Ландшафт и культура // Общественные науки и современность. – М., 1997. – № 1. – С. 134–146.
- Карлейль Т. Герои, почитание героев и героические в истории. – М.: Астрель, 2012. – 1023 с.
- Келли К. Товарищ Павлик: Взлет и падение советского мальчика-героя. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 328 с.
- Кынев А. Региональные реформы Путина при президенте Медведеве: централизация продолжается // Неприкосновенный запас. – М., 2012. – № 1. – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/1789> (Дата посещения: 20.02.2015.)
- Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лицами. – К.: «София», 1997. – 336 с.
- Митин И. Мифогеография как подход к изучению множественных реальностей места // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. – М., 2006. – № 3. – С. 64–82.
- Малинова О.Ю. Тема прошлого в риторике президентов России // Pro et Contra. – М., 2011. – № 3–4. – С. 106–122.
- Мусиездов А.А. Территориальная идентичность в современном обществе // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – Иваново, 2013. – № 5. – С. 51–59.
- Назукина М.В. Региональная идентичность в современной России: типологический анализ: дис. ... канд. полит. наук. Пермь, 2009. – 200 с.
- Назукина М.В. Матрица идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – Т. 1: Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий / [отв. ред. И.С. Семенов]. – С. 193–197.
- От института к университету // Воронежский государственный аграрный университет. – б. г. – Режим доступа: [http://www.vsau.ru/%D0%9E%D1%82\\_%D0%B8%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%82%D0%B0\\_%D0%BA\\_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82%D1%83](http://www.vsau.ru/%D0%9E%D1%82_%D0%B8%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%82%D0%B0_%D0%BA_%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82%D1%83) (Дата посещения 22.03.2015.)
- Памятник первооткрывателю кузнецкого угля Михайле Волкову // Официальный сайт администрации города Кемерово. – Режим доступа: <http://www.kemerovo.ru/?page=1881> (Дата посещения: 30.11.2013.)

- Памятник великой княгине Ольге. – Псков, 2014. – Режим доступа: <http://www.pskovcity.ru/stat/pamyatnik-velikoj-knyagine-olge-2> (Дата посещения 14.02.2013.)
- Памятник Кузебаю Герду // Республиканская библиотека для детей и юношества г. Ижевск. – Режим доступа: <http://www.udmrbdu.ru/page63.html> (Дата посещения: 12.07.2013.)
- Памятник князю Олегу Рязанскому // Культурная жизнь Рязани: информационный портал о культурной и социальной жизни Рязани. – Режим доступа: <http://kulturarazn.ru/ryazan/dostoprimechatelnosti/pamyatnik-knyazu-olegu-ryazanskomu> (Дата посещения: 12.07.2013.)
- Петро Н. Взлет демократии: новгородская модель ускоренных социальных изменений. – М.: Логос, 2004. – 301 с.
- Печищев И.М. Бренд территории: научный подход и применение в практике (На материале пермской периодики) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2008. – № 6. – С. 113–115.
- Петров Н. Федерализм по-русски // Pro et Contra. – М., 2000. – № 4. – С. 7–33.
- Политическая идентичность и политика идентичности / Отв. ред.: И.С. Семенов. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. – Т. 1: Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий. – 208 с.
- Плампер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 496 с.
- Пропп В. Морфология волшебной сказки. – М.: Изд-во «Лабиринт», 2011. – 128 с.
- Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Рефл-бук, 1997. – 252 с.
- С.П. Дягилев и современная культура: сборник материалов / Межд. симпозиум «IX Дягилевские чтения» (Пермь, 15–17 мая 2011 года); ред.-сост. О.Р. Левенков; ред.: С.В. Голынец, Р.Д. Зобачева, Е.Е. Боброва. – М.: Книжный мир, 2012. – 192 с.
- Слезкин Ю. Эра Меркурия: евреи в современном мире. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 241 с.
- Тимофеев М.Ю. Города и регионы России как (пост) индустриальные бренды // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – Иваново, 2013. – № 5 – С. 29–42.
- Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. – СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997. – 288 с.
- Туровский Р.Ф. Соотношение культурных ландшафтов и региональной идентичности в современной России // Идентичность и география в современной России. – СПб., 2003. – С. 139–173.
- Федерализм и централизация / Под ред. К.В. Киселева. – Екатеринбург: Ин-т философии и права УрО РАН, 2007. – 374 с.
- Филлиппс Л., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков: Гуманитарный центр, 2004. – 348 с.
- Центр и региональные идентичности в России / Под ред. В. Гельмана, Т. Хопфа. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2003. – 256 с.
- Щербинина Н.Г. Герой и антигерой в политике России. – М.: Весь мир, 2002. – 116 с.
- Щербинина Н.Г. Мифо-героическое конструирование политической реальности России. – М.: РОССПЭН, 2011. – 287 с.



- Эннкер Б. Формирование культа Ленина в Советском Союзе. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. – 437 с.
- Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 448 с.
- Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
- Fairclough N. Critical discourse analysis: The critical study of language. – L.: Longman, 1995. – 280 p.
- Guha R. Dominance without hegemony: History and power in colonial India. – Cambridge, MA: Harvard univ. press, 1997. – 245 p.
- Kotler P. Marketing places: attracting investment, industry, and tourism to cities, states, and nations. – N.Y.: Wiley, 2002. – 400 p.
- Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. – L.: Verso, 1985. – 240 p.

**А.И. Миллер**

## **ПОЛИТИКА ПАМЯТИ В РОССИИ: РОЛЬ ЭКСПЕРТНЫХ СООБЩЕСТВ<sup>1</sup>**

В этой статье мы будем использовать понятие *политика памяти* для обозначения всей сферы публичных стратегий в отношении прошлого, т.е. концептуализации, практик коммеморации и преподавания истории. *Историческая политика* является частным случаем политики памяти. Для нее характерны активное участие властных структур, конфронтационный характер и преследование партийных интересов.

Особая и достаточно сложная задача при анализе политики памяти – это выявление и классификация ее агентов, в том числе – негосударственных. Данная статья – попытка проанализировать роль одной категории таких агентов – экспертных сообществ. До недавнего времени в России почти не было таких институтов или неформальных групп, для которых политика памяти была бы приоритетным направлением. Мы исключаем из нашего анализа академические и университетские структуры, занимающиеся профессиональным изучением и преподаванием истории; люди, работающие в этих структурах, попадают в сферу наших интересов в том случае, если они участвуют в общественных инициативах, связанных с политикой памяти, или сотрудничают с неакадемическими организациями, занимающимися этой проблематикой.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ № 13–0 300 553 а.

Первые варианты этого текста были опубликованы в журнале «Полития» в № 4 за 2013 г. и в № 4 за 2014 г. [Миллер, 2013; 2014].

Общественный интерес к прошлому был наиболее интенсивен в СССР в период перестройки, отчасти потому, что через обсуждение истории артикулировались политические позиции, которые еще не могли быть заявлены вполне открыто. Идиоматический язык перестройки – «выбор исторического пути», «историческая альтернатива» и т.д. – в большой степени был заимствован из репертуара историков [см.: Атнашев, 2010]. Обсуждение «белых пятен», связанных с преступлениями коммунистического режима, и прежде всего сталинизма, даже публичное произнесение прежде запретных применительно к СССР слов «империя» и «тоталитаризм» – все это имело очевидное политическое значение. В 1990-е годы, на фоне болезненных трансформаций, общественный интерес к истории заметно уменьшился. После 1993 г., когда неудача процесса над КПСС стала очевидной, властные структуры на длительный период перестают сколько-нибудь активно действовать в сфере политики памяти.

Пожалуй, единственной структурой, которая вполне могла рассматриваться в качестве экспертного сообщества, сделавшего участие в политике памяти приоритетной задачей, была основанная в 1991 г. Ассоциация исследователей российского общества (АИРО-XX, после 2000 г. АИРО-XXI)<sup>1</sup>. Помимо публикаций сугубо профессиональных монографий, посвященных различным аспектам истории XX в., АИРО уделяла много внимания анализу перемен, происходивших в сфере историописания в России и постсоветских странах. Деятельность ассоциации в этот период сыграла важную роль в развитии профессиональных контактов российских историков с их зарубежными коллегами и формировании общественной повестки дня в профессиональной среде, однако за пределами профессиональных кругов ее влияние было довольно ограниченным: АИРО слабо рекламировала свою продукцию и мало выступала в СМИ.

Намного более заметна в публичном пространстве была деятельность «Мемориала». Международное историко-просветительское, правозащитное и благотворительное общество «Мемориал» имеет более широкий круг интересов, чем политика памяти, – нередко выходит на первый план его правозащитная деятельность. Однако трудно переоценить роль «Мемориала» в политике памяти, прежде всего памяти о политических репрессиях сталинского

---

<sup>1</sup> См.: АИРО-XXI: [Ассоциация исследователей российского общества]. – Режим доступа: <http://www.airo-xxi.ru/>

периода. По инициативе «Мемориала», в том числе его местных организаций, в 1990-е годы открыты сотни памятников и памятных досок, посвященных жертвам политического террора. С 1999 г. организация проводит ежегодные всероссийские конкурсы исторических исследовательских работ старшеклассников «Человек в истории. Россия – XX век». «Мемориал» активно использует Интернет, создавая на своем сайте специальные страницы по главным направлениям своей деятельности в этой сфере: о местах захоронений, об истории «Большого террора», системе ГУЛАГа, принудительных депортациях, истории органов госбезопасности, формированию базы данных о жертвах репрессий. В целом можно сказать, что АИРО и «Мемориал» демонстрировали два разных подхода к влиянию на общественную повестку дня. Если «Мемориал» в существенной мере стремился ее формировать, не позволяя вытолкнуть на периферию общественного внимания тему репрессий и добавляя новые сюжеты в ее обсуждение<sup>1</sup>, то АИРО, скорее, реагировал на общественный интерес к теме национализации истории и переводил ее обсуждение в более профессиональное и спокойное русло.

## 2000-е годы

Активизация исторической политики в странах Восточной Европы в начале XXI в., главной мишенью которой на международной арене была Россия, вызвала растущую обеспокоенность в Москве, где власти стали разрабатывать различные способы реакции на этот вызов. Например, в 2003 г. начались разговоры о том, что России надо бы создать свой Институт национальной памяти, по образцу подобных учреждений в соседних странах [Швед, 2008]. В целом в первой половине 2000-х годов власть начинает активно заниматься политикой памяти; от нее исходят почти все инициативы в этой сфере, в том числе инициативы создания организаций, похожих на экспертные сообщества.

Еще более активными действия власти в сфере политики памяти становятся в 2006–2009 гг. В этот период они вполне соответствуют понятию «историческая политика», отличаясь, во-первых,

---

<sup>1</sup> Такими новыми темами стали, например, репрессии против советских граждан (поляков, немцев) по этническому признаку.

ярко выраженной «партийностью», во-вторых, конфронтационностью как на внешнеполитическом, так и на внутривластном направлении.

В 2006 г. была создана группа под руководством Александра Филиппова и Александра Данилова, которой было поручено написание нового учебника истории России XX в. Планировалось, что он должен был стать если не единственным, то доминирующим учебником в школе. С высокой степенью вероятности можно предположить, что заказ исходил из администрации президента. В 2007 г. в свет вышел первый продукт этой группы – пособие для учителей по новейшей истории России. Вскоре появились учебник «История России. 1945–2007», а также методическое пособие по периоду 1900–1945 гг. [Филиппов, 2007; История России, 1945–2007... 2007; История России, 1945–2008... 2008; Данилов, 2008].

Очевидно, что для реализации этой программы власти действовали близкие им экспертные структуры. Филиппов на тот момент являлся заместителем директора Национальной лаборатории внешней политики, созданной в 2002 г. На ее сайте сказано, что это «некоммерческая организация, специализирующаяся на экспертизе и разработке стратегий в области внешней политики, содействующая органам государственной власти в подготовке и осуществлении внешнеполитических решений» [Лаборатория... б. г.]. Слабая активность этой структуры в течение 10 лет ее существования позволяет говорить о ее сугубо служебном характере. Это, скорее, квазиэкспертное сообщество, которое «реанимируется» под конкретные проекты.

Многие тезисы учебника (по 1939 г., Катюни, голоду 1932–1933 гг.) прямо связаны с исторической политикой соседних стран и были сформулированы в агрессивно-пропагандистском духе, характерном для этой разновидности политики памяти. Однако учебник решал и внутривластные задачи. Методологической основой своего подхода авторы провозглашали отказ от концепции тоталитаризма как ненаучного инструмента «холодной войны» и анализ советского периода с точки зрения теории модернизации. В реальности стержнем концепции была задача нормализации сталинизма как авторитарной модели ускоренной модернизации в условиях «осажденной крепости» и обоснования ведущей роли современного авторитарного лидера для решения сходных задач на современном этапе [подробнее см.: Миллер, 2012 а].

В продолжение этой линии в мае 2009 г. президент Дмитрий Медведев издал указ о создании при Президенте Российской Фе-

дерации «Комиссии по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России» [Указ Президента РФ... 2009]. Теперь уже очевидно, что создание комиссии было крайним выражением той версии исторической политики, которая набирала силу в России с 2003 г. Комиссия включала всего двух профессиональных историков (директора Института российской истории и Института всеобщей истории РАН) и заведомо не могла сыграть роль экспертного совета по вопросам политики памяти. И появление учебника, и создание комиссии вызвали волну негативных комментариев со стороны общественности, в том числе профессиональных историков. В этом контексте весьма показательна стратегия защитников этих проектов. Павел Данилин (в тот момент сотрудник Фонда эффективной политики и член политсовета «Молодой гвардии Единой России», а с 2010 г. – сотрудник администрации президента) обвинял академических историков в нежелании «бороться с фальсификациями» и противопоставлял этому эффективность деятельности любителей и энтузиастов [Данилин, 2009]. Под успешными энтузиастами он имел в виду, в частности, созданный в 2008 г. фонд «Историческая память», директором которого стал А.Р. Дюков<sup>1</sup>.

Деятельность фонда действительно весьма эффективна с точки зрения задач исторической политики. Фонд к настоящему моменту осуществил большое число публикаций, посвященных неприглядным страницам истории Молдовы, Украины и прибалтийских республик в период 1930–1940-х годов, прежде всего истории коллаборационизма с нацистами и участия националистов этих групп в Холокосте. Они должны служить ответом на историческую политику этих стран. С учетом необычайно высокой публикаторской активности (около 50 книг за 5 лет), можно с высокой степенью вероятности реконструировать механизм деятельности этой организации. Фонд получает подборки архивных материалов по заданным темам и готовит на основании этих материалов публикации, призванные служить оружием в «войнах памяти».

Вместо создания Института национальной памяти по украинскому образцу в России было выбрано технологически более эффективное решение – для реализации исторической политики стали использовать ряд формально независимых общественных организаций, которым можно выдавать соответствующее задание

---

<sup>1</sup> Историческая память. – Режим доступа: <http://www.historyfoundation.ru>

и снабжать их теми архивными материалами, которые удобны заказчику. По сути дела, это была модификация хорошо известной технологии «слива» через прессу, когда «сливаемая» информация не обязательно является неправдой, но непременно является предметом манипуляции.

Противники такой исторической политики вырабатывали свои формы организованного влияния на общественное мнение. В строгом смысле слова им не удалось создать формализованных экспертных сообществ и / или НПО. Внимание было сосредоточено на организации площадок для встреч экспертов и трансляции их мнения. Основную роль сыграли интернет-сайты. Пионером такой активности стал портал Полит.ру, организовавший целый ряд дискуссий, посвященных проблемам политики памяти<sup>1</sup>. Портал создал специальный раздел, посвященный политике памяти, который постоянно пополняется новыми материалами<sup>2</sup>. В дополнение к этому связанный с Полит.ру клуб «Билингва» организовал в 2008 и 2009 гг. публичные лекции об исторической политике, ее акторах, идейных основаниях, механизмах и опасностях, сопровождавшиеся оживленным обсуждением [Миллер, 2008; 2009]. В этих лекциях само понятие «историческая политика» было введено в российскую публичную дискуссию, и за ним был зафиксирован тот негативный смысл, которым оно изначально обладало в немецком дискурсе о политике памяти, где понятие «Geschichtspolitik» было изобретено в 1980-е годы [Бергер, 2012].

В конце 2009 г. издаваемый Центром Карнеги в Москве журнал «Pro et Contra» посвятил специальный номер анализу исторической политики в России и других странах [Pro et Contra, 2009]. Впоследствии журнал возвращался к этой проблематике, а Центр Карнеги осуществил ряд исследовательских проектов, посвященных исторической политике. В 2011 г. был опубликован подготовленный при содействии Центра том об исторической политике в России, Восточной Европе и других странах [Историческая политика в XXI в., 2012]. Интерпретации, представленные в Полит.ру и «Pro et Contra», послужили основой для статьи об «исторической политике» в российской Википедии и стали важными

---

<sup>1</sup> Часть стенограмм была опубликована на сайте: [Какой должна быть история России, 2005; Как завершить историю СССР, 2008 и др.].

<sup>2</sup> Полит.ру \ Историческая политика. – [http://www.polit.ru/topic/memory\\_politics/](http://www.polit.ru/topic/memory_politics/)

опорными точками в публичной дискуссии по проблемам политики памяти [Историческая политика, б. г.].

Историческая политика 2006–2009 гг. встречала сопротивление и в структурах, созданных самой властью. Здесь, прежде всего, следует отметить российско-польскую группу по сложным вопросам под руководством бывшего министра иностранных дел Польши А. Ротфельда и ректора МГИМО академика А.В. Торкунова, которая добилась существенной разрядки напряженности в этой сфере между Варшавой и Москвой<sup>1</sup>. В июле 2008 г. Торкунов выступил в «Независимой газете» именно в качестве сопредседателя этой группы со статьей «О парадоксах и опасностях “исторической политики”», в которой легко просматривалась оппозиция той линии, воплощением которой был учебник Данилова и Филиппова. Торкунов написал о периоде перестройки как о том времени, когда о «преступлениях режима» говорились верные вещи, и заявил: «В нашей дискуссии с переписывателями истории и перестановщиками памятников мы зачастую используем излишне спрямленные, примитивные аргументы, которые внутри страны воспринимаются массовым сознанием в качестве ложных идейных ориентиров. Это не тот случай, когда врага нужно бить его оружием! Ответ должен быть асимметричным, как банально это ни прозвучит. Именно поэтому стремление к абсолютному, не допускающему интерпретаций собственной истории, единомыслию может стать камешком в фундамент новой тоталитарной идеологии. Даже если это единомыслие и его намеренную прямолинейность мы будем создавать из благих побуждений – “дать отпор клеветникам и очернителям”» [Торкунов, 2008].

В целом можно сказать, что к концу 2009 г. инициативы властей в области политики памяти (учебник и комиссия по борьбе с фальсификациями) оказались полностью дискредитированы, прежде всего, усилиями СМИ. Роль экспертов состояла в формулировании тех ключевых аргументов критики, которые затем тиражировались средствами массовой информации. В то же время сами власти постепенно отказались от примитивно-агрессивной версии политики памяти, что во многом было связано с нормализацией отношений с некоторыми соседями, прежде всего Польшей и Украиной.

Следует также отметить, что и во второй половине 2000-х ориентация власти на реабилитацию сталинизма была лишь одним

---

<sup>1</sup> О работе Группы и ее результатах см.: [Белые пятна...2010].



из, если так можно выразиться, идеологических экспериментов, пусть и наиболее зримых. Ровно в то время, когда Данилов и Филиппов по заданию администрации президента работали над своим учебником, та же самая администрация финансировала работу над откровенно антикоммунистическим учебником, которой на первом этапе патронировал А.И. Солженицын. Учебник не получился, и плодом этого проекта стала пользовавшаяся большой известностью коллективная монография под редакцией А. Зубова [История России. XX век, 2009].

### **Политика памяти в 2010–2012 гг.**

Период 2010–2012 гг. следует выделить по ряду причин. Во-первых, начиная с 2010 г. становится вполне очевидным спад активности на фронтах тех «войн о прошлом», которые Россия вела с Польшей, Украиной, Молдовой и прибалтийскими республиками в 2004–2009 гг. На первый план в политике памяти вышла внутрисоссийская проблематика. Во-вторых, в 2010–2012 гг. мы могли наблюдать некоторую неопределенность в ключевых политических вопросах. До сентября 2011 г. было не вполне ясно, кто будет представлять власть на президентских выборах 2012 г. Стремясь «набрать очки», в том числе и в политике памяти, тогдашний президент Д. Медведев счел возможным недвусмысленно высказаться против «нормализации» сталинизма и более или менее откровенных попыток оправдать преступления коммунистического режима [Дмитрий Медведев... 2010]. С началом роста протестной активности осенью 2011 г., какое-то время оставался открытым вопрос о том, как власть будет реагировать на новые обстоятельства. В этот период можно заметить возобновление интереса к политике памяти в некоторых экспертных сообществах, которые в предыдущий период почти перестали заниматься этими вопросами. Так, АИРО начал выпускать серию «Историческая политика и политика памяти в СССР, РФ и СНГ» и опубликовал целый ряд книг, посвященных этой проблематике [Национальные истории... 2009; Бордюгов, 2011; Бордюгов, Бухараев, 2011]. «Мемориал» в 2009 г. запустил новый портал «Уроки истории», в котором специальный раздел был посвящен мониторинговому проекту Международного «Мемориала», который осуществлялся с

января 2010 по октябрь 2012 г.<sup>1</sup> В этом разделе публиковались как данные мониторинга, так и критически ориентированные аналитические обзоры, посвященные исторической политике властей. Возникали и совершенно новые структуры, для которых политика памяти становилась центральной темой. Так, Г.О. Павловский после прекращения сотрудничества с Кремлем и закрытия своего Центра эффективной политики создал в 2011 г. центр и интернет-сайт, посвященный своему учителю М. Гефтеру<sup>2</sup>. Темы истории, политики памяти, исторической политики, десталинизации заявлены редакцией как ключевые.

Важную роль в формировании общественной повестки дня в сфере политики памяти в этот период стали играть экспертные группы, создаваемые Советом по внешней и оборонной политике (СВОП) или его дочерними структурами. В роли инициатора и / или координатора многих инициатив выступал президент СВОП С.А. Караганов. В начале 2011 г. группа членов Совета при Президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека во главе с Михаилом Федотовым и Сергеем Карагановым в сотрудничестве с обществом «Мемориал» разработала «Предложения об учреждении общенациональной государственно-общественной программы “Об увековечении памяти жертв тоталитарного режима и о национальном примирении”». В феврале 2011 г. этот документ был представлен президенту Медведеву на заседании Совета в Екатеринбурге [Стенографический отчет о заседании... 2011]. Наряду с предложениями об увековечении памяти жертв репрессий и другими формами коммеморации (памятники, музеи, исследовательские центры, государственные памятные даты), проект предусматривал конкурс на разработку нового учебника истории, государственную поддержку академических исследований этой проблематики. Проект предлагал также важные политические и правовые шаги – юридическую оценку преступлений коммунистического режима, их политическое осуждение. С точки зрения нашей темы важно, что в рамках этой инициативы экспертные ресурсы «Мемориала» были вовлечены в деятельность Постоянной комиссии по исторической памяти Совета при Президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека.

---

<sup>1</sup> Уроки истории. Аналитика. – Режим доступа: <http://www.urokiistorii.ru/historypolitics/analytics>

<sup>2</sup> Михаил Гефтер – история и политика. – Режим доступа: <http://gefter.ru/>

Довольно неуклюже написанная преамбула и ряд неряшливо сформулированных практических предложений сделали проект удобной мишенью для критики со стороны его заведомых противников, в ряду которых ведущая роль принадлежала Информационному агентству «Регнум», создавшему специальную тему по политике памяти на своем сайте<sup>1</sup>. Когда проект подвергся агрессивной и скоординированной критике, с его поддержкой выступили представители РПЦ. Впоследствии представители РПЦ, прежде всего, люди, связанные с деятельностью созданного в 2002 г. Бутовского мемориала<sup>2</sup>, вошли в состав постоянной комиссии и приняли участие в разработке программы увековечения памяти жертв репрессий, которая, казалось, уже была принята правительством в 2013 г.

Одна из ключевых особенностей деятельности СВОП – стремление создавать коалиции поверх идеологических барьеров, что позволяет объединять в рабочих группах, создаваемых для обсуждения политики памяти и выработки рекомендаций представителей церкви, «Мемориала» и академического сообщества, прежде не сотрудничавших между собой. Под эгидой СВОП и при финансовой поддержке М. Прохорова в 2013 г. был создан специальный интернет-сайт «Историческая память – XX век», который задуман, прежде всего, как навигатор в сфере интернет-ресурсов, посвященных памяти о репрессиях советского периода<sup>3</sup>.

В этот период стратегия нормализации сталинизма окончательно проиграла в общественном мнении. Постепенно расширялось представление о жертвах репрессий – тема репрессий против духовенства, крестьянства становится полноценной частью этой картины наряду с репрессиями 1937–1938 гг. Идея необходимости увековечения памяти жертв политических репрессий на государственном уровне была постепенно принята властями. Экспертные сообщества сыграли в этом значительную роль. Для дискурса о репрессиях по-прежнему характерна фокусировка на жертвах, но не на тех, кто был к этим репрессиям причастен. Тема ответственности, в отличие от бывших республик СССР, не выносится вовне, но и не обсуждается сколько-нибудь интенсивно.

---

<sup>1</sup> «Дело историков» – Все новости о сюжете // REGNUM. – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/dossier/1747.html>

<sup>2</sup> Бутовский мемориал. – Режим доступа: <http://butovo37.ru/>

<sup>3</sup> Историческая память: XX век. – Режим доступа: <http://istpamyat.ru/>

Важная тема в политике памяти этого периода – обсуждение опыта 1990-х годов и, особенно, роли и ответственности «молодых реформаторов». В 2012 г. Фонд Е.Т. Гайдара и созданный в 2009 г., но до тех пор практически не активный Фонд «Уроки девяностых» объявили конкурс библиотечарей, задачи которого формулировались как «формирование интереса к российскому историческому процессу конца XX столетия в среде российских подростков и в широких слоях нашего общества; продвижение книг Е. Гайдара и его единомышленников в школы России (к учителям истории и обществоведения)» [Уроки девяностых... 2013]. Другая общественная организация, ставящая задачей формирование памяти о постсоветском периоде, – это близкий к властям Фонд современной истории под руководством С.М. Шахрая, с 2009 г. издающий серию монографий «История современной России»<sup>1</sup>.

### **2013 год – идея единого учебника истории возвращается**

В 2013 г. власть в очередной раз продемонстрировала, что именно она определяет повестку дня в вопросах политики памяти.

Еще в 2010–2012 гг. власти, вероятно на основании анализа опыта предыдущих лет, когда они в значительной мере проиграли борьбу за общественное мнение в этой сфере, стали последовательно создавать контролируемые общественные структуры, которые можно охарактеризовать как квазиэкспертные сообщества. Их задача состояла в опосредовании и легитимации «голоса власти» в вопросах политики памяти через профессиональные сообщества историков и учителей истории. В 2010 г. по инициативе заместителя министра образования И.И. Калины была создана Ассоциация школьных учителей истории и обществознания, которую возглавили академик А.О. Чубарьян и ректор РГГУ Е.И. Пивовар. В мае 2012 г. было создано Российское историческое общество под председательством председателя Государственной думы С.Е. Нарышкина, с С. Шахраем как председателем правления<sup>2</sup>, а в декабре 2012 г. указом президента Путина было создано Российское военно-историческое общество,

---

<sup>1</sup> Российское историческое общество. – Режим доступа: <http://rushistory.org/>

<sup>2</sup> История России – федеральный портал История. РФ. – Режим доступа: <http://histrf.ru/>

председателем которого стал министр культуры В.Р. Мединский. Значимость этих шагов стала ясна уже в 2013 г.

В феврале 2013 г. на заседании Совета по межнациональным отношениям Путин высказался о необходимости разработки единого учебника истории. С этого момента именно вопрос единого учебника оказался в центре общественной дискуссии о политике памяти. РИО на своем общем собрании, проходившем 27 февраля 2013 г. в Мироваренной палате Московского Кремля, одобрило идею создания единого учебника. Дальнейшие организационные шаги теперь осуществлялись не только через Министерство образования и науки, параллельно занятое подготовкой к «реформе» РАН, но и под эгидой РИО. Содержательная часть, т.е. разработка «Историко-культурного стандарта» (позже трансформировавшегося в «Концепцию нового учебно-методического комплекса по отечественной истории») и перечня «трудных вопросов», осуществлялась учеными РАН, в основном на базе Института российской истории.

Были и другие желающие тут же предложить свою версию такого учебника, не скрывавшие, что рассматривают эту задачу как, прежде всего, политическую. Проект учебника, в основу которого был положен цивилизационный подход, а точнее – идея противостояния России Западу, предложил Центр научной политической мысли и идеологии (Центр Степана Сулакшина) [Школьный учебник... 2013]. Появление этого проекта в первый момент вызвало легкую панику, поскольку по степени одиозности этот опус далеко превосходил учебник Данилова – Филиппова. Вполне возможно, что Центр Сулакшина еще будет участвовать со своим проектом в конкурсе на новый учебник.

Общественные дискуссии были теперь сфокусированы на вопросе о том, нужен ли единый учебник, а затем, после публикации «Стандарта», на его обсуждении. Наибольшую активность на этом этапе проявил сайт Полит.ру, публиковавший много экспертных материалов в специальной рубрике для обсуждения этой новой инициативы президента<sup>1</sup>. Особо следует отметить организованные совместно с Комитетом гражданских инициатив А.Л. Кудрина (КГИ) два «круглых стола» экспертов по обсуждению «Стандарта» [Образ истории, 2013; Преподавание истории... 2013]. Вскоре первоначальный, неадекватный план о подготовке учебника к концу

---

<sup>1</sup> Полит.ру \ История: человек, институты. – Режим доступа: [http://polit.ru/rubric/history\\_human/](http://polit.ru/rubric/history_human/)

2013 г., озвученный министром Ливановым весной 2013 г., был скорректирован. Речь теперь шла не о единственном учебнике, но о единой концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории и о проведении конкурса учебников, написанных в соответствии с этой концепцией, с тем чтобы эти учебники поступили в школы в 2015 г. «Круглый стол» в сентябре 2013 г. был посвящен обсуждению первого варианта «Стандарта», который затем стал ключевым элементом этой концепции. Его подвергли резкой критике. Особо стоит отметить, что в этом «круглом столе» участвовали представители того авторского коллектива, который готовил текст «Стандарта». То есть происходил диалог, в котором стороны допускали, что все участники дебатов движимы благими намерениями. Появившаяся в октябре 2013 г. «Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории» учитывала целый ряд рекомендаций, высказанных в рамках «круглого стола», а также в других документах, подготовленных, в частности, под патронажем СВОП<sup>1</sup>.

Очевидно, что власть сделала определенные выводы из предыдущей попытки ввести учебник Данилова – Филиппова как де-факто единственный: она создала (квази) экспертные центры, которые опосредовали ее политику и, отчасти, выступали как площадки для учета экспертного и общественного мнения. Власть также корректировала свою стратегию с учетом общественного мнения и критики экспертов.

Вся операция по подготовке единого учебника или, после корректировки, единого «Стандарта» при внимательном рассмотрении выглядит как политтехнологическая операция, где реальная главная задача открыто не декларируется. Стоит обратить внимание на то, где Путин впервые озвучил тему единого учебника. Представляется, что Совет по национальным отношениям был выбран для такого заявления совсем не случайно. Реальная политическая проблема заключается не в плюрализме современных федеральных учебников, которые в принципиальных вопросах не сильно отличаются друг от друга [Кацва, 2013]. Проблема в тех учебниках, которые используются в различных регионах, прежде всего, в национальных автономиях, в рамках региональной составляющей образования. Многие из этих учебников не просто фоку-

---

<sup>1</sup> Окончательный вариант см.: [Концепция нового учебно-методического комплекса... 2013].

сируются на особой региональной / этнической идентичности, но трактуют ее как национальную, противопоставляя ее российской идентичности. Это реальная политическая проблема – но именно она, равно как и пути ее решения, до сих пор не стали предметом публичной дискуссии, в том числе экспертных сообществ.

## **Экспертные сообщества и политика памяти**

Характерная черта российской жизни вообще – это слабость институтов, в том числе НПО. Это вполне проявляется в сфере политики памяти. Профессиональные сообщества историков и учителей истории не создали за весь посткоммунистический период сколько-нибудь сильных независимых объединений, которые могли бы выступать как влиятельные экспертные сообщества. Власть, разумеется, всегда использовала экспертов в осуществлении политики памяти, но как исполнителей, которые лишь на стадии выполнения заказа могли при желании партизанскими методами и в ограниченном объеме корректировать задание. Структуры, возникшие в последние годы под эгидой и по инициативе власти, такие как Ассоциация учителей истории и обществоведения, РИО и РВИО, не оппонируют власти (в качестве конструктивного критика), а опосредуют ее голос. Впрочем, даже сам факт осознания необходимости такого опосредования важен, поскольку он свидетельствует об усвоении властными структурами некоторых базовых принципов политики памяти, которые игнорировались еще во второй половине 2000-х годов.

В этих условиях важную роль стали играть интернет-сайты, способные организовать экспертные обсуждения вопросов политики памяти и транслировать их результаты. Такие интернет-ресурсы стремятся привлечь экспертов к более систематическому сотрудничеству. Влияние этих сайтов на общественную повестку дня очень сильно зависит от их популярности, поэтому на общем фоне, безусловно, выделяется Полит.ру – один из старейших политико-информационных сайтов Рунета.

Можно констатировать, что в 2011–2013 гг. число более или менее организованных экспертных групп и политических акторов, занимающихся проблематикой политики памяти в России, резко возросло. В основном за счет того, что группы с более общими задачами, такие как СВОП или КГИ, стали и участвовать в общест-

венной дискуссии на эту тему, и транслировать мнение экспертов во властные структуры через собственные неформальные каналы.

С точки зрения содержания общественной и политической повестки дня в сфере политики памяти также произошли существенные изменения. Тема отношения к сталинскому времени теряет роль главного предмета споров и борьбы. Это вовсе не значит, что общество вполне прояснило для себя вопросы, связанные с этим трагическим опытом. Однако власти оставили бессмысленные с точки зрения собственных политических интересов попытки «нормализации» сталинизма.

На первый план выходит проблема единства исторического мифа на пространстве России, поскольку во многих автономных республиках политика памяти находится в кричащем противоречии с задачей формирования общероссийской идентичности. Эта тема политики памяти может стать в ближайшее время полем серьезной политической борьбы.

### **Postscriptum.**

#### **Политика памяти в России в 2014 г.:**

#### **Год разрушенных надежд**

Предыдущая часть статьи была написана ранней осенью 2013 г. На тот момент мне представлялось, что по целому ряду вопросов, связанных с политикой памяти, профессиональные историки и общественные организации, занимающиеся данной проблематикой, вне зависимости от их политических убеждений, могут взаимодействовать с властью в режиме диалога и даже сотрудничества.

Это касалось, в частности, центральной темы политики памяти последних лет, а именно учебников истории. Инициировав в 2013 г. очередной раунд пересмотра подхода к преподаванию истории в школе, власти действовали через официальное Российское историческое общество. При всем том организаторы обсуждения «Историко-культурного стандарта» старались подчеркнуть открытость этого процесса и действительно учли существенную часть критических замечаний. А главное, было заявлено, что вместо планировавшегося изначально единого учебника будет объявлен конкурс на подготовку учебников на основе нового стандарта.

Состоявшийся 23 ноября 2013 г. в рамках общероссийского Гражданского форума «круглый стол» о проблемах исторической памяти и преподавания истории был в значительной мере посвя-



щен тому, каким образом следует участвовать в конкурсе на новые учебники, чтобы составить конкуренцию проектам, которые будут готовиться по заказу власти под эгидой Российского исторического общества. Были даже намечены возможные авторы конкурсных проектов, обсуждался вопрос о том, как добиться включения независимых представителей исторического цеха в комиссию, которая будет подводить итоги конкурса. Не испытывая особых иллюзий насчет готовности власти к сотрудничеству, большинство участников дискуссии тем не менее считали, что раз окно возможностей для такого взаимодействия властью оставлено, то им нужно воспользоваться и хотя бы проверить, что будет дальше.

Власть, со своей стороны, продолжала посылать «приглашающие» сигналы. Так, еще в январе 2014 г., встречаясь с разработчиками стандарта, Владимир Путин заявил, что работа по формированию новой линейки учебников «должна строиться максимально открыто. Здесь не должно быть какого бы то ни было монополизма» [Встреча с авторами... 2014].

Другая сфера, где взаимодействие власти и общества выглядело весьма перспективным, – это увековечивание памяти жертв политических репрессий. В течение нескольких лет под патронажем Совета по правам человека при президенте РФ и Совета по внешней и оборонной политике велась подготовка соответствующей программы. В ходе этой работы плодотворно сотрудничали представители властных структур, либеральной части политического истеблишмента, «Мемориала» и РПЦ, т.е. взаимодействие шло поверх традиционных разделительных линий в нашем обществе. В результате была подготовлена весьма обширная программа, которая прошла целый ряд согласований в различных ведомствах и, казалось, вот-вот будет официально принята. В июле 2013 г. в РИА «Новости» даже состоялась презентация проекта федеральной программы «Об увековечивании памяти жертв политических репрессий». В ней участвовал советник министра культуры Александр Протасевич, имевший немалый опыт работы в этой сфере в качестве министра культуры, молодежной политики и массовых коммуникаций Пермского края, известного своим музеем «Пермь-36». Ему предстояло курировать эту программу от министерства [«Историческая память...», 2013].

В январе 2014 г. в Фейсбуке возникла группа «Историки России – проблемы самоорганизации», в которой довольно энергично обсуждались способы организации профессионального сообщества, что свидетельствовало, в частности, о том, что в глазах

многих историков созданное под эгидой власти Российское историческое общество этой задачи не решило.

В это же время, независимо от группы в Фейсбуке, шла работа по созданию Вольного исторического общества (ВИО). Все ее участники поддерживали идею учреждения организации, активно участвующей в обсуждении проблем преподавания истории и политики памяти. Здесь разделение проходило, скорее, между меньшинством, которое понимало задачи ВИО как во многом сходные с задачами «Мемориала» и ожидало, что Вольное историческое общество будет высказывать свою позицию по текущим политическим вопросам, и большинством, считавшим, что ВИО должно быть более сдержанным и нейтральным в своих публичных выступлениях [В России создано... 2014].

Эти организационные инициативы, безусловно, уходили корнями в тот недолгий период 2013 г., когда перспективы относительно открытого и конструктивного диалога по вопросам политики памяти выглядели обнадеживающими. К осени 2014 г. от осторожных надежд осени 2013 г. не осталось и следа. Ниже я попытаюсь проанализировать те события и обстоятельства, которые привели нас к ситуации, когда зарождавшиеся площадки и формы диалога и сотрудничества в сфере исторического сознания были разрушены, и политика памяти оказалась в самом глубоком кризисе за всю историю постсоветской России.

\* \* \*

Ключевым фактором, обусловившим изменения в России в 2014 г., был кризис вокруг Украины, постепенно переросший в кризис отношений РФ с США и ЕС. Резкое ужесточение контроля над публичной сферой было представлено как ответ на необходимость консолидации перед лицом внешнего вызова. Слова о «пятой колонне» в, казалось бы, триумфальной речи Путина перед Федеральным собранием о принятии Крыма в состав РФ [Путин, 2014] стали вехой в развитии общественной атмосферы современной России. Образ «пятой колонны» превращал инакомыслие в акт национального предательства. Вскоре оказалось, что большой сегмент общества видит в данной установке не временную предосторожность в кризисной ситуации, а новый курс и готов наполнить его соответствующим содержанием. Эти изменения в полной мере проявились в сфере политики памяти.

В конце января 2014 г. произошел скандал, связанный с опросом телеканала «Дождь», приуроченным к 70-летию освобождения Ленинграда от блокады. Вопрос «Надо ли было сдать Ленинград, чтобы сберечь сотни тысяч жизней?» провисел на сайте канала примерно три часа, после чего был снят главным редактором. Вместе с тем «Дело “Дождя”» вряд ли стоит толковать как переломный момент в исторической политике властей. Скорее, неудачно сформулированный вопрос<sup>1</sup> был использован как долгожданный повод для вытеснения канала из кабельных сетей. Показательно, что журнал «Дилетант», который и проводил опрос в рамках программы «Дилетанты на Дожде», никак не пострадал<sup>2</sup>.

Переломными стали весенние месяцы 2014 г., когда власти последовательно совершили ряд шагов, кардинально изменивших ситуацию с политикой памяти в России. 4 марта стало известно об увольнении из МГИМО(У) профессора Андрея Зубова, который 1 марта опубликовал в «Ведомостях» статью «Это уже было», где утверждал, что аннексия Крыма мало чем отличается от аннексии Австрии в 1938 г. [Зубов, 2014]. Впоследствии данное решение несколько раз откладывалось по разным юридическим причинам, но летом 2014 г. контракт МГИМО(У) с Зубовым не был продлен. В этой истории особенно важны два обстоятельства. Во-первых, отдавая отчет в скандальности ситуации, руководство МГИМО(У) всячески старалось избежать демонстративного увольнения, но репутационные издержки уже не принимались в расчет. По замыслу инициаторов увольнения, оно должно было стать акцией устрашения, демонстрацией того, что цена оппозиционного высказывания резко повышается. Во-вторых, в средствах массовой информации появилась масса выступлений в поддержку увольнения Зубова, где говорилось о том, что человек, работающий в государственном вузе, не должен выступать против политики своей страны и т.д. За прошедшее с тех пор время мы могли убедиться, что запущенный тогда механизм лишь отлаживался и набирал силу. Свидетельство тому – беспрецедентная (в постсоветской России)

---

<sup>1</sup> В адекватной формулировке он должен был бы звучать так: «Считаете ли Вы, что сдача Ленинграда немцам могла предотвратить массовую гибель горожан от голода?».

<sup>2</sup> Впрочем, А. Венедиктов считает, что изначальной мишенью был именно журнал «Дилетант», но ему удалось доказать собственную непричастность, и потому журнал не тронули.

по своим масштабам травля Андрея Макаревича после его концерта в лагере беженцев из Донецка и Луганска, который сочли актом поддержки «киевской хунты», – «общественная инициатива» здесь тоже играет важнейшую роль.

Очевидно, что в случае с Зубовым каралась именно оппозиционность высказывания, а не легковесность тех или иных суждений по поводу исторических событий. Отвававший Зубову в «Известиях» Андраник Мигранян вполне безнаказанно написал в своей статье совершенно чудовищные с точки зрения любого грамотного историка вещи, утверждая, в частности, что, если бы Гитлер остановился в 1938 г., он вошел бы в историю как великий немецкий политик [Мигранян, 2014]. Между тем в послужном списке Гитлера к 1938 г. уже были и «Майн Кампф», и Нюрнбергские законы.

В начале апреля 2014 г. вышел в свет доклад Центра политической информации «О проблемах преподавания истории в российских учебных заведениях» [О проблемах преподавания... 2014], дававший образец дискурсивной стратегии, а также набор понятий и терминов, которыми теперь считалось возможным пользоваться в исторической политике. По стилистике этот текст был близок к «разоблачительным» текстам конца 1940-х – начала 1950-х годов. История представлялась в нем как поле битвы и идеологических диверсий, главным образом со стороны Запада. Приведу цитату, отчетливо демонстрирующую и стилистику, и понятийный аппарат авторов:

«Результаты анализа учебной литературы, использующейся в процессе преподавания отечественной истории, позволяют сделать вывод о том, что наиболее распространенные интерпретации исторических событий подспудно убеждают учащихся в закономерном распаде нашей страны в будущем, что якобы позволит “угнетаемым народам” обрести независимость. Таким образом, история как учебная дисциплина утратила воспитательную функцию. Отказ от научных положений об объективном характере развития российского государства-цивилизации, искусственное разделение многонационального народа России на славян-“угнетателей” и “порабощенные” ими народы, а также изъятие позитивных примеров из общего исторического наследия с одновременной героизацией сомнительных личностей не позволяют обеспечить воспроизводство традиционных для российского общества ценностей» [О проблемах преподавания... 2014, с. 3]. Доклад призывал к солидарной деятельности «органов государственной власти и патриотически ориентированной научной общественности» по консолидации нации.

Очевидно, что в рамках такой трактовки пространства для диалога с оппонентами уже нет, как нет и проблемы критического осмысления тех трагедий, которые произошли с Россией в XX в. Зато утверждаются «традиционные ценности» и самодостаточность «государства-цивилизации». Все четче обозначается новый виток исторической политики государства – с фокусом на «цивилизационной самодостаточности», на сугубо положительных героях и страницах истории, с пониманием воспитательной функции истории в духе бенкендорфовой формулы: «Прошлое России было блестяще, ее настоящее более чем великолепно, а что касается ее будущего, оно превосходит все, что может представить человеческое воображение» [цит. по: Жихарев, 1989, с. 105].

Позднее, уже в августе 2014 г., с созвучным по пафосу заявлением выступил патриарх РПЦ Кирилл, выразивший надежду на то, что «единая концепция школьного учебника истории поможет молодежи победить “синдром исторического мазохизма”, который воспитывали в школах в 90-е годы» [цит. по: Мага, 2014]. Это заявление вполне адекватно отражает подход Кирилла к проблеме памяти, который радикально отличается от подхода его предшественника, Алексия II. Алексий считал беды, обрушившиеся на Россию в прошлом столетии, карой за царубийство и полагал, что грех этот еще не отмолен, т.е. что русский опыт XX в. должен остаться предметом осмысления и покаяния. Кирилл же убежден, что Россия свой грех уже искупила [Суслов, 2013]. Отсюда и рассуждения о «синдроме исторического мазохизма».

Но вернемся в весну 2014 г. Инициативы по подготовке законов, регулирующих высказывания о прошлом, начиная с 2009 г. неоднократно выдвигались «Единой Россией», но «застревали» на разных стадиях законодательного процесса. Именно весной 2014 г. им был открыт «зеленый коридор». Закон, предложенный депутаткой от «Единой России» Ириной Яровой и вводящий в УК новую статью 354.1 (реабилитация нацизма), 4 апреля был принят в первом чтении, 23 апреля – сразу во втором и третьем чтениях, 29 апреля одобрен Советом Федерации и 5 мая, ровно через месяц после начала процедуры, подписан президентом. В частности, новая статья предусматривает уголовную ответственность за «распространение заведомо ложных сведений о деятельности СССР в годы Второй мировой войны», т.е. использует ту самую формулировку, на основании которой в советскую эпоху отправляли в лагерь инакомыслящих.

В это же время под угрозой оказался знаменитый музей «Пермь-36», организованный в одном из таких лагерей и активно работавший многие годы. Переговоры создателей музея и администрации Пермского края о принципах общественно-государственного партнерства продвигались достаточно успешно, пока весной 2014 г. администрацией не были приняты решения, парализовавшие работу музея. Вскоре против сотрудников музея даже попытались завести уголовное дело. Осенью 2014 г. от возбуждения уголовного дела отказались. И в этом случае, как и в истории с увольнением Зубова, вполне очевидно, что импульс, заставивший менять курс и в сторону ужесточения, и в сторону смягчения, исходил от высших эшелонов власти [подробнее см.: Заявление Координационного совета... 2014].

Наконец, в мае 2014 г. министр культуры Владимир Мединский пришел к заключению, что принятие программы по увековечиванию памяти жертв политических репрессий нецелесообразно, о чем официально объявил в июне [Сохранение памяти о жертвах ГУЛАГа... 2014]<sup>1</sup>. Характерна реакция на это заявление Сергея Пархоменко, одного из организаторов общественной инициативы «Последний адрес»: «И на самом деле, это очень правильное развитие событий: нечего нам рассчитывать на эту прачечную и на все это лживое и подлое государство – со всеми его программами, со всеми его лицемерными президентскими намерениями, со всеми его надменными министерскими решениями, со всеми его тухлыми обещаниями и с вечным его трусливым кидаловом. Самим нужно это дело делать. Своими силами: потому что силы только у нас и есть. Вот поэтому никто и ничто не заменит такие замыслы и проекты, как Последний адрес. И эту идею нам обязательно нужно развивать дальше» [Пархоменко, 2014]. Проект «Последний адрес», в соответствии с которым на домах, откуда в сталинские времена уводили арестованных, должны быть установлены мемориальные доски, – инициатива действительно очень полезная и

---

<sup>1</sup> Позднее под давлением президентского Совета по развитию гражданского общества и правам человека Заключение Правительства о ненужности программы увековечивания памяти жертв политических репрессий было дезавуировано В. Путиным. Он подтвердил, что важно «не забыть эту тему, не свернуть ее вообще. А как лучше организовать эту работу – различные мнения борются между собой. Но это совсем не значит, что сама идея ФЦП полностью умерла, давайте к этому обязательно вернемся и вместе подумаем» [Заседание Совета по развитию... 2014].

благородная<sup>1</sup>. Но согласиться с Пархоменко в том, что нынешнее развитие событий правильно, затруднительно. Именно в рамках подготовки федеральной программы шел непростой процесс налаживания сотрудничества и взаимопонимания между представителями разных политических и общественных сил, включая государственные структуры и РПЦ. Можно только сожалеть, что весной 2014 г. все эти усилия закончились саботажем федеральной программы и деятельности «Перми-36» со стороны администрации, рассуждениями патриарха об «историческом мазохизме» и стоическими заверениями «непримиримого либерала» Пархоменко, что «так даже лучше». Возникшие вновь в конце 2014 г. разговоры о том, что памятник жертвам репрессий в Москве все-таки будет поставлен, уже часть традиционной истории государственного манипулирования политикой памяти, но не часть диалога власти и различных общественных сил.

За весенние месяцы 2014 г. власти нарушили несколько соблюдавшихся прежде табу: начались увольнения с работы за высказывания, был легитимирован дискурс о «пятой колонне» и национал-предателях и принят закон, криминализирующий высказывания о прошлом. Шанс на развитие взаимоуважительного диалога о политике памяти, обозначившийся в 2013 г., был потерян. В конце мая в духе, сходном с реакцией Пархоменко, группа историков выступила с призывом к коллегам бойкотировать конкурс написание школьных учебников истории [Обращение к историкам... 2014]. Большинство учредителей Вольного исторического общества, которому было предложено поддержать это обращение, с ним не согласились. Сейчас ВИО обсуждает возможность разработки альтернативного учебника и его публикации в Интернете. Другими словами, вместо масштабной, вовлекающей разные сегменты общества федеральной программы мы остались с «Последним адресом» как сугубо оппозиционной инициативой и, возможно, в недалеком будущем, с памятником жертвам репрессий, созданным по решению властей без вовлечения общественных сил, а вместо открытого конкурса на учебники – с перспективой получить «единый» учебник о цивилизационной самодостаточности России и альтернативные учебники в Сети.

---

<sup>1</sup> Последний адрес: Сообщество. – Режим доступа: <https://www.facebook.com/poslednyadres>

В сфере международных отношений мы снова вступаем в период конфронтационной исторической политики, казалось бы, оставшейся в прошлом после 2010 г. [Миллер, 2012 б].

Впрочем, это еще не все плохие новости. В марте 2014 г. в «Мемориале» проходил семинар под названием «Власть и общество в борьбе за прошлое России: независимые историки и современная историческая политика власти». Постановка проблемы, к сожалению, не соответствует реальности. Общество в большинстве своем находится в этом споре на стороне власти. И такая ситуация не есть нечто уникально российское. Первым возможности антилиберальной мобилизации гражданского общества в сфере политики памяти продемонстрировал венгерский премьер-министр Виктор Орбан. Значительная часть населения Венгрии поддерживает Обрана и возглавляемую им партию «Фидеш», причем поддерживает именно как гражданское общество, с массовой низовой инициативой. Существенную роль в активности проорбановского гражданского общества играет политика памяти. По всей Венгрии как местные инициативы возникли «музеи Трианона». Апелляция к теме Трианона, несправедливому разделению венгров по решению европейских политиков после Первой мировой войны, стала важной составляющей венгерской политики памяти, удачно резонируя с напряженными отношениями орбановской Венгрии с истеблишментом ЕС. Другой значимый мотив этой политики – реабилитация Миклоша Хорти как сильного лидера, павшего жертвой Гитлера. Показательно, что эти черты венгерской политики памяти ни разу не подвергались критике со стороны официальных российских политиков, уделяющих так много внимания политике реабилитации нацизма в Прибалтике и на Украине.

Весьма вероятно, что в исторической перспективе 2014 г. станет восприниматься как начало достаточно длительного процесса мобилизации гражданского общества на антилиберальной, агрессивно-националистической платформе.

## Литература

«Историческая память – основа национальной идентичности» // Slon. – М., 2013. – Режим доступа: <http://slon.ru/calendar/event/958165/> (Дата посещения: 22.02.2015.)

Белые пятна – черные пятна. Сложные вопросы в российско-польских отношениях / Под общ. ред. акад. А.В. Торкунова, проф. А.Д. Ротфельда. – М.: Аспект Пресс, 2010. – 823 с.



- Бергер Ш. Историческая политика и национал-социалистической прошлое Германии // Историческая политика в XXI веке: Сб. ст. / Под ред. А. Миллер, М. Липман. – М.: НЛЮ, 2012. – С. 33–62.
- Бордюгов Г.А. «Войны памяти» на постсоветском пространстве / Предисл. А. Касаева. – М.: АИРО-XXI, 2011. – 256 с.
- Бордюгов Г.А., Бухараев В.М. Вчерашнее завтра: как «национальные истории» писались в СССР и как пишутся теперь. – М.: АИРО-XXI, 2011. – 248 с.
- В России создано Вольное историческое общество // Полит.ру. – М., 2014. – 28 февраля. – Режим доступа: <http://polit.ru/news/2014/02/28/vio/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Встреча с авторами концепции нового учебника истории: [Стенограмма] // Президент России. – М., 2014. – 16 января. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/news/20071> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Данилин П. Как реагировать на комиссию по борьбе с фальсификациями: Без знака вопроса // Русский журнал. – М., 2009. – 22 мая. – Режим доступа: <http://russ.ru/pole/Kak-reagirivat-na-komissiyu-po-bor-be-s-fal-sifikაციями> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Данилов А.А. История России, 1900–1945: Методическое пособие. 11 класс. – М.: Просвещение, 2008. – 208 с.
- Медведев Д.А. Дмитрий Медведев: «Нам не надо стесняться рассказывать правду о войне – ту правду, которую мы выстрадали»: Эксклюзивное интервью... // Известия. – М., 2010. – 7 мая. – Режим доступа: <http://izvestia.ru/news/361448> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. – М., 1989. – С. 105.
- Заседание Совета по развитию гражданского общества и правам человека. 14 октября 2015 г.: [Стенограмма] // Президент России. – М., 2014. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/transcripts/46786> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Заявление Координационного совета Гражданского форума ЕС-Россия о сохранении музея Пермь-36» // Совет при Президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека. – М., 2014. – 15 августа. – Режим доступа: <http://www.president-совет.ru/news/6819/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Зубов А. Это уже было // Ведомости. – М., 2014. – 1 марта. – Режим доступа: <http://www.vedomosti.ru/opinion/news/23467291/andrej-zubov-eto-uzhe-bylo> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Историческая политика // Википедия. – б. г. – Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/%C8%F1%F2%EE%F0%E8%F7%E5%F1%EA%E0%FF\\_%EF%EE%EB%E8%F2%E8%EA%E0](http://ru.wikipedia.org/wiki/%C8%F1%F2%EE%F0%E8%F7%E5%F1%EA%E0%FF_%EF%EE%EB%E8%F2%E8%EA%E0) (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Историческая политика в XXI веке: Сб. ст. / Под ред. А. Миллер, М. Липман. – М.: НЛЮ, 2012. – 648 с.
- История России, 1945–2007: Учебник для 11 класса / Под ред. А.А. Данилова, А.И. Уткина, А.В. Филиппова. – М.: Просвещение, 2007. – 350 с.
- История России, 1945–2008. 11 класс: Учебник для общеобразовательных учреждений / Под ред. А.А. Данилова, А.И. Уткина, А.В. Филиппова. – М.: Просвещение, 2008. – 368 с.

- История России. XX век / К.М. Александров [и др.]; ред. А.Б. Зубов. – 1894–1939 / авт. предисл. А.Б. Зубов. – М.: АСТ, Астрель, 2009. – 1023 с.; 1939–2007. – М.: АСТ, Астрель, 2009. – 847 с.
- Как завершить историю СССР / Гернер К., Миллер А., Дубин Б. и др. // Полит.ру. – М., 2008. – 24 апреля. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2008/04/24/istpamat/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Какой должна быть история России / Зорин А., Песков А., Миллер А. и др. // Полит.ру. – М., 2005. – 22 декабря. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2005/12/22/krugliystol/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Кацва Л.А. Советский Союз в школьных учебниках истории XXI века // Прошлый век: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН; Ред. кол.: Миллер А.И., гл. ред., и др. – М., 2013. – Вып. 1. – С. 69–132.
- Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории: Проект. – М., 2013. – Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/docs/2013/standart.pdf> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Лаборатория // Национальная лаборатория внешней политики. – б. г. – Режим доступа: <http://www.nlvp.ru/laboratory> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Мага А. Патриарх Кирилл: Единый учебник истории поможет преодолеть «исторический мазохизм» // ТАСС. – М., 2014. – 30 августа. – Режим доступа: <http://itar-tass.com/obschestvo/1410442> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Мигранян А. Наши Передоновы // Известия. – М., 2014. – 3 апреля. – Режим доступа: <http://izvestia.ru/news/568603> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Миллер А. Историческая политика в России: новый поворот? // Историческая политика в XXI веке: Сб. ст. / Под ред. А. Миллер, М. Липман. – М.: НЛЮ, 2012 а. – С. 328–367.
- Миллер А.И. «Историческая политика» в Восточной Европе: плоды вовлеченного наблюдения // Полит.ру. – М., 2008. – 7 мая. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2008/05/07/miller/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Миллер А.И. Введение. Историческая политика в Восточной Европе начала XXI в. // Историческая политика в XXI веке: Сб. ст. / Под ред. А. Миллер, М. Липман. – М.: НЛЮ, 2012 б. – С. 7–32.
- Миллер А.И. Историческая политика: update // Полит.ру. – М., 2009. – 5 ноября. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/11/05/istpolit/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Миллер А.И. Политика памяти в России: год разрушений // Pro et Contra. – М., 2014. – № 4 (75). – С. 49–57.
- Миллер А.И. Роль экспертных сообществ в политике памяти в России // Pro et Contra. – М., 2013. – № 4 (71). – С. 114–126.
- Национальные истории на постсоветском пространстве – II / Под ред. Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. – М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XXI, 2009. – 372 с.
- О проблемах преподавания истории в российских учебных заведениях / Центр политической информации. – М., 2014. – Режим доступа: [http://polit-info.ru/images/data/gallery/0\\_9440\\_istorii\\_03-2014.pdf](http://polit-info.ru/images/data/gallery/0_9440_istorii_03-2014.pdf) (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Образ истории: запрос власти и интересы общества // Полит.ру. – М., 2013. – 21 июня. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2013/06/21/history/> (Дата посещения: 22.02.2015.)

- Обращение к историкам – авторам школьных учебников // Полит.ру. – М., 2014. – 22 мая. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2014/05/22/history/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Пархоменко С. Свежие новости от ИТАР-ТАСС. – М., 2014. – 25 июня. – Режим доступа: <https://www.facebook.com/serguei.parkhomenko/posts/10204005487726969> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Преподавание истории: от принципов к реализации / Асмолов А., Голубовский А., Данилевский И. и др. // Полит.ру. – М., 2013. – 18 сентября. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2013/09/18/history/> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Путин В.В. Обращение Президента Российской Федерации // Президент России. – М., 2014. – 18 марта. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/news/20603> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Сохранение памяти о жертвах ГУЛАГа могут признать формальностью, ведущей к неоправданным бюджетным тратам // Newsru. – М., 2014. – 27 июня. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/russia/27jun2014/gulag.html> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Стенографический отчет о заседании Совета по развитию гражданского общества и правам человека // Президент России. – М., 2011. – 1 февраля. – Режим доступа: <http://news.kremlin.ru/transcripts/10194> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Субботин И. Уголовного дела не будет! Силовики ослабили давление на музей «Пермь-36». «Этому предшествовало совещание в администрации президента» // URA.RU. – Пермь, 2014. – 3 октября. – Режим доступа: <http://ura.ru/content/perm/03-10-2014/news/1052191538.html> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Суслов М.Д. Прошлое и будущее в историческом воображении современной Русской православной церкви // Прошлый век: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН; Ред. кол.: Миллер А.И., гл. ред., и др. – М., 2013. – Вып. 1. – С. 133–157.
- Торкунов А. О парадоксах и опасностях «исторической политики» // Независимая газета. – М., 2008. – 18 июля. – Режим доступа: [http://www.ng.ru/ideas/2008-07-18/7\\_istpolitika.html](http://www.ng.ru/ideas/2008-07-18/7_istpolitika.html) (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Указ Президента РФ от 15.05.2009 № 549 «О комиссии при Президенте Российской Федерации по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России» // Президент России. – М., 2009. – Режим доступа: <http://graph.document.kremlin.ru/page.aspx?1013526> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Уроки девяностых: Положение о конкурсе библиотечарей «Время Гайдара» в 2012–2013 годах. – М., 2013. – Режим доступа: <http://tud.exdat.com/docs/index-691774.html> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Филиппов А.В. Новейшая история России, 1945–2006 гг.: Книга для учителя. – М., 2007. – 494 с.
- Швед В. Институт исторической памяти // Хронос. – М., 2008. – 8 янв. – Режим доступа: [http://www.hrono.ru/statii/2008/shwed\\_ram.html](http://www.hrono.ru/statii/2008/shwed_ram.html) (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Школьный учебник истории и государственная политика // Центр научной политической мысли и идеологии (Центр Сулакшина). – 2013. – Режим доступа: <http://rusrand.ru/library/monographs/shkolnyj-uchebnik-istorii-i-gosudarstvennaja-politika> (Дата посещения: 22.02.2015.)
- Atnashev T. Transformation of the political speech under Perestroika. Free agency, responsibility and historical necessity in the emerging intellectual debates (1985–1991): PhD dissertation. – Florence: EUI, 2010. – Из личного архива А.И. Миллера.
- Pro et Contra. – М., 2009. – N 3–4 (46). – 168 с.

**Е.В. Пинюгина**

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОСМЫСЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ XX ВЕКА. ЧАСТЬ 1<sup>1</sup>**

В последние годы Русская православная церковь (далее – РПЦ) становится все более влиятельным актором формирования российской идентичности, символической политики и политики памяти. Однако правомерно ли рассматривать ее позицию как «монолог»? Действительно ли говорящие от ее имени выражают унифицированную и «единственно верную» трактовку исторических событий, соответствующую установкам лишь одной части идейного спектра российского общества? Многие ключевые события политической истории России XX в., повлиявшие на судьбу страны, РПЦ и ее паствы, с христианской точки зрения нельзя оценить однозначно, неудивительно, что представители современной РПЦ дают им различные оценки. Как мы попытаемся показать в настоящей статье, это связано не только с отношениями церкви и государства, но и с противоречивым символизмом анализируемых событий.

Российская история XX в. – череда трагедий и взлетов, которые являются бесспорными для одной и остаются сомнительными для другой части общества. Для РПЦ ее осмысление усугубляется необходимостью оценивать не только «внешний» (общая канва политической истории), но и «внутренний» (связь истории государства с историей Церкви как организации верующих на его территории) аспект рассматриваемых событий. В зависимости от

---

<sup>1</sup> Исследование проводится в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность».

того, как видится связь этих аспектов, можно выделить четыре типа подходов в современном церковно-историческом дискурсе:

1) использование прошлого для создания поверхностных идеологических концепций; в таком случае политические события выступают в проповедях и статьях как символы духовных заблуждений (свержение монархии, установление богоборческой власти) и наказаний за них (репрессии против Церкви и верующих в СССР, Великая Отечественная война как наказание за убийство царя и массовый отход от веры), либо озарений (смягчение И. Сталиным религиозной политики в ходе ВОВ, обращение народа к небесному заступничеству, возвращение масс к вере), за которыми следовало вознаграждение (победа в войне);

2) преимущественное исследование отношений государства и церкви в те или иные периоды – с оглядкой или без оглядки на идеологические интерпретации;

3) осмысление событий истории государства сквозь призму участия в них церкви и ее представителей, в том числе и на основе интерпретаций современников;

4) использование идей, высказывавшихся православными мирянами и деятелями РПЦ в прошлом, в современных дискуссиях о русской истории, о правомерности и целесообразности участия церкви в делах государства, ее символической и реальной связи с российской государственностью, о возможных путях развития церковного управления и о возможных противоречиях в интерпретации верующими своей религиозной и гражданской идентичности.

Второй и третий подходы представлены во множестве научных и публицистических работ, созданных православными авторами, которые порой малоизвестны верующим, а тем более – нецерковным читателям, но представляют высокую ценность для осмысления российской истории XX в. во всей ее полноте. Церковные исследователи пытаются осмыслить сложнейшие, нравственно неоднозначные события: свержение монархии и появление первого после 200-летнего перерыва патриарха Тихона; спокойное отношение духовенства к революции; убийство большевиками царской семьи; большевистский террор против православных и сотрудничество РПЦ с богоборческими властями; вынужденное (в связи с массовой эмиграцией) разделение РПЦ на «советский» и зарубежный сегменты, каждый из которых вдобавок пострадал от внутренних расколов; нападение фашистской Германии на СССР и сотрудничество православных священнослужителей с оккупанта-

ми, а также поддержка ими «власовского движения». В действительности полемика по поводу этих страниц истории XX в. не менее значима для РПЦ в лице священнослужителей и православных ученых, публицистов, общественных деятелей, чем дискуссии о прогрессивном значении октябрьской революции, роли Сталина в государственном строительстве и победе над фашизмом или оправданности распада СССР – для всего российского политического спектра и общества в целом.

В настоящей статье мы начинаем анализ этих дискуссий с обсуждения двух взаимосвязанных тем – судьбы монархии в России и различных стратегий выстраивания отношений Церкви и государства после октября 1917 г. В дальнейшем мы предполагаем обратиться и к другим темам.

## **РПЦ и дискуссии о судьбе монархии в России**

Сегодня среди верующих широко распространено ошибочное представление о том, что русская церковь негативно отнеслась к свержению монархии в лице ее последнего представителя Николая II. В основе этого заблуждения – объединение в один смысловой ряд как имеющих равно трагическое значение для Церкви двух революций 1917 г., февральской и октябрьской, а также популяризация метафизического подхода к личности и деятельности Николая II, хотя материалы, свидетельствующие о наличии внутри Русской православной церкви различных подходов к его канонизации, состоявшейся в 2000 г., несложно найти в открытом доступе.

В наши дни и последний монарх, и канонизированные новомученики – жертвы большевистских антицерковных репрессий, упоминаются в качестве единого символа утраченной «исторической России» [Кирилл, 2010]. Таким образом, свергнутая православная монархия как институт, жертвы революции и погибшая семья Николая II, с одной стороны, и Русская православная церковь как институт, а также репрессированные священнослужители и миряне – с другой, ставятся в единый символический ряд.

Но правомерно ли рассматривать в качестве «коллективной жертвы» – символа губительности политических перемен для России и Церкви – и людей, и институты? В действительности к февралю 1917 г. отношения институтов – монархии и церкви – находились в кризисном состоянии, а люди, их возглавляющие, не были единодушны во взглядах. И если институт монархии в фев-

рале 1917 г. однозначно потерпел поражение, то Церковь, наоборот, считала себя получившей шанс на возрождение в новом качестве, в том числе и благодаря свержению монархии. К началу XX в. возникло принципиальное расхождение во взглядах царя и церковной иерархии на статус церкви в государстве. Специалисты по церковной истории констатируют, что высший орган управления дореволюционной РПЦ – Священный Синод без возражений принял февральскую революцию и отречение Николая II, оперативно заменив в текстах богослужений молитвы за Царя на молитву за «благоверное временное правительство» [см., например: Бабкин, 2007 а; Рогозный, 2008].

Однако и в 1917 г., и в наши дни сторонники метафизического подхода к личности Николая II и к функции православного царя в православном государстве расценивали и расценивают такую реакцию на гибель православной монархии как клятвопреступление, указывая на факт верноподданнической присяги, принесенной всем народом императору, и на сакральное таинство помазания царя в церкви и, соответственно, на измену церкви помазаннику Божьему [Бабкин, 2007 б].

Вместе с тем приверженцы прагматичного подхода к изучению церковной истории предлагают подборку материалов, из которой следует, что, по мнению части высших иерархов церкви, поведение монарха накануне 1917 г. не соответствовало его статусу и предназначению [Гаврюшин, 2000]. Спокойную реакцию части клира и мирян на отречение Николая II они объясняют его своеобразным отношением к Церкви. С одной стороны, последний российский император внимательно относился к материальным потребностям церковной инфраструктуры Российской империи. С другой стороны, в течение многих лет он отказывал на просьбы Церкви изменить ее статус «государственного ведомства», т.е. предоставить ей свободу от государственного диктата, навязанного в нарушение церковных канонов еще Петром I и продолжавшегося 200 лет под названием Синодальный период.

Настойчивые попытки православных иерархов изменить положение Церкви именно в царствование Николая II были связаны с политическими событиями начала XX в. Дело в том, что в результате непредвиденных последствий государственных реформ РПЦ оказалась в самом невыгодном положении относительно всех остальных религиозных объединений России. Так, в ходе либерализации законодательства в сфере религиозной политики были приняты «Указ об укреплении начал веротерпимости» (1905) и

«Указ о порядке устройства общин» (1906), уравнившие в правах и свободах религиозные течения. В итоге, по мнению части епископата, одна лишь Православная церковь осталась конфессиональным объединением, ущемленным в правах и свободах (подконтрольным государству) [см., например: Рожков, 2004] – притом что для оппозиционных слоев общества она оставалась символом самодержавия и притеснения.

Более того, в сочетании с другими политическими реформами и складывающейся общественной ситуацией ее положение становилось еще уязвимее. После учреждения в российской системе власти законосовещательного органа – Государственной думы, далекие от православия или враждебные православию как государственной религии депутаты – старообрядцы, атеисты, приверженцы других религий, – теоретически получили возможность влиять на управленческие дела Церкви (как одного из многих государственных ведомств) и на религиозную политику [Рогозний, 2008].

Участвуя в работе специального Комитета по конкретизации мер в рамках утверждаемой «Указом о веротерпимости» политики свободы для религиозных объединений, митрополит Петербургский Антоний (Вадковский), поддержавший либеральные меры в отношении других религий и конфессий, через премьер-министра С.Ю. Витте поднял вопрос о справедливости в отношении РПЦ, которой такие свободы указом не предоставлялись. С.Ю. Витте предложил Николаю II «Доклад о пересмотре концепции церковно-государственных отношений», который был спущен царем Комитету министров на обсуждение и тут же отозван по инициативе обер-прокурора Священного Синода Победоносцева, передавшего вопрос на рассмотрение в Синод. Члены Синода незамедлительно высказались за право Церкви создать собор и избрать патриарха, освобождение ее от государственной опеки. Царь санкционировал лишь «Предсоборное присутствие» – совещательную комиссию для подготовки собора. Однако на резолюцию «Предсоборного присутствия» в 1907 г. о необходимости созыва Собора и освобождения РПЦ от опеки государства царь ответил отказом. В 1912 г., в преддверии 300-летнего юбилея дома Романовых, он вновь отказал представителям церкви в праве созыва Собора с целью выборов Патриарха. Последней попыткой стало обращение Синода к царю с этой же просьбой в 1916 г., но и оно было отвергнуто.

Характерно, что, указывая на действительно специфическое положение, в котором оказалась РПЦ, церковные историки приво-



дят и аргументы противников освобождения Церкви от государственной опеки, а именно мнения надзирающих за Церковью чиновников тех времен о том, что настроения священнослужителей были слишком революционными и антимонархическими [см., например: Бабкин, 2007 а; Rogoznyy, 2008].

Все это происходило на фоне «распутинщины», в равной степени дискредитировавшей в глазах общества и простого народа и монархию, и церковь. Вместе с тем само увлечение носителем нестандартной духовности Распутиным, через которое прошла не только монаршая чета, но и некоторые члены царской фамилии, и часть петербургской знати, и даже некоторые священнослужители, было во многом вызвано положением церкви. Рассуждая в своих воспоминаниях о популярности Г. Распутина, с которым он был лично знаком, митрополит Вениамин (Федченков)<sup>1</sup> отмечал, что представители традиционной православной религиозности, и в первую очередь священнослужители, воспринимались высшим светом как «соль, потерявшая силу» [Федченков, 1994]. О том, что в том числе и из-за своего подконтрольного государству положения священники воспринимались пренебрежительно, как служащие «казенной церкви», способные лишь всегда исполнять то, чего от них требует светская власть, пишет в своем исследовании и С.Л. Фирсов [Фирсов, 2002]. Окончательно отчужденный от влияния на государя православный епископат стал заложником своего бесправного положения: по мнению паствы, Синод был «распутинским», по мнению царской семьи – все равно недружественным ей (как отмечают исследователи, императрица в суждениях о несогласных с мнением царской четы о Распутине архиереях не церемонилась – 22 февраля 1917 г. она писала супругу, что «в Синоде – одни животные» [см.: Осипов, 2000]).

Напряжение в отношениях монарха и церкви некоторые церковные деятели уже тогда рассматривали и в рамках метафизического подхода, при этом падение монархии многие из них воспринимали не как символ гибели России, а как условие возрождения церкви. Так, церковный историк и священник Дм. Сафонов цитирует слова убитого в годы репрессий большевиками епископа

---

<sup>1</sup> Прошедший послереволюционную эмиграцию, работу экзархом Московской Патриархии в США и вернувшийся после войны в СССР.

Илариона (Троицкого)<sup>1</sup>, который *«увидел Промысл Божий в падении монархии, ибо только через это в реальности могла быть восстановлена патриаршая форма церковного управления»* (курсив мой. – Е. П.) [Сафонов, 2007].

Конечно, никто из православных священнослужителей и мирян не предполагал тогда, что отречение монарха – пролог к трагедии убийства большевиками царской семьи, но церковь в феврале 1917 г. и не одобряла прихода к власти большевиков – после отречения царя в храмах стали молиться за пришедшее к власти либеральное и нейтральное к религиям Временное правительство.

Современный исследователь М. Бабкин, как и св. Иларион (Троицкий), отмечает противоречивый символизм падения православной монархии для православной церкви. Он считает, что в основе расхождения между Николаем II и Русской Церковью был спор о роли в церкви священства и царства [Бабкин, 2007 а], и подчеркивает, что поскольку Русская православная церковь совершила над Николаем II таинство миропомазания, превратившего его в Царя – Помазанника Божия и в главу Церкви Российского государства, протесты против его главенства над Церковью с ее стороны были неправомерны. Очевидно, что именно в зависимости от отношения к «помазанию на царство» – как к таинству, или только лишь обряду – фигура императора приобретала сакральное значение, в том числе как главы Русской Церкви – или не имела его. Единого богословского подхода к этому вопросу нет.

С иными акцентами, чем св. Иларион (Троицкий) и М. Бабкин, но также именно религиозную, а не политическую интерпретацию напряжения между императором Николаем II и Русской церковью предлагал православный философ, один из организаторов Поместного собора 1917–1918 гг. Е. Трубецкой, которого, на основании биографических данных, нельзя заподозрить в революционной ангажированности (в которой тогда и сейчас оппоненты склонны обвинять православных, не поддержавших последнего монарха)<sup>2</sup>. В 1917 г. в статье «О христианском отношении к совре-

---

<sup>1</sup> Выдающийся церковный деятель начала XX в., церковный ученый и интеллектуал, ректор Московской духовной академии, активный сторонник восстановления патриаршества и соратник патриарха Тихона, расстрелянный на Соловках в 1929 г.

<sup>2</sup> Трубецкой одинаково негативно относился и к сторонникам революции, и к реакционерам, вынесший это отношение даже в название соответствующего памфлета «Два зверя», после участия в Поместном соборе 1917–1918 гг. поехал работать в Добровольческую армию Деникина, где и скончался.

менным событиям» Трубецкой написал: «Царь поставил свою власть выше Церкви, и в этом было и самопревозношение, и тяжкое оскорбление святыни. Он безгранично верил в субъективное откровение, сообщаемое ему – помазаннику Божию – или непосредственно, или через посланных ему Богом людей<sup>1</sup>, слепо верил в себя как орудие Провидения. И оттого он оставался слеп и глух к тому, что все видели и слышали» [цит по: Осипов, 2000]. Символично, что эту точку зрения Трубецкого приводит в своих известных аргументах против канонизации Николая II современный нам российский церковный богослов, профессор Московской духовной академии (МДА) А.И. Осипов. Другой современный нам церковный ученый, профессор МДА Н.К. Гаврюшин публиковал расходящиеся с нынешним мифом о безупречной деятельности царя в качестве религиозного и политического лидера свидетельства современников – преимущественно монархистов, в том числе впоследствии пострадавших от большевиков [Гаврюшин, 2000].

Такие оценки отношений монархии и Церкви не соответствуют символической причинно-следственной связи, на которой настаивают современные монархисты в церковных кругах («погубили монархию и тем самым погубили Россию»): получается, что монархия погубила себя, а тем самым – Россию.

Таким образом, канонизация Николая II состоялась по итогам полноценной и открытой церковной дискуссии, в ходе которой были высказаны и выслушаны доводы церковных деятелей и историков прошлого и настоящего времени. Но не будем забывать, что она считалась и необходимым условием объединения Русской православной церкви Московского Патриархата (РПЦ МП) с Русской православной церковью за границей (РПЦЗ), канонизировавшей царскую семью еще в 1981 г. Но, как и предсказывали два вышеназванных церковных ученых – Н.К. Гаврюшин и А.И. Осипов, это неоднозначное решение привело к значительным идейно-политическим и догматическим последствиям, как для современных православных россиян, так и для института церкви.

Согласно официальному заключению Комиссии по канонизации РПЦ МП, не найдено достаточных аргументов в пользу канонизации царя за его деяния, за исключением «христианского миролюбивого поведения в создавшейся политической ситуации и в период заключения, предшествующий убийству» [Ювеналий,

---

<sup>1</sup> Имеется в виду Распутин.

митрополит Крутицкий и Коломенский, 2008]. Именно поэтому он и канонизирован в чине «страстотерпцев», т.е. политических деятелей, предпочитавших смиренный отказ от власти и смерть участию в кровопролитной борьбе за власть. Однако в церковном дискурсе немало публикаций о миссии святого царя Николая II, размещаемых на специально созданных интернет-сайтах, которые породили новые для православного христианства как религии явления. В частности – идейно-политическое течение, суть которого православные мыслители, в зависимости от отношения к нему, определяют по-разному – как монархическое сектантство, связывающее спасение судеб мира с российской монархией [Гаврюшин, 2000]; как «православный иудаизм», приравнивающий Россию к ветхозаветному Израилю (согласно данной концепции, во главе русского богоизбранного народа и **над его священниками** (как и во главе ветхозаветного израильского народа и над его священниками), должен встать Мессия, царь – Помазанник Божий) [Андриевский, 2010]; как «цезарепализм», отсылающий к византийской норме руководящего участия императора в делах церкви как ее главы [Бабкин, 2007 а].

Большинство представителей этого течения придерживаются концепции особенной и нераскаянной виновности всего русского народа в грехе цареубийства (по образу представлений о виновности всего еврейского народа в распятии Христа).

Их активная деятельность стала причиной рождения в наши дни новой околоправославной ереси – «царебожия». Ее суть – доктрина «царя-искупителя», бывшего евангельским «удерживающим» мир от порабощения темными силами. Ее посыл – миф о проклятии русского народа за молчаливое соучастие в гибели святого царя Николая II, и с критикой этого мифа священнослужители со страниц православных СМИ периодически обращаются к верующим [см., например: Усатов, 2008].

Таким образом, формирование культа личности последнего императора начинает подтачивать канонические и богословские основания Русской православной церкви. Ставится под сомнение ее право на автономию от власти в православном государстве, осуждается стремление к такой автономии. В православное верование вносится миф о роли «царя-искупителя» грехов России, извращающий основную богословскую суть христианства, согласно которой грехи всего человечества (в том числе и русского народа) – от начала и до конца существования мира – искупил Иисус Христос, Сын Божий.

В связи с этим патриарх Кирилл на памятных мероприятиях 2010 г. в Екатеринбурге объяснил, что *«расстрел царской семьи стал символом искупающих вину за грех богоотступничества страданий нашего народа – и это ответ тем, кто все еще возбуждает массы к всенародному покаянию в грехе цареубийства»*; но напомнил, что *«историческую Россию можно было спасти молитвами о ней»* [Россия... 2010]. Таким образом, он назвал и народ, и царскую семью и пострадавшими, и искупившими. Из другого выступления патриарха Кирилла следует, что *грех богоборчества и цареубийства искуплен кровью русских людей на полях сражений Великой Отечественной войны* [Патриарх... 2010].

Такое связывание исторических событий и создание на их основе символов в церковном дискурсе порождает новые противоречия. Почему, в случае осмысления цареубийства как особенного греха, на всем доме Романовых, включая самого Николая II, не тяготеет вина за предыдущие цареубийства, совершенные с участием членов царского дома? Напомним, что имели место убийство религиозного царевича Алексея по решению Петра I (вдобавок – сыноубийство), убийство фаворитами Екатерины II законного императора Петра III (вдобавок – мужеубийство), смерть Павла I от руки заговорщиков, в том числе его сына – наследника престола (вдобавок – отцеубийство). Почему в таком случае грех за насильственную смерть всех монарших особ не ложится на народ того времени, как их безмолвного свидетеля – и на нас, его далеких потомков? Возможно – за сроком давности, но даже в этой, хронологически избирательной логике остается довольно близкое по времени к убийству Николая II цареубийство императора Александра II от руки террориста Гриневицкого. Кстати, на подобные нестыковки метафизического выделения трагической гибели семьи Николая II из череды других цареубийств указывал и патриарх Алексей II (Ридигер) [Иким, 2001].

Вольно или невольно, современная церковь способствовала превращению именно государя-христианина в символ трагической истории России XX в. Но Церковь образца 1917 г., как было показано выше, отречение именно этого монарха, наоборот, восприняла позитивно, имея на то разумные основания и связывая с этим надежды на возрождение России через освобождение церкви. Это было настолько важно для Церкви, что иерархи, клир и миряне – несмотря на идущую мировую войну и разгорающуюся гражданскую, начинающийся большевистский террор, стрельбу на улицах и нехватку продовольствия, – провели Поместный Собор и избрали Патриарха.

Несмотря на наличие среди его участников принципиальных сторонников разных форм церковного управления, институт патриаршества был не только восстановлен, но и получил дополнительную легитимность благодаря личным качествам избранника Собора. Моральный авторитет патриарха Тихона (Белавина) был столь высок, что ОГПУ, начав борьбу с православием, дала своей коллективной жертве собирательное название – «тихоновцы», а церкви – «тихоновская». В первые послереволюционные годы, особенно тяжелые для верующих в СССР, не царь, а патриарх Тихон стал символом непобежденной духовности и единства церкви для значительной части русского народа. Смерть патриарха Тихона, как полагают исследователи, была, скорее всего, насильственной [Регельсон, 2007], он многое претерпел от большевиков, и его несколько раз стремились устранить не как легитимного претендента в дальнейшей борьбе за власть в России, а как духовного лидера православного народа.

### **Институциональная сохранность церкви в условиях гонений и сотрудничество с советской властью: Подходы к осмыслению**

Тема вынужденного сотрудничества Православной церкви с атеистическим советским государством является одной из самых болезненных для осмысления. Символом такого сотрудничества стала фигура митрополита, а впоследствии патриарха Сергия (Страгородского), который опубликовал документ, известный как Декларация 1927 г.<sup>1</sup> Суть документа состояла в утверждении лояльности Церкви Советской власти и отмежевании от ее врагов – внутри страны и в эмиграции, в том числе из числа священнослужителей, – а также в признании Церковью себя частью советского народа со всеми его радостями и горестями. Фактически она означала признание Московской Патриархией своего подчинения откровенно антихристианской власти, не собирающейся прекращать репрессии против православных клириков и мирян и преследую-

---

<sup>1</sup> Официальное название документа – Послание Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия и Временного при нем Патриаршего Священного Синода «Об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти».

щей цели искоренения религиозной жизни и уничтожения церковной инфраструктуры. Вместе с митрополитом ее подписали еще несколько архиереев. В результате в церковном дискурсе XX в. появился термин «сергианство», означающий соглашательство с властью и имеющий однозначно негативную окраску. Одновременно в наши дни развивается и концепция особой миссии митрополита Сергия как непонятого мученика, взявшего на себя крест выстраивания отношений с властью ради облегчения жизни верующих в репрессивном государстве [Васильева, 2013].

Однако анализировать различные подходы в церковном дискурсе к осмыслению «сергианства» невозможно без учета контекста церковно-государственных отношений, предшествующих его возникновению. В первой части статьи было показано, что появление персонифицированной легитимной высшей духовной власти, т.е. института патриаршества в Российском государстве, не было выгодно даже православному монарху. Тем более в ее скорейшем устранении было заинтересовано агрессивно-атеистическое государство. Парадоксальным образом помощь государству пришла от самой церкви, от клириков, которые выступали противниками восстановления патриаршества и еще до революции предлагали радикальную модернизацию церкви; в истории они остались как Обновленческое движение. Лидеры движения выразили лояльность Советам и заручились поддержкой государства в лице М. Калинина лично.

Для осуществления переворота в церкви обновленцы получили «сверху» и куратора проекта. Им стал начальник секретного Отдела ОГПУ по борьбе с религиозными организациями в СССР Е. Тучков. Государство признало легальным обновленческое Высшее Церковное Управление, в то время как патриарх Тихон, критиковавший политику советской власти, был заключен под домашний арест. Обновленцы при поддержке ОГПУ провели два Поместных собора и захватили большую часть функционировавших в России храмов. Советское правительство планировало заставить патриарха признаться в контрреволюционной деятельности и шпионаже, а потом, когда он будет низложен обновленческим церковным собором, судить и казнить его как обычного гражданина. Этот проект забуксовал из-за давления западных стран (возможно, сыграл свою роль и «Ультиматум» главы МИД Великобритании Дж. Керзона с требованиями прекратить гонения на верующих в СССР). Более того, несмотря на резолюцию обновленческого собора о лишении патриарха Тихона монашеского статуса и патриаршего сана, позиции обновленцев пошатнулись, как только он был выпущен из-под

ареста и запретил пастве молитвенное общение с обновленцами. Некоторые архиереи, уклонившиеся в этот раскол, вернулись в церковь под руководство патриарха Тихона; в их числе был и будущий глава Православной Церкви России, митрополит Сергей (Страгородский).

Помимо левой оппозиции – обновленчества, в Церкви появилась и правая оппозиция, мотивировавшая свои действия заботой о чистоте церкви. Расколу «справа» способствовали публикации, инспирированные в 1923–1925 гг. от имени патриарха сотрудниками ОГПУ [Регельсон, 2007]; в них утверждалось, что патриарх – не враг советской власти. Последнюю из таких публикаций – «Завещание» – часть церковных историков считает подделкой [Сафонов, 2004].

Противоположные ожиданиям советской власти результаты принесла смерть патриарха (большевики рассчитывали на быстрое угасание церковной жизни в «тихоновской церкви» в связи с невозможностью выборов нового патриарха). Известие о смерти имеющего высокий авторитет в массах патриарха Тихона распространилось в 1925 г.; были обоснованные предположения, что он был отравлен НКВД [Регельсон, 2007]. Православные «тихоновцы» тем не менее не посчитали патриаршество уничтоженным и переориентировались на указанных патриархом Тихоном преемников (их было несколько, с учетом возможных репрессий). Таким образом, большевистскому правительству, так и не признавшему Московскую патриархию легальной организацией, пришлось считаться с наличием сохранившегося института патриаршества и добиваться установления специфического контроля над ним, требуя создать видимость добровольной лояльности высшего института церковной власти антихристианскому режиму.

В фокусе внимания власти оказались легитимные преемники патриарха Тихона.

Пост Патриаршего Местоблюстителя, временного главы церкви до избрания нового предстоятеля, занял митрополит Петр (Полянский). Вскоре последовал его арест, но он успел назначить своим легитимным преемником одного из указанных патриархом Тихоном кандидатов на пост Местоблюстителя – митрополита Сергея (Страгородского), закрепив за ним официальный пост Заместителя Патриаршего Местоблюстителя.

Именно митрополит Сергей Страгородский, оказавшись во главе МП, под давлением ОГПУ констатировал в Декларации 1927 г., что враги советской власти – это и враги Церкви. Многие



священнослужители, особенно заключенные в лагерях, расценили эту Декларацию как предательство, поскольку она признавала солидарность церкви с репрессиями власти в адрес православных христиан, большинство из которых преследовались именно за свои религиозные убеждения.

В рамках данной статьи мы не будем подробно останавливаться на внутрицерковной драме, связанной с достигнутым ослаблением и подчинением церкви советскому государству, но разъясним суть связанных с этим периодом основных церковно-канонических разногласий.

*Первое* из них – роль Декларации 1927 г. как источника нескольких расколов по «идеологическому признаку». Отделившиеся от МП из числа зарубежных иерархов получили в публицистике название «карловчане» – по месту проведения принявшего соответствующее решение Архиерейского собора РПЦЗ в Карловых Варах. Немногие сохранившие единство с МП после 1927 г. архиереи-эмигранты и подчинившиеся им приходы стали именоваться «евлогиане», по имени признавшего юрисдикцию МП архиерея Евлогия (Георгиевского). «Карловчане» мотивировали свои действия тем, что церковью в прежнем смысле этого слова МП уже не является, поэтому архиереи в эмиграции в дальнейшем до распада СССР не признавали митрополита Сергия и его указов, равно как не признавали легитимным ни одного избранного после патриарха Тихона в советское время патриарха РПЦ МП<sup>1</sup>.

Многие клирики внутри России, разделяющие эту позицию карловчан, пополнили ряды так называемого катакомбного церковного движения<sup>2</sup>, признававшего в качестве имеющих право совершать таинства и богослужения только священнослужителей, рукоположенных в сан при патриархе Тихоне или ранее.

---

<sup>1</sup> До заключения в 2007 г. акта о каноническом общении, означающего присоединение РПЦЗ к МП на правах автономии (в свою очередь, акт этот расколол уже РПЦЗ на две части – присоединившуюся к МП и ушедшую в раскол – с сохранением одинакового названия).

<sup>2</sup> Так называли приверженцев выживания в СССР по аналогии с языческим Римом времен гонений на христиан, когда богослужения и религиозная жизнь катакомбников стали тайными, осуществлялись в частных жилых помещениях людьми, скрывающими свое священство, или же священниками и епископами, скрывающимися от преследования властей и меняющими адреса, а также запрещенными в служении из-за несогласий с церковной властью МП.

Второе направление церковных дискуссий того периода возникло еще до Декларации 1927 г. Его суть – оспаривание персональной легитимности митрополита Сергия и самого принципа передачи единоличной власти как наследования по линии субъективно установленного преемничества. Сначала был назначен один из преемников на пост Местоблюстителя Патриаршего престола, потом во главе церкви оказался один из преемников на пост Заместителя Местоблюстителя – и все это происходило вопреки соборному принципу управления, который лежал в основе института выборного Патриарха [Русак, 1993].

Опубликованные в наши дни исследования рассказывают и о том, как в 1926 г. состоялись тайные выборы патриарха Русской православной церкви, когда инициативная группа клириков и мирян объехала с листами для голосования почти всех живых, даже заключенных и ссыльных иерархов [Мазырин, 2012]. Абсолютным большинством голосов на тайных выборах победил митрополит Казанский Кирилл (Смирнов), который при собеседовании с куратором церкви от НКВД Е. Тучковым на тему возможной интронизации в качестве патриарха отказался принять такие условия сотрудничества с властью, как согласование кандидатур епископов или увольнение епископов, не совершавших церковного преступления, но неугодных ОГПУ, в результате чего получил еще несколько лет ареста – об этом рассказано в официальном жизнеописании св. митрополита Кирилла (Смирнова) [Священномученик... б. г.].

Третье направление дискуссий того времени – ряд спорных, с точки зрения священнослужителей, признавших легитимность митрополита Сергия, решений, принятых им еще при жизни самого Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра без его санкции, под предлогом нахождения его в заключении. Среди оппозиции, образовавшейся в результате неприятия единоличных решений митрополита Сергия, наиболее влиятельной стала группа «непоминающих» – но и не порывающих с Московской Патриархией, т.е. сохраняющих каноническое единство с митрополитом Сергием. Они не отвергали действительности таинств в храмах МП, поскольку догматических повреждений в церковное учение митрополит Сергей не вводил, но приостановили административное подчинение ему и поминание его в молитвах как первоиерарха.

Одним из авторитетных «непоминающих» стал и митрополит Кирилл (Смирнов), отношение которого к «сергианству» приводится теперь в опубликованных на официальных ресурсах РПЦ в Интернете расширенных жизнеописаниях, где цитируются такие

отрывки из его писем о политике митрополита Сергия: «Совершенную им подмену власти, конечно, нельзя назвать отпадением от Церкви, но это есть, несомненно, тягчайший грех падения». При этом св. Кирилл (Смирнов) уточняет, что это осуждение относится к митрополиту Сергию, а не к мирянам и рядовому духовенству в юрисдикции МП, не осознававшим до конца последствий его идеологии, но однозначно осуждает «тех, кто хорошо понимает существующую в сергианстве неправду», «...своим непротивлением ей обнаруживает преступное равнодушие к поруганию Церкви» [Священномученик... б. г.].

В глазах части участников дискурса сегодня уже св. Кирилл (Смирнов), а не митрополит Сергей – настоящий подвижник и герой, спасавший Церковь [Журавский, 2004; Малков, 2011]. С другой стороны, в учебном пособии 1990-х годов по истории церкви XX в. для будущих священников протоиерей В. Цыпин, профессор МДА, характеризует политику митрополита Сергия как оправданную в сложившихся условиях попытку «сохранить для Церкви легальную возможность окормлять десятки миллионов верующего народа, большая часть которого не готова была к уходу в катакомбы» [Цыпин, 1994]; и через призму такого подхода взгляды митрополита Кирилла и других «непоминающих» расцениваются скорее критически [см.: Цыпин, 1999; 2011].

Есть и еще один подход, *согласно которому превыше всего единство церкви*, понимаемое в институционально-организационном смысле. В его логике «непоминающие митрополита Сергия», независимо от их мученической кончины или морального авторитета – раскольники, не подчинившиеся церковной дисциплине (тем самым косвенно оспаривается и их канонизация) [см., например: Сысоев, б. г.].

Внутренняя дискуссия в РПЦ о сотрудничестве с советским государством не прекращается – с новым акцентом не на церковно-государственный аспект, как единственно возможный ракурс исследований, а на внутрицерковные разногласия тех лет, на большую или меньшую правоту оппонентов в зависимости от первичности для них нравственной чистоты рядов или заботы о «маленьком человеке». И защитники, и критики митрополита Сергия порой приводят его слова, где он недвусмысленно объясняет свою политику не только интересами сохранения церковного института, но и тем, что *не все в церкви готовы быть мучениками*, и об этом в своем примирительном обращении к священнику РПЦЗ сказал современный церковный ученый С.Л. Фирсов. Напомнив о

людях, молившихся в немногих сохранившихся благодаря компромиссу митрополита Сергия с властью храмах, он заметил: «Они не могли быть мучениками, но они не хотели оставаться вне Церкви. Я не знаю, можно ли этим оправдывать митрополита Сергия (да и нуждается ли он в этом вообще?), но указать на данное обстоятельство посчитал необходимым» [Фирсов, 2006]. В оправдание позиции митрополита Сергия также указывают, что оставшиеся на свободе клирики вместе с семьями оказывались в невыносимых условиях, даже не будучи обвиняемыми по политическим статьям. Для сельских священников и бывших священников, членов семей священнослужителей митрополит Сергей добился некоторого послабления налогообложения и смягчения иных мер, ставящих духовенство и их семьи перед угрозой голодной смерти, тем самым спасая хотя бы некоторых [Поспеловский, 1995; Васильева, 2002].

Другую точку зрения формулирует в наши дни коллектив ученых Свято-Тихоновского богословского института под руководством протоиерея В. Воробьева, издавших труд с говорящим названием «Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года», во введении к которому составители пишут: «Мощнейшее сопротивление церковной оппозиции политике соглашения спасло честь русской иерархии. Лучшая ее часть выбрала крестный путь и мученическую смерть за Христа, своим подвигом обеспечив в итоге победу над гонителями» [Алчущие... 2010].

В заключение можно констатировать, что дискуссии о судьбе российской монархии и ее значении для русского православия, как и об обстоятельствах выживания РПЦ в советском государстве, не теряют актуальности на протяжении нескольких десятилетий. На наш взгляд, это связано не только с появлением принципиальной возможности таких открытых дискуссий – как внутри РПЦ, так и между представителями РПЦ и РПЦЗ в перестроечный период и в 1990-е годы, и не только с получением доступа к архивным материалам. Дело в том, что в отличие от догматических основ, не допускающих разногласий, церковно-политические и церковно-исторические вопросы в дискурсе РПЦ являются пространством свободы. В рамках этого дискурса закономерно появление и отображение разных взглядов на отношения Русской православной церкви и российской государственности, а также различных воззрений на институт церкви, в основу которых могут быть положены и христианский нравственный идеал мученичества за убеждения, и христианское снисхождение к несовершенству человеческой природы.

## Литература

- Андриевский П., протоиерей. Ересь царебожия // К Истине.ру. – М., 2010. – 19 мая. – Режим доступа: <http://www.k-istine.ru/pseudoconfession/pseudoconfession-031.htm> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / Отв. ред. прот. В. Воробьев, сост., авт. вступ. ст. священ. А. Мазырин, О.В. Косик. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. – 424 с.
- Бабкин М. Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии, (начало XX в. – конец 1917 г.). – М.: Изд-во Государственной публичной исторической библиотеки России. 2007 а. – 532 с.
- Бабкин М. Письма монархистов Поместному Собору Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., (август – октябрь 1917 г.) // Исторический архив. – М., 2007 б. – № 4. – С. 130–145.
- Бабкин М. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) / Сост., автор предисловия и комментариев М.А. Бабкин – М.: Инд-рик, 2006. – 504 с.
- Васильева О.Ю. Митрополит Сергей (Страгородский): штрихи к портрету // Альфа и Омега. – М., 2002. – № 1(31). – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/407555.html> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Гаврюшин Н.К. Церковь и монархическое сектантство // Богословский вестник. Сборник научных трудов Московской духовной академии. – Сергиев Посад, 2000. – Вып. III. – С. 138–144. – Режим доступа: <http://www.anti-raskol.ru/pages/2165> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Журавский А.В. Во имя правды и достоинства Церкви – М.: Сретенский монастырь, 2004. – 864 с.
- Иким В., митрополит. Слово, растворенное любовью: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II о современной России и ее Церкви. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. – 39 с.
- Мазырин А. «Духовный Собор» епископов и вопрос о тайных выборах патриарха в 1926 г. // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. – М., 2012. – № 45. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/duhovnyy-sobor-episkopov-i-vopros-o-taynyh-vyborah-patriarha-v-1926-g> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Малков Г., диакон. О Патриархе Сергии // Богослов.ру. – М., 2011. – 8 апреля. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1606326.html> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
- Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви, 1917–1945. – 3-е изд. – М.: Крутицкое подворье. 2007. – 640 с.
- Рогозный П. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). – СПб.: Лики России, 2008. – 224 с.
- Рожков В., протоиерей. Церковные вопросы в Государственной Думе. – М.: Изд-во Крутицкого подворья: Общество любителей церковной истории, 2004. – 560 с.

- Россия уже испустила грехи богоборчества и царубийства, считает патриарх Кирилл // Интерфакс. – М., 2010. – 19 апреля. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=35201> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Русак В. Эпоха после имп. Петра Великого // Русак В. История российской церкви. – Джорданвилл, 1993. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/16r/gusak/historyrch/49.html> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Сафонов Д., протоиерей. Великая радость на земле и на небе. Святитель Илларион (Троицкий) и его вклад в восстановление патриаршества // Православие.ру. – М., 2007. – 17 октября. – Режим доступа: <http://pravoslavie.ru/sm/5852.htm> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Сафонов Д., протоиерей. К вопросу о подлинности «Завещательного Послания» Св. Патриарха Тихона // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 2004. – № 4. – С. 265–311.
- Священномученик Кирилл, митрополит Казанский // Проект «Епархия». – Казань, 2014. – Режим доступа: [http://www.eparhia.ru/kazan\\_news/?id=148414](http://www.eparhia.ru/kazan_news/?id=148414) (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Сысоев Д., священник. Катакомбный раскол. – б. г. – Режим доступа: <http://sysoev2.narod.ru/katraskol.htm> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Усатов А., священник. Как относиться к чину «соборного покаяния» в грехе царубийства? // Православие.ру. – М., 2008. – 23 февраля. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/smi/36452.htm> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Федченков В., митрополит. На рубеже двух эпох. – М.: Отчий дом, 1994. – 447 с. – Режим доступа: <http://omiliya.org/article/dve-revolyutsii-mitropolitveniamin-fedchenkov.html?page=0,1> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Фирсов С.Л. Письмо профессора философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета С.Л. Фирсова священнику РПЦЗ // Православие.ру. – М., 2006. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/497.htm> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен, (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 639 с.
- Фирсов С.Л. Синодальная модель церковно-государственных взаимоотношений // Исторический вестник. – Воронеж, 2010. – № 9–10. – Режим доступа: [http://www.vob.ru/public/bishop/istor\\_vest/2000/5-6\\_9-10/1\\_12.htm](http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_12.htm) (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период, 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
- Цыпин В., протоиерей. Русская Православная Церковь, 1925–1938. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1999. – 430 с.
- Цыпин В., протоиерей. Канонизация «непоминающих» // Синодальная комиссия по канонизации Святых. – М., 2011. – Режим доступа: <http://kanonkom.ru/docs/protoierey-vladislav-цыпин-kanonizaciya-nepominayushchih.html> (Дата посещения: 07.03.2015.)
- Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых (Архиерейский собор, 2008) // Патриархия.ру. – М., 2008. – 9 июня. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422558> (Дата посещения: 07.03.2015.)

# ЯЗЫКИ ПОЛИТИКИ

К.В. Душенко

## КРАСНЫЕ И БЕЛЫЕ: СИМВОЛИКА ЦВЕТА В ПОЛИТИЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ

*«Мир неделим на желтых, черных, светлых,  
А только красных – нас, и белых – их».*

[Симонов, 1948]

Когда и как появилось дихотомия «красное – белое» в русском политическом языке? Использовались ли понятия «белые», «белогвардейцы», «белая гвардия» и т.д. в качестве самоназвания во время Гражданской войны? Какой круг значений связывался с понятием «белые» и производными от него? В частности, как соотносилось «белое» с идеей монархии?

Все эти вопросы очень плохо изучены и до недавнего времени даже не осознавались как исследовательская проблема. За вычетом газетной статьи А. Дерябина, можно назвать разве что статью (или, скорее, эссе) Д. Фельдмана [Дерябин, 1992; Фельдман, 2006]<sup>1</sup>.

Мы рассмотрим эти вопросы, опираясь прежде всего на русскую периодику и публицистику. Были просмотрены (целиком или выборочно) несколько десятков комплектов газет за 1905–1907, 1917–1920 гг., включая печать основных центров Белого движения, а также наиболее важные издания русского зарубежья 1919–1922 гг.

---

<sup>1</sup> Упомянем также публикации автора данной статьи [Душенко, 1996; 1997].

Вербальная политическая символика тесно переплетается с визуальной, хотя отнюдь не всегда совпадает с ней. Европейская цветовая символика с раннего Средневековья формировалась вокруг трех базовых цветов: белого, красного и черного, иными словами, вокруг белого и двух его противоположностей [Пастуро, 2012, с. 157]. То же можно сказать о «цветовой системе» русского политического языка 1905–1920-х годов<sup>1</sup>. Она складывалась на фоне западных, прежде всего французских политических цветов *и с постоянной оглядкой на эти цвета*. Поэтому начнем с истории этих цветов, тем более что о ней бытует немало ошибочных представлений.

### Франция: Белый и триколор

Во Франции королевское знамя начиная с XVII в. было белым<sup>2</sup>. Оно поднималось в ставке короля, когда тот выступал в роли главнокомандующего. Белое знамя использовалось и вообще как символ командования – например, во французских войсках, участвовавших в Войне за независимость США. Белый флаг вывешивался на флагманских кораблях, а затем (судя по документам первых лет Великой Французской революции) также на зданиях мэрий (ратушах). Фактически он выступал в роли государственного.

С 1790 г. национальными цветами революционной Франции были признаны синий, белый и красный, при сохранении белого знамени как символа королевской (государственной) власти. Считается, что творцом французского триколора был генерал де Лафайет, начальник Национальной гвардии: в июле 1789 г. к красно-

---

<sup>1</sup> По недостатку места в статье не рассматриваются «дополнительные» цвета русского политического спектра: зеленый, розовый, желтый, а также «анархический черный».

<sup>2</sup> Согласно одной из версий, белый цвет знамени восходит к белому шарфу, который Генрих IV носил еще до своего перехода в католичество, в качестве вождя гугенотов. В религиозных войнах 1562–1598 гг. белый был цветом гугенотов: считалось, что он символизирует чистоту кальвинистской веры. Однако у цвета знамени могли быть и другие источники; в частности, белый был цветом креста св. Дени, а этот крест столетиями служил отличительным знаком французской армии.



му и синему цветам кокард национальных гвардейцев<sup>1</sup> он добавил белый в знак примирения парижан с королем. Однако, согласно одному из новейших исследователей, трехцветная кокарда вместо двуцветной появилась уже в канун штурма Бастилии, а ее третий, белый цвет трактовался скорее как цвет Французского королевства, т.е. нации и государства [Correns, 1989].

М. Пастуро указывает еще на один возможный источник французского триколора. Синий, белый и красный использовались во Франции в качестве символа свободы уже в 1770-е годы, со времени Войны за независимость США. Эти цвета ассоциировались с цветами американского флага (которые, в свою очередь, восходят к цветам британского флага) [Pastoureau, 2007, p. 32–37].

Вскоре триколор оказался в оппозиции к белому, хотя сначала это не была оппозиция «республика – монархия», а, скорее, оппозиция нового (конституционного) порядка и Старого режима. 21 октября 1790 г. в Национальном собрании обсуждался проект замены трехцветного знамени во флоте белым. Мирабо решительно выступил против, назвав белое знамя «знаменем контрреволюции» [Олар, 1907, с. 97]. Между тем он был сторонником конституционной монархии, как, впрочем, почти все тогдашние революционеры.

После установления республики (1793) белый цвет становится символом монархической реставрации. Роялисты сражались под белым знаменем, прежде всего в Вандее. Белое знамя было знаменем Франции с 1814 г. до Июльской революции 1830 г., когда на смену ему опять пришел триколор, теперь уже навсегда.

В мае 1871 г. вождь легитимистов граф де Шамбор заявил, что взойдет на трон, если будет принято белое национальное знамя, которое воплощает в себе «уважение к религии, защиту всего справедливого, всего благодетельного, всего законного» [Garnier, 1971, p. 447]. В 1873 г. монархическое большинство Палаты депутатов предложило графу корону Франции. Де Шамбор был готов примириться с принципом конституционной монархии, но не с трехцветным знаменем – и Франция большинством в один голос стала республикой.

---

<sup>1</sup> Цвета этих кокард обычно считаются цветами Парижа, хотя история их появления не столь однозначна.

## Белые и синие

В литературе о Вандейском восстании укоренилось противопоставление «белые – синие» в значении «роялисты – республиканцы». В известном смысле это прообраз дихотомии «белые – красные» в нашей Гражданской войне. Однако оппозиция «белые – синие» не существовала в политическом языке вплоть до эпохи Июльской монархии. Вопреки распространенным – даже во Франции – представлениям, современники не называли вандейских повстанцев «белыми». Субстантивированное прилагательное «белые» в значении «роялисты», по-видимому, вообще не встречалось в эпоху Великой революции (и даже в текстах Наполеона I, включая продиктованные на о-ве Св. Елены).

Вандейские повстанцы действительно нередко именовали своих противников-республиканцев «синими», по цвету их мундиров – синих с красной выпушкой [см., например: Beauchamp, 1820, p. 176, 186]. Наименование «синие» популяризировал Бальзак в романе «Шуаны, или Бретань в 1799 году» (1829), однако «белых» в «Шуанах» нет. Зато роман Эжени Фoa о Вандейском восстании (1832) уже назывался «Белые и синие» [Foa, 1832]. Представления позднейшей читающей публики о Вандейском восстании почерпнуты прежде всего из «исторической хроники» В. Гюго «Девяносто третий год» (1874), где повстанцы именуется «белыми» даже в речи действующих лиц. Это не могло не повлиять на семантический ореол понятия «белые» в европейской и, в частности, в русской культурной традиции.

С середины XIX в. «синими» нередко называли буржуазных республиканцев, в отличие от «красных» (социалистов), «белых» (роялистов) и «черных» (клерикалов), например: «Единодушно белые и синие [в Национальном собрании, 10 мая 1848 г.] закричали: “Нет, нет! Не нужно социализма!”» [Блан. История революции... 1907, с. 484].

## Клерикальный черный

После переезда Национального собрания в Париж «черными» (les Noirs) стали называть крайне правых монархистов из-за обилия на правом крыле представителей духовенства в черной одежде. «Вся остальная часть собрания, – писал Ж.П. Марат, – составлена из смертельных врагов революции, известных под име-

нем *черных*) («Друг народа», 20 июня 1790) [Марат, 1956, с. 150]. Итак, «черными» здесь именуется клерикальное крыло позднейших «белых».

Это наименование возродилось в 60-е годы XIX в. Обозреватель либерального парижского журнала писал: «Сегодня во Франции только две партии – синих и черных, наследников 89 года и adeptов *Силлабуса*<sup>1</sup>» [Техьер, 1867, р. 160].

Отныне понятие «черные» отождествляется с католической реакцией, причем не только во Франции. С 1873 г. «Черный Интернационал» – обычное наименование иезуитов в ходе так называемой «борьбы за культуру» (*Kulturkampf*) в Германии.

### Леворадикальный черный

Согласно Луи Блану («История десяти лет», 1841), мысль о черном флаге как революционном зародилась в дни Июльской революции. 29 июля 1830 г. один из повстанцев, увидев на здании мэрии трехцветный флаг, заявил: «Нам нужен черный флаг, и Франция не откажется от этого цвета, пока не отвоюет свою свободу» [Boudet, 1990, р. 787].

В данном случае черный цвет трактовался как знак решимости сражаться до смерти. В этом качестве он нередко встречается в новой и новейшей истории. Так, во время Гражданской войны в США черный флаг поднимали иррегулярные части «южан» в знак того, что они не будут ни давать, ни просить пощады; черный флаг противопоставлялся белому флагу капитуляции. В России при Временном правительстве черный был цветом ударных частей русской армии. Отсюда же черный цвет чернорубашечников в фашистской Италии и т.д.

На улицах черные знамена (с надписью: «Работа или смерть!») впервые появились во время восстания безработных землекопов в Реймсе 15 января 1831 г. [Dommanget, 1967, р. 45]. Черный цвет этих знамен обычно толкуется как цвет отчаяния и

---

<sup>1</sup> «Syllabus, или Перечень, заключающий в себе главнейшие заблуждения нашего времени» – приложение к энциклике Пия IX от 8 декабря 1864 г. Здесь объявлялось заблуждением мнение, будто «Римский Первосвященник может и должен примириться и вступить в соглашение с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией».

нужды. Два месяца спустя (апрель 1831) под черными знаменами восстали лионские ткачи. Самая известная надпись на этих знаменах: «Жить работая или умереть сражаясь» – как раз означала решимость сражаться до смерти.

С 1860-х годов черное знамя объявляют своим международные анархистские организации. По одной из версий, этому способствовало то, что черный, будучи «отрицанием всех цветов», мог истолковываться также как символ отрицания всего существующего порядка [см., например: Dommange, 1967, p. 48]. Парижские коммунары, среди которых анархисты были крайне влиятельны, использовали черное знамя наряду с красным.

Черный цвет оставался лишь *визуальным* символом анархистов. В плане языковой символики анархисты считались – и сами ощущали себя – «красными», как сторонники левых идей. Понятие «черные» было зарезервировано за клерикалами.

## Леворадикальный красный

Различные предметы красного цвета, включая флаги, издавна использовались в качестве сигнала тревоги. Обычно считается, что именно к такого рода сигналам восходит революционное красное знамя.

21 октября 1789 г. в Париже был обнародован закон об осадном (или военном) положении (*loimartiale*). Оно вводилось в случае «угрозы общественному спокойствию», и его сигналом был красный флаг, выставляемый в главном окне городской ратуши и на улицах. При подавлении беспорядков использовалась Национальная гвардия, причем перед гвардейцами несли красный флаг в качестве предостерегающего знака. После отмены осадного положения, как свидетельствуют источники, красный флаг в окне ратуши заменялся обычным белым. Таким образом, оба флага выступают в качестве символов *одной и той же власти*: «мирной» или применяющей силу.

17 июля 1791 г. на Марсовом поле собрались противники монархии с требованием отречения короля, бежавшего из Парижа. Мэр Парижа Балль приказал вывесить красный флаг как сигнал военного положения; при разгоне собравшихся погибло несколько десятков республиканцев.

10 августа 1792 г. республиканцы штурмовали дворец Тюильри; в тот же день король был низложен. По широко распро-

страненному мнению, «красное знамя развевалось там и сям над революционными колоннами» [Жорес, 1978, с. 592], т.е. стало – впервые – символом революции. Однако, как показал Морис Домманже в своей монографии об истории красного знамени [Dommanget, 1967], это представление ложно.

Верно лишь то, что в канун восстания в Клубе кордельеров было предложено приготовить красные флаги с надписью: «Военное положение суверенного народа против исполнительной власти» – как ответ на флаг, ставший сигналом к расстрелу на Марсовом поле. Эту идею приписывали себе радикал Пьер Шометт, а также жирондист Жан Луи Карра (их заметки, из которых мы знаем об этих флагах, попали в печать лишь десятилетия спустя). Такие флаги были изготовлены, но не использовались (надо думать, из-за позиции руководства восстания); штурм Тюильри совершался под трехцветными флагами [Dommanget, 1967, р. 30–32].

Тем не менее в конце декабря 1792 г. отряду, набранному в Брюсселе из местных санкюлотов, было присвоено красное военное знамя. На двух его сторонах были помещены строки «Марсельезы»: «Трепещите, тираны и вы, рабы!» (в «Марсельезе»: «...и вы, предатели!»); «Пусть нечистая кровь оросит наши нивы!». Знамя было увенчано фригийским колпаком с трехцветной кокардой [Henne, 1845, р. 424, 429]. Красный цвет этого знамени, судя по надписям, мог означать цвет вражеской крови (хотя в «Марсельезе» «кровавым» назван «флаг тирании»).

Этот случай был единичным; красное знамя не стало знаменем санкюлотов и якобинцев (как нередко утверждается). Совсем напротив: 28 апреля 1793 г. на свежей могиле К.Ф. Лазовского, кумира санкюлотов и одного из руководителей штурма Тюильри, были сожжены два флага – белый и красный, как равно ненавистные символы. На красном было написано: «Он [Лазовский] отомстил за патриотов [Марсова поля], сорвав этот флаг вместе со своими товарищами» [Buche, t. 27, р. 189]. На празднике в честь Конституции в Блуа 30 июня 1793 г. красный флаг был назван «позорным символом роялизма», «эмблемой жестокости и резни» [Dommanget, 1967, р. 34]. А 12 ноября 1793 г. повезли на казнь мэра Парижа Балби; следом в грязи волокли красный флаг как напоминание о Марсовом поле [Реизов, 1970, с. 178].

Утверждение, будто красные флаги использовались бабувистами после термидорианского переворота, также неверно [Dommanget, 1967, р. 34].

Позднейшее восприятие красного цвета как радикально-революционного было связано не со «знаменем 10 августа», а с фригийским колпаком. Эту мягкую красную шапку с остроконечным загнутым верхом во Франции называли «красным колпаком»<sup>1</sup>. Уже в 1675 г. в Бретани произошло крестьянское выступление против новых налогов, известное как «восстание красных колпаков».

Революционной эмблемой фригийский колпак стал в североамериканских штатах в годы Войны за независимость, а затем и во Франции. Незадолго до восстания 10 августа 1792 г. группа республиканцев явилась в Национальное собрание, требуя оружия. Они несли палку, на которой был надет красный колпак с надписью: «Долой надоевшую власть!» [Блан. История Французской революции, т. 7, с. 33]. А в день восстания отряд марсельцев увенчал красным колпаком свое трехцветное знамя [Dommanget, 1967, р. 32]. Вскоре «колпак свободы» стал эмблемой Французской республики и обычным символом санкюлотов и якобинцев.

5 июня 1832 г. похороны генерала-республиканца Ж.М. Ламарка переросли в политическую манифестацию под красными знаменами<sup>2</sup>. В глазах радикальных республиканцев триколор дискредитировал себя, став знаменем монархии Луи-Филиппа. Но почему было выбрано именно красное знамя, современники не объясняют; иные даже заподозрили тут провокацию полиции. Годом позже республиканская газета «Tribune» назвала красные флаги «эмблемой, ненавистной для нас, нелепой для остальных» [Dommanget, 1967, р. 56].

Преемственность со «знаменами 10 августа» практически исключается: свидетельства о них попали в печать лишь в 1835 г. [Buche, t. 7, р. 188, 271]. Такое преемство было восстановлено задним числом – в 1848 г., когда историк Леонард Галлуа в «Письме к гражданам – членам Временного правительства» заявил, что красное знамя есть символ «осадного положения народа против мятежа деспотизма» [Dommanget, 1967, р. 57].

---

<sup>1</sup> Предшественником фригийского колпака была античная шапка (*лат.* pileus), которую носили ремесленники и другие свободные простолюдины; раб, получив свободу, получал и право носить pileus.

<sup>2</sup> Впрочем, согласно дневниковой записи очевидца, опубликованной в 1930 г., красное знамя было замечено в Париже уже 29 июля 1830 г. [Dommanget, 1967, р. 40].

Можно предположить, что знамена 1832 г. получили свой цвет все от того же фригийского колпака. В 1790-е годы он уже использовался для увенчания триколора; он также надевался на пику или на палку, выступая в роли заместителя флага [см., например: Блан. История Французской революции, т. 6, с. 222; т. 7, с. 33]. По мере забывания «репрессивной» функции красного флага на первый план выходит ассоциация красного с «колпаками свободы». С 1820-х годов «подцензурным» символом республиканцев становится красная гвоздика в петлице. В феврале 1831 г. Г. Гейне противопоставляет «красные цветы» якобинства «[белым] лилиям» роялизма [Гейне, 1982, с. 44]. Фригийские колпаки снова входят в моду; одно из знамен 6 июня 1832 г. было увенчано таким колпаком.

Успеху нового революционного символа способствовала повышенная суггестивность красного, зорко подмеченная Гейне: «...Вид красного знамени, очевидно, как бы околдовал их [манифестантов] разум» [Гейне, 1982, с. 130]. В отличие от «революционного черного», красный мог восприниматься и как цвет борьбы, и как праздничный цвет.

Красное знамя 1832 г. было символом радикально-республиканским, однако еще не «социальным». Во втором качестве оно появляется во время второго восстания лионских ткачей (апрель 1834 г.), хотя основным знаменем лионских инсургентов оставалось, как и во время первого восстания, черное.

Красное знамя становится символом тайных революционных обществ [Dommanget, 1967, p. 64], а в феврале 1848 г. выходит на улицы. 25 февраля Огюст Бланки потребовал от Временного правительства объявить это знамя знаменем Французской республики – не буржуазной, а «социальной». Красный цвет, пояснял Бланки, есть цвет «благородной крови, пролитой народом и Национальной гвардией» в борьбе за республику. Однако А. де Ламартин, глава Временного правительства, в своей речи с балкона парижской ратуши напомнил о том, что под красным флагом совершился расстрел на Марсовом поле, тогда как трехцветное «обошло весь земной шар, прославляя имя и свободу отечества» [Dommanget, 1967, p. 87, 92].

В 1870 г. Луи Блан, объясняя, почему красное знамя было предложено в качестве национального, не говорил о цвете пролитой народом крови. Теперь он ссылался на орифламмю – красную воинскую хоругвь французского короля в Средние века («Цвет, который в течение долгого времени обозначал нацию, был красный цвет»), а также на то, что красный флаг как знак осадного положения «с легальной точки зрения был знаменем порядка»

[Блан. История революции... 1907, с. 135, 140]. Но к этому времени в левых кругах уже безусловно возобладала трактовка красного как цвета крови, пролитой в борьбе за свободу и рабочее дело.

В 1848 г. «красный» становится *термином политического языка*: «красными» именуют всех сторонников левых идей, и они принимают это наименование. Красное знамя отныне – символ международного социализма и рабочего движения, а со времени Парижской коммуны – также общепризнанное коммунистическое знамя. Радикализация «красного» достигла своего пика.

### Красное и белое (XIX в.)

Оппозиция «красное – белое» ни в один из моментов французской истории не была центральной, системообразующей. До 1830 г. «белому» противостоял прежде всего триколор. В «трехцветной» монархии Луи-Филиппа «белое» не могло играть роли главного оппонента «красного». Характерно, что в июне 1832 г. радикалы-республиканцы неявно блокировалась с «белыми» легитимистами, для которых буржуазная монархия была неприемлема. Во Второй империи легитимисты также были в оппозиции к власти. И в 1848, и в 1870–1871 гг. друг другу противостоят триколор и красное знамя.

Вне Франции оппозицию «красные – белые» мы находим в Польском восстании 1863–1864 гг. По своему содержанию оно было национальной и вместе с тем социальной революцией. Радикальное крыло повстанцев обычно именуется «красным», умеренное – «белым». «Красные» и «белые» – обычные термины в повстанческой подпольной печати, хотя и не принятые ни одной из сторон в качестве самоназвания [Powstaniestyczniowe, 1966–1970]. Наименование «белые» с роялизмом связано не было: все повстанцы боролись с самодержавием за независимую республику<sup>1</sup>. Существенно также то, что оппозиция «красные – белые» не была антагонистической: она существовала в рамках одного движения, и границы между обоими крыльями были крайне зыбки.

Белый как цвет умеренности (в оппозиции к красному) полвека спустя появляется в Финляндии; об этом речь впереди.

---

<sup>1</sup> Национальное польское знамя состоит из белой и красной полос, но это, вероятно, случайное совпадение.



Тем не менее в одном, зато чрезвычайно важном аспекте «белое» действительно противостояло «красному» в политическом языке. Речь идет о «красном» и «белом» терроре. Уже в памфлете Ж. Кузена «Белые якобинцы и красные якобинцы» (1797) уравниваются роялистский и якобинский террор как две опасности, грозящие Франции, причем *цвет якобинцев задан их красными колпаками* [Cousin, 1797, p. 7]. После Второй реставрации (1815) оппозиция «белые якобинцы – красные якобинцы» надолго укореняется в политическом языке как обозначение двух крайних течений, склонных к насилию; иногда к ним добавляется третье: «черные якобинцы» – клерикалы.

Выражение «белый террор» (*terreurblanche*) вошло в обиход в 1830-е годы. Первоначально оно относилось к репрессиям против бонапартистов после Второй реставрации Бурбонов (1815) [например: *Histoire de Paris*, 1834, p. 436]; позднее применялось также к термидорианским репрессиям (1794). По этому образцу в ходе революции 1848 г. создается выражение «красный террор» (*terreurrouge*) как синоним революционного насилия. Вскоре и это выражение стало употребляться ретроспективно, по отношению к террору якобинцев, который прежде именовался просто Террором.

Одновременно переосмыслиется понятие «белый террор». Теперь, в 1848 г., это уже не роялистский террор, а репрессии победившей буржуазии против левых. Можно сказать, что «белый террор» осуществляли «синие» против «красных». С 1871 г. «красный террор» ассоциировался прежде всего с репрессиями Парижской коммуны против «контрреволюционеров». В свою очередь, «белый террор» в левой печати обычно ассоциировался с репрессиями против коммунаров.

## **Красный в России: Начало**

Из всех цветов западного политического спектра в русский политический язык XIX в. устойчиво вошел только красный. Прочие цвета встречаются редко, и обычно при освещении зарубежных событий.

По-видимому, поначалу «красными» были прозваны посетители салона графини Салиас-де-Турнемир, дом которой находился

в Москве на Швивой (в просторечии Вшивой) горке. Здесь соби-  
рались московские западники. Именно к ним относилась известная  
эпиграмма Н. Щербины (1858):

*Монтаньяры Вшивой Горки!  
«Красный цвет лишь дурню мил!»  
Так народ наш дальнорский  
Этой меткой поговоркой  
Вас навеки заклеймил*

[Щербина, 1970, с. 274].

Разумеется, во Франции «монтаньяры Вшивой Горки» могли  
быть названы разве что «синими».

В эпоху подготовки и осуществления Великих реформ про-  
тивники реформ именуют «красным» всякого, кто кажется им либе-  
ралом. В «Отцах и детях» Кирсанов-старший говорит: «...Все де-  
лаю, чтобы не отстать от века: крестьян устроил, ферму завел, так  
что даже меня во всей губернии *красным* величают» [Тургенев,  
1976, с. 189]. Примеры такого словоупотребления – неизменно в  
саркастическом контексте – нередки у Салтыкова-Щедрина. «Крас-  
ным» и даже чуть ли не революционером считался в консерватив-  
ных кругах военный министр Дм. Милютин, осуществивший ко-  
ренную реформу армии.

В неподцензурной публицистике красное знамя – как знамя  
кровопролитного восстания и символ «социальной и демократиче-  
ской республики Русской», – появляется в прокламации П. Заич-  
невского «Молодая Россия» (1862) [Революционный радикализм...  
1997, с. 149]. На демонстрации, организованной землевольцами у  
Казанского собора в Петербурге 6 декабря 1876 г., красное знамя  
впервые было развернуто открыто. На рубеже XIX–XX вв. крас-  
ные флаги становятся атрибутом забастовок и маевок.

В популярной литературе встречается утверждение, будто  
красный революционный флаг впервые появился в России во вре-  
мя так называемого Кандиевского восстания в Тамбовской губер-  
нии (март–апрель 1861). В Пензе даже установлено мозаичное  
панно «Кандиевское восстание» с огромной фигурой крестьянина-  
революционера под красным знаменем. На самом деле крестьяне  
«ездили поднимать соседние села, прикрепив к телегам шесты с  
красными платками» [Пензенская энциклопедия, 2001, с. 228].

## Черный как черносотенный

В Первой русской революции мы видим уже три основных цвета: красный, черный и белый, при этом *центральную оппозицию образуют красный и черный*. Связано это было с появлением черносотенства как антиреволюционной силы.

«Черной сотней» называлось в допетровской Руси мещанское ополчение. Политическое значение термин приобретает с 1880-х годов как наименование «мещанской партии» в Московской городской думе: «У нас под этим именем [“черной сотни”] разумеют весьма сплоченную группу мещан и ремесленников, выходящую из третьего разряда избирателей» [Муромцев, 1910, с. 79–80].

С начала 1905 г. «черной сотней» и «черносотенцами» в левой и либеральной печати стали называть боевые дружины монархических организаций, а затем – все крайние монархические элементы. Эти наименования были приняты крайне правыми в качестве самоназвания. Редактор «Московских ведомостей» В.А. Грингмут писал в «Руководстве монархиста-черносотенца» (1906): «Враги самодержавия назвали “черной сотней” тот простой, черный русский народ, который во время вооруженного бунта 1905 года встал на защиту своего Самодержавного Царя. Почетное ли это название “черная сотня”? Да, очень почетное». Ополченцы 1612 г. во главе с Мининым и Пожарским «были настоящими “черносотенцами”, и все они стали, как и нынешние “черносотенцы-монархисты”, на защиту Православного Монарха, Самодержавного Царя». Поэтому «черная сотня» – это «весь Православный Русский Народ» [Грингмут, 1910, с. 136].

Сплошь и рядом черносотенцев именовали просто «черными». Это наименование сближало их с «клерикальными черными» западноевропейского спектра, поскольку черносотенцы активно использовали религиозную символику – как визуальную, так и вербальную.

В либеральной печати черносотенцев иногда называли и «белыми», как французских роялистов. О «белых террористах» говорил П.Н. Милюков [Милюков, 1908, с. 184]. П.Б. Струве писал о «белых и красных фантазмагориях», имея в виду идеологию черносотенцев и леворадикалов [Струве, 1911, с. 207–208].

«Левый» террор в антиреволюционной печати называют «красным террором», тогда как черносотенный террор в либеральной и левой печати нередко именуют «белым террором», напри-

мер: «“Черные патриоты” <...> все время проповедуют так называемый *белый террор*» [Вашков, 1906, с. 11].

В левой печати «белым террором» называют также репрессии со стороны властей (начало этому положила уже народовольческая публицистика).

## **Белое знамя и «белая гвардия» черных**

Революция 1905 г. представляла собой, среди прочего, борьбу флагов. Цветом революции был, разумеется, красный; правомонархические силы обычно выступали под бело-сине-красными флагами. Это обстоятельство способствовало дискредитации триколора в глазах левой общественности и, надо полагать, сказалось на его судьбе после Февраля 1917-го.

Либеральная пресса писала о погромах «под сенью национальных флагов» [Одесские избиения, 1905]. В прокламации, предшествовавшей погрому в г. Александровске Екатеринославской губернии (начало 1906 г.), заявлялось: «Кто за царя, родину и веру православную <...> вступайте под русские трехцветные знамена сформированной Александровской русской боевой дружины, которая ринется с портретом царя и святой иконой на врагов наших – краснофлажников» [Общественное движение... 1914, с. 381]. После Киевского и Одесского погромов (октябрь 1905) «левые» силой убрали трехцветные флаги в Киевской городской думе и заменили их красными и черными (траурными) [Киевский и Одесский погромы... 1907, с. 34].

В то же время «черные» эпизодически использовали и белый цвет – в качестве как вербального, так и визуального символа. Созданная в октябре 1905 г. нижегородская правомонархическая организация, впоследствии примкнувшая к черносотенцам, носила название «Союз Белого Знамени», а Одесское отделение Союза русского народа – «Белый двуглавый орел». Белый цвет, вероятно, был заимствован из французской роялистской символики, хотя прямые указания на это нам неизвестны.

Белые флаги иногда использовались во время погромов, например в Екатеринодаре в октябре 1905 г. 16 октября 1905 г. в Киеве «какой-то человек <...> подстрекал на Троицком базаре собравшуюся толпу рабочих бить евреев и отправиться по улицам города с белым флагом с надписью: “За Царя и Отечество”...» [Киевский и Одесский погромы... 1907, с. 28].

В конце 1905 г. появляется выражение «белая гвардия» – как первоначальное самоназвание боевых дружин Союза русского народа в Одессе. «Гвардия» здесь означает не «отборные части войск», а «[гражданскую] стражу» для охраны общественного порядка. (Оба эти значения присущи французскому слову *garde*.) Тогда же в печати появляется слово «белогвардейцы» – обычно в связи с погромами.

«[Одесский] порт, – сообщалось в левокадетской газете “Товарищ” от 6 декабря 1905 г., – наводнился “белогвардейцами”, полицией и войсками. Попутно возникли попытки устроить еврейский погром, – банда “белогвардейцев” неожиданно появилась на базаре и разгромила ряд еврейских лавок». «На вопрос пристава, что это за люди, ему ответили, что они принадлежат к боевой дружине “союза русского народа” и составляют так называемую “белую гвардию”» [Еще о черной сотне, 1906, с. 69, 73].

В корреспонденции под заглавием «Киев. Белая гвардия» («Русь», 12 дек. 1906) сообщалось: «5 дек[абря] состоялось конспиративное заседание боевой дружины местного “союза русского народа”, на котором было решено предпринять энергичные меры “для очистки университета от крамольных поползновений”. <...> Из этого “приказа” вполне ясно, что и у нас, по примеру Одессы, образовалась особая “студенческая” фракция “белой гвардии”, и теперь нужно ожидать таких же ее славных деяний, как и в Одессе, т.е. зверских избиений беззащитной учащейся молодежи» [цит. по: Союз русского народа, 1929, с. 379].

## Другая «белая гвардия»

Почти одновременно в печати появляются упоминания о финляндской «белой гвардии», которая, однако, не имела ничего общего с южнорусскими черносотенцами. «...Шведская партия, – сообщало “Новое время”, – именующая себя конституционалами, устроила в 8 часов вечера [2 декабря] шествие по главным улицам города своей милиции, носящей название белой гвардии» [Корреспонденция из Гельсингфорса, 1905].

Финляндская «белая гвардия» состояла преимущественно из либеральной студенческой молодежи и противостояла местной «красной гвардии» – полувоенной леворадикальной организации. (Наименование «красная гвардия» в его нынешнем значении появилось тогда впервые.) «Белой гвардией» студенческие дружины

называли по белым нарукавным повязкам, официально же она именовалась «охранным корпусом», или «отрядами самообороны» (*швед.* Skyddskar – шюцкор, *фин.* Suojeluskurva).

В Гельсингфорсе, сообщало «Новое время», «проявлялся разлад между “белыми” и “красными”. Первые – конституционалисты, желали созыва сейма для обсуждения проекта реформы избирательного права, вторые же требовали созыва национального собрания по однопалатной системе» [Финляндия, 1905].

Впрочем, финляндская «белая гвардия» упоминалась редко. В указателе Н.Н. Корево «Финляндия в русской печати. 1901–1913» (Пг., 1915) зафиксировано 23 упоминания о «красной гвардии», тогда как о «белой» – лишь два.

### **Красное и черное: Близнецы-братья**

С октября 1905 г. в либеральной и умеренно-консервативной печати «красные» и «черные» (они же «белые») сближаются и даже уравниваются по признаку радикализма, нетерпимости и насильственных методов действия. «В атмосфере русской жизни, – предостерегает П. Струве, – висит диктатура: диктатура тех, кого именуют “черной сотней”, и тех, кто себя именуется “революционным пролетариатом”...» [Скорее за дело!, 1905]. В другой статье Струве осуждает «белое и красное черносотенство» [Струве, 1911, с. 16]. В сущности, речь шла о сходстве *двух прототалитарных течений*.

Столыпинский официоз «Россия» заявляет: «Революция белая или революция красная – и та, и другая могут только нанести еще и еще несколько новых ударов государственному началу, как таковому». «Крайним правым» и «крайним левым» здесь противопоставляются «группы истинно монархические» [Передовая статья, 16.7.1906]. По поводу убийства черносотенцами М.Я. Герценштейна «Россия» задается вопросом: «Должны ли мы понять, что на террор революционеров красного знамени готов образоваться террор революционеров белого знамени..?» [Убийство М.Я. Герценштейна, 1906]. Как видим, даже высшая исполнительная власть склонна отождествлять «белое» с неприемлемым для нее правым радикализмом.

С позиций «истинного монархизма» против черносотенцев выступает М. Меньшиков в «Новом времени»: «Кричите сколько вам угодно, г-да черные революционеры, что, добываясь неограниченных форм власти, вы отстаиваете монархию. Вы лжете, – вы

*губите монархию»*; «Подавляющее большинство нации серьезнейшим образом не хочет анархии – ни красной, ни черной» [Меньшиков, 1912].

## **Белое между красным и черным**

У Ленина мы находим пример нехарактерной для 1905 г. трактовки «белого» – не как монархического или черносотенного, а как цвета нейтральности между красным и черным: «[Витте] предлагает министерские портфели вожакам кадетов <...> стараясь изобразить из себя “белого”, который одинаково далек и от “красных”, и от “черных”». Согласно Ленину, «партия “белых” – один обман. Кто не за революцию, – тот черносотенец»; «На красную и черную армию распадается войско» [Ленин. Между двух битв, 1960, с. 50, 56, 58]. То же повторено в другой, не попавшей в печать статье: «В гражданской войне нет и не может быть нейтральных. Партия белых – одно трусливое лицемерие. <...> Кто не революционер, тот черносотенец» [Ленин. Наши задачи... 1960, с. 70].

Сведения о контактах Витте с кадетами Ленин заимствовал из женеvской газеты «Le Temps»; в кадетской печати ничего похожего на «партию белых» не обнаруживается. Правда, Милуков (уже после публикации ленинской статьи) писал: «Нам опять начинают повторять, что, когда “черный” и “красный” ведут борьбу не на жизнь, а на смерть, промежуточным оттенкам между ними нет места», – т.е. выступал именно за «промежуточные оттенки» [Милуков, 1907, с. 348].

Однако в те годы назвать себя «белым» леволиберальный политик не мог, памятуя об ассоциации «белого» с легитимизмом, а теперь еще и с черносотенством.

## **Красный Февраль**

Февраль 17-го стал настоящим взрывом красного цвета – на улицах и в политическом языке.

Символика Февраля рассмотрена в пионерской монографии Б. Колоницкого [Колоницкий, 2001]. Февральскую революцию, пишет автор, воспринимали «не только как великий политический, но и как тотальный нравственный переворот». Символы революции стали объектом квазирелигиозного поклонения. Революцию

нередко сравнивали с Пасхой, но и Пасху могли сопоставлять с революцией, переосмысляя выражение «красная Пасха». Многие флаги повторяли форму хоругвей, на красных знаменах подчас изображались архангелы с трубами, возвещавшие, по-видимому, приход для угнетателей страшного суда, т.е. революции [Колоницкий, 2001, с. 56, 77–78].

Хотя революция декларировалась как национальная и патриотическая, национальный триколор стремительно вытесняется красным флагом; фактически он становится государственным (формально таковым до апреля 1918 г. оставался триколор). Патриотические манифестации под трехцветным флагом нередко воспринимались как контрреволюционные [Колоницкий, 2001, с. 97]. Возможно, тут сказывалась память о «борьбе флагов» в 1905 г., когда триколор выступал в роли антиреволюционного, а то и погромного символа. Но, вероятно, еще важнее то, что Февраль ощущался как начало «нового прекрасного мира», для которого старые символы не годились.

Символика красного двойится. Прежде всего, это символ свободы, нового, демократического патриотизма и новой жизни. Сразу после Февраля в умеренно-либеральном «Утре России» сочувственно пишут об «армии <...> осененной красными знаменами свободы», которая «отреклась от старого режима и присоединилась к народному правительству» [Передовая статья, 7.3.1917]. Военнослужащие новых ударных частей носили на рукаве черно-красную нашивку, причем в приказе генерала А.А. Брусилова красный толковался как «символ борьбы за свободу», черный – как «указание на нежелание жить, если погибнет Россия» [Колоницкий, 2001, с. 162]. Погоны тех же цветов были присвоены Корниловскому ударному отряду, а в Гражданскую войну черный и красный стали цветами корниловцев.

Но красный цвет мог трактоваться и как символ социальной и антимилитаристской борьбы, символ Интернационала [Колоницкий, 2001, с. 253]. Боевые отряды, созданные большевиками в конце марта, получают название «Красная гвардия», заимствованное у финляндских леворадикалов.

В смутные дни и месяцы Февраля «символы власти порой воспринимались как сама власть» [Колоницкий, 2001, с. 11–12]. Вот одна из иллюстраций этого тезиса: «Насильники в настоящее время непременно облачаются в красную повязку. <...> Сама физическая сила сильна лишь постольку, поскольку она опирается хотя бы на некоторый признак морального свойства, которое и достигается самозванным облачением в “революционную” эмблему» [Кизеветтер, 1917].



Примером амбивалентного отношения к «красному» служит статья Н. Устрялова «В ожидании». Автор пишет: «Наш красный республиканский флот, наша красная республиканская армия», и здесь же, с неодобрением: «красные демагоги», «“красная” демократия» [Сурмин, 1917].

## Красное и черное после Октября

С Февраля до Октября 1917-го, в отличие от 1905–1907 гг., «белый» практически отсутствует в политическом языке. И даже когда он появляется вновь, некоторое время *центральной остается оппозиция красного и черного*. Но ее содержание меняется коренным образом. Черносотенцы как политическая сила не пережили крушения монархии (что не мешало левым ораторам вызывать из небытия призраки черносотенного реванша). Постепенно «черное» в публицистике всех направлений становится универсальным символом реакции, насилия и контрреволюции, под каким бы флагом она ни совершалась – пусть даже под красным.

Большевики объявляют «черными» всех противников «углубления революции». Это прежде всего кадеты, а с осени 1917 г. – «корниловцы». После Октября «черными» оказываются едва ли не все противники большевизма, включая социалистов-«соглашателей». «Напрасно говорил представитель группы “Единство” о многих цветах, – заявляет Троцкий на Всероссийском съезде крестьянских депутатов 3 декабря 1917 г. – В России два цвета. Труженики в одном лагере – красного цвета; имущие в другом – черного цвета» [Троцкий, 1923, с. 203].

«Черными» называют также представителей духовенства, настроенных против Советской власти: «черная [т.е. клерикальная] рать», «воззвание черных [к пастве]», «черный архиерей» и т.д. Тут «клерикальный черный» сливается с «контрреволюционным черным».

В свою очередь, в антибольшевистской печати «красное» (в значении: большевистское) сближается с «черным». Либеральная печать уже в 1905 г. была склонна отождествлять «красносотенцев» с «черносотенцами». Но после Октября о том же пишут «красные» небольшевистского толка – меньшевики и эсеры: «Теперь эта черная сотня называется “красной” сотней...» [Маслов, 1917]. «Долой черную сотню! Долой самодержавие Николая II, Ленина, Шнеура и Комиссарова! <...> Все на улицу под красные

знамена социализма!» [Воззвание Московского Комитета... 1917]. «А в Петрограде черная гвардия [т.е. красногвардейцы] рыскает, торопится, обрывает звонки...» [Соболь, 1918].

«Дезертиры социализма <...> утверждают на все лады, что мы делаем “черно-красное” дело», – констатировал большевистский обозреватель [Обзор печати, 1917]. Выражение «черно-красный» в сходном значении появилось еще в эпоху революции 1905 г.; этот оксюморон можно считать отдаленным прообразом позднейшего «красно-коричневый».

К концу лета 1918 г. в советской печати на первый план выходит оппозиция «красное – белое», однако оппозиция «красное – черное» сохраняется. Ленин призывает «против черной сотни всего мира» двинуть «интернациональную Красную Армию» [Ленин. Речь на митинге... 1969, с. 26]. В передовице Н. Бухарина «Черный всадник и красный всадник» черный всадник олицетворяет мировую войну и мировой капитализм, красный – Советскую Россию [Бухарин. Черный всадник... 1918].

Черный цвет широко используется для дискредитации (можно было бы сказать: для очернения) врага. Советская печать пишет о «людях черного контрреволюционного дела», «черной реставрации» и «черном воронье», о «черном войске», прихода которого дожидается «буржуазная клика Москвы», о «черно-бело-розовой гвардии» в Самаре т.д. [Волин, 1918; Сокольников, 1918; Зорин, 1918; Единый фронт... 1918]. «Черной армии от Красной / Кто теперь не отличит?», – спрашивает Демьян Бедный в январе 1919 г. [Бедный, 1926].

Генерал Алексеев именуется «черным генералом», атаман Дутов – «черным атаманом» [Осинский, 1918; Что такое... 1918]. Врангеля, как известно, называли «черным бароном» – по цвету его черкески и папахи. В песне «Белая армия, черный барон» (1920) «черное» и «белое» уравниваются между собой как антонимы «красного».

## Московская «белая гвардия»

По воспоминаниям В.Б. Станкевича, комиссара Временного правительства, на совещании партийных фракций 24 октября 1917 г. в Совете Республики (Петроград) обсуждались возможности сопротивления большевистскому перевороту. «Я, между прочим, заявил о необходимости организовать гражданскую оборону из студенчества, но меньшевики отшатнулись от меня, как от зачумленного.

– И так правительство наделало много глупостей, вы хотите еще белую гвардию устраивать...» [Станкевич, 1923, с. 259].

«Белая гвардия» здесь – не термин рассказчика; он сам говорит о «гражданской страже». Поэтому его свидетельство стоит учесть. Возможно, «белая» студенческая гвардия ассоциировалась с финляндскими противниками «красных» – то ли 1905 г., то ли уже новыми, образца 1917 г.

Однако несколько дней спустя «гражданская оборона из студенчества» появилась в Москве – и назвала себя именно «белой гвардией». 28 октября в эсеровской газете «Труд» появилось воззвание Центрального студенческого исполнительного комитета от 27 октября, в котором, в частности, заявлялось: «Студенчество <...> считает своей ближайшей задачей обеспечение порядка и беспощадную борьбу с попытками погромов. <...> Запись в дружины производится по учебным заведениям».

А в подборке материалов «Организация обороны», опубликованной 28 октября на 3-й странице газеты «Власть народа», появилась заметка: «В Художественном электротeatре на Арбатской площади происходит запись лиц для формирующейся белой гвардии, в противовес красной. Записываются главным образом студенты». «В Замоскворечье произошло столкновение между красной гвардией рабочих и “белой” студенческой гвардией», – сообщала в тот же день газета «Вперед!» [Настроение в Москве, 1917].

Итак, название «белая» было выбрано «в противовес красной», т.е. по контрасту. Но в цветовой системе тогдашнего политического языка «белое» означало также отрицание «черного» – вопреки воззрению, согласно которому «на красную и черную армию распадается войско». Об одесской «белой гвардии» 1905 г. московские студенты едва ли помнили, а сообщения о новой финляндской «белой гвардии» появились в печати, по-видимому, уже после октябрьских событий в Москве.

«Белое» московского Октября – исключительно вербальный символ. Ни газеты, ни мемуаристы не упоминают о белых кокардах или повязках. «Моя студенческая форма – патент на белогвардейство», – сообщает И.Е. Тамм (будущий физик-академик) в письме от 1 ноября 1917 г. [Капица, 1998, с. 259]<sup>1</sup>. В печати упоминалось об автомобилях с белыми флагами, но это были флаги

---

<sup>1</sup> В том же письме встречается оппозиция «белые – красные», которая в печати утвердилась лишь в 1918 г.

«Красного Креста». Позднее, в июле 1918 г., сообщалось о «людях с белыми повязками на рукавах» в Муроме [Ярославский, 1918]. Однако здешние повстанцы не называли себя «белой гвардией», вопреки названию заметки: «Восстание белой гвардии в Муроме»; а белые повязки – обычный способ узнать «своих» ночью, когда и началось Муромское восстание.

«Белой гвардией» почти во всех современных свидетельствах, а также в первом сборнике воспоминаний участников [Москва в октябре... 1919] именуется отряды учащейся молодежи, в отличие от юнкеров, которые были главной силой московского выступления и в печати упоминались гораздо чаще.

Московская «белая гвардия» была не только безусловно республиканской, но и достаточно левой по духу. Об этом свидетельствует хотя бы воззвание «К студенчеству: Открытое письмо представителей белой гвардии», опубликованное уже на исходе октябрьских боев («Труд», 1 ноября 1917): «...Мы обязаны грудью все встать на защиту великих святых лозунгов свободы, равенства и братства»; «С нами все борющиеся за завоевания революции, против нас – все контрреволюционные силы и авантюристы».

«Утро России» опубликовало написанные по горячим следам воспоминания одного из участников [Шесть дней... 1917]. Автор, узнав о «белой гвардии» из газеты «Власть народа», пришел в Художественный электротeatр на Арбате (ныне – кинотеатр «Художественный») как «рядовой революционной армии, стоящей на страже интересов народа». В добровольческой роте, куда его направили, «были и конторщики, и инженеры, и студенты всевозможных высших учебных заведений; были гимназисты и реалисты». Вечером того же дня большая часть добровольцев не вернулась в Александровское училище, оставшихся распределили по ротам юнкеров.

Гораздо позже офицер – участник московских событий назвал первый отряд московской «белой гвардии» «родоначальником белой борьбы против красных» [Трескин, 1935, с. 13]. Однако это мнение разделялось немногими. Сергей Эфрон, муж Марины Цветаевой, считал начало своего «добровольчества» с 26 октября 1917 г., но в его мемуарных очерках 1920-х годов с подробным рассказом о московских событиях [Эфрон, 1998] «белая гвардия» не упомянута вовсе.

## Зачатки легенды «белой гвардии»

В «Правде» термин «белая гвардия» появился 4 ноября в тексте договора между московским Военно-революционным комитетом и эсеро-меньшевицким Комитетом общественной безопасности от 2 ноября 1917 г. В обращении председателя СНК Ленина «К населению» («Правда», 7 нояб. 1917) речь шла лишь о московских «юнкерах и других корниловцах». В том же номере «Правды» напечатана речь Бухарина на заседании Петроградского Совета 6 ноября. Здесь мы находим формулировку «Белая Гвардия и все юнкера, кость от кости и плоть от плоти контрреволюционной буржуазии». Прописные буквы означали символическое «повышение в ранге» эфемерного студенческого формирования.

В те же дни о «белой гвардии» узнают на Дону. 31 октября штабс-капитан Н. Астафьев уехал из Москвы в Новочеркасск просить помощи у казачества. Здесь он дал интервью газете «Вольный Дон» [Вести из Кремля, 1917]. Согласно Астафьеву, большевикам противостояли «офицерские роты», а также «самостоятельные роты <...> из учащихся высших учебных заведений». «Большевики прозвали своего противника “белой гвардией”. Ввиду того, что белый цвет служит символом чистоты, мы, со своей стороны, можем сохранить это название за войсковыми офицерами и студенческими частями». И далее «белой гвардией» он называет уже все вооруженные формирования, выступившие в Москве против большевиков, а всех участников выступления – «белогвардейцами». До этого о «белой гвардии» в «Вольном Доне» не упоминалось, хотя события в Москве освещались очень подробно.

Как видим, Астафьев считает «белую гвардию» чужим термином, но согласен принять его, истолковывая «белый» как символ чистоты. Этот случай, насколько нам известно, был единичным в печати антибольшевистского Юга, Востока и Севера. (Попутно отметим, что термины «белая гвардия» и «белогвардейцы» оставались табуированными в «белой» публицистике гораздо дольше, чем термины «белые», «белая армия», «белое движение» и т.д.)

Зато два месяца спустя в той же газете появилось сразу несколько статей о «молодом рыцарстве» и «молодой гвардии». В статье «Рыцари идут» Ник. Литвин заявлял: «Оживает древнее рыцарство, воспетое в романтических балладах и сагах». «Разбитая на петербургских и московских баррикадах, эта молодежь не сняла злосчастные погоны», но продолжает борьбу. «Молодое рыцарство –

рядом с героическими тенями Ермака, Степана Разина, мятежного Булавина, рядом со скорбной памятью Грузиновых<sup>1</sup> [Литвин, 1918].

В сходном духе выдержана статья К. Шадринцева «Гвардия молодости»: «На мостовых Невского и Литейного, в стенах Владимирского училища, на баррикадах Москвы, – они, молодые, твердые, неудержимые. <...> Юнкера, студенты, гимназисты». «Перед толпами красной гвардии выросла новая гвардия: – Гвардия молодости»<sup>2</sup>.

Упомянув о «лозунгах, которые горят на знаменах молодой гвардии», Шадринцев, однако, ничего не говорит об их содержании, а лишь о «стальном рисунке грядущей жизни», о «береге новой жизни» [Шадринцев, 1918].

В статье Ник. Арсеньева «Во имя России» воспевается «юная добровольческая армия», идущая на смерть «за воскресение России». «В этих юношах и мальчиках рождается, более того – уже родилась обновленная, новая Россия. В их святом порыве, в их святой крови очищается вся мерзость, вся накипь преступлений, лежащих на русском народе» [Арсеньев, 1918].

Перед нами первые наброски легенды «белой гвардии», хотя сам этот термин табуирован. Авторы обращаются к традиции и риторике «освободительного движения в России», начиная с декабристов, а Ник. Литвин – еще и к донской традиции «казацкой вольности». Однако теперь Россию надлежало освобождать не от гнета самодержавия, а от деспотизма большевиков. Главное же – «новому рыцарству» предстоит искупить «всю мерзость <...> преступлений, лежащих на русском народе». И это уже совершенно новый мотив, не сочетающийся с прежним «освобожденством». «Молодая гвардия» понимается не как элитные части некоей «Великой армии»<sup>3</sup>, а как избранное, жертвенное меньшинство; его рыцарское служение – служение уже не «народу», а *России как некоей идеальной сущности*. Эти идеи и образы впоследствии

---

<sup>1</sup> Братья Евграф и Петр Грузиновы, сосланные при Павле I в Сибирь и прославившие «мучениками за казачье дело».

<sup>2</sup> Казалось бы, «по контрасту» здесь следовало бы сказать «белая гвардия», тем более что многие из уехавших на Дон «студентов и гимназистов» сражались «на баррикадах Москвы». Однако это обозначение надолго останется под запретом в «белой» печати.

<sup>3</sup> Впервые «молодой гвардией» («La Jeune Garde») были названы части императорской гвардии Наполеона I, формировавшиеся с 1809 г., в отличие от частей, существовавших к моменту провозглашения империи.

прочно войдут в легенду «белой гвардии», хотя едва ли ее творцы были знакомы с публицистикой «Вольного Дона» февраля 1918 г.

Практически одновременно свой – поэтический – вариант легенды «белой гвардии» создавала М. Цветаева в Москве; но он стал известен лишь в эмиграции и гораздо сильнее повлиял на позднейшего советского (и постсоветского) читателя, чем на эмигрантских идеологов и апологетов «белого движения».

Образ «молодой гвардии» встречается в «белой» печати и позже, например: «В огне и крови революционно-социалистических ужасов народилась новая порода людей <...> из огнеупорного материала. <...> Полки нашей молодой гвардии – Марковские, Корниловские и полки Дроздовского» [Савенко, 1919].

## Белогвардейцы внешние и внутренние

По знаменательному совпадению первое упоминание о финляндской «белой гвардии» в «Правде» появилось одновременно с первым упоминанием о московской «белой гвардии» – в номере от 4 ноября 1917 г.: «Вся страна [Финляндия] разделилась на два враждебных лагеря. Тут и там стали проходить вооруженные стычки между “красной” и “белой” гвардиями» [Революция в Финляндии, 1917].

С февраля 1918 г. в Финляндии развернулась полномасштабная гражданская война, закончившаяся в апреле поражением «красных». Советская печать с напряженным интересом следила за ходом борьбы. Именно с этого времени оборот «белая гвардия» из эпизодического становится обычным, и *именно по отношению к финляндской гражданской войне* прочно утверждается антагонистическая оппозиция «белые – красные»<sup>1</sup>.

Тогда же выражения «белая гвардия» и «белогвардейцы» начинают применяться к антиреволюционным вооруженным формированиям в Эстонии, Латвии и Германии, а также к германским частям, наступающим на Петроград. Немцы, сообщает «Правда», «привели свою “белую гвардию” против России...»; «германская белая гвардия идет против пролетариев и крестьян». Здесь же говорится о «немецких Корниловых» и «немецких калединцах»

---

<sup>1</sup> «Белые и красные» – заглавие редакционной статьи «Правды» от 3 апреля 1918 г.

[Разбойничий поход, 1918]. «Белогвардейцев» находят даже во Франции июня 1848 г.: «Солдаты, буржуа, белогвардейцы шли в бой против пролетариев под складками трехцветного знамени» [Стеклов, 1918].

Таким образом, «белая гвардия» и «белогвардейцы» становятся синонимом *буржуазной контрреволюции, прежде всего зарубежной*<sup>1</sup>. Этому способствовало то, что «белая гвардия» легко ассоциировалась с «белым террором», который для «красных» всегда был террором контрреволюционной буржуазии. (Что, впрочем, не мешало «Правде» от 7 апреля 1918 г. озаглавить статью о начале иностранной интервенции «Черный Интернационал».)

Применительно к самой России «белогвардейцы» пока еще не общее наименование противника, а лишь одна из множества «контрреволюционных» групп, например: «помещики, банкиры, домовладельцы, фабриканты, лавочники, меньшевики, спекулянты, правые эсеры, белогвардейцы, безвольные интеллигенты и юнкера» [Во имя Учредительного... 1918].

Со второй половины мая 1918 г. «белогвардейцы» появляются в сообщениях из Сибири, где начались антибольшевистские восстания, а с середины июня – в сообщениях о «белогвардейских восстаниях» в Поволжье и Центральной России. «Белогвардейцы» – это чаще всего добровольческие части (в отличие, например, от казаков) либо «внутренние» заговорщики. Во втором случае «белогвардеец» и «черносотенец» используются практически как синонимы.

Едва ли не всякая городская противобольшевистская организация именуется «белой гвардией», например: «В Оренбурге раскрыт белый заговор. Захвачена переписка штаба белой гвардии. <...> Главным ядром белой гвардии является офицерство и интеллигенция вообще» [Борьба с контрреволюцией, 1918].

Уже с конца 1917 г. актуализируются негативные обороты, связанные с «белым», такие как «белая кость»<sup>2</sup>; позднее появляются новые: «белопогонники» (по цвету погон некоторых «белых» воинских частей). Одновременно негативную окраску получают обороты, ранее нейтральные или даже сугубо позитивные («белый генерал»).

---

<sup>1</sup> Это значение сохранялось и в 20-е годы, в частности при освещении событий в Германии.

<sup>2</sup> «[Эсер Гоц] организовал [в Петрограде] восстание “белой кости”, юнкеров, против солдат и рабочих» [Обещание и исполнение, 1917].



«Белым генералом» издавна именовался М.Д. Скобелев. Образ Скобелева в белом кителе и на белом коне стал частью популярной культуры. Тем не менее памятник «белому генералу», установленный в Москве в 1912 г., был снесен 1 мая 1918 г. В советской печати «белыми генералами» (в значении: «белогвардейские») с конца 1917 г. называют Корнилова и его сподвижников. Одновременно их же именуют «черносотенными генералами».

С июля в сообщениях с различных фронтов обычным становится краткое обозначение «белые» вместо прежнего «белогвардейцы», а с конца августа 1918 г. *двухцветное деление воюющих сторон утверждается окончательно*: «белые» против «красных». При этом «белые» своих противников довольно долго предпочитают называть не «красными», а «большевиками». Так, в «Утре Юга» (Екатеринодар) термин «красные» вместо «большевики» в военных сообщениях утверждается только с лета 1919 г. (в «Русской армии» (Омск) – не позднее начала 1919 г.).

«Между белой и красной властью борьба идет во всей России, – заявляет “Правда”, – и скоро она вспыхнет по всему лицу мира!» [Две власти, две диктатуры, 1918]. «Два мира стали друг против друга, – пишет Бухарин, – и две гвардии – белая и красная – сражаются теперь во всем мире. Белая против красной. Красная против белой» [Бухарин. Часовой пролетарской революции, 1918]. Универсальный, можно сказать, вселенский характер этой дихотомии сохраняется и позднее: «Весь мир разделился на два лагеря – белых и красных» [Листовка Петроградского комитета... 1957, с. 285].

«Красный террор», официально провозглашенный 2 сентября 1918 г., после покушений на Ленина и Урицкого, декларируется как ответ на «белый террор», хотя оба покушения были совершены членами левых партий.

Зримым воплощением борьбы двух цветов стал аллегорический монумент «Красный клин» по проекту Н.Я. Колли, установленный 7 ноября 1918 г. на Воскресенской площади в Москве (ныне площадь Революции). Монумент представлял собой белый куб, треснувший под ударом красного клина. На кубе надпись: «Банды белогвардейцев»<sup>1</sup>. Однако в одном из откликов в «белой» печати этот монумент истолкован, по сути, как апология «красного

---

<sup>1</sup> Вероятно, отсюда – идея знаменитого супрематического плаката Эль Лисицкого «Клином красным бей белых!» (1920).

террора»: куб именуется «изображением “контрреволюции” <...> рассекаемой ножом гильотины», причем «из-под “машинки” каплями струится кровь...» [В Москве, 1919].

## Красный и триколор

Указом ВЦИК от 14 апреля 1918 г. красное знамя было провозглашено государственным, а 17 апреля на первой полосе «Правды» появилась статья Ю. Стеклова «Красное знамя» [Стеклов, 1918]. Отсылка к рождению красного знамени как «символу социального протеста против бездушного владычества буржуазии» датируется здесь – вопреки историческим фактам – расстрелом на Марсовом поле (1791). «До сих пор красное знамя было лишь знаменем *одного класса*. <...> Теперь впервые оно становится национальным знаменем *целого народа*» – «великого русского народа, несущего освободительный благовест народам всего мира».

Итак, красное знамя, оставаясь классовым и интернациональным, объявляется в то же время национальным. Еще одним шагом на пути «национализации» красного цвета стал День красного офицера, объявленный 24 ноября 1918 г.

Левые противники большевиков расценивали Октябрьский переворот как контрреволюцию, а использование большевиками «красной» символики – как узурпацию. Под красным флагом выступало первое антибольшевистское правительство – эсеровский Комуч (Комитет членов Всероссийского Учредительного собрания), учрежденный 8 июня 1918 г. в Самаре. «Красное знамя <...>, – писал председатель Комуча В. Вольский, – является символом борьбы всех угнетенных против большевиков и немцев» («Вестник Комуча», 19 июля 1918) [цит. по: Рыбников, 1993, с. 43].

Но к этому времени большевики уже завладели «символическим капиталом Февраля» [Колоницкий, 2001, с. 335], включая и красное знамя. По свидетельству П. Климушкина, одного из руководителей Комуча, большинство населения отнеслось к «реабилитации» красного флага с недоумением, обвиняя Комуч в большевизме, а некоторые кричали: «Долой эту красную тряпку!» [Климушкин, 1928, с. 48]. (Наименование «красная тряпка» появилось еще в годы Первой русской революции и нередко приписывалось П.Н. Милюкову – по-видимому, безосновательно [см.: Душенко, 2005, с. 461].)

В «Вольном Доне» разгон Учредительного собрания назван «контрреволюцией»: большевики «разорвали на клочки красное знамя свободы», Корнилов же – «генерал-республиканец» [Контрреволюция, 1918].

По мере «поправления» антибольшевистского движения красный цвет становится символом абсолютного зла. На агитационных плакатах это цвет пожарищ и крови. «Что такое красный флаг?» – спрашивает «колчаковский» публицист, и отвечает: «Это знак крови и огня» [Красный флаг, 1919]. В пропагандистской листовке (май 1919), обращенной к жителям Советской России, находим весь набор инвектив по адресу красного цвета: «кровавые лапы Красного Дьявола», «красный яд», «красный зверь», «красные разбойники», «красный петух, подпущенный хитрой немецкой рукой» [К жителям... 1919].

Красная звезда – «символ отрицания не только веры, но и всей христианской цивилизации» [Передовая статья, 1919 а]. Даже организация Красного Креста на Юге была преобразована в Белый Крест, а ее символом стал белый крест на синем фоне.

В качестве своего знамени силы, названные позднее «белыми», приняли российский триколор. Но поскольку уже в Феврале победило красное знамя, триколор очень часто воспринимался как символ реставрации «старого режима», как «царское знамя». Именно так он нередко именуется в воспоминаниях современников. Характерный (но далеко не единственный) пример: «Деникинцы еще не вошли [в Киев], но кое-где на домах предусмотрительные горожане уже вывесили бело-сине-красные царские флаги» [Паустовский, 1993, с. 487].

За трехцветный флаг Корнилова укоряли матросы-черноморцы, приехавшие делегацией от большевиков: «Только красный флаг должен быть всегда. Национальный флаг – это эмблема реакции» [Севский, 1918]. Попытка совместить оба символа иногда приводила к тому, что триколор просто переворачивали красной полосой кверху [Маргулиес, 1923, с. 49, 52].

Борясь с восприятием триколора как «царского флага», «белые» ссылались на западные республиканские образцы. Три цвета русского знамени «взяты Петром у голландской республики. <...> У наших верных друзей-французов на знаменах те же цвета, только в другом порядке, и <...> означают они у них: “Свобода, равенство, братство”» [Знамя, 1919]. В 1919 г. в Ростове-на-Дону была издана песня «Трехцветный флаг» с подзаголовком: «Победная песнь Добровольческой Армии». На обложке изображена летящая

женщина с российским триколором в руках, что напоминало о символах революционного патриотизма во французском искусстве. В «белой» печати нередко подчеркивалось, что противники «красных» отнюдь не защитники «старого строя», напротив – они олицетворяют собой новую, «молодую Россию», хотя образ этой новой России оставался нечетким.

К июлю 1918 г. относится попытка противопоставить бело-синие-красному флагу бело-желто-черный – как монархический символ, поскольку эти цвета считались имперскими геральдическими цветами. Этот флаг приняла так называемая Астраханская армия, выступавшая под лозунгом «За Веру, Царя и Отечество». За нею стояло германское командование, целью которого было «отвлечение потока русских офицеров, стремившихся под знамена Добровольческой армии» [Врангель, 1992, с. 108].

Флаг этих цветов использовался и раньше (обычно черной полосой сверху, т.е. как черно-желто-белый), но широкой известности не имел. В Гражданскую войну бело-желто-черный флаг так и остался экзотикой. Однако его цвета оказались востребованы в эмиграции правомонархическими группами. Ныне он служит символом русских монархистов, а также большей части организаций русских националистов, – и снова в противовес российскому триколору, который в конце 1980-х годов из «царского флага» неожиданно превратился в чуть ли не единственный общепризнанный символ демократического движения.

## **Отторжение белого «белыми»**

В небольшевистской печати о московской «белой гвардии» и «белогвардейцах» упоминается считаное количество раз; а затем, вплоть до весны 1918 г., эти термины вместе с термином «белые» используются лишь по отношению к Финляндии: «белая гвардия ген. Маннергейма», «война русских войск с белогвардейцами» и т.д. При этом не только «левые», но и центристы-государственники отнюдь не сочувствуют «белым»: «Победа белой гвардии – финских сепаратистов, явно тяготеющих к Германии, окончательно порвет то последнее, что связывает нас с Финляндией» [Финляндская война, 1918]. В мае 1918 г. «Утро России» публикует ряд сообщений о зверствах финских белогвардейцев по отношению к русскому населению, в том числе к русскому офицерству.

С мая–июля 1918 г. термины «белая гвардия», «белогвардейцы» – уже по отношению к России – появляются в небольшевистской печати почти всех регионов страны, главным образом в сообщениях, заимствованных из советских газет, телеграмм и радиogramм. Эти термины часто закавычивались как «чужое слово».

Характерен приказ командира Степного Сибирского корпуса П.П. Иванова от 23 июня 1918 г.: «Появилось название “Белая гвардия”, которым обыватели неправильно именуют образовавшиеся на местах отряды для борьбы с павшей советской властью<sup>1</sup>. От имени Временного Сибирского правительства заявляю, что никакой “цветной” армии на территории Временного Сибирского правительства не будет» [Дерябин, 1992]<sup>2</sup>.

Правда, созданный еще в ноябре 1917 г. в Томске подпольный офицерский отряд был назван «белым легионом». Это наименование (известное по воспоминаниям одного из основателей группы [Крылов, 1928, с. 37]) существовало недолго. После победы антибольшевистского восстания в Томске, возглавленного подполковником А.Н. Пепеляевым, члены этого отряда воевали в составе его частей.

Слово «белый» в названии «легиона», по всей вероятности, отсылало к сибирской бело-зеленой символике. Флаг автономной Сибири был принят как раз в Томске, на конференции сибирских «областников» в августе 1917 г., а в конце мая 1918 г. утвержден Временным Сибирским правительством. Его белый и зеленый цвета понимались как «эмблема снегов и лесов сибирских» [Воззвание членов Западно-Сибирского комиссариата... 1995]. Под этим флагом и сражались части Пепеляева. Позднее, при Колчаке, сибирским частям было позволено добавить бело-зеленые ленты к национальному флагу, но использовать сибирские флаги они не могли [Болдырев, 1925, с. 81].

У фольклориста-этнографа И. Ульянова встречается образ «белых ратей», опять-таки в связи с сибирской символикой: «Пошли неукротимые рати с севера и с юга, с востока и запада к кремлевским святыням древней Москвы. Особенно грозны белые рати

---

<sup>1</sup> Надо полагать, «обыватели» заимствовали эту терминологию – прямо или косвенно – из советской печати.

<sup>2</sup> По сообщению А.Б. Езеева, этот документ обнаружен В.А. Дуровым. Архивный адрес: ГАРФ, ф. 176, опись 2, дело 38, лист 14.

бойцов от белых снегов и вечно зеленых лесов Сибири» [Ульянов, 1919]. Оппозиции «белое – красное» в статьях Ульянова нет.

На Юге отторжение «белого» еще заметнее. Так, в просмотренных нами номерах «Вестника Донской Армии» и «Киевлянина» сочетания со словом «белый» (в военно-политическом контексте) практически отсутствуют – даже в сообщениях из Советской России. Осенью 1919 г. Осваг (орган пропаганды Добровольческой армии) выпустил листовку-брошюру «Беседа белогвардейца с красноармейцем», адресованную солдатам противника. Листовка построена в форме диалога «белого» с «красным», однако «белый» называет своих не «белыми», но: «Добровольцы, казаки, Юденич и Колчак»; «мы, Добровольцы и казаки».

Точно так же обстояло дело на небольшевицком Севере и во «врангелевском» Крыму вплоть до его эвакуации.

Столь устойчивое отторжение «белого» (за одним исключением, о котором мы еще скажем) не могло быть случайным. Можно предложить несколько взаимодополняющих объяснений.

1. Московская «белая гвардия» была отнюдь не главной силой московского выступления против большевиков, а всего лишь вспомогательным формированием, существовавшим считанные дни. Обозначения «белая гвардия», «белогвардейцы», «белые» в широкий оборот были введены «красной» печатью, т.е. исходили из стана врага.

2. Понятие «белогвардеец» «красные» использовали как классовую этикетку, тогда как противники «красных» видели в себе надклассовую, общенациональную силу. «Белые» как обозначение движения в целом неизбежно приобретало партийный оттенок. «Белые» (так же как «красные») – часть, «русские» – целое.

3. Вплоть до апреля 1918 г. на первом плане была финляндская белая гвардия, в которой сторонники «единой и неделимой» видели антирусскую силу. На Юге «белогвардейцы» могли ассоциироваться с черносотенцами 1905 г. (вспомним суждения столыпинских идеологов о «революции белой»); впрочем, свидетельств об этом у нас нет.

4. Южное добровольческое движение, наиболее влиятельное в плане идеологии, вело свою родословную от корниловского выступления либо от Алексеевской организации. К Временному правительству оно относилось враждебно, между тем московская «белая гвардия» защищала это правительство от большевиков под политическим руководством эсеров.

5. Наконец, «белое» могло вызывать негативные ассоциации с французскими роялистами. «Большевики любят сравнивать себя с революционерами великой французской революции, – писал публицист пермского “Отечества”. – А всех, кто борется против них, называют “белыми”; так назывались тогда восставшие против революционного правительства крестьяне Фоандеи (!) по белым кокардам на их шляпах» [Федот... 1919].

Однако значимость этого последнего обстоятельства остается под вопросом. Цитированная выше ссылка на западную символику «белого» представляла собой крайне редкое исключение в антибольшевистской печати.

Согласно Д. Фельдману, советским идеологам удалось навязать общественности пропагандистскую схему: «Каждый монархист – “белый” по определению. Соответственно, если “белый”, значит, монархист» [Фельдман, 2006, с. 11]. Но в советской печати понятия «белогвардейцы», «белые», «белый террор» до конца 1918 г. *ассоциируются главным образом с буржуазной контрреволюцией*, а не с монархизмом; постоянный эпитет «белой гвардии» – «буржуазная»<sup>1</sup>.

Обвинения противника в монархических замыслах не были редкостью, но они обычно не связывались с западной символикой «белого», например: «Из зеленых попугаев либерализма [кадеты] <...> превратились в черных воронов монархической реставрации» [Передовая статья, 1918]. Зеленый был партийным цветом кадетов, а «черный» – цветом русских монархистов в политическом языке; после Февраля «белый» в этом значении практически исчезает. В зарубежной русской печати антибольшевистские силы регулярно именовались «белыми» – без коннотации между «белым» и монархическим (даже в критических высказываниях), притом что коннотация «черного» с монархизмом сохраняется и в 20-е годы.

Как же называли себя основные силы будущих «белых»? В 1918 г., а нередко и позже, их самоназванием служили «частные», «локальные» наименования («каледины», «добровольцы»,

---

<sup>1</sup> Поэтому монархическая романтика цветаевского «Лебединого стана», нехарактерная для «настоящих» белых, – отнюдь не «свидетельство эффективности советской пропаганды», которая будто бы внушила поэтессе представление о «белых» как монархистах [см.: Фельдман, 2006, с. 11]. Заметим также, что рыцарско-монархический тон «Лебединого стана» был задан еще до Октября.

«казачьи», «Народная армия», «Северная армия» и т.д.). Общероссийские самоназвания складываются лишь к 1919 г. Это:

1) образования с приставкой «анти-» (или «противо-»): «антибольшевистская Россия»; «антибольшевистское движение»; «противобольшевистские силы»;

2) сочетания со словом «освободительный»: «великое освободительное движение»; «освободительная война»;

3) сочетания со словами «национальный», «российский» и «русский»: «русская армия», «русские войска», «национально-государственная Россия». Сюда же относятся такие идеологические формулы, как: «национальное знамя», «национальное русское дело», «национальная идея», «русская идея».

Самоидентификация через «русскость» решительно преобладала вплоть до эвакуации Крыма. «Красному» противопоставлялось не «белое», а «национальное», «русское»: «Я, генерал Врангель, стал во главе остатков Русской армии – не красной, а русской» [Воззвание к офицерам... 1992, с. 90].

## Белый Северо-Запад

И все же в мае 1919 г. часть противобольшевистских сил принимает наименование «белые». Речь идет о Северо-Западной армии (до 1 июля 1919 г. – Северный корпус). По-видимому, решающую роль здесь сыграл географический фактор. Корпус Юденича формировался в Финляндии, затем базировался в Эстонии и Латвии, т.е. *в зоне контактов разнонациональных «белых» движений.*

В этом регионе наименование «белые» не было заимствовано из советской печати; местные «белые» имели широкую поддержку в обществе и успешно противостояли «красным». В местной русской печати антибольшевистские армии Востока, Юга и Севера регулярно именовались «белыми».

Уже в феврале 1919 г. Юденич, приехавший в Финляндию, заявил в интервью: «У русской белой гвардии<sup>1</sup> одна цель – изгнать большевиков из России. Политической программы у гвардии нет. Она не монархическая и не республиканская» («Северная жизнь»

---

<sup>1</sup> Термин «русская белая гвардия» (вместо: армия) употреблен здесь явно по аналогии с «финляндской белой гвардией» и принадлежал, как мы полагаем, не самому Юденичу, а интервьюеру.



(Гельсингфорс), 19 февраля 1919) [цит. по: Смолин, 1998, с. 86]. В «Обязательном постановлении» командования Северного корпуса от 15 мая утверждалось, что «белые войска – народные войска, они друзья народа» [там же, с. 173].

Роль «народного атамана» пытался играть полковник (затем генерал-майор) Северного корпуса С.Н. Булак-Балахович. В ноябре 1918 г. он перешел от «красных» к «белым», а в конце мая 1919 г. был назначен комендантом Пскова. В приказе № 1 Булак-Балаховича его части именовались «Народными Белыми Войсками» [Горн, 1923, с. 15]. Воззвание «К крестьянам и красноармейцам» представляло собой амальгаму лозунгов и символики самого разного происхождения: «какая-то жидовская всемирная Коммунистическая Революция»; «Оставляйте красный фронт и организуйте дезертирские и зеленые отряды»; «Именем Белой Народной Армии объявляю...» и т.д. [К крестьянам... 1919].

С октября 1919 г. в армейской печати и официальных документах часто встречаются самоназвания со словом «белый»: «белая армия», «белые солдаты», «белые воины», наконец, просто «белые». «Белыми» нередко именуются также антибольшевистские армии Севера, Востока и Юга; между тем в печати этих регионов Северо-Западная армия никогда не называется «белой».

«Белая Россия стремится к свободе», она «унаследовала свою власть от Временного Правительства», – заявляет публицист армейской газеты [Мирский, 1919]. В ревельской «Новой России», издававшейся при поддержке эстонского правительства, говорится о «новой белой демократической России» и о том, что «Белые Армии» несут «лозунг созыва Учредительного Собрания» [Наш новый союзник, 1919; Якобинцы и большевики, 1919].

В то же время «белое» трактуется и в плане христианской мессианской символики: «...Близок час торжества Белого Креста над Красной Звездой», – [Военный обзор, 1919]. «Русь воспрянет. <...> – Порукой тому наше чистое знамя и белый крест христианский», – утверждалось в «Приневском крае» уже после провала наступления Юденича [Передовая статья, 1919 с].

Встречается и метафора «белое знамя»: «Под их святые белые знамена, под старый трехцветный Русский стяг стремились затерянные на севере люди, офицеры <...> честные Русские солдаты, юная молодежь...» [Для чего образовалось... 1919]. «...На белом знамени нашей, великодушной к побежденному врагу Армии, начертано: “Мы несем закон, свободу и мир”» [Закон, свобода и мир, 1919].

После поражения армии встает вопрос о спасении «белого знамени». Монархизм и лозунг «единая и неделимая» «отжили свое время», убежден публицист ревельского «Верного пути» (органа Булак-Балаховича). «“Старый режим”, для большого успеха, попробовал надеть белую маску, и люди, отказавшиеся от него, уже с недоверием смотрят на белое знамя: “А не прячется ли за ним старое?” <...> Надо спасать белое знамя!» Армия разбита, «но белое дело от этого не пошатнулось. Надо лишь очистить его от накипи личных интересов, классовой и национальной розни» [Половцов, 1920].

Как видим, принятию «белого» на Северо-Западе сопутствовала определенная демократизация лозунгов – не в последнюю очередь под влиянием политического климата новых пограничных республик. Это особенно заметно в периодике, не связанной непосредственно с действующей армией: «Свобода России» (Ревель), «Сегодня» (Рига), «Рижское слово». Северо-Западную армию здесь называют «самой демократичной из всех русских добровольческих армий, где монархизм вынужден был скрываться лишь на задворках тыла» [Бережанский, 1919]<sup>1</sup>. Но именно в этой периодике сильнее всего заметны разочарование в «белых» и их критика после краха Юденича.

### **«Белая идея» и «белая мечта»**

С 1921 г. понятие «белые» в эмиграции начинает использоваться в качестве самоназвания, правда, не без колебаний: в одной и той же статье «белые» могут писаться в кавычках и без. Тогда же оформляется и кодифицируется «белая» легенда.

Это прежде всего легенда добровольческого движения. Оно появилось раньше всего (если начинать отсчет с корниловского выступления) и последним сошло со сцены. Только оно сохраняло нить идейной, кадровой и организационной преемственности. Среди идеологов добровольчества был Виктор Шульгин, один из лидеров монархистов в Государственной Думе, а в Феврале – один из инициаторов отречения Николая II.

---

<sup>1</sup> В действительности среди офицеров, особенно высших, монархические настроения были сильны [см., например: Смолин, 1998, с. 290 и др.].

В 1921 г. в Софии вышла книга Шульгина «1920 год. Очерки», составленная из статей, публиковавшихся в «Русской мысли» (София, 1921, кн. 3–11)<sup>1</sup>. Здесь «Белые» (с прописной буквы) противопоставляются «Красным» как некая идеальная сила, очищенная от «низкой» исторической реальности. Шульгин не скрывает, что он не пишет историю движения, а создает ретроспективный миф «Белой Армии» (выражения «белая гвардия» в книге нет, как не будет его у ближайших продолжателей Шульгина).

«Белые», по Шульгину, есть некий рыцарский орден, сознательное меньшинство, взявшее на себя задачу спасения и возрождения родины. «...В сущности вся белая идея была основана на том, что “аристократическая” честь нации удержится среди кабацкого моря, удержится именно белой несокрушимой скалой... Удержится и победит своей белизной» [Шульгин, 1921, с. 13].

Политическое содержание «белой идеи» остается неясным; ничего не говорится о том, как она соотносится с идеей монархии или демократии. Нет и сближения «белого» с чистотой православной веры. Достаточно того, что Белая армия – армия национальная. В остальном дихотомия «белые – красные» исключительно нравственная. «Белые» – значит чистые.

«Белые – честны до донкихотства. <...> Белые не могут грабить». «Белые имеют бога в сердце». «Белые твердо блюдают правила порядочности и чести». «Они не горожане и не селяне, не купцы и не помещики, не чиновники и не учителя, не рабочие и не хлеборобы. Они русские, которые взялись за винтовку только для того, чтобы власть, такая же Белая, как они сами, дала возможность всем мирно трудиться, прекратив ненависть» [Шульгин, 1921, с. 8, 10].

Увы, «белая мечта» не выдержала столкновения с действительностью. Ее погубили «растлители Белой Армии... предатели Белого Дела... убийцы Белой Мечты...». Однако «белое дело» должно продолжиться в изгнании: «Здесь рождается Белый Городок, где в белых домиках будут только настоящие белые – бело-снежные...» [Шульгин, 1921, с. 24, 273].

Из рук Шульгина «белую идею» приняли другие идеологи эмиграции. Иван Ильин пишет о «сверхклассовом служении родине» как традиции «рыцарской и дворянской» [Ильин, 1923/1924, с. 245].

---

<sup>1</sup> Еще раньше, в кн. 1/2 «Русской мысли» за 1921 г. появилась статья Шульгина «Белые мысли. (Под Новый год)».

Н. Львов заявляет: «Враги называют нас белыми. История сохранит это имя за нами. Мы чувствуем, что самое имя наше накладывает на нас свой долг. Мы должны стать белыми» [Львов, 1924, с. 3].

Однако так считали не все. «Белыми» отказались называть себя не только «левые» участники антибольшевистской борьбы, но также сибирские областники и крайние монархисты. «“Белое движение” в России, возглавлявшееся Колчаком, Деникиным и Врангелем, по существу было черным», – заявлялось в эсеровской «Воле России» [Монархизм с оговорками, 1922, с. 50]. Это мнение господствовало в левой печати.

С противоположного берега смотрели на «белых» крайне правые. Для них Корнилов, Алексеев, Каледин – «плеяда революционных генералов», «несчастные военные интеллигенты». Дело Колчака и Деникина «было насквозь пропитано все тою же разлагающей керенщиной и интеллигентщиной». «Предательская революция семнадцатого года разодрала наш бело-сине-красный флаг на его составные части – красную, синюю и белую. Красное знамя подняли революционные рабочие и простонародье, белое подхватила испуганная ходом революции буржуазия, а синюю монархическую сердцевину, дотоле прочно соединявшую красное с белым в одно общее, революционеры безумно вырвали из рук монархии и втоптали в грязь. <...> Как только ушли Синие, началась беспощадная, звериная борьба Красных с Белыми, и русская кровь полилась рекою. <...> Синие должны наконец возвратиться на свое место и встать между Красными и Белыми <...>» [Передовая статья, 1921].

Цвета французского политического спектра здесь неожиданно перевернуты: крайние монархисты оказываются «синими», а «белые» – республиканцами; при этом классовая трактовка «белого» и «красного» буквально повторяет большевистскую.

В эмигрантской публицистике 20-х годов мы видим все те же три базовых цвета: красный, белый и черный. Но если левые сближают «белых» с «черными» (те и другие – монархисты и реакционеры), то крайние правые сближают их с «красными» (те и другие – республиканцы и революционеры).

«Споры о белом» еще продолжались, но это предмет особого исследования.

## Литература<sup>1</sup>

- Арсеньев Ник. Во имя России // Вольный Дон. – Новочеркасск, 1918. – 20 янв. – С. 2–3.
- Бедный Д. Последний козырь [стихотворный фельетон] // Бедный Д. Полн. собр. соч. – М.: Гос. изд-во, 1926. – Т. 4. – С. 14.
- Бережанский Н. Ненужный надзор // Сегодня. – Рига, 1919. – 22 нояб. – С. 1.
- Блан Л. История Французской революции: В 12 т. – СПб.: тип. А.С. Суворина, 1907–1909.
- Блан Л. История революции 1848 г. – СПб.: Б-ка «Общественной пользы», 1907. – 679 с.
- Болдырев В.Г. Директория, Колчак, интервенты: Воспоминания. – Новониколаевск: Сибкрайиздат, 1925 г. – 562 с.
- Борьба с контрреволюцией // Правда. – М., 1918. – 16 июля. – С. 3.
- Бухарин Н. Черный всадник и красный всадник (передовая статья, без подписи) // Правда. – М., 1918. – 1 авг. – С. 1.
- Бухарин Н. Часовой пролетарской революции [об убитом в Петрограде М.С. Урицком] // Правда. – М., 1918. – 31 авг. – С. 1.
- В Москве // Приазовский край. – Ростов-на-Дону, 1919. – 10 янв. – С. 3. – Подпись: Эмигрант.
- Вашков Е. Черные патриоты. – М.: Демократ, 1906. – 16 с.
- Вести из Кремля. Беседа с защитником Кремля штабс-капитаном Н.Н. Астафьевым // Вольный Дон. – Новочеркасск, 1917. – 5 нояб. – С. 2.
- Во имя Учредительного Собрания (передовая статья) // Правда. – М., 1918. – 18/5 июня. – С. 1.
- Военный обзор // Свобода России. – Ревель, 1919. – 5 окт. – С. 1.
- Воззвание к крестьянам и красноармейцам // Освобождаемая Россия. – Псков, 1919. – 11 июля. – С. 1.
- Воззвание к офицерам Красной армии 20 марта 1920 г. // Врангель П.Н. Воспоминания. – М.: Терра, 1992. – Ч. 2. – С. 90.
- Воззвание Московского Комитета партии социалистов-революционеров // Труд. – М., 1917. – 2 дек. – С. 1.
- Воззвание членов Западно-Сибирского комиссариата Сибирского правительства от 26 мая 1918 г. – Цит. по изд.: Журавлев В.В. Государственная символика Белой Сибири // История Белой Сибири: Тезисы научной конференции. – Кемерово, 1995. – С. 12–13.
- Волин Б. Первейшая задача // Правда. – М., 1918. – 29 мая. – С. 1.
- Врангель Н.Н. Воспоминания. – М.: Терра, 1992. – Ч. 1. – 538 с.
- Гейне Г. Французские дела: [Корреспонденции из Парижа. 1832 г.] // Гейне Г. Собр. соч.: В 6 т. – М.: Худож. лит., 1982. – Т. 4. – С. 5–191.

---

<sup>1</sup> Датировки газетных статей и документов, опубликованных в России до 14 фев. 1918 г., даются по старому стилю, остальные – только по-новому, хотя в цитируемой периодике долгое время указывалась двойная дата или же только дата по старому стилю.

- Горн В. Гражданская война на Северо-Западе России. – Берлин: Гамаюн, 1923. – 416 с.
- Гринмут В.А. Собр. статей. – М., 1910. – Вып. 4, Отд. 1. – 410 с.
- Две власти, две диктатуры (передовая статья) // Правда. – М., 1918. – 20 авг. – С. 1.
- Дерябин А. Белая гвардия // Вечерний Магадан, 1992. – 11 янв. – С. 4.
- Для чего образовалось Правительство Северо-Западной области // Приневский край. – Гатчина, 1919. – 24 окт. – С. 1.
- Душенко К.В. Другой юбилей: 80-летие московской «белой гвардии» // Русская мысль. – Париж, 1997. – 13–19 нояб., № 4147. – С. 7.
- Душенко К.В. Понятия «белые», «белогвардейцы», «белая армия» в небольшевистской печати времен Гражданской войны // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тезисы докладов и сообщений научной конференции. – М.: РГГУ, 1996. – С. 252–255.
- Душенко К.В. Цитаты из русской истории. – М.: ЭКСМО, 2005. – 624 с.
- Единый фронт – белогвардейцы, правые эсеры и чехословаки (редакционная статья) // Правда. – М., 1918. – 16 июня. – С. 2.
- Еще о черной сотне // Народно-социалистическое обозрение. – СПб., 1906. – Сб. 8. – С. 69. – Перепеч. из газ. «Товарищ» (СПб.) от 6 дек. 1905.
- Жорес М. Социалистическая история Французской революции. – М.: Прогресс, 1978. – Т. 2. – 647 с.
- Закон, свобода и мир! (передовая статья) // Вестник Северо-Западной армии. – Нарва, 1919. – 22 окт. – С. 1.
- Зная // Отечество. – Пермь, 1919. – 30 июня. – С. 1.
- Зорин Д. Они ждут // Правда. – М., 1918. – 4 июня. – С. 1.
- Ильин И. Государственный смысл белой армии // Русская мысль. – София, 1923/1924. – № 9/12. – С. 230–245.
- К жителям еще не освобожденных от красных местностей: [Листовка]. – [Омск:] Русское бюро печати, [1919].
- Капица. Тамм. Семенов в очерках и письмах. – М.: Вагриус-Природа, 1998. – 576 с.
- Киевский и Одесский погромы в отчетах сенаторов Турау и Кузминского. – СПб.: Летописец, 1907. – 220 с.
- Кизеветтер А. Анархия и общество. I // Русские ведомости. – М., 1917. – 1 окт. – С. 4.
- Климушкин П.Д. Борьба за демократию на Волге // Гражданская война на Волге в 1918 году. – Прага: Воля России, 1930. – Вып. 1. – С. 38–102.
- Колоницкий Б. Символы власти и борьба за власть: К изучению политической культуры Российской революции 1917 года. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – 350 с.
- Контрреволюция. Вольный Дон. – Новочеркасск, 1918. – 18 янв. – С. 2.
- Корреспонденция из Гельсингфорса // Новое время. – СПб., 1905. – С. 2.
- Красный флаг // Отечество. – Пермь, 1919. – 4 июля. – С. 1.
- Крылов А.А. Сибирская армия в борьбе за освобождение // Вольная Сибирь. – Прага, 1928. – № 4. – С. 36–38.
- Ленин В.И. Между двух битв // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М., 1960: Политиздат. – Т. 12. – С. 49–58.
- Ленин В.И. Наши задачи и Совет Рабочих Депутатов [нояб. 1905, опубл. в 1940 г.] // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 12. – С. 59–70.
- Ленин В.И. Речь на митинге Варшавского революционного полка 2 авг. 1918 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М., 1969. – Т. 37. – С. 24–26.

- Листовка Петроградского комитета РКП (б) от 1 июля 1919 г. // Листовки петроградских большевиков, 1917–1920. – Л.: Лениздат, 1957. – Т. 3. – С. 285.
- Литвин Ник. Рыцари идут // Вольный Дон. – Новочеркасск, 1918. – 6 янв. – С. 2.
- Львов Н. Белое движение: Доклад. – Белград: Русская типография, 1924. – 18 с.
- Марат Ж.П. Избр. произв. в 3-х томах. – М.: Акад. наук СССР, 1956. – Т. 2. – 320 с.
- Маргулиес М.С. Год интервенции. – Берлин: Изд-во З.И. Гржебина, 1923. – Кн. 1. – 364 с.
- Маслов П. В Москве // День. – Пг., 1917. – 19 нояб. – С. 2.
- Между двух битв // Пролетарий. – Женева, 12/25 нояб. 1905. – Цит. по: Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М., 1967. – Т. 12. – С. 49–58.
- Меньшиков М. Предвыборная тревога // Новое время. – СПб., 1912. – 13 сент. – С. 3.
- Милоков П.Н. Главное дело Думы и крайние партии // Речь. – СПб., 1906. – 10 мая. – Цит. по: Милоков П.Н. Год борьбы: Публицистическая хроника. 1905–1906. – СПб.: Тип. «Общественной Пользы», 1907. – С. 348.
- Милоков П.Н. Заговорщики // Милоков П.Н. Вторая Дума. – СПб., 1908. – С. 184.
- Мирский. Недоразумение // Вестник Северо-Западной Армии. – Нарва, 1919. – 16 нояб. – С. 3.
- Монархизм с оговорками // Воля России. – Прага, 1922 – № 4. – С. 51–58. – Подпись: Б. Ар.
- Москва в Октябре 1917 г. – М.: Отд. печати Московск. Совета, 1919. – 200 с.
- Муромцев С.А. Из общественной хроники. 15 янв. 1885 г. // Муромцев С.А. Статьи и речи. – М., 1910. – Вып. 3. – С. 79–80.
- Настроение в Москве. Первые жертвы. – Вперед! – М., 1917. – 28 окт. – С. 2.
- Наш новый союзник?: (передовая статья) // Новая Россия. – Ревель, 1919. – 31 окт. – С. 1.
- Обещание и исполнение // Правда. – Пг., 1917. – 19 дек. – С. 1.
- Обзор печати // Рабочий путь. – Пг., 1917. – 15 окт. – С. 2.
- Общественное движение в России в начале XX-го века. – СПб., 1914. – Т. 3. Кн. 5. – С. 381.
- Одесские избиения // Русские ведомости. – М., 1905. – 30 окт. – С. 3.
- Олар А. Ораторы революции. – М., 1907. – Т. 1. – С. 97.
- Осинский Н. Снова в лапы империалистов? // Правда. – М., 1918. – 1 авг. – С. 2.
- Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья. – СПб., 2012. – С. 157.
- Паустовский К. Повесть о жизни. – М., 1993. – Т. 1. – С. 487.
- Пензенская энциклопедия / Пензенский гос. пед. ун-т; Гл. ред. К.Д. Вишневский. – М.: Большая Рос. Энцикл., 2001. – 756 с.
- Передовая статья // Двуглавый орел: Орган монархической мысли. – Берлин, 1921. – 1/14 марта, № 3. – С. 2–3. (Автор, вероятно, Н.Е. Марков 2-й.)
- Передовая статья // Правда, 1918. – 20 июля. – С. 1.
- Передовая статья // Россия. – СПб., 1906. – 16 июля. – С. 1.
- Передовая статья // Русская армия. – Омск, 1919 а. – 8 нояб. – С. 1.
- Передовая статья // Утро России. – М., 1917. – 7 марта. – С. 1.
- Передовая статья // Приневский край. – Гатчина, 1919 б. – 24 окт. – С. 1.
- Передовая статья // Приневский край. – Гатчина, 1919 с. – 5 дек. – С. 1.

- Письмо студентов и курсисток в редакцию «Известий московского Военно-Революционного комитета» (опубл. 3 нояб. 1917) // Документы Великой пролетарской революции. – М.: Московский рабочий, 1948. – Т. 2. – С. 206.
- Половцов Б. Уроки жизни // Верный путь. – Ревель, 1920. – 14 янв. – С. 1.
- Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. – М.: Археографический центр, 1997. – 570 с.
- Разбойничий поход (передовая статья) // Правда. – Пг., 1918. – 6 фев. – С. 1.
- Революция в Финляндии // Правда. – Пг., 1917. – 4 нояб. – С. 1.
- Реизов Б.Г. Почему Стендаль назвал свой роман «Красное и черное»? // Реизов Б.Г. Из истории европейских литератур. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1970. – С. 170–186.
- Рыбников В.В., Слободин В.П. Белое движение в годы Гражданской войны в России. – М.: ГАВС, 1993. – 100 с.
- Савенко Ан. Перелом // Киевлянин. – Киев, 1919. – 5 сент. – С. 1.
- Севский В. Сполох на Дону // Утро России. – М., 1918. – 14 янв. – С. 3.
- Симонов К. Красное и белое // Симонов К. Друзья и враги. – М.: Советский писатель. Москва. – С. 52–53.
- Смолин А.В. Белое движение на Северо-Западе России (1918–1920 гг.). – СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. – 439 с.
- Сокольников Г. Слова и дела // Правда. – М., 1918. – 2 июня. – С. 1.
- Соболь А. Красный конвент. – Труд. – М., 1918. – 12 янв. – С. 1.
- Союз русского народа: По материалам Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. – М.; Л., 1929. – С. 379.
- Станкевич В.Б. Воспоминания. 1914–1919. – Берлин, 1923. – С. 259.
- Стеклов Ю. Красное знамя // Правда. – М., 1918. – 17 апр. – С. 1.
- Струве П.Б. Мнимая пропасть // Струве П. Patriotica. – СПб., 1911. – С. 207–208. (1-я публ.: Слово. – СПб., 1908. – 20 апр.)
- Струве П.Б. Скорее за дело! // Русские ведомости. – М., 1905. – 13 нояб. – С. 3.
- Струве П.Б. Patriotica: политика, культура, религия. Сб. ст. за 5 лет 1905–1910 гг. – СПб.: Изд. Д.Е. Жуковского, 1911. – 625 с.
- Сурмин П. [Устрялов Н.]. В ожидании // Утро России. – М., 1917. – 1 окт. – С. 1.
- Трескин Л.Н. Московское выступление большевиков в 1917 году // Часовой: Париж. – 1935, № 158/159 (декабрь). – С. 13–14.
- Троцкий Л. Сочинения. – М.; Л.: Гос. изд-во, 1923. – Т. 3, Ч. 2. – 451 с.
- Тургенев И.С. Собр. соч. в 12 т. – М., 1976. – Т. 3. – 389 с.
- Убийство М.Я. Герценштейна // Россия. – СПб., 1906. – 20 июля. – С. 1.
- Ульянов И. Душа русского народа-воина. IV // Русская армия. – Омск, 1919. – 18 апр. – С. 3.
- Федот, да не тот // Отечество. – Пермь, 1919. – 9 июля. – С. 1. – Подпись: Инвалид.
- Фельдман Д. Красные белые: советские политические термины в историко-культурном контексте // Вопросы литературы. – М., 2006. – № 4. – С. 5–25.
- Финляндия // Новое время. – СПб., 1905. – 27 окт. – С. 2.
- Финляндская война // Утро России. – М., 1917. – 23 апр. – С. 2. – Подпись: А.С.
- Что такое «демократическая» республика? // Правда. – М., 1918. – 3 авг. – С. 2.
- Шадринцев К. Гвардия молодости // Вольный Дон. – Новочеркасск, 1918. – 19 янв. – С. 2.



- Шесть дней в Александровском училище // Утро России. – М., 1917. – 9 нояб. – С. 4. – Подпись: Добровolec.
- Шульгин В. 1920 год: Очерки. – София: Российско-болгарское книгоизд-во, 1921. – 278 с.
- Щербина Н.Ф. Избранные произведения. – Л., 1970. – С. 274.
- Эфрон С. Записки добровольца. – М.: Возвращение, 1998. – 239 с.
- Якобинцы и большевики // Новая Россия. – Ревель, 1919. – 31 окт. – С. 2.
- Ярославский Ем. Восстание белой гвардии в Муроме // Правда. – М., 1918. – 18 июля. – С. 1.
- Beauchamp A. Histoire de la guerre de la Vendée et des Chouans. – Paris: Giguet et Michaud, 1820. – Т. 1. – 446 p.
- Boudet J. Les Mots de l'histoire. – Paris: Robert Laffont, 1990. – 1415 p.
- Buchez P.-J.-B., Roux P.-C. Histoire parlementaire de la révolution française. – Paris: Paulin, 1833–1838. – Т. 1–40.
- Coppens B. Le Mystère de la Cocarde // Le Monde de la Révolution Française. – Paris, 1989. – N 7. – Mode of access: [http://www.1789-1815.com/mystere\\_cocarde.htm](http://www.1789-1815.com/mystere_cocarde.htm) (Дата посещения: 1.12.2014.)
- Cousin J.-A.-J. Les Jacobins blancs et les Jacobins rouges. – Paris: Etoile du soir, 1797. – 8 p.
- Dommanget M. Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939. – Paris: Librairie de l'Étoile, 1967. – 502 p.
- Foa E. Les Blancs et les Bleus. – Paris: Vimont, 1832. – 175 p.
- Garnier J. P. Le Drapeau blanc. – Paris: Perrin, 1971. – 615 p.
- Henne A., Wauters A. Histoire de la ville de Bruxelles. – Bruxelles, 1845. – Т. 2. – 652 p.
- Pastoureau M. Dictionnaire des couleurs de notre temps. – Paris: Bonneton, 2007. – 232 p.
- Powstanie styczniowe: materiały i dokumenty. – Wrocław [etc]: Ossolineum, 1966–1970. – Т. 2: Prasatajna z lat 1861–1864. – Cz. 1–3.
- Texier E. Chose du jour // Revue nationale et étrangèrepolitique, littéraire et scientifique. – Paris, 1867. – Sér. 2, Т. 2. – P. 159–162.
- Touchard-Lafosse G. Histoire de Paris. – Paris: Krabbe, 1834. – Т. 5. – 480 p.

**А.В. Корниенко**

## **ПРЕДВЫБОРНЫЙ ПАРТИЙНЫЙ ДИСКУРС В ЛИНГВОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

В наши дни неуклонно возрастает интерес науки к политическому дискурсу. Последовательно расширяется круг лингвистических дисциплин, избирающих данный тип дискурса в качестве объекта исследования. Это социо-, психо- и прагмалингвистика, когнитивная, коммуникативная и политическая лингвистика, набирающая силу корпусная лингвистика. Помимо языкознания усиливается внимание к политическому дискурсу и со стороны иных социогуманитарных наук: философии, социологии, психологии, политологии, культурологи. К настоящему времени сложился ряд продуктивных «сквозных», применяемых разными научными дисциплинами, теоретических макроподходов к исследованию политического дискурса, среди которых можно выделить *дескриптивный подход*, традиционно рассматривающий политический дискурс как языковое явление, *когнитивный подход*, внутри которого политическая коммуникация трактуется как ментальный феномен, *критический подход*, сфокусированный на демонстрации властного эффекта политического дискурса и воспроизводства через него социального неравенства. Специалисты все чаще говорят о возможном вхождении в систему современных социогуманитарных наук еще одной научной дисциплины – дискурсологии – как отвечающей всем общепринятым критериям самостоятельности, а значит, имеющей свой объект изучения, свой категориальный аппарат, свою аксиоматику, арсенал эмпирических методов и мощный теоретический задел. Во всем перечисленном виден вклад аналитиков политического дискурса. Им предстоит принять участие в разработке интегральной теории дискурса, охватывающей

все его семиотические аспекты: синтактику, семантику, прагматику, что и составляет ключевую цель дискурсологии.

Однако политический дискурс реализуется во множестве его разновидностей. Это может быть президентский, партийный, журналистский политический дискурс, определяемый по субъекту речи, или инаугурационная речь, программа партии, парламентские дебаты, выделяемые по характеру ведущей интенции. Объектом нашего исследования стал предвыборный партийный дискурс – та разновидность политического дискурса, где он наиболее прозрачно выступает инструментом борьбы за власть. Ключевая цель исследования сводилась к выявлению языковых особенностей конструирования социальной реальности в предвыборном партийном дискурсе на основе анализа его функций и интенций, а также способов и средств их языковой реализации. Задача же настоящей статьи – представить теоретико-методологические основания означенного исследования и его самые общие результаты.

Исследование осуществлялось в русле дискурс-аналитического направления, объединяющего самые разные теоретические подходы к изучению политического дискурса, в том числе упомянутые выше, но «замешанные» на единой поисковой установке: не отрывать содержание от формы, анализировать не только семантику, но и те языковые приемы и средства, которыми она передается. Иными словами, дискурс-аналитическая парадигма помещает во главу угла оба вопроса: ЧТО говорится в дискурсе и КАК говорится. Ответы на эти вопросы служат основанием для выводов о прагматике коммуникантов и в первую очередь – о прагматических характеристиках адресанта. Исследовать лингвистическую форму и содержание в их единстве для выявления экстралингвистических характеристик языковой коммуникации (целей, интенций, ценностей ее участников и пр.), обуславливающих ПОЧЕМУ и ЗАЧЕМ вообще что-то говорится, – фундаментальные принципы дискурс-анализа. Они свидетельствуют не только о том, что внутри дискурс-аналитического направления язык и говорящий на нем социум рассматриваются не как автономные, а как диалектически взаимосвязанные сущности, но и о том, что языковые знаки любого уровня, понимаемые как язык в действии, производны от социальных явлений. И эта установка отвечает современной трактовке дискурса как форме социального действия, которая всегда определяется ценностями и социальными нормами, традициями и социальной практикой, находится под контролем власти и имеет культурно-исторические и ситуативные привязки.

## Теоретические основы исследования

Определим базовые понятия нашего исследования.

Под дискурсом, вслед за Н.Д. Арутюновой, чья дефиниция включена в Лингвистический энциклопедический словарь, мы понимаем «текст в событийном аспекте» [Лингвистический... 1990, с. 137]. Подобным образом, но более развернуто высказывается и С.И. Виноградов: дискурс – «завершенное коммуникативное событие, заключающееся во взаимодействии участников коммуникации посредством вербальных текстов и / или других знаковых комплексов в определенной ситуации и определенных социокультурных условиях общения» [Виноградов, 1996, с. 139]. Приравнивая дискурс к событию, оба определения тем самым актуализируют принципиальные различия двух родственных понятий «дискурс» и «текст». Первый противопоставлен второму как процесс и результат, как реальный, творимый в речи связный текст и абстрактный ментальный конструкт, как звучащая устная речь и письменный языковой продукт. В обобщенном виде сказанное укладывается в краткую формулу, предложенную Е.И. Шейгал: «дискурс = текст + контекст (лингвистический и экстралингвистический)» [Шейгал, 2004, с. 11].

Включая в политический дискурс институциональную и неинституциональную политическую коммуникацию, мы исходим из широкого его толкования как форм общения, в которых к сфере политики относится хотя бы один из трех компонентов: адресант, адресат или содержание сообщения [Шейгал, 2004, с. 32].

Предвыборный дискурс трактуется нами как особая разновидность политического дискурса, привязанная ко времени и месту проведения предвыборной кампании и обслуживающая политические выборы. Приведенная дефиниция есть отчасти измененный вариант толкования, предложенного в статье А.В. Халатян [Халатян, 2011].

Важным для нашей работы оказывается и уточнение близких понятий – «язык политики» и «политический язык», которыми в специальной литературе нередко оперируют как синонимами. Мы же придерживаемся точки зрения, высказанной Е.И. Шейгал: несмотря на очевидное сходство, означенные термины отчетливо разнятся по социальному субъекту – носителю языка. В первом случае имеется в виду один из профессиональных языков – язык, на котором говорят политики; второй язык общенароден, он предназначен для политической коммуникации масс [Шейгал, 2004, с. 21–22]. В задачи нашего исследования, повторим, входило вы-

явление на базе анализа предвыборного партийного дискурса тех значимых единиц и приемов языка политики, которые наиболее часто используются в профессиональной деятельности политиков, носящей, по преимуществу, дискурсивный характер. Таким образом, мы не выходили за пределы институционального дискурса. В его изучении мы отталкивались от аксиоматики, сформулированной в той области научного знания, которая именуется теорией коммуникации и охватывает коммуникацию речевую. Опорными для нас служили следующие постулаты.

1. Важной характеристикой общения является его функциональная подвижность.
2. Коммуникативное поведение многомерно и партитурно.
3. Естественное общение характеризуется синкретичностью рационального и эмоционального содержания.
4. Коммуникативное поведение характеризуется как регулярными моделями передачи смыслов, так и отклонениями от этих моделей [Карасик, 2009, с. 266–267].

Теоретический фундамент нашего исследования составили общие концептуальные построения социально-конструктивистского подхода к анализу дискурса. Усилиями П. Бергера и Т. Лукмана, чьи труды заложили основу ныне широко распространенного в социогуманитарных науках конструктивистского направления изучения общественных феноменов, серьезно изменился взгляд науки на приоритеты социального познания. Если ранее исследователей интересовал, главным образом, ответ на вопрос, ЧТО означает социальный мир для живущих в нем субъектов, то с подачи названных авторов более важным было признано понимание того, КАК и ПОЧЕМУ социальный мир приобретает те значения, которыми он наполнен [см.: Бергер, Лукман, 1995]. Выдвижение на авансцену указанной проблематики закономерно обернулось кардинальным пересмотром общественного статуса языка, который сегодня мыслится не столько орудием создания языковой картины мира, сложным семиотическим образованием, обеспечивающим языковое моделирование социальной реальности, сколько ее фактическим «конститутивом» (Н. Филлипс, С. Харди). Подобное переосмысление роли языка было подготовлено несколькими следовавшими один за другим в философии XX в. «лингвистическими поворотами», кардинально изменявшими представления о природе языка и, наконец, выработавшими взгляд на язык как на активного агента, созидающего и изменяющего окружающую действительность, сообщаящего ей те значения, которыми она располагает (Р.Д. Андер-

сон, Й. Вальтер, Р. Водак, Т. Ван Дейк, Й. Хельмиг, Р. Хюльссе). Такое видение языка стало исходным для нашей работы.

Другое базовое теоретическое положение – тезис о дискурсе как мощном властном ресурсе заимствован нами из трудов Р. Водак, Т. Ван Дейка, З. Егера, П. Серио, М. Фуко, Н. Фэркло. Трактовка дискурса как социальной власти, констатация его принудительной силы, приписывание ему функции социального контроля, признание идущей борьбы за право присвоения дискурсов – все это опорные пункты нашего исследования.

Язык – инструмент социальной власти. Его важнейшая функция – воздействие на адресата, сводимая к влиянию, оказываемому коммуникатором на сознание и поведение реципиента. Встречающиеся в научных источниках разные названия этой функции (инструментальная, регулятивная, апеллятивная) тем не менее выражают одну и ту же идею реализации воли адресанта, его целей, намерений и его языкового влияния на адресата, которое может производиться в разных формах: как побуждение к действию или его запрет, как попытка встроить некоторый фрагмент знаний в картину мира адресата (онтологизировать их) или сформировать представления о социальных ценностях и нормах поведения. Вбирая в себя целый комплекс более частных функций, сопряженных с регуляцией сознания и поведения реципиента, таких, например, как активация, интердикция или дестабилизация деятельности, функция воздействия как раз и заставляет видеть в языке инструмент социальной власти. Кстати, Б.Ф. Поршнев считал, что первоначальной функцией слова на заре человечества было его суггестивное воздействие – внушение, подчинение через чувство [Кара-Мурза, 2005]. Язык политики – инструмент политической власти, – выполняя общеязыковую функцию, подчиненной основной цели его использования – борьбе за власть: овладение ею, ее реализацию и удержание.

В опоре на изложенные концептуальные рассуждения и разворачивалось наше исследование. Оно использовало два подхода к анализу политического дискурса, лежащих внутри избранной нами дискурс-аналитической парадигмы: критический и дескриптивный. Внутри критического дискурс-анализа с его общей установкой на изучение способов, которыми социальная власть добивается своего господства в обществе, предписывает и воспроизводит социальное неравенство, стартовой для нас стала концепция Н. Фэркло. Ее центральное звено – положение о том, что «дискурс – важная форма социальной практики, которая не только

представляет, но и изменяет знания, идентичности и социальные взаимоотношения, включая отношение власти» [Филлипс, Йоргенсен, 2004, с. 106]. Принятый в означенной концепции взгляд на дискурс как совокупность социальных практик, обладающих семиотическим содержанием и ответственных за создание и воспроизводство социальных значений и смыслов [Русакова, 2006], тесно сплетен с социально-конструктивистским толкованием дискурса как активного творца социальной реальности, а не ее отражения.

Второй избранный нами подход – дескриптивный – в отличие от критического подразумевает описание и объяснение политического дискурса, свободное от каких-либо идеологических оценок, особенно тех, что обусловлены политическими убеждениями самих аналитиков. Существующее в наши дни разнообразие вариантов дескриптивного анализа политического дискурса обнаруживает некое «фамильное сходство», порождаемое близостью поисковых установок научных изысканий и пересечением ряда параметров в методическом арсенале. Особенно важно для нас общее ядро методологических разработок ряда специалистов, занимающихся проблематикой риторического воздействия на сознание реципиентов. Усилиями этих исследователей (В. Бенуа, Дж. Лакофф, Дж. Мермин, Н. Хомский, М.Н. Эпштейн) складывается, пополняется, классифицируется и систематизируется арсенал средств языкового воздействия. Их употребление в дискурсе служит аналитику эмпирическим индикатором использования языка в качестве инструмента социальной власти.

## **Методический инструментарий исследования**

Эмпирическую базу исследования составили печатные издания (газеты, листовки) семи допущенных к выборам в Государственную думу и Законодательное собрание Санкт-Петербурга партий, вышедшие в предвыборный период, начавшийся 30 августа 2011 г. Это 19 печатных изданий партии «Единая Россия», 18 – КПРФ, 22 – «Справедливой России», 23 – ЛДПР, 21 – «Яблока», 12 – «Патриотов России» и 11 – партии «Правое дело». Общий объем выборки – 126 печатных изданий, содержащих 817 текстов листовок либо газетных статей.

Исследование выполнялось в два этапа. Начальный его этап – анализ функциональной направленности предвыборного партийного дискурса – проводился на базе комплексной дискурс-аналитиче-

ской методики, включавшей 63 индикатора и сочетавшей в себе два разновеликих компонента: содержательный и формальный. Первый (12 индикаторов) имел вид структуры эмпирических признаков, репрезентирующих функциональный узус политического дискурса; его элементы – отдельные функции, выделяемые как конкретные аспекты борьбы за власть в рамках основной, инструментальной, функции. Второй компонент (51 индикатор) репрезентировал систему языковых средств реализации упомянутых функций, затрагивающую три языковых уровня: лексический, морфологический и синтаксический.

Разработка содержательной части методики отталкивалась от перечня функций, составленного Е.И. Шейгал [Шейгал, 2004, с. 35–37]; его преимущество в том, что он являет собой результирующую многих отечественных и зарубежных классификаций. Указанный перечень охватывает следующие функции:

1) социального контроля (создания предпосылок для унификации поведения, мыслей, чувств и желаний большого числа индивидуумов, т.е. манипуляции общественным сознанием);

2) легитимизации власти (объяснения и оправдания решений относительно распределения власти и общественных ресурсов);

3) воспроизводства власти (укрепления приверженности системе, в частности, через ритуальное использование символов);

4) ориентации (через формулирование целей и проблем, формирование картины политической реальности в сознании социума);

5) социальной солидарности (интеграции в рамках всего социума или отдельных социальных групп);

6) социальной дифференциации (отчуждения социальных групп);

7) агональную функцию (инициирования и разрешения социального конфликта, выражения несогласия и протеста против действий властей);

8) акциональную функцию (проведения политики через мобилизацию или «наркотизацию» населения, причем мобилизация состоит в активизации и организации сторонников, тогда как под «наркотизацией» понимается процесс умиротворения и отвлечения внимания, усыпления бдительности);

9) распространения информации (сообщения о состоянии дел);

10) определения повестки дня (выдвижения определенных вопросов в центр общественного внимания);

11) проекции в будущее и прошлое (прогнозирования будущего и размышления о прошлом, воссоздания прошлого).



Входящие в перечень функции были распределены нами по четырем блокам в соответствии с теми концептуальными оппозициями, которые за ними просматриваются. Глубоко укорененная в структуре человеческой психики оппозиция «объединение / разъединение» притягивает функции социальной интеграции и социальной дифференциации. Одна подразумевает объединение всего социума или определенных социальных групп, солидарность и единство СВОИХ; другая – разъединение социальных групп, выделение ЧУЖИХ. Оппозицией «консенсус / конфликт» маркированы функции легитимизации власти и ее воспроизводства, сводимые к оправданию действий властей и укреплению приверженности системе, а также, напротив, агональная функция, сопряженная с инициированием социального конфликта, выражением несогласия и протеста против действия властей. За акциональной функцией, отождествляемой со стремлением властей активизировать, воодушевить аудиторию, побудить ее к энергичным действиям, и противоположной ей функцией успокоения, нацеленной на отвлечение внимания, усыпление бдительности, «наркотизацию» сознания реципиентов, протраивает оппозиция «активность / пассивность аудитории».

Особое место принадлежит оппозиции «описание / оценка», на которую замыкается весь ряд функций политического дискурса (в том числе функции социального контроля, ориентации, определения повестки дня, проекции в будущее и прошлое), разделяемых по признакам «информация / интерпретация». Базирующаяся на описаниях, информационная функция связана с распространением информации о происходящих в политическом пространстве событиях. Для тех, кто не имеет никаких личных соприкосновений с миром политики, сообщения СМИ на политические темы, т.е. вербальные репрезентации политической реальности, служат главным источником знаний о событиях общественной и государственной жизни. Информирование предполагает сообщение о положении дел в какой-либо области, приведение точных данных и фактов, лишенное интерпретативного заряда. Это строго безоценочное осведомление о событиях, их описание, свободное от мнений, сравнений, выводов и обобщений, посредством которых передается субъективное отношение коммуникатора к сообщаемому содержанию.

Но чистых описаний в общественном дискурсе немного, еще меньше их в дискурсе политическом в силу его специфики. Будучи инструментом политической власти и орудием социальной регуля-

ции, язык политики порождает потоки вербальной продукции, избыточные оценками, а следовательно, задающими определенный способ семантической интерпретации реальности. Если в иных разновидностях дискурса на первый план могут выдвигаться другие их функции (референтная – в юридическом дискурсе, экспрессивная – в художественном, фатическая – в бытовом), то для политического, равно как рекламного и религиозного дискурса, ведущей остается функция воздействия, реализующаяся через «оценочные модификаторы» [Дейк, 2000, с. 168]. Здесь чрезвычайно значим тот незаметный и нерелексированный сознанием реципиентов поворот, который обеспечивает коммуникатору использование оценок. Механизм их действия принципиально отличен от механизма действия описаний. Последние создают языковую модель мира, а значит, ее исходный объект – реальность – первична, сама модель вторична, и реципиент совершает мысленное движение по оси «истина – ложь», рассуждая о том, насколько точно модель воспроизводит характеристики объекта. С оценками, несущими в себе один из множества возможных взглядов на реальность и навязывающими его реципиенту, ситуация обратная: тут реципиент невольно думает о том, насколько хорошо или плохо реальность отвечает ее семантической интерпретации [Ивин, 1999]. Чреватые серьезной трансформацией онтологии мира, оценочные компоненты политического дискурса заслуженно признаются самыми сильными средствами воздействия на сознание аудитории [Эпштейн, 1991, с. 31]. Современный политический дискурс – симбиоз описательных и оценочных фрагментов – демонстрирует абсолютное господство оценочной его составляющей, обеспечивающей создание и воспроизводство угодной коммуникатору картины мира. В ней все подчинено целям и намерениям ее создателя, а «языковая реальность» поля политики предстает в проинтерпретированном виде, что и делает политический дискурс властью и «конститутивом» окружающего мира. Попутно заметим, что созидатель и трансформирующей силой политический дискурс признается не только из-за его интерпретативных возможностей; в творца и преобразователя действительности его превращает также информационная функция вкупе со многими экстралингвистическими факторами. Какие события освещаются (а что замалчивается), кто сообщает о них, где, когда, при каких обстоятельствах – все это важнейшие аспекты социальной коммуникации.

Разработка методики исследования языковой реализации в политическом дискурсе его функций опиралась на структуру средств, признанных специалистами наиболее воздействующими.

Риторическое воздействие, оказываемое коммуникатором на реципиента, осуществляется на всех уровнях языка, от лексического до метатекстового, однако при создании нашей методики, повторим, мы ограничились сильными инструментами воздействия, относящимися к трем уровням, а именно лексическому, морфологическому и синтаксическому. В качестве инструментов лексического уровня были взяты: оценочная лексика; интенсификаторы при оценках; антонимы; метафоры; метонимические и сравнительные обороты; фразеологизмы и устойчивые разговорные словосочетания; просторечные и жаргонные слова и выражения. Из морфологических средств воздействия были включены: личные и притяжательные местоимения 1-го и 3-го лица множественного числа *мы, они, наш (и), их*; сильные модальности, несущие в себе значение долженствования, необходимости, невозможности; императивы; сильные перформативные глаголы со значением требования, приказа, запрета, осуждения, обвинения; выражающие волеизъявление либо усиливающие и акцентирующие частицы. Применительно к синтаксическому уровню рассматривались вводные и вставные конструкции, имеющие оценочную окраску; обращения; риторические вопросы, а также фигуры речи с высоким воздействующим потенциалом. Среди первых особое место принадлежит вводным словам, манифестирующим уверенность коммуникатора, т.е. его максимальную оценку степени достоверности сообщаемого, и придающим категоричность всему высказыванию. Среди последних (фигур речи) упор делался на обладающие мощной силой убеждения анафоры и эпифоры; на привносящий в сообщение своеобразную энергетику эллипсис; на повышающий выразительность дискурса синтаксический параллелизм.

Второй этап исследования заключался в анализе интенциональной составляющей предвыборного партийного дискурса, которая изучалась также с помощью дискурс-аналитической методики, соединявшей в себе два блока индикаторов: один – репрезентирующий интенциональное содержание эмпирических источников, другой – систематизирующий способы и средства его языкового выражения. Формальный блок методики был равнозначен тому, что использовался нами при изучении функциональной направленности политического дискурса, и это было важно для нас. Отталкиваясь от исходной аксиоматики, констатирующей многомерность речевого общения, мы стремились выявить набор языковых средств, ее обеспечивающих, предполагая их полифункциональность. Содержательный же блок методики был заимство-

ван у авторов интент-анализа – появившегося на исходе века нового методического инструмента исследования политического дискурса, предложенного группой сотрудников лаборатории психологии речи и психолингвистики Института психологии РАН под руководством Т.Н. Ушаковой [см.: Слово в действии, 2000]. Сфокусированный на раскрытии коммуникативных намерений говорящего по его речи, интент-анализ зафиксировал список из 27 интенций, обнаруженных в публичных выступлениях российских политиков – кандидатов на пост президента РФ в выборах 1996 г. [Слово в действии, 2000, с. 95–97]. Данный список был несколько расширен нами и сбалансирован по оценочным коннотациям входящих в него элементов. В рабочем виде он содержал 32 интенции, из них пять нейтральных, 12 позитивно и 12 негативно окрашенных и три оценочно амбивалентные интенции. Основная цель второго этапа формулировалась как определение общей структуры интенционального содержания эмпирических материалов и наиболее типичных способов и средств его языкового выражения. Дополнительно выдвигалась задача экспликации интенциональных паттернов каждой участвовавшей в парламентских выборах 2011 г. партий. Помимо упомянутого списка интенций использовался их рабочий словарь, где каждая интенция получала апробированное авторами метода и в некоторых случаях уточненное нами по различным языковым словарям толкование. Полезность такого словаря бесспорна, ибо, как справедливо указывает Р.М. Фрумкина, движение от априорно выделенной и проинтерпретированной определенным образом категории к ее конкретному языковому воплощению в анализируемом источнике, именуемое дедукцией, на практике значительно легче противоположного, индуктивного, пути исследования [Фрумкина, 2006, с. 69–71].

## Результаты исследования функциональной направленности предвыборного партийного дискурса<sup>1</sup>

Не останавливаясь подробно на полученных результатах, относящихся как ко всему массиву эмпирических данных, так и к подмассивам, причастным к конкретным партиям<sup>2</sup>, кратко охарактеризуем лишь общие итоги нашего исследования. Как показал анализ, предвыборный партийный дискурс **максимально активно** реализует **все** присущие политическому дискурсу в целом функции, что составляет его специфику. Так, функции социального контроля, ориентации, социальной интеграции и дифференциации, а также мобилизации сторонников выявляются во всех без исключения единицах анализа. От 75 до 85% текстов нацелены на информирование, т.е. несут в себе некоторые, как правило, немногословные, безоценочные описания отдельных фрагментов действительности. Равная доля выборки содержит определения повестки дня и проекции в будущее и прошлое. Предвыборная печатная продукция «Единой России» естественным образом всецело (100%) зациклена на задачах легитимизации и воспроизводства власти; вместе с тем более половины (56%) текстов правящей партии направлены на успокоение аудитории. Напротив, партии-претенденты, намеренно драматизируя текущее положение дел в стране, постоянно (100%) выражают несогласие и протест против действий властей.

Стоящие за функциональным узусом предвыборного политического дискурса оппозиции «мы / они», «активность / пассивность», «информация / интерпретация» позволяют выделить три коммуникативные стратегии, общие для всех партий – участниц выборов. Это акцентуация различий МЫ- и ОНИ-группы, стимулирование активной поддержки своих кандидатов и установка не на информирование, а на многочисленные интерпретации социальной реальности, отвечающие целям и интересам партии. Четвертая оппозиция «консенсус / конфликт» маркирует две противоположные коммуникативные стратегии – укрепления поддержки действующей

---

<sup>1</sup> При анализе массив эмпирических источников (817 текстов) был разделен на два подмассива, репрезентирующих дискурс партии власти (164 текста) и дискурс претендующих на верховную власть партийных субъектов (653 текста). Единицей анализа являлась отдельная листовка либо газетная статья.

<sup>2</sup> Их детальное освещение – предмет иной работы.

власти и конфронтации с ней, взятые на вооружение «Единой Россией», с одной стороны, и прочими партиями – с другой.

Результаты исследования, касающиеся языковой репрезентации функций, могут быть сжато представлены в виде поля, имеющего три компонента: ядро поля, околоядерную и периферийную части, выделяемые по частотности употребления в изучаемом материале входящих в них языковых средств. Попадание в ядро поля означает встречаемость данной языковой единицы в 76–100% анализируемых текстов, околоядерная часть аккумулирует то, что обнаруживается в 50–75% выборки, периферия охватывает относительно более редкие языковые элементы, имеющие частоту проявления до 50%. Ядро поля образуют: оценочная лексика, интенсификаторы при оценках, лексические и прагматические антонимы, метафоры (все перечисленное – инструменты воздействия лексического уровня); сильные модальности, императивы (инструменты морфологического уровня); вводные слова со значением уверенности, создающие впечатление максимальной степени достоверности сообщаемого (инструмент синтаксического уровня). Околоядерную часть составляют: сравнительные и метонимические обороты (лексический уровень); местоимения *мы, они, наш (и), их*, сильные перформативные глаголы, частицы, выражающие волеизъявление, а также усиливающие и акцентирующие передаваемые смыслы (морфологический уровень); эллипсис (синтаксический уровень). Периферия поля – это фразеологизмы, устойчивые сочетания, разговорные, просторечные, жаргонные слова и выражения (лексика); обращения, вводные и вставные конструкции, несущие экспрессивную окраску, синтаксический параллелизм, анафоры, риторические вопросы (синтаксис).

Выявленная полевая структура свидетельствует о нескольких коммуникативных стратегиях, реализуемых в предвыборном партийном дискурсе. Во-первых, об апелляции партий не столько к логико-рациональному, сколько к эмоциональному воздействию на аудиторию; во-вторых, о систематическом противопоставлении МЫ- и ОНИ-групп в содержательном, оценочном и прагматическом плане с опорой на предельную интенсивность оценок; в-третьих, об активном стремлении всеми средствами придавать категоричность своим высказываниям.

## Результаты исследования интенциональной составляющей предвыборного партийного дискурса

Приступая непосредственно к процедуре интен-анализа<sup>1</sup>, мы исходили из следующих рассуждений: интенция, согласно дефинициям классиков учения об интенциональности (Ф. Brentano, Дж. Остина, Дж. Серля), есть активная направленность сознания субъекта на некоторый объект. Конфликтный политический дискурс, как показали исследования авторов интен-анализа [см.: Слово в действии, 2000], обнаруживает существование в сознании говорящего своеобразного «конфликтного треугольника», образованного из двух групп резко поляризованных социальных субъектов, маркированных оппозицией «МЫ / ОНИ» («СВОИ / ЧУЖИЕ»), и группы более нейтральных социальных персонажей, не воспринимаемых говорящим как противники, называемой Третьей стороной. Позитивная психологическая установка по отношению к СВОИМ и негативная – в отношении ЧУЖИХ закономерно порождает поляризованность намерений, обращенных к тем и другим. Ядерные интенции оказываются противоположными по оценке и нередко по содержанию; так критика и обвинение политических оппонентов соседствуют с отводом критики и обвинений от себя и своих сторонников. В условиях жесткой политической конкуренции электоральных кампаний с их мощным накалом борьбы за голоса избирателей предвыборный партийный дискурс способен уподобляться конфликтной политической коммуникации, а значит, он может нести на себе отпечаток того же самого «конфликтного треугольника».

Результаты нашего исследования, во-первых, свидетельствуют об интенциональной насыщенности анализируемых источников: в разных единицах анализа обнаружено от четырех до 15 интенций, при этом зафиксированные в начальных фрагментах текста интенции проявляются, как правило, многократно на всем его протяжении. Указанное обстоятельство наводит на мысль о том, что интенциональность предвыборного партийного дискурса есть одна из ключевых прагматических его характеристик. Во-вторых, как и ожидалось, искомые интенции распределились по нескольким группам, которые с очевидностью доказывают укорененность упомянутого «конфликт-

---

<sup>1</sup> За единицу анализа была принята отдельная газетная статья либо текст листовки. Массив эмпирических данных сводился к 817 единицам анализа.

ного треугольника» в коллективном сознании каждой участвовавшей в предвыборной гонке партии. Их печатные издания пропитаны интенциями, замкнутыми на три четко выделяемых референциальных объекта: жестко противопоставленные МЫ- и ОНИ-группу и Третью сторону, причем интенции, ориентированные на СВОИХ и ЧУЖИХ (в дальнейшем условно именуемые МЫ-интенции и ОНИ-интенции), почти никогда не пересекаются, находясь в отношении дополнительной дистрибуции.

Свойственное каждой партии стремление выставить себя, своих кандидатов и сторонников в лучшем свете, повысить собственную значимость как реально действующего или потенциального субъекта большой политики актуализирует такие интенции, как позитивная самопрезентация (явная и неявная), противопоставление, отвод критики, отвод обвинения, самооправдание. Именно они образуют ядро блока МЫ-интенций. Продолжают перечисление реже реализуемые в предвыборном партийном дискурсе интенции самоохранения, обещания, выражения согласия, самокритики, размежевания. Представленные в порядке убывания их относительной доли в интенциональном узусе анализируемого эмпирического материала, означенные интенции демонстрируют весь спектр реализуемых посредством дискурса МЫ-интенций и выделяют позитивную самопрезентацию, самую частотную из них, в качестве так называемой корневой интенции. Соответственно регистрируемое у каждой партии намерение критиковать своих политических оппонентов, атаковать их серьезными претензиями, дистанцироваться от них приводят к следующему ряду ОНИ-интенций, упорядоченных по их нисходящей относительной частоте встречаемости в эмпирических источниках: критика, обвинение (персонифицированное и безличное), разоблачение (персонифицированное и безличное), дискредитация, угроза, демонстрация силы, из которых статус корневой интенции принадлежит критике. На Третью сторону, олицетворяющую не определившую своих политических предпочтений аудиторию, направлены, главным образом, интенции кооперации (корневая), побуждения к действиям, предостережения, критики, презентации и успокоения.

Помимо трех рассмотренных групп получена еще одна дополнительная группа интенций, сфокусированных не на субъектах политических выборов, как то: кандидатах, партиях, их оппонентах, электорате в целом, — а на репрезентации самой политической СИТУАЦИИ. Отмеченная группа охватывает пять интенций, непосредственно причастных к описанию и интерпретации сложившегося



к предвыборному периоду положения дел в стране, т.е. ответственных за создание картины мира, отвечающей целям и интересам коммуникатора. Это интенции информирования, нейтральной, позитивной, негативной, амбивалентной аналитической позиции, среди которых самым употребительным оказался негативный анализ, подразумевающий основанный на фактах разбор темы, ситуации, предполагающий выражение отрицательного отношения к действующим лицам. Проецируя полученные результаты на оценочную шкалу, получаем непротиворечащее здравому смыслу преимущественное тяготение МЫ-интенций к положительной ее части, ОНИ-интенций – к отрицательной и приблизительно равномерное распределение позитивно и негативно заряженных интенций, направленных на Третью сторону. Одновременно фиксируем негативный крен в интерпретации политическими партиями сложившегося к предвыборному периоду положения дел в стране, что не только отвечает сути предвыборного политического дискурса, но и вполне согласуется с одним из важнейших признаков общественного дискурса в целом – принципиальным преобладанием в нем негативных оценок над позитивными [Кронгауз, 2012, с. 50].

Проведенное исследование выявило специфику интенциональных паттернов каждой из участвовавших в выборах партий, ее доминирующую ориентацию на СВОИХ, ЧУЖИХ, Третью сторону или анализ текущей СИТУАЦИИ. Не останавливаясь подробно на этой специфике, отметим лишь, что интенциональные паттерны имеют свою акцентуацию и в границах выделенных групп интенций. Общая для всех партий цель – обретение власти – сочетается с достаточно индивидуализированными, как оказалось, траекториями движения к ней. Если же говорить не об особенных, а о типичных характеристиках интенциональной составляющей предвыборных партийных печатных изданий, то они кратко выражаются в следующем.

1. Интенциональные структуры предвыборного партийного дискурса и конфликтного политического дискурса аналогичны.

2. Интенциональная структура предвыборного партийного дискурса несет на себе отпечаток наличествующего в коллективном сознании каждой партии «конфликтного треугольника» – резко поляризованных и более нейтральных социальных субъектов.

Сказанное означает, что в интенциональном плане все партии – участницы выборов придерживаются одинаковых коммуникативных стратегий: стратегии апологизации своей партии и своих кандидатов, стратегии критики политических оппонентов и стра-

тегии привлечения на свою сторону избирателей и стимулирования активной поддержки с их стороны.

Результаты исследования языковых средств выражения интенций оказались близки результатам анализа языковых репрезентантов функций. Полевые структуры первых и вторых почти полностью совпадают. Более того, совпадают не только составы ядра, околядерной и периферийной части, представленные нами в терминах категорий языка, таких как «оценочная лексика», «императивы», «анафоры» и пр.; в буквальном смысле одни и те же языковые единицы нередко одновременно объективируют и функциональную нацеленность коммуникатора, и его интенциональную устремленность.

Все вышеизложенное подытоживается двумя общими выводами, характеризующими предвыборный партийный дискурс, объект нашего исследования, и язык политики в целом.

Специфика предвыборного партийного дискурса не в его языковой форме, а в его содержании. В плане языкового оформления он являет собой типичный пример убеждающего дискурса с его категоричностью, оценочной сверхнасыщенностью и приматом интерпретации над информацией, эмоционального над логикорациональным. В плане содержания предвыборный партийный дискурс сродни конфликтному дискурсу. Создаваемая данной разновидностью политического дискурса модель социальной реальности, а значит, и сама конструируемая им реальность, зиждется на предельно четком, интенсивном и разностороннем противопоставлении МЫ- и ОНИ-групп.

Язык политики не имеет каких-либо особых языковых элементов или особых грамматических конструкций. Его единицы полифункциональны. Он активно использует целый арсенал признанных наиболее эффективными средств риторического воздействия на аудиторию, относящихся к разным языковым уровням.

## Литература

- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995. – 322 с.
- Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. – Б.: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртене, 2000. – 308 с.
- Виноградов С.И. Нормативный и коммуникативно-прагматический аспект культуры речи // Культура русской речи и эффективность общения / Граудина Л.К., Ширяев Е.Н. (ред.). – М.: Наука, 1996. – С. 121–151.

- Ивин А.А. Логика: Учебник для гуманитарных вузов. – М.: «ФАИР-ПРЕСС», 1999. – 320 с.
- Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М.: Изд-во Эксмо, 2004. – 832 с. – Режим доступа: <http://www.kara-murza.ru/manipul.htm> (Дата посещения: 10.07.2014.)
- Карасик В.И. Языковые ключи. – М.: Гнозис, 2009. – 406 с.
- Кронгауз М.А. Русский язык на грани нервного срыва. 3 D. – М.: Астрель: CORPUS, 2012. – 480 с.
- Лингвистический энциклопедический словарь / В.Н. Ярцева (гл. ред.). – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.
- Русакова О.Ф. Основные разновидности современных теорий политического дискурса: опыт классификации // ПОЛИТЭКС. – СПб., 2006. – № 3. – С. 191–212. – Режим доступа: <http://www.politex.info/content/view/267/40/> (Дата посещения: 15.07.2014.)
- Слово в действии. Интент-анализ политического дискурса / Под ред. Т.Н. Ушаковой, Н.Д. Павловой. – СПб.: Алетейя, 2000. – 316 с.
- Филлипс Л.Дж., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2004. – 336 с.
- Фрумкина Р.М. Психоллингвистика: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – 2-е изд., испр. – М.: Изд. центр «Академия», 2006. – 320 с.
- Халатян А.Б. Предвыборный дискурс // Политическая лингвистика. – Екатеринбург, 2011. – № 2. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/predvybornyy-diskurs> (Дата посещения: 06.06.2014.)
- Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 326 с.
- Эпштейн М.Н. Идеология и язык. Построение модели и осмысление дискурса // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1991. – № 6. – С. 29–47.

**М.В. Гаврилова**

## **СМЫСЛОВАЯ ДИНАМИКА КОНЦЕПТА «НАРОД» В ВЫСТУПЛЕНИЯХ РОССИЙСКИХ ПРЕЗИДЕНТОВ**

Данная статья посвящена сопоставительному изучению особенностей развития концепта «*народ*» в выступлениях российских президентов. Концептуальный анализ языка политики призван выяснить, в каких лингвистических структурах проявляются структуры знаний человека о мире; политические представления, присущие человеку, социальной группе или обществу в целом. Материалом исследования являются различные типы лингвистических словарей, результаты поисковых запросов в Интернете, выступления российских президентов. Особое внимание уделяется изучению инаугурационных речей, поскольку именно эти идеологически значимые тексты призваны ответить на главные вопросы: кто мы? Каково наше прошлое и будущее? Какова цель развития страны?

### **Семантическое развитие слова *народ* в русском языке**

Первым этапом описания является выяснение этимологического значения слова, представляющего концепт. Прежде всего нужно отметить, что «судя по древнейшим текстам, а также по переводам с греческого, исконным значением слова *народъ* было “толпа, бесконечное множество, сбор(ище)”, причем это множество всегда организовано по какому-либо признаку, и прежде всего – как воинские объединения» [Колесов, 2000, с. 143].

Поскольку развитие значения слова отражает, в том числе, и структуру общественного сознания в определенный исторический период, и соревновательность различных идеологий, сравним тол-

кование слова *народ* в словарях русского языка разных эпох. Сопоставление дефиниций, отражающих смысловую структуру лексем в разные периоды истории, позволяет отметить семантическое развитие слова на протяжении XIX–XX вв. До событий 1917 г. народ имеет следующие значения: «что народилось; Людь, народившийся на известном пространстве; люди вообще; язык, племя; жители страны, говорящие одним языком; обыватели государства, страны, состоящей подь однимъ управлениемъ; чернь, простолюдье, низшие податные сословия; множество людей, толпа» [ТСЖВЯ, 1994, с. 1202]. В советский и постсоветский период народ – это: «1. население, жители той или иной страны, государства; 2. нация, национальность, народность; 3. основная трудовая масса населения страны (в эксплуататорских государствах – угнетаемая господствующими классами) [МАС, 1982, с. 389]. 4. люди» [СТСРЯ, 2004, с. 386]. Представленные словарные статьи демонстрируют изменение лексического значения слова. В XIX в. в значении слова основными являлись семы ‘нарождение’<sup>1</sup> и ‘множество’, а в XX в. преобладает значение ‘люди, населяющие какую-либо страну’. Иными словами, на протяжении XX в. мы наблюдаем ослабление сем, указывающих на ограничительные признаки концепта (‘общность пространства, языка, государственного управления’), и актуализацию отвлеченных значений в XXI в. (‘народ = люди’).

В отличие от значения слова значение концепта<sup>2</sup> сформулировано в «Словаре русской ментальности» следующим образом: «Народ – совокупность всех, кто народился, собрался в роде, объединившись общностью крови (порода), места (родина), среды обитания (природа) и языка (родство). Те, кто ощущает себя частью народа, стремятся к объединению; обладают особой народной мудростью, но предпочитают иметь вожака» [Колесов, Колесова, Харитонов, 2014, с. 486].

---

<sup>1</sup> В лингвистических работах Петербургской школы значение слова и / или его компоненты принято заключать в кавычки ‘’.

<sup>2</sup> Концепт в отличие от лексической единицы (слова) – это основная единица ментального плана. Концепт отражает представления «о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких квантов знания» [Кубрякова и др., 1996, с. 90]. Совокупность всех существующих в национальном сознании концептов образует концептуальную систему, концептосферу (термин Д.С. Лихачева).

В советском политическом дискурсе слово *народ* имело идеологическую окраску, нередко употреблялось в патетических контекстах, прославляющих народ. В стихах, песнях, агитационных сообщениях часто звучали наименования: *народ-герой, народ-победитель, народ-создатель, народ-творец*. В политических текстах слово использовалось в составе устойчивых сочетаний *великий, могущий, героический, непобедимый, трудолюбивый, талантливый, русский, рабочий, советский* народ [СССРЯ, 1983, с. 303]. В общественном сознании народ связывался уже не с крестьянством, а ассоциировался с КПСС, что нашло отражение в известном советском лозунге «Народ и партия едины» [ТСЯС, 1998, с. 357].

Социологические исследования первой половины 1990-х годов фиксировали болезненность самоидентификации российских граждан, осмысление тоталитарного прошлого, сожаление об утрате былого внешнеполитического могущества, остроту восприятия сложных экономических и социальных проблем. В связи с этим для общественного сознания 1980–1990-х годов характерны противоречивые ассоциации, связанные со словом *народ*: толпа, безмолвствует, и партия, русский; великий; глупый; быдло, голодный, массы, митинг, партия, советский, стадо, страны, темный; беден, бунт, веселый, вокруг, воля, выборы, говно, гордый, город, дружный, дубовый, дурной, душа, един, Ельцин, жалость, загнанный, злой, и армия едины, и партия едины, исполин, лихой, люди, мир, многострадальный и др. [РАС, 1996, с. 101]. Психолингвистический эксперимент показывает, что в восприятии концепта в массовом сознании конца XX в. преобладают антонимические оппозиции: восхваление (великий, исполин) – уничтожение (быдло, стадо, говно); положительные признаки (веселый, дружный) – отрицательные (дурной, лихой, глупый, злой). Ассоциативный ряд отражает и укоренность стереотипов советского языка (народ и армия едины, народ и партия едины, партия, советский), и политические реалии постсоветского периода (Ельцин, выборы, митинг). В восприятии слова сохраняется сема ‘множество’ (толпа, массы, стадо, люди). Испытания и страдание народа вызывают сочувствие (жалость, загнанный, многострадальный).

Следует отметить, что народ в политическом дискурсе может выступать как в роли активно действующего субъекта, который интересуется политикой, оказывая доверие политикам, контролируя действия политиков, так и в роли пассивной, равнодушной к политике личности, которую обманывают и обижают. Эти противоположные семантические характеристики находят свое выражение в оце-

ночных номинациях. Так, в советском политическом дискурсе, говоря о народе, осуждали *обывателей (мецан)* и одобряли *общественность*. В постсоветский период с оттенком иронии и пренебрежения может употребляться слово *электорат*, а в положительном контексте – словосочетание *гражданское общество*.

Концепт «народ»<sup>1</sup> постигается не только с помощью семантических оппозиций (сильный – слабый, активный – пассивный, умный – глупый) и на основе дискурсивного соположения. Мы согласны с М.Д. Невинской, которая утверждает, что «специфика рефлексии концепта “народ” в современном российском политическом дискурсе заключается в осмыслении данного концепта, прежде всего, в его сравнении со смежными концептами: “народ – население”, “народ – гражданское общество”» [Невинская, 2006, с. 10].

Изменение государственного устройства России определило необходимость номинации общности людей, проживающих на территории страны, поскольку в связи с изменением политического строя исчезла ключевая идентификационная номинация – советский человек. Мы наблюдаем последовательную смену номинации в инаугурационных речах: советский народ (советский политический дискурс) – народы России (Б.Н. Ельцин, 1991) – многонациональный российский народ = россияне (Б.Н. Ельцин, 1996) – народ России (В.В. Путин, 2000) – единая нация (В.В. Путин, 2004) – народ России (Д.А. Медведев, 2008) – (наш) народ (В.В. Путин, 2012). Таким образом, в начале XXI в. ведущим фактором объединения становится организованность народа (различных народов) в государство. Однако «та обобщающая категория “россиянин”, которая приходит на смену “советскому человеку” и призвана детерминировать социальную идентичность многих людей в рамках нового суперэтнуса, не выполняет пока свою функцию, находится в стадии становления, так как не обладает смысловой насыщенностью прежних форм социальной идентификации, поэтому не способствует наиболее адекватной адаптации в изменяющейся социальной реальности» [Вепрева, 2002, с. 198].

Отметим, что в конце XX в. толковые словари фиксируют уход слова *народ* в пассив [ТСРЯХХ, 2000, с. 413] и исчезновение идеологических наслоений в значении слова [СТСРЯ, 2004, с. 386].

---

<sup>1</sup> В лингвистических работах Петербургской школы принято выделять слова курсивом, а концепт заключать в кавычки.

Нам представляется важным рассмотреть, какие тематические области, связанные со словом *народ*, во-первых, вызывают интерес у большинства активного населения страны, и во-вторых, в каких сферах знания существует недостаток информации о народе. С этой целью мы рассмотрели данные поисковых систем Яндекс и Google в течение 2014 г., поскольку сегодня Интернет является одним из основных источников информации. Мы выяснили, что концепт «народ» актуализируется в смежных семантических блоках: 1) определенные народы (особый интерес пользователи проявляют к народам Сибири и Кавказа); 2) информационные ресурсы, в состав наименований которых входит слово *народ* (программы для хранения и обмена файлами, конструкторы сайтов); 3) общественно-политическая терминология (нация, национальность, государство, общество, племя, этнос).

В Интернете словосочетание *русский народ* тематически связано со сферами: 1) культура (традиции, национальный костюм); 2) история (история русского народа); 3) идеология (русский национализм); 4) народы России, народы Севера, 5) образования для использования в целях обучения (презентация, реферат).

Пользователи Интернета вместе со словосочетанием *народ(ы) России* ищут информацию: 1) об отдельных народах (якуты, татары и др.); 2) о традициях и истории; 3) для отгадывания кроссвордов (семь букв, четыре буквы); 4) для использования в целях обучения (презентация, доклад, реферат).

Итак, культура и история, образование (подготовка к презентации), конкретные народы – это те области знаний, которые в настоящий момент интересуют интернет-пользователей и в которых они ощущают недостаток знаний. Кроме того, это может свидетельствовать о процессе самопознания, о становлении новой национальной идентичности.

Таким образом, анализ семантического развития слова *народ* в русском языке показал перераспределение значений в толковании слова, уход в пассив, амбивалентную оценку общественным сознанием и деидеологизацию слова в русском политическом дискурсе начала XXI в.



## **Экспликация концепта «народ» в инаугурационных выступлениях российских президентов**

Инаугурационная речь (торжественная речь при вступлении в должность президента) как один из основных идеологических инструментов политической коммуникации представляет собой строго функциональный текст и создается группой людей, хотя личностное начало вступающего в должность президента ощущается достаточно сильно. Общими семантическими макропропозициями жанра являются утверждения: избрание на пост главы государства – это высокое доверие и честь; народ выразил свою волю, избрав президентом именно этого кандидата; президент будет действовать в соответствии с Конституцией, выполняя присягу; цель деятельности главы государства – повышение благосостояния народа; для достижения цели важна помощь и поддержка всех граждан; основные задачи президента – государственные интересы и служение народу. Таким образом, инаугурационная речь предполагает обращение к теме народа и позволяет выявить смысловое развитие концепта «народ» в постсоветский период.

Рассмотрим дискурсивное конструирование основного политического актора демократического общества, коим является народ. Согласно Конституции Российской Федерации, «носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ» (ст. 3).

### ***Номинация политического субъекта***

Начальным этапом исследования является выяснение того, как концепт вербализован (см. табл. 1; в скобках указано количество словоупотреблений в тексте<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> Общее количество слов в первой инаугурационной речи Б.Н. Ельцина – 754, во второй речи Б.Н. Ельцина – 918, в первой инаугурационной речи В.В. Путина – 689, во второй – 585, а в третьей – 463. Количество слов в выступлении Д.А. Медведева – 548.

## Вербализация концепта «народ»

Инаугурационное обращение	Слова, вербализующие концепт «народ»
Б.Н. Ельцин 1991 г.	(со)граждане (9), народ (8), народы (7), человек (6), люди (1), российские семьи (1), россияне (1), соотечественники (1), депутаты (2), гости (1), кандидаты (1), сторонники (1)
Б.Н. Ельцин 1996 г.	народ (5), люди (4), избиратели (3), сограждане (2), россияне (2), граждане (1), жители больших и малых городов, сел и деревень (1), молодежь (1), пожилые люди (1), российская интеллигенция (1), учителя (1), врачи (1), работники оборонных предприятий (1), российская семья (1), журналисты центральных и местных газет (1), работники радио и телевидения (1), другой кандидат (1), противники (1), представители тех или иных партий (1), население (1), профессионалы (1), военнослужащие (1), команда (1)
В.В. Путин 2000 г.	(со)граждане (6), народ (5), уважаемые граждане России (2), (простые) люди (2), человек (1), сторонники (1), другие кандидаты (1), дорогие друзья (1), потомки (1), соратники по работе, по службе (1)
В.В. Путин 2004 г.	граждане (4), народ (3), люди (3), человек (2), друзья (2), дети (2), нация (1), потомки (1), труженики (1), воины (1), творцы (1), наследники (1), сыновья и дочери (1), поколения (1), политическая партия (1), политическая сила (1)
Д.А. Медведев 2008 г.	граждане (6), люди (5), народ (3), дорогие друзья (2), человек (2), президент (2), гражданское общество (2), нация (1), средний класс (1), разные конфессии (1), социальные группы (1), общество (1), сообщество (1)
В.В. Путин 2012 г.	граждане (5), народ (4), каждый (4), нация (2), друзья (1), социальная база (1), гражданское общество (1), будущие поколения (1), российские семьи (1), близкие (1), дети (1), родители (1)

Из табл. 1 видно, что в системе политических представлений Б.Е. Ельцина слово *народ(ы)*, являясь наиболее частотным, составляет ядро концепта. В речах В.В. Путина и Д.А. Медведева слово *(со)граждане* является доминантой концепта «народ». Иными словами, происходит идеологически значимый переход от актуализации этнического признака к преобладанию характеристики 'принадлежность государству'.

Концепт «народ» представлен словами, стоящими как в единственном, так и во множественном числе. При этом слова во множественном числе используются преимущественно для конструирования важного для инаугурационной речи концепта «единство» (*люди, друзья, избиратели, жители, сторонники* и др.). С этой же целью употребляются собирательные наименования людей (*нация, население, поколение, общество, молодежь, средний класс* и др.)

Слова, эксплицирующие концепт «народ», можно сгруппировать по линии родства (*дети, родители, сыновья и дочери*), по временной оси (*потомки, сегодняшнее поколение, будущие поколения, наследники*), по роду занятости (*врачи, военнослужащие, творцы*), по политическим интересам (*представители тех или иных партий, социальная база, политические силы*). С 2008 г. в инаугурационных текстах используется обозначение горизонтальных общественных структур, выражающих волю разных групп населения и воздействующих на деятельность государства (*гражданское общество*). Концепт «народ» отражает национально-культурные особенности, сохраняя связь с родом, при помощи слов: *родители, дети, сыновья и дочери, семья*.

В первой инаугурационной речи слово *народ(ы)* являлось самым частотным (17 словоупотреблений), далее в инаугурационных выступлениях российских президентов наблюдается снижение его частотности. В последующих инаугурационных речах рассматриваемое слово использовалось по 4–5 раз. Таким образом, с 1996 г. значение концепта «народ» в идеологической структуре текста ослабляется, поскольку слово *народ* не является ключевым словом инаугурационного выступления.

В 2012 г. наблюдается актуализация концепта благодаря интертекстуальным связям. Используемое В.В. Путиным словосочетание *сбережение народа* отсылает к высказываниям Павла Первого, М.В. Ломоносова, А.И. Солженицына<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Человек первое сокровище государства. Сбережение государства сбережение людей» (Павел Первый); «Величие, могущество и богатство всего государства состоит в сохранении и размножении русского народа» (М.В. Ломоносов); «Сбережение народа» – и в самой численности его, и в физическом, и нравственном здоровье – высшая из всех наших государственных задач» (А.И. Солженицын). Отметим, что в июне 2010 г. было создано общероссийское движение «За сбережение народа».

С 2004 г. В.В. Путин вводит в текстовое пространство инаугурационной речи слово *нация* и использует его наряду с концептом «народ». Обратим внимание на эту замену и рассмотрим соотношение понятий «народ» и «нация» в русском языке. Для этого воспользуемся исследованием Л.А. Ждановой, установившей несколько различительных признаков концептов. Во-первых, *народ* является исконно русским словом и, следовательно, более «прозрачным», органичным для носителя языка. *Народ* по своим специфическим лингвистическим особенностям является «культурным» словом, так как за ним стоит определенная концепция именно русской культуры, в содержании концепта отразились русский менталитет и исторические реалии. *Нация* же, во многих случаях совпадая с народом в обозначаемом, является, по существу, термином, нуждается в развернутом определении, практически не свойственная разговорной речи. Во-вторых, в концепте «народ» доминирует идея общедоступности, «открытости», вневличности, равенства для всех, а в концепте нации – избирательности, «закрытости». Народ осмысливается как ‘совокупность различий’, а нация – как ‘тождество признаков’. *Национальное* – то общее, что объединяет ее представителей в одно целое, в обособленный от других наций монолит. Народ принимает всех такими, какие они есть, во всем многообразии проявлений и характеристик, для нации же релевантны только те признаки, которые «выделяют особенное среди всеобщего». В-третьих, в понятии нации присутствует идея изначальной обособленности от себе подобных образований. Нация возникает из оппозиции всем остальным нациям, из осознания своей отдельности, самобытности, особенности. Противопоставленность другим нациям является для нее пресуппозицией. У народа нет внешней оппозиции другим народам, он самодостаточен, единичен и ничему не противопоставлен. Он стабилен, существует как данность. Нация же находится в процессе постоянного самоутверждения, вводит ситуацию противопоставленности внешней силе. Можно сказать, что народ живет, а нация все время за что-то борется. В-четвертых, и нация и народ обозначают совокупность, но нация компактна, целостна, имеет нечленимую внутреннюю фактуру, всегда индивидуальна. Народ же внутренне дискретен (равен ‘мы’), в нем высвечивается идея коллектива, множества с вычленимостью из него отдельной личности или группы. Примечательно, что в аксиологическом плане народ абсолютно положителен. Он не несет в коллективном сознании

ответственности за деяния своих представителей. В-пятых, народ является в коллективном сознании одной из базовых ценностей наряду с родственными ему понятиями «родина» и «родители». У нации отсутствует тесная связь с менталитетом отчасти в силу заимствованного характера лексемы и отсутствия у нее разветвленной системы связей в языке, отчасти из-за «непроработанности» в коллективном сознании [Жданова, 2000].

В новейшем политическом дискурсе для номинации новой общности людей используются словосочетания *русский народ*, *русская нация*, *российский народ*, *россияне*, *российская нация*. Мы считаем правильным употребление выражений *русский народ* и *российская нация* с точки зрения законов лексической сочетаемости в русском языке. Слово *народ* используется с прилагательными, указывающими на этническую принадлежность: *армянский народ*, *таджикский народ* и др., где *народ* семантически смыкается с *языком*. Слово *нация*, актуализируя свое неосновное значение “государство”, сочетается с названиями стран: *американская нация*, *израильская нация* и др.

Наши наблюдения показывают, что в постсоветской России представление о национальной идентичности формируется при помощи частотных слов, эксплицирующих концепт: *граждане*, *народ(ы)*, *люди*. Но семантические векторы этих слов различные: 1) принадлежность государству; 2) собирание в роде; 3) живое существо, обладающее речью и мышлением, способностью создавать орудия труда и пользоваться ими в процессе общественного труда.

### ***Признаки политического субъекта***

Для выявления особенностей концептуализации политического субъекта важно определить, какими характеристиками обладает субъект в системе представлений лидеров. С этой целью рассмотрим, какие признаки приписываются слову *народ* в выступлениях президентов (см. табл. 2).

### Определения, сочетающиеся со словом «народ»

Инаугурационное обращение	Признаки	Цитаты, иллюстрирующие признаки субъекта
Б.Н. Ельцин 1991 г.	трудолюбие миролюбие свободолюбие справедливость нравственность созидание	«все народы многонациональной России не утратили умения и желания трудиться и жить в мире»; «сохранили стремление к свободе, к справедливости»; «сумели сохранить нравственные чувства»; «велик созидательный потенциал народов республики, русского народа»
Б.Н. Ельцин 1996 г.	величие мудрость воля единство	«великий народ», «мудрость нашего народа», «волей народа», «единый народ»
В.В. Путин 2000 г.	воля	«по воле народа»
В.В. Путин 2004 г.	патриотизм трудолюбие энергичность ум	«но в критических ситуациях народ России проявил свои самые лучшие патриотические, гражданские качества»; «и когда упорным трудом создавал основы для роста экономического потенциала России»; «огромная энергия, интеллектуальный потенциал нашего народа»
Д.А. Медведев 2008 г.	трудолюбие талант	«трудолюбивому и талантливому народу»
В.В. Путин 2012 г.	величие единство трудолюбие многонациональность	«вернули себе достоинство великой нации»; «это результат усилий нашего народа, общей напряженной работы, в которой есть личный вклад каждого»; «единый, сплоченный народ»; «наш многонациональный народ»

Президенты актуализируют в общественном сознании положительные характеристики народа: миролюбие, справедливость, нравственность, созидание (Б.Н. Ельцин); энергичность, ум

(В.В. Путин); талант (Д.А. Медведев). Б.Н. Ельцин и В.В. Путин создают интертекстуальные связи, подчеркивая, что народ обладает волей и мудростью, народ сплочен, прославляют величие народа, рассматривают многонациональный состав России как ресурс для развития страны. Кроме того, В.В. Путин придает особое значение истории в развитии народа: *«У нас нет права быть “иванами, не помнящими родства”.* Мы не должны забывать ничего. Мы должны знать свою историю, знать ее такой, какой она есть. Извлекать из нее уроки, всегда помнить о тех, кто создал Российское государство, отстаивал его достоинство, делал его великим, мощным, могущим» [Путин, 2000]<sup>1</sup>. Описывая народ, российские президенты отмечают свойства принадлежности: *наш народ, народ России*. Инвариантные признаки народа, представленные во всех инаугурационных выступлениях, – это трудолюбие и свободолюбие народов России.

Тема народа переплетается с темой культуры, которую президенты рассматривают в качестве одного из источников успешного и мирного развития страны: *«Жива богатейшая самобытная русская культура, неустанная проповедница добра, гуманизма и справедливости»* [Ельцин, 1991], *«мир и согласие в нашем общем доме будут и дальше укрепляться сотрудничеством разных конфессий, социальных групп и национальных культур: от этого прямо зависит настоящее и будущее нашей страны»* [Медведев, 2008], *«Мы обязательно добьемся успеха, если будем опираться на прочный фундамент культурных и духовных традиций нашего многонационального народа»* [Путин, 2012].

Благоприятное контекстуальное окружение создает положительные оценочные коннотации прилагательного *народный*: *«народная поддержка депутатов»*, *«народное доверие»* [Ельцин, 1991], *«народная поддержка»* [Ельцин, 1996]. Однако, несмотря на требования жанра (прославление народа), в ходе инаугурации В.В. Путин и Д.А. Медведев прилагательное *народный* не употребляют, возможно, потому, что в XXI в. наблюдается тенденция использования прилагательного *народный* в контекстуальном значении ‘дешевый’ и ‘некачественный’, ‘доступный’: *народный*

---

<sup>1</sup> Возможно, это отсылка к высказываниям деятелей культуры и науки: «Народ, не знающий своего прошлого, не имеет будущего» (М. Ломоносов) «Народ умирает, когда становится населением. А населением он становится тогда, когда забывает свою историю» (Ф. Абрамов).

универсам, народное такси<sup>1</sup>. Добавим, что и прилагательное *русский* используется только Б.Н. Ельциным в 1991 г. в сочетаниях *русский народ, русская культура*. В инаугурационной речи Д.А. Медведев не употребляет ни *русский*, ни *российский*.

Важно уточнить, что во втором десятилетии XXI в. в русском политическом дискурсе актуализируется тема народа, культуры, национальных особенностей развития страны, национальной идентичности. Следует отметить, что в постсоветский период формирование национальной идентичности в России находится под воздействием внутривнутриполитических процессов (распад СССР, новые политические и экономические институты), явлений глобализации и постмодерна, отрицательного образа России в западных СМИ, амбивалентной самооценки общественным сознанием. Российские президенты понимают важность национальной идентичности для успеха в мировой «битве идентичностей», поскольку идентичность связана с национальными интересами и суверенитетом страны. Д.А. Медведев в своей программной статье «Россия, вперед!» писал: *«В конце концов не сырьевые биржи должны вершить судьбу России, а наше собственное представление о себе, о нашей истории и о нашем будущем»* [Медведев, 2009]. В 2014 г., завершая традиционную программу «Прямая линия с Владимиром Путиным», президент сам выбрал вопрос: «Что для Вас русский народ?». Отвечая на него, Путин подчеркнул, что отличительные признаки народа существуют, и русский народ характеризуется высокой моралью, открытостью миру, особым генетическим кодом, широтой души: *«А наша страна, как пылесос, втягивала в себя различные этносы, национальности, происходил обмен генами, и на этой основе создан мощный генетический код. Именно его можно считать главным нашим конкурентным преимуществом в мире. Он очень гибкий и устойчивый. В основе наших особенностей лежат ценностные ориентиры – человек русского мира думает о высшем моральном предназначении. Русский человек обращен не в себя любимого, но он*

---

<sup>1</sup> Контекстуальным антонимом прилагательного *народный* выступает *европейский*, особенно в рекламных сообщениях. Иными словами, с помощью реконтекстуализации создается новая антонимическая пара: народный (отрицательная коннотация) – европейский (положительная коннотация). Мы наблюдаем процесс конструирования отрицательной идентичности народа в рекламном дискурсе, что входит в противоречие с политическими задачами мобилизации нации в сложных экономических условиях и в неблагоприятной международной обстановке.



*развернут вовне. Только в России могла родиться известная поговорка “На миру и смерть красна”, и сюда вложено понятие и смерти за народ, и смерти за родное Отечество. В этом и кроются глубокие корни нашего патриотизма. Россияне менее прагматичны и расчетливы, и мы шире душой. В этом отражается величие нашей страны»* [Прямая линия... 2014]. Примечательно, что в этом фрагменте мы наблюдаем употребление номинаций, содержащих этническую характеристику (*русский человек*), включающих культурную идентификацию (*человек русского мира*), имеющих признак ‘принадлежность государству’ (*россияне*). Иными словами, продолжается поиск слова, которое бы воплотило представление о новой постсоветской национальной идентичности.

Таким образом, анализ характеристик политического субъекта показал, что российские президенты прославляют народ, наделяя его положительными признаками.

### ***Действия политического субъекта***

Поскольку синтаксические преобразования являются идеологически значимыми, рассмотрим позиции, которые занимает *народ* в структуре предложения. Наши наблюдения показали, что слово *народ* в большинстве случаев употребляется в форме косвенных падежей: «*избранная народом (власть)*», «*в святом для нашего народа месте*», «*сплотить народ России*», «*по воле народа*». Такая синтаксическая позиция представляется нам ошибочной, поскольку основная функция инаугурационной речи – прославление народа и его выбора, что требует постановки слова *народ* в позицию субъекта действия. При написании речи спичрайтерам нужно учитывать, что предпочтительное использование слова в функции дополнения позволяет предположить, что народу не отводится активная позиция деятеля в предложении, а следовательно, и в системе знаний оратора о политическом процессе. Употребление слова с переходным глаголом подразумевает то, что народ – это сущность, на которую оказывается воздействие: «*сплотить народ России*». Отметим, что при демократии каждый человек является не объектом, а субъектом политического действия, поскольку цель демократии – привлечение большего числа людей к социальной жизни и разделению общественного продукта.

## ***Концептуальная оппозиция «народ» – «власть»***

Лингвокогнитивную модель концепта «народ» можно представить как образованную пересечением двух осей: вертикальной оси, представляющей концептуальную оппозицию «народ ↔ власть», и горизонтальной оси, образованной оппозицией «народ ↔ личность» [Невинская, 2006, с. 14].

Б.Н. Ельцин провозглашает новые принципы взаимодействия власти с народом. Это в прошлом «народ безмолвствовал» и выступал в качестве оппонента власти («веками в нашей стране власть и народ были на разных полюсах» [Ельцин, 1991]). В его речи звучит неприятие централизованной командной системы управления: «к ней (достойной жизни. – *М. Г.*) невозможно прийти, построившись в колонны и слепо выполняя приказы сверху» [там же]. Первый президент России предлагает новую модель управления, в основе которой «будет свобода предприятий и территорий, инициатива и предприимчивость граждан» [там же].

В.В. Путин и Д.А. Медведев предлагают модель взаимосвязи и взаимовлияния власти и народа: «*Считаю смыслом всей своей жизни и своим долгом служение Отечеству, служение нашему народу, поддержка которого вдохновляет и помогает решать самые сложные и трудные задачи*» [Путин, 2012].

## **Заключение**

В ходе сопоставительного анализа инаугурационных речей мы выявили прототипическую структуру, формирующую содержание концепта «народ» в конце XX – начале XXI в.: 1) народ выбирает определенный политический курс, голосуя за президента; 2) народ оказывает большую честь человеку, избирая его на высший государственный пост; 3) выбор главы государства осуществляется по воле народа; 4) президент прославляет величие и достоинства народа; 5) народ обладает большими возможностями, у народа *«есть ресурсы, свой собственный опыт, полное понимание приоритетов развития <...> огромный потенциал, огромная энергия, интеллектуальный потенциал <...> для лучшей жизни»* [Путин, 2004].

В постсоветском политическом дискурсе наблюдается тенденция замены слова *народ* на иноязычную *нацию* и смещение семантики с ‘множественности’ на ‘принадлежность государству’,

от «народов России», «всех народов многонациональной России» (Б.Н. Ельцин) к «народу России», «единой нации» (В.В. Путин). Таким образом, мы наблюдаем смещение смыслового акцента со значения 'культурная общность, связанная одинаковым происхождением и языком' (народ) к значению 'народ, организованный в государство; народ, который создал себе зависящее от него правительство и имеет в своем распоряжении территорию, границы которой уважаются другими нация' (нация).

В новейшем русском политическом дискурсе идет поиск идеологически важного идентификационного слова, объединяющего людей и соревновательность в употреблении слов: *народ – граждане – нация*.

В инаугурационных речах российских президентов представление о национальной идентичности формируется вне культурно-исторического контекста, актуализируется универсальная демократическая модель: мы, народ России, активные граждане, свободные и трудолюбивые, объединенные общей целью, добьемся личного успеха и процветания страны.

## Литература

- Ассоциативный тезаурус современного русского языка. Русский ассоциативный словарь / Караулов Ю.Н., Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А. – Кн. 1–6. – М.: ИРЯ РАН, 1994, 1996, 1998. – Кн. 1. – 1994. – 224 с.; Кн. 2. – 1994. – 358 с.; Кн. 3. – 1996. – 212 с.; Кн. 4. – 1996. – 324 с.; Кн. 5. – 1998. – 204 с.; Кн. 6. – 1998. – 324 с.
- Вепрева И.Т. Языковая рефлексия в постсоветскую эпоху. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 380 с.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М.: Прогресс, 1994. – Т. 1: А–З. – ХСVI, 699 с.; Т. 2: И–О. – 779 с.; Т. 3: П. – 555 с.; Т. 4: Р–V. – 683 с.
- Ельцин Б.Н. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России // Российская газета. – М., 1991. – 11 июля. – С. 1–2.
- Ельцин Б.Н. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России // Российская газета. – М., 1996. – 11 июля. – С. 1.
- Жданова Л.А. Народ и нация: соотношение понятий и концептов // Функциональные и семантические характеристики текста, высказывания, слова. Вопросы русского языкознания / Под ред. М.Л. Ремневой и Е.В. Клобукова. – М.: Изд. МГУ, 2000. – Вып. 8. – С. 162–171.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб.: Изд-во филол. ф-та СПбГУ, 2000. – 326 с.
- Колесов В.В., Колесова Д.В., Харитонов А.А. Словарь русской ментальности: в 2 т. – СПб.: Златоуст, 2014 – Т. 2: П – Я. – 592 с.

- Краткий словарь когнитивных терминов / Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. – М.: Изд-во филол. ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова, 1996. – 245 с.
- Медведев Д.А. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России // Президент России. – М., 2008. – 7 мая. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/transcripts/1> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Медведев Д.А. Россия, вперед! // Президент России. – М., 2009. – 10 сентября. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/news/5413> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Толковый словарь языка Совдепии. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.
- Невинская М.Д. Концептуальная оппозиция «народ» – «власть» в политическом дискурсе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Волгоград, 2006. – 18 с.
- Прямая линия с Владимиром Путиным // Президент России. – М., 2014. – 17 апреля. – Режим доступа: <http://www.president.kremlin.ru/transcripts/20796> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Путин В.В. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России // Президент России. – М., 2012. – 7 мая. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/transcripts/15224> (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Путин В.В. Обращение к гражданам страны при вступлении в должность Президента России // Президент России. – М., 2004. – 7 мая. – Режим доступа: [http://archive.kremlin.ru/appears/2004/05/07/1240\\_type63374type82634\\_64130.shtml](http://archive.kremlin.ru/appears/2004/05/07/1240_type63374type82634_64130.shtml) 1 (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Путин В.В. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России // Президент России. – М., 2000. – 7 мая. – Режим доступа: [http://archive.kremlin.ru/appears/2000/05/07/0002\\_type63374type82634type122346\\_2870\\_0.shtml](http://archive.kremlin.ru/appears/2000/05/07/0002_type63374type82634type122346_2870_0.shtml) (Дата посещения: 12.12.2014.)
- Словарь русского языка: в 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А.П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981–1984. – Т. 1: А-Й. – 1981. – 702 с.; Т. 2: К-О. – 1982. – 736 с.; Т. 3: П-Р. – 1983. – 750 с.; Т. 4: С-Я. – 1984. – 797 с.
- Словарь сочетаемости слов русского языка / Ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина; Под ред. П.Н. Денисова, В.В. Морковкина. – М.: Русский язык, 1983. – 688 с.
- Современный толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2004. – 960 с.
- Толковый словарь русского языка конца XX века: Языковые изменения / Под ред. Г.Н. Складарской. – СПб.: Фолио – Пресс, 2000. – 700 с.

### Список принятых сокращений

**МАС** – Словарь русского языка: в 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А.П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981–1984. – Т. 1: А-Й. – 1981. – 702 с.; Т. 2: К-О. – 1982. – 736 с.; Т. 3: П-Р. – 1983. – 750 с.; Т. 4: С-Я. – 1984. – 797 с.

**РАС** – Ассоциативный тезаурус современного русского языка. Русский ассоциативный словарь / Караулов Ю.Н., Сорокин Ю.А.,

Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А. – Кн. 1–6. – М.: ИРЯ РАН, 1994, 1996, 1998. – Кн. 1. – 1994. – 224 с.; Кн. 2. – 1994. – 358 с.; Кн. 3. – 1996. – 212 с.; Кн. 4. – 1996. – 324 с.; Кн. 5. – 1998. – 204 с.; Кн. 6. – 1998. – 324 с.

**СССРЯ** – Словарь сочетаемости слов русского языка / Ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина; Под ред. П.Н. Денисова, В.В. Морковкина. – М.: Русский язык, 1983. – 688 с.

**СТСРЯ** – Современный толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2004. – 960 с.

**ТСЖВЯ** – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М.: Прогресс, 1994. – Т. 1: А–З. – ХСVI, 699 с.; Т. 2: И–О. – 779 с.; Т. 3: П. – 555 с.; Т. 4: Р–V. – 683 с.

**ТСРЯХХ** – Толковый словарь русского языка конца XX века: Языковые изменения / Под ред. Г.Н. Складчиковой. – СПб.: Фолио – Пресс, 2000. – 700 с.

**ТСЯС** – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Толковый словарь языка Совдепии. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.

## С КНИЖНОЙ ПОЛКИ

О.Ю. Малинова

### СИМВОЛИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ ПРОШЛОГО: К ПОНИМАНИЮ ФЕНОМЕНА «КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ»

Рец. на кн.: Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.

Выход в свет русского перевода книги немецкого социолога и культуролога Алейды Ассман «Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика» – долгожданное событие для отечественных исследователей проблем социальной памяти. Эта область научного знания в последние десятилетия переживает настоящий бум. Вместе с тем, развиваясь усилиями представителей разных дисциплин, она отличается, с одной стороны, принципиальным плюрализмом и полисемией рабочих понятий, а с другой – явным дефицитом обобщающих исследований, способных предложить надежные теоретические «леса», вокруг которых может строиться здание быстро прирастающего эмпирического знания. Проф. А. Ассман – автор целого ряда работ, нацеленных на восполнение этой лакуны. К сожалению, большинство из них публиковались на немецком языке, а немногочисленные англоязычные работы представлены в труднодоступных для российского читателя изданиях. Издание русского перевода ее монографии, вышедшей на немецком в 2006 г., дает возможность более обстоятельно познакомиться с концепцией современного классика social memory studies.

Стремясь осмыслить сдвиги в основах и закономерностях коллективной памяти, обусловленные диалектикой «триумфа и травмы» в социальных репрезентациях истории XX в., Ассман одновременно ставит перед собой задачу прояснить основные понятия «мемориального дискурса». Последний, по ее справедливому замечанию, в настоящее время имеет «малосовместимые научно-методические основы», поэтому «без такой работы над необходимыми различиями» он «вскоре пойдет вхолостую» (с. 14).

Как известно, наиболее активно используемым инструментом анализа социальных мемориальных процессов является понятие «коллективная память», которое восходит к теории, предложенной в 1920-х годах французским социологом М. Хальбваксом, и имеет множество разных интерпретаций в работах современных авторов. Вместе с тем многие исследователи оспаривают полезность данного понятия, указывая, с одной стороны, на фиктивный характер «коллективной памяти», а с другой – на явные смысловые пересечения данного понятия с «идеологией», «политической культурой», «общественным сознанием» и др. вполне укоренившимися концептами. А. Ассман занимает вполне определенную позицию в этом споре: она полагает, что для перехода от индивидуальной памяти к коллективной «существуют веские основания» (с. 29), но предлагает провести таксономическую реконструкцию видов памяти, позволяющую увидеть специфику разных мнемонических практик. На мой взгляд, работа по классификации форматов памяти, проделанная Ассман, – одна из наиболее продуктивных попыток, представленных в современной литературе [см. также: Olick, 1999; Müller, 2004; Snyder, 2004; Langenbacher, 2010 и др.].

По мысли Ассман, память имеет три измерения – нейронное (связанное с ее биологической основой), социальное (опирающееся на взаимодействие и коммуникацию) и культурное (включающее взаимодействие с помощью знаков и символических медиаторов). Любой акт вспоминания задействует все три указанных компонента памяти. Однако их роль в функционировании памяти на разных уровнях различна: на *органическом уровне* память обеспечивается сетью соединенных синапсами нейронов, на *социальном* – коммуникативными сетями, структурирующими межличностное общение, на *культурном* – центральная роль принадлежит символическим медиаторам. При этом между индивидуальной и социальной памятью нет жесткой границы: как подметил еще М. Хальбвакс, индивидуальная память смешивается с воспоминаниями других. А вот переход от социальной памяти к культурной

сопряжен с глубоким изменением: на этом уровне происходит расстыковка опыта и памяти и новая их комбинация с помощью символических медиаторов, что приводит к многократному расширению содержания памяти и придает ей долгосрочную основу. «Если социальная память, – считает Ассман, – является *скоординированной памятью отдельных индивидов*, что обеспечивается их совместным проживанием, речевой коммуникацией и дискурсами, то коллективная и культурная память основываются на ресурсе опыта и знаний, который *отделяется от живых носителей и переходит на материальные информационные носители*» (с. 32). Именно коллективная и культурная память, опосредованная символами, которые «обеспечивают императивную общность воспоминаний для следующих поколений» [там же], входит в сферу символической политики.

Применительно к этому опосредованному символическими медиаторами уровню памяти Ассман предлагает различать память *политическую или коллективную* и собственно *культурную*. По ее определению, «в узком смысле “коллективным” можно назвать формат памяти, связанный с сильными императивами лояльности и крайне унифицирующей “Мы”-идентичностью» (с. 33). В первую очередь это относится к *«политической» или «национальной» памяти*. По мысли автора рассматриваемой таксономии, «в противоположность многоголосой социальной памяти, которая является памятью “снизу” и которая вновь и вновь исчезает со сменой поколений, национальная память оказывается долговременной и гораздо более унифицированной конструкцией, которая закрепляется политическими институтами, воздействуя на общество “сверху”» (с. 35).

Что же касается собственно *культурной памяти*, будучи также символически опосредованной, она в гораздо большей степени децентрализована и «многоголосна». Ее формирование – результат отбора и селективного забвения. Она складывается из двух частей: *накопительной памяти*, связанной с материальными репрезентациями в виде книг, картин, фильмов, библиотек, музеев, архивов и т.п., которые обеспечивают ее долговременность, и памяти *функциональной*, заключающейся в символических практиках – традициях, ритуалах, канонизации артефактов. То, что входит в функциональную память, остается в программах учебных заведений, репертуарных планах театров, концертных и издательских программах. Структура культурной памяти определяется динамическим взаимоотношением между ее функциональной и



накопительной частями. Вследствие этого она гораздо более изменчива и гетерогенна, чем национальная память, ориентированная на единство и однозначность. Если политическая память связана с коллективными формами усвоения, то культурная память воспроизводится за счет индивидуальных способов обращения к ней. В силу этого содержимое культурной памяти невозможно подвергнуть радикальной унификации.

Представляется, что предложенная Ассман таксономия, различающая память (1) *индивидуальную* (имеющую как органическую, так и социальную, коммуникативную основу), (2) *социальную* («живую» скоординированную память групп, имеющую отчетливые поколенческие особенности), (3) *коллективную / политическую / национальную* (связанную с конструированием конкурирующих унифицированных конструкций) и (4) *культурную* (отличающуюся принципиальным многоголосием), – действительно решает проблему «растяжения» концепта «коллективная память». Она не только позволяет видеть специфику проявлений «памяти» в разных социальных контекстах, но и помогает понять существующие между ними взаимосвязи – диффузные в случае индивидуальной и социальной памяти и связанные с изменением «качества» в случае перехода на уровень политической и культурной памяти. Таксономия, предложенная Ассман, может служить хорошей основой для структурирования *memory studies*; в частности, она весьма четко обозначает предметную область, где проблематика памяти может и должна рассматриваться как область символической политики.

Определившись таким образом с форматами памяти, Ассман предпринимает попытку выделить некоторые механизмы, отражающие «грамматику» индивидуальной и коллективной памяти. Она приводит убедительные свидетельства трансформации этих механизмов в конце XX – начале XXI в. – по крайней мере, в Европе, – в результате формирования практик коммеморации опыта коллективной травмы.

До недавнего времени отбор событий, «достойных» закрепления в публичной инфраструктуре памяти, всецело определялся «канонами», сложившимся в «эру наций и национализма». Он отдает предпочтение историческим эпизодам, укрепляющим положительные представления нации о себе; однако при определенных условиях «задействует» и память о поражениях [подробнее об этом см.: Моск, 2012]. Как заметил еще Э. Ренан, «общие страдания соединяют больше, чем общие радости». По словам Ассман, «нацио-

нальная память способна вбирать в себя эпизоды как исторического возвышения, так и унижения, при условии, что они приобретают героическую смысловую трактовку» (с. 67–68). С этим связана принципиальная разница между героической семантикой и дискурсом о преступлении и травме: «Травма – в отличие от героического нарратива – не мобилизует и не консолидирует нацию, а нарушает и даже разрушает ее идентичность» (с. 69). По мысли автора, для различения героического поражения и коллективной травмы достаточно задать вопрос: как переживалось поражение? Вытеснялось ли оно из сознания, изгонялось ли из национального нарратива вследствие своей унизительности (что характерно для травмы) – или же закреплялось с помощью культурной мнемотехники (что типично для героического нарратива)?

Во второй главе своей книги Ассман предпринимает анализ основных понятий, описывающих опыт травмы, – категорий жертв, преступников и свидетелей, она также выделяет характерные для этого опыта формы памяти и ее блокировки. А в главах 3–9 на конкретных примерах она рассматривает сложную диалектику этих форм, делая множество эмпирических наблюдений, важных для понимания современных процессов памяти, в том числе и в российском контексте.

Анализ семантики категории «жертвы», проделанный Ассман, дает ключ к пониманию символических конфликтов, которые трагические события XX в. оставили в наследие многим странам. Немецкий культуролог обращает внимание на поляризацию двух значений данного понятия – *sacrificium* (добровольное принесение в жертву собственной жизни) и *victima* (пассивный и беззащитный объект насилия). Расщепление этих смыслов имеет фундаментальное значение для современного мемориального дискурса: «Жертвенная память о солдате кодируется героической национальной семантикой»; иначе обстоит дело с «беззащитной жертвой, объекту радикально асимметричного насилия» (с. 76). Однако для мемориального «освоения» негероического жертвенного опыта, который в XX в. имел массовый характер, поначалу не оказалось апробированных культурных форм. Не случайно первые попытки закрепления памяти о некоторых травматических событиях были связаны именно с эпизодами, вписывавшимися в героический нарратив, – так обстояло дело с коммеморацией восстания в варшавском гетто, «обгонявшей» институционализацию памяти о других аспектах истории Холокоста в Польше, или с увековечиванием памяти пожарных, спасавших жертвы горящих башен-близнецов 11 сентября 2001 г.

Однако, как утверждает Ассман, мы являемся свидетелями принципиальной трансформации мемориальных «канонов» – происходит переход от сакрифицированных к виктимизированным формам памяти (с. 79). Он оказывается возможным не только благодаря формированию соответствующих культурных форм, но и в силу переплетения таких политических процессов, как европейская интеграция, распад послевоенных идеологических блоков и экономическая и медийная глобализация. Последняя делает возможным появление «мировой общественности» как виртуального «морального сообщества», которое базируется на универсальных ценностях человеческого достоинства и уважения к физической неприкосновенности человека и др. Одним из следствий этих процессов стало то, что «фигура пассивной жертвы оказалась в центре медийного внимания, обретя высокую культурную значимость» (с. 82).

По мнению Ассман, само по себе это не ведет к гармонизации социальных процессов памяти, ибо возникает асимметрия между памятью жертв и памятью преступников: последние отнюдь не стремятся сделать свой опыт видимым для общества и избирают различные стратегии отторжения вины (они подробно рассматриваются в шестой главе). И эта асимметрия пока непреодолима. Как верно замечает автор, «пока память преступников заключена в сконцентрированной на себе национальной памяти, стратегии отрицания вины и героических ценностях чести, положительные представления о себе постоянно будут препятствовать принятию негативных компонентов памяти» (с. 120). Обычно, чтобы помнить собственную вину, нужно сильное внешнее давление. Опыт Германии, анализ которого занимает центральное место в книге, в этом смысле, пожалуй, уникален. Тем не менее Ассман считает, что сегодня имеет место эволюция конструирования национальной памяти: «Если раньше грамматику национальной памяти тысячелетиями определяла триумфальная или оскорбленная честь, то теперь она уже не играет роль единственного критерия» (с. 123). Формируется новая грамматика индивидуальной и коллективной памяти.

Однако этот процесс происходит крайне неравномерно – это хорошо видно на примере Европы, который рассматривается в одиннадцатой главе. По мнению Ассман, существуют две формы конструирования общеевропейской идентичности – «*эkleктическая идентичность*», опирающаяся на наличный инвентарь признаков, свойств и событий, которые можно считать «исконно европейскими» (этот реестр включает то, чем можно гордиться), и «*относительная идентичность*», возникающая из специфических

отношений между Европой и тем, что она считает своим «другим» (эти отношения меняются, вследствие чего и европейская идентичность оказывается зависимой от политического контекста). Получается, что формирование супранациональных идентичностей в Европе происходит на основе механизмов, напоминающих национальные модели. Тем не менее, по мысли Ассман, европейская интеграция трансформирует привычную националистическую рамку: «До Первой мировой войны, в эпоху формировавшихся наций, память была сильнее привязана к коллективам. Существовало нечто вроде абсолютного суверенитета памяти, обусловленного ее национальной направленностью» (с. 284). Новая «мемориальная эра», по ее оценке, началась после 1989 г., когда распад идеологических блоков положил конец «периоду сильно стилизованных и стандартизированных образов прошлого», и «многим европейским странам пришлось заняться противоречивой, болезненной и постыдной памятью о прошлом» (с. 285). В этом смысле память о Холокосте действительно оказывается основой современного европейского наследия «славы и покаяния». Но «смещение координат национальных образов истории в пользу более комплексной картины прошлого» в большей степени затрагивает Западную Европу, тогда как в Восточной национальные исторические мифы «наращивают свое влияние» (с. 287). Что же касается России, она являет собой пример «реставрации национальных исторических мифов, “суверенно” игнорирующих память других и достигнутое ныне состояние исторического сознания» (с. 288).

Представляется, что эмпирические наблюдения, сделанные Ассман, неплохо объясняют и причины такой противоположности векторов российской культуры памяти нынешним европейским трендам, и возможные направления их трансформации. Сегодняшние российские «битвы памяти» – следствие наложения столь разнонаправленных процессов, как проработка последствий гражданских войн XX в., сталинских репрессий и советской идеологической диктатуры, с одной стороны, и строительство новой макрополитической идентичности «на руинах» распавшейся империи – с другой. При этом – в условиях, когда проект интеграции в «общеевропейский дом» по разным причинам провалился, что не стимулирует к «синхронизации» режимов памяти. Конечно, было бы замечательно, если бы удалось гармонизировать решение этих задач. Однако приходится признать, что необходимое для прекращения гражданской войны «восстановление симметрии памяти», начатое в годы перестройки, не удалось довести до того логического конца, «когда обе

противоборствующие стороны сумели включить свое противоположное видение событий в общий контекст более высокого уровня» (с. 73). Не в последнюю очередь – из-за отсутствия определенности в отношении самого «общего контекста». Вместе с тем строительство новой макрополитической идентичности идет по тем рецептам «эkleктики» и «относительности», которые Ассман описывает на материале Европы: в качестве «строительного материала» используются преимущественно исторические символы, укрепляющие положительное представление о «нас», а в роли главного «другого» выступает «Запад». Однако – и в этом хорошо убеждает таксономическая реконструкция форматов памяти, проделанная Ассман, – такая «суверенная» политика памяти не снимает конфликты, оставленные в наследство трагическим XX в. Рано или поздно России предстоит вернуться к поиску способов их разрешения. Пока же – и в этом можно согласиться с немецким культурологом – «перед гражданскими инициативами встает задача формировать альтернативную память и отстаивать ее» (с. 289).

## Литература

- Olick J. Collective memory: Two cultures // *Sociological theory*. – L., 1999. – Vol. 17, N 3. – P. 333–348.
- Langenbacher E. Collective memory as a factor in political culture and international relations // *Power and the past. Collective memory and international relations* / Ed. by E. Langenbacher, Y. Shain. – Washington: George Town univ. press, 2010. – P. 13–49.
- Mock S. Symbols of defeat in the construction of national identity. – N.Y. etc.: Cambridge univ. press, 2012. – VIII, 297 p.
- Müller J.-W. Introduction: the power of memory, the memory of power and the power over memory // *Memory and power in post-war Europe. Studies in the presence of the past* / Ed. by J.-W. Müller. – 2 nd ed. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004. – P. 1–35.
- Snyder T. Memory of sovereignty and sovereignty over memory: Poland, Lithuania and Ukraine, 1939–1999 // *Memory and power in post-war Europe. Studies in the presence of the past* / Ed. by J.-W. Müller. – 2 nd ed. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004. – P. 36–58.

**Н.М. Мухарямов**

**ЯЗЫК И ПОЛИТИКА: К НОВЫМ СПОСОБАМ  
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ**

**Рец. на кн.: Gorham M.S. After newspeak. Language culture and politics in Russia from Gorbachev to Putin. – Ithaca, L.: Cornell univ. press, 2014. – xv, 234 p.**

Профессор-славист из Университета Флориды Майкл Горэм – лауреат премии Американской ассоциации преподавателей славянских и восточноевропейских языков (AATSEEL) за 2004 г. опубликовал новую книгу. В Издательстве Корнелльского университета (Итака, штат Нью-Йорк) вышла его монография «После новояза. Культура языка и политика в России от Горбачёва до Путина», продолжающая обширный цикл работ автора.

Термин «новояз» в заглавии не должен вводить в заблуждение: то, что, по словам П.Б. Паршина, служит «оруэлловской» мотивацией политической лингвистики или гипотеза о doublethink [Паршин, 2001, с. 181–182, 184–186], не является здесь главной темой. Во-первых, М. Горэм придерживается чисто академических ориентаций и не впадает в негодующий критицизм. Во-вторых, он анализирует объекты, процессы и реальные состояния, которые можно было бы определить как трансформирующиеся свойства реальной политической лингвокультуры поздне- и постсоветской России. Можно перечислять привлекательные стороны рассматриваемой научной публикации – от широты диверсифицированных русскоязычных источников до убедительно организованной логики высокопрофессионально проведенного анализа. Однако уместнее в данном случае остановиться на собственно методологических основаниях исследования. Именно эти свойства работы, и

прежде всего примененные инструменты концептуализации, обладают особой поучительной пользой для российского читателя. Особенно – знакомого с обширным корпусом отечественных разработок в рассматриваемой области.

Угол зрения, под которым тематизируется область авторских интересов, – культура языка. Это определило многомерность подходов, обладающих не декларативной, но действительной кросс-дисциплинарностью. Взаимодействие языка и политики в тех или иных социально-исторических контекстах российскими авторами, как правило, изучается в двух предметных пространствах, которые крайне редко пересекаются. Первое – социолингвистическая по преимуществу практика разработки проблематики языковой политики в ее чаще всего этатистском понимании, или все то, что обычно ассоциируется с категориями «планирования статуса» и «планирования корпуса». Второе – язык в его политическом употреблении, политический дискурс, речевое поведение политиков, их риторические стили и идеолекты, политическая текстология с очевидным уклоном в метафорику. Эта ипостась предмета в большинстве случаев берется в манипулятивном понимании.

Аналитические фокусы рассматриваемого издания по своему стереоскопичны: соприсутствие обоих начал, т.е. языка в политике («язык политики») и политики в языке («политика языка»). Эвристические возможности, открываемые при этом, сулят расширение проекций предмета. В русскоязычных работах «политика языка» в статусе аналитической категории, можно сказать, не артикулирована. В этом – ее отличие, например, от категорий «политика идентичности» или «политика памяти». Характерно, что русскоязычные сетевые поисковики терминологизации «политика языка» не фиксируют в принципе. В ответ «выдаются» результаты, связанные практически исключительно с языковой политикой. Умалчивает об этом и Национальный корпус русского языка. Один из редких примеров здесь представлен анализом, проведенным Е.Н. Блиновым. Этот автор датирует введение такого терминологического средства в оборот с конца 1920-х годов и связывает его с работами французских лингвистов, посвященными задаче лингвистической унификации. Рождение «политики языка» (*как совокупности практик, «вписанных в определенный диспозитив власти»*) прослеживается здесь по аналогии с «рождением биополитики» [Блинов, 2011, с. 167–169]. Как бы то ни было, и несмотря на отсутствие формальных дефиниций, воспользоваться таким концептуальным орудием, как «политика языка», уместно и

результативно. Это позволяет уйти от банальностей наподобие «языка власти и власти языка» и открывает доступные переходы из сегментированных тематических областей, названных выше, к территории общих интересов. Языковое регулирование, шире – властно-управленческое вмешательство в языковые практики, всегда осуществляется политически мотивированно. Так происходит независимо от того, какими терминологическими эмблемами описывается этот процесс, – идет ли речь о языковом «планировании», «строительстве», «инжиниринге», «менеджменте» или «культивировании». Это делается во имя использования языка в политических целях. И наоборот, языковое оснащение политической действительности требует, в свою очередь, усилий по культивированию кодов, лексики, стилей.

В целом в этом контексте уместно обратить внимание на одно существенное обстоятельство. В отечественных научных трудах, так или иначе трактующих материю в координатах «язык – политика», наличествуют некоторые проблемы с экспликацией понятий. Термины в этой академической области артикулируются двояко или альтернативно. Они либо берутся как априорные и наделяемые бесспорно разделяемыми смыслами. Либо их интерпретируют в тавтологическом духе: «Язык политики – это язык о политике»; или: «Язык политики – это язык, на котором говорят политики».

Многомерные подходы к теоретизированию, которыми оперирует М. Горэм, сформированы вокруг ключевого концепта «культура языка». В авторском понимании это – широкая совокупность установок и практик, которые обладают в большей или меньшей степени свойствами легитимности, полномочий и власти. Следовательно, они способствуют формированию способов публичного письма и публичного говорения (р. 6–7). Отдельная глава монографии специально посвящена когнитивным нюансам «культуры языка», общественному движению за «культуру речи» в советскую эпоху. Первое лишено коннотаций прескрипции, свойственных второму, т.е. нормативных притязаний. В одном случае речь идет о реальном речевом функционировании, о меняющихся конфигурациях способов артикуляции, о соединении лингвистических и (что, возможно, существеннее) экстралингвистических начал при производстве и последующей циркуляции смыслов. В другом случае решаются проблемы нормативно-стилистического плана, пропаганды канонов литературности и владения выразительными средствами языка, пристойного поведения говорящих и профилактики, так сказать, «языковых девиаций».



«Культура языка» как исходная методологема подвергнута в концепции М. Горэма декомпозиции сквозь призму своеобразной трихотомии факторов – идеологических, экономических и технологических. Эти детерминанты, в свою очередь, интерпретируются автором через сквозную для всего изложения логику выстраивания оппозиций, когда каждый концептуальный ход наделяется своими ключевыми контрверсами. Универсальная методологическая установка этой дуалистической логики – язык как символ национальной идентичности и язык как орудие властных притязаний, маркер vs инструмент (р. 192). В отечественной лингвистике, заметим попутно, просматривается несколько иная акцентировка, когда сопоставляются две стороны языкового функционирования – коммуникативная и символическая.

Применительно к советской эпохе автор вскрывает полярность двух культурных перспектив «языковой цивилизации». Одна связана с так называемым движением «за культуру речи», мотивированным, скорее, гуманитарными началами, канонами литературной классики, институционально оформленной в академических структурах и дискуссиях. Противоположная линия – клишированный «деревянный» партийно-советский официоз, что, кстати, на исходе социалистической эры обернется, по диагнозу автора, «риторической импотенцией» аппарата перед лицом перестроечных вызовов (р. 72–74). Во имя объективности следует отметить, что авторская тональность в данном случае избегает распространенных советологических ламентаций и стереотипов. Язык власти советской эпохи рассматривается как феномен культуры языка. Примерно в этом же духе рассуждал несколько лет тому назад Г.Г. Хазагеров: «Что дала культура политической речи XX века нашей стране? Мы видели, как она в меру своей компетенции распорядилась богатством русской словесной культуры, принижая и кастрируя ее. Но справедливости ради надо сказать, что она сумела построить некую эрзац-культуру партийно-номенклатурной речи, что, безусловно, способствовало интеграции многонационального советского пространства в плане управленческих кадров. Эта интеграция ощущается до сих пор... В постсоветское время, когда перед властью встали новые электоральные проблемы, дефицит риторической культуры обнажился самым вопиющим образом» [Хазагеров, 2008, с. 120].

Пласт культуры языка, определяемый идеологически, связан с тем, как естественные, на первый взгляд, смыслы социально продуцированы как эффективные и мощные под воздействием

интересов (р. 8, 27). Метафорически дуальность русской языковой идеологии иллюстрируется в книге соотношением хрестоматийного тургеневского «великого и могучего, правдивого и свободного», сакрального и патриотичного, с одной стороны, – и более профанного и народного – с другой. Вторая традиция воплощена Н. Гоголем в знаменитой концовке пятой главы «Мертвых душ»: «Сердцеведением и мудрым познанием жизни отзовется слово британца, легким щеголем блеснет и разлетится недолговечное слово француза; затейливо придумает свое, не всякому доступное, умно-худощавое слово немец; но не слова, которое было бы так замашисто, бойко так вырвалось бы из-под самого сердца, так бы кипело и животрепетало, как метко сказанное русское слово».

*Во второй главе*, посвященной эпохе горбачёвской гласности, М. Горэм пишет о двух базовых идеологиях, шире – способах видения языка, власти и политических реформ. Первый вариант ориентирован «на дела» и артикулируется «аппаратчиками». (Понятие «аппаратчики», как попутно отмечает автор, получило кодификацию в английском языке в 1963 г.) В таком преломлении гласность толкуется как путь к повышению эффективности и производительности труда через большую открытость авангарда, ищущего пути упрочения собственных позиций. Второй, напротив, идеология, в центре которой «слово» («свобода слова») как центральный пункт притязаний «демократов», либеральных представителей интеллигенции и медиаэлиты (р. 59–71). Здесь исследователь предпринимает лаконичный, но концентрированный историко-этимологический анализ «гласности».

Следующий пласт детерминации языковой культуры – экономический. Это также сегмент тематического комплекса, крайне редко подвергаемый аналитической рефлексии в российских публикациях. Исключением здесь выглядит поистине пионерская монография, опубликованная в Санкт-Петербурге в 2014 г. М.А. Марусенко. Экономические аспекты языковой политики и сама научная дисциплина экономики языка в данном случае изучаются в стоимостных категориях, в терминах конкретно-экономических переменных, затрат и эффективности, стоимостных параметров и рентабельности языковых компетенций [Марусенко, 2014, с. 137–206].

Логика М. Грэма разворачивается вокруг концепта «*economies of language*», или, принципиально в *не-финансовом* изводе, но в парадигме и метафорическом строе символического обмена. И язык (лингвистические ресурсы), и монетарные измерители – конгруэнтны с точки зрения специфически понимаемой меновой

стоимости и в статусе «всеобщих эквивалентов». И то и другое становится предметом трансфера и капитализации. Как демонстрируется в *третьей главе* с трудно переводимым названием «Economies of Profanity», отказ от жесткого государственного контроля по отношению к технологиям коммуникации привел в 1990-е к демократизации стилей письма и говорения и, соответственно, к ослаблению авторитета институций, поддерживающих культуру речи. В этой же начальной постсоветской фазе истории начал складываться новый – рыночно детерминируемый – массмедийный климат. В его контексте культурный капитал стали приобретать такие речевые стили, как сленг, вульгаризация, заимствования. Свобода слова как культурно-идеологическая установка стала переплетаться с не планировавшимся эффектом – «языковым беспределом» (р. 23, 76, 93–97). Нарастание мощи рыночных факторов, зависимость СМИ от рекламодателей – все это открыло российскую языковую среду перед вызовами «таблюдизации», к языковым продуктам спонтанной природы – более просторечным, к «вульгате», к ослаблению табу в отношении сквернословия, наконец, к потокам англицизмов. Стали героизироваться и надеяться соответствующим символическим капиталом «субстандартные», по оценке Дм. Лихачева, стилистики речи – мат и криминальное арго (р. 83).

Наконец, под углом зрения диахронии автор констатирует во второй половине 1990-х годов начало новых тенденций. Речь здесь идет о движении за лингвистическую идентичность, за «языковую ментальность» и «языковые константы» русскости (р. 97), что стало темой *четвертой главы*. Легитимность «свободы слова» как культурно-идеологической языковой нормы начала подпадать под подозрение и, напротив, силу стали набирать веяния пуризма. Движения в сторону защиты русского языка описываются М. Горэмом также разносторонне, как и другие сюжетные линии в книге. Регулятивные, законодательные шаги или иные властные инициативы, как отмечает автор, носили по преимуществу символический вид, активизируя тем не менее и общественное внимание, и то, что автор квалифицирует как металингвистические практики «фолк-лингвистики» (р. 115). Последнее подробно реконструируется под углом зрения литературных образов «менеджерского языка», передач «Эха Москвы» под рубрикой «Говорим по-русски». Автор заключает, что при этом формируется не только новый тип публичного – и непрофессионального – обсуждения языковых норм. При этом складываются новые институты нормализации, приемы народного монито-

ринга, возможно, более эффективные, по его мнению, чем «бюрократическое законодательство» (р. 130). Профессионально оценивая эти тенденции, М. Горэм формулирует тезис, звучащий как афоризм: «Плохой язык – это хорошая экономика для индустрии, отвечающей за сохранность норм» (р. 195).

Описывая новейшие трансформации российской языковой культуры, М. Горэм делится интересными наблюдениями относительно риторического стиля В. Путина. Автор обращается к ставшим крылатыми примерам его высказываний в начале первого президентского срока. Это вполне ожидаемо и объяснимо – книга рассчитана на англоязычную читательскую аудиторию. Однако М. Горэм не просто констатирует то, что в российскую культуру языка была привнесена установка в духе упомянутой гоголевской традиции – «замашистое» слово. Анализ в этой части книги выдержан в духе непрямолнейных квалифицирующих оценок и не скатывается к упрощенным стереотипам и ламентациям. Российский президент, как отмечается при этом, мастерски владеет стилевым регистром и свободен в отборе языковых средств. При необходимости он может переключаться с «нижнего» уровня речевой манеры к уровню блестящего технократа или, когда хочет, выглядеть исключительно дипломатичным (р. 138). Кроме того, им были инициированы такие новые технологии политической коммуникации, как «Прямая линия с президентом РФ», нацеленная на укрепление чувства общности через язык и образы и апеллирующая к коллективной идентичности или «когнитивной карте» российской нации. Последнее методологически отталкивается от эпистемологии П. Бурдье, Э. Геллнера, Б. Андерсона.

М. Грэм последовательно придерживается избранной перспективы – через язык политики к политике языка. От анализа речевых приемов В. Путина он органично переходит к следующим сюжетным линиям, к языковым стратегиям мягкой силы и проекту «Русского мира». Это позволяет дать панорамный взгляд, не ограниченный узкодисциплинарными критериями. Логика авторского изложения в *пятой главе*, посвященной путинскому периоду, приводит к столь же синтезированному заключению. Законодательное вмешательство в языковые реалии или создание каких-то фондов в последнее десятилетие в России не привело к значимым результатам. Актуальное же состояние культуры языка и ее «нормативная стабилизация» не в меньшей степени детерминируются речевым стилем самого президента Путина.

Третья группа факторов, от которых зависит качество культурно-языковых состояний, – технологии. Этому, собственно, отведена заключающая, *шестая глава* книги «Кибер-занавес, или Гласность 2.0». И в данном случае М. Грэм артикулирует контроверзы. С одной стороны, он пишет о новых культурно-языковых культурах протеста, о сетях как субституте демократических СМИ перестроечных времен, о Рунете как пространстве оппозиционности и «какофонии новых языковых регистров» (р. 194). С другой стороны, он описывает боты, приемы троллинга и другие практики прокремлевской блогосферы. По мысли Грэма, Интернет радикально меняет политические правила игры – с этим не может не считаться даже такой убежденный «сетевой атеист», как В. Путин. На момент написания книги, как подчеркивает автор, политические и культурно-языковые судьбы Рунета остаются неопределенными. Уже за пределами избирательного цикла 2011–2012 гг. в публикациях осведомленных экспертов относительно успешности Интернета как бастиона оппозиции оценивается, скорее, в пессимистической тональности. Чиновный класс, как и симпатизирующие власти и далеко не всегда корыстно мотивированные киберактивисты, успешно осваивают кириллические интерфейсы. Понятно, что интернет-контент будет все более и более сегментированным в идейном и политико-пропагандистском смыслах. Нет, по-видимому, полной ясности в том, онлайн-овые или, напротив, офлайн-овые информационные зоны будут в перспективе источниками-инициаторами основной повестки.

Насколько культурообразующими в перспективе станут те или другие языковые феномены в бурно меняющейся информационной и смысловой среде? Постигнет ли их судьба «олбанского языка» или они могут быть интериоризированы в нормативном статусе? Эти вопросы остаются открытыми. Яркая и убедительная иллюстрация М. Грэма – концепт «политическая корректность», кардинально меняет семантику в разных культурно-языковых контекстах. Изначально, по происхождению на Западе он имеет либерально-критическое звучание. В российском же обиходе он приобретает лоялистскую окраску. Иное дело, что слово «политконкретность» как лауреат премии «антислово» 2007 г. в России, к которому постоянно апеллирует автор по ходу изложения, как раз никогда не обладало культурной значимостью. Этот, по-видимому, продукт языковой игры в достаточно узкой прослойке респондентов появился и пребудет (если, вообще, пребудет) в субкультурном (даже маргинальном) семантическом ранге.

Таким образом, перед нами – академически остроумно написанная книга, исключительно многоплановая в сюжетном отношении и густонаселенная носителями исследовательских и языковых практик. Как опыт объемного взгляда на культурные установки и реальное поведение, на многомерные взаимодействия в координатах «культура – язык – политика», в любом случае, полезное чтение.

## Литература

- Блинов Е.Н. Политическая философия языка: к новой типологии вэикулярности // Эпистемология & философия науки. – М., 2011. – Т. XXIX, № 3. – С. 165–175.
- Марусенко М.А. Языковая политика Европейского Союза: институциональный, образовательный и экономический аспекты. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2014. – 288 с.
- Паршин П.Б. Исследование практики, предмет и метод политической лингвистики // Scriptaling uisticae applicatae. Проблемы прикладной лингвистики – 2001: Сб. ст. / Отв. ред. А.И. Новиков. – М.: Азбуковник, 2001. – С. 181–208.
- Хазагеров Г. Почва для диалога. Политика речи и риторика новой власти // Русский журнал. – М., 2008. – Лето, № 2. – С. 116–120.

Л. Уэдин

**НЕОДНОЗНАЧНОЕ ДОМИНИРОВАНИЕ:  
ПОЛИТИКА, РИТОРИКА И СИМВОЛЫ  
В СОВРЕМЕННОЙ СИРИИ**

**Реф. кн.: Wedeen L. Ambiguities of domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria. – Chicago: Univ. Of Chicago press, 1999. – 244 p.**

Книга американского политолога Л. Уэдин «Неоднозначное доминирование: политика, риторика и символы в современной Сирии» была опубликована в 1999 г. и посвящена президентству Хафиза аль-Асада, при котором сложились основы современного сирийского политического режима. Это первое исследование Л. Уэдин на материале Ближнего Востока.

Монография «Неоднозначное доминирование» выделяется на фоне известных исследований сирийской политики, которые традиционно сосредоточены на изучении институциональных аспектов существующего режима. В отличие от них Л. Уэдин интересуется роль культуры и символов в легитимации власти. Цель ее исследования – показать, как создавался культ сирийского президента Хафиза аль-Асада (1970–2000) и почему политическая элита перестала полагаться на репрессии и была вынуждена искать иные механизмы контроля.

Л. Уэдин интересуется, в первую очередь, официальная риторика, которая позволяет зафиксировать особенности конструирования образа власти. В основу монографии легла серия формальных интервью с представителями властвующей элиты. Помимо этого Уэдин использует широкий спектр источников – выдержки из газетных публикаций, карикатуры, анекдоты, поэмы, фильмы,

телевизионные комедии, а также материалы неформальных встреч с представителями оппозиции, на основе которых она анализирует представления, разделяемые рядовыми гражданами Сирии.

Сегодня книга Л. Уэдин интересна, прежде всего, тем, что проливает свет на истоки относительно недавних событий на Ближнем Востоке, известных как «Арабская весна». Пример Сирии раскрывает особенности взаимодействия власти и граждан в условиях авторитарных режимов Ближнего Востока. По мере проникновения элементов западной экономики и образа жизни режим Асада-старшего был вынужден реагировать на запросы различных частей сирийского общества в вопросах продвижения демократических ценностей, расширения политических и гражданских свобод, установления верховенства закона и борьбы с коррупцией власти. Сильное экономическое неравенство сближало Сирию с другими странами арабского мира. Однако особенностью сирийского случая являлись острые межконфессиональные противоречия, которые в наши дни стали основными причинами полномасштабной гражданской войны.

Основная гипотеза Уэдин состоит в том, что культ Асада-старшего строился на «стратегии доминирования, основанной на уступках, а не на легитимности власти» (р. 6). Это, по ее мнению, означает относительную терпимость по отношению к оппозиции и ее действиям.

Лояльность обеспечивалась путем «участия граждан в ритуалах почтения, по-видимому, одинаково ложных как для тех, кто разыгрывает их, так и для тех, кто их воспринимает» (р. 6). Кроме того, добиться поддержки широких масс власти удавалось благодаря обращению к трем разделяемым в обществе позициям: 1) анти-израильская риторика; 2) борьба за целостность Сирии (основным камнем преткновения являются Голанские высоты, оккупированные Израилем в 1967 г.); 3) достижение желанной стабильности, установленной в период правления Асада-старшего (р. 7).

В первой главе «*Вера в спектакль*» Л. Уэдин обсуждает теоретические основания своего исследования. Центральное понятие книги – легитимация. Вслед за С. Хантингтоном Уэдин подчеркивает, что многие современные политические аналитики избегают использовать данное понятие, считая слишком расплывчатым (р. 7). Однако именно оно имеет существенное значение для понимания проблем, которые встали перед авторитарными режимами в конце XX в. Если принять классическое определение С.М. Липсета, рассматривавшего легитимацию как «способность системы



порождать и поддерживать веру в существование политических институтов как наиболее подходящих для данного общества» (р. 9), то необходимо задаться вопросами: был ли режим Х. Асада наиболее «подходящим» для Сирии? Сделали ли его внедряемые в массовое сознание представления более популярным?

Л. Уэдин отказывается от использования грамшианского концепта «гегемония», поскольку он «не подходит для того, чтобы определить случаи, когда люди по-разному относятся к культуре Асада и даже критикуют его» (р. 12). Грамши настаивал на необходимости контакта между простыми людьми и интеллигенцией, полагая, что задача последней – донести «высокие» достижения культуры до народных масс, превращая их тем самым в основу для практической деятельности. Иное демонстрирует пример Сирии времен правления Х. Асада, а именно: разрыв между правящей элитой – алавитским меньшинством в лице клана Асада и его окружения – и суннитским большинством.

Л. Уэдин предлагает фокусировать внимание на так называемых «материальных эффектах культа и на ежедневных практиках доминирования» (р. 12). Она апеллирует к работам Л. Олзаса («Идеология и идеологизированные государственные аппараты (заметки к исследованию)» = «Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards investigation)») и С. Холла («Ленин и философия, а также другие работы Льюиса Олзаса» = «Lenin philosophy and otheressays by Louise Althusser»), в которых подчеркиваются диалектические отношения между практиками (действиями) и идеологией. В таких отношениях практики продуцируют идеологические репрезентации, а идеология становится материальной, поскольку она «вписана в практики». Это позволяет Л. Уэдин утверждать, что причины доминирования культа Х. Асада в публичном пространстве заключаются в том, что система имеет возможность «принуждать людей» говорить то, во что они могут не верить, тем самым порождая ситуацию двоемыслия (р. 12).

По мнению автора книги, наиболее подходящим концептом для описания случая Сирии является *спектакль*. «Термин “спектакль” шире [чем гегемония и легитимация], он используется в литературе, чтобы охватить множество разных, но родственных практик: фестивали, королевские ритуалы, массовые демонстрации и многое другое. Анализ визуальной символики власти позволяет рассматривать спектакли одновременно как системы значений... и как функциональные стратегии, позволяющие обеспечить доминирование и сконструировать общество. Другим словами, к

спектаклям прибегают для того, чтобы продемонстрировать доминирование и использовать их как средства доминирования» (р. 13).

Спектакли – это маркеры страхов и надежд. Они призваны драматизировать, преувеличивать, разыгрывать значимость тех или иных событий в конкретной исторической эпохе.

Фактически спектакль для Л. Уэдин является универсальным концептом для описания «символических реконструкций» (р. 13), которые могут работать на изобретение новых традиций или служить сиюминутным средством передачи политических сообщений. Поэтому Л. Уэдин обращается, с одной стороны, к традиции семиотики, позволяющей зафиксировать конструируемое «символическое значение», а с другой – к политической антропологии и теории «насыщенного описания» К. Гирца. Уэдин отталкивается от утверждения К. Гирца об изучении эмпирических феноменов как «значимых систем». Он исходил из того, что людям свойственно разрабатывать особые символические системы, в терминах которых воспринимается каждый член того или иного общества. В связи с этим в дальнейшем она предлагает изучать культ Х. Асада, рассматривая вместе «содержание дисциплинарных стратегий публичного соперничества и государственного доминирования» (р. 14).

Л. Уэдин также обращается к постструктуралистским работам М. Фуко. Его идеи, отраженные в работах «Надзирать и наказывать» и «История сексуальности», помогают найти причины эффективности культа Асада-старшего. «Во-первых, сдиржированные спектакли дисциплинируют и организывают физическое принятие ритуальных жестов, выстраивая порядок среди тел участников, что и символизирует готовность к политическому послушанию. Во-вторых... [спектакли] усиливают государственную власть, создавая повод для принуждения к повиновению, и тем самым формируют такую политическую видимость, в которой все участвуют, но лишь немногие верят. В-третьих, спектакли служат для вербального и невербального закрепления политически значимых идей и концепций, которые иначе могли бы остаться изменчивыми и неопределенными» (р. 19). Таким образом, спектакли при помощи образов и символов как бы оформляют политическое мышление граждан.

Свой подход на стыке политической теории, «интерпретативной» антропологии и семиотики Л. Уэдин называет «*политической этнографией*» (р. 25). Она показывает, что можно исследовать преимущества, издержки и политическую значимость публичных ри-

туалов, в то же время акцентируя внимание на символическом значении изучаемого предмета. «Этот подход позволяет нам узнать значение символов, ритуалов и практик и, таким образом, избежать функционального толкования культа Асада... как культа, изобретенного для демонстрации политической силы» (р. 25).

Во второй главе «*Убивая политическую конкуренцию: официальная риторика и допустимая речь*» Л. Уэдин показывает, на основании чего официальная риторика культа Асада-старшего доминировала в публичном пространстве и каким образом опиралась на системный контроль. Особенностью культа Х. Асада стало то, что он целенаправленно конструировался на символах любви и единения путем обращения к семейным ценностям, которые должны были вызывать глубокие эмоциональные переживания. Л. Уэдин отмечает, что условно светскому режиму вполне удавалось подчеркивать роль исламских традиций (р. 58). Уэдин приводит несколько примеров из современных сирийских рассказов и фильмов, которые подтверждают сохранение мусульманских обычаев и патриархальный уклад общества. Л. Уэдин подчеркивает, что хотя официальная риторика и задает модели послушания, на практике поведение рядовых граждан нередко превращается в симуляцию этих стандартов. «Быть “сирийцем”, – заключает Л. Уэдин, – означает действовать в рамках заданных универсалий» (р. 65).

Главы третья «*Действие “Если бы”*: История господина М.» и четвертая «*Запрещенные песни*» демонстрируют примеры двусмысленности доминирования: случаи, в которых поощряемые культом риторика и практики могут не срабатывать. В центре внимания в третьей главе находится история господина М. – сирийского офицера-алавита. Сама по себе история абсурдна: однажды в военную часть прибыл высокопоставленный сирийский офицер, чтобы выслушать сны военнослужащих. Один из них поведал, что ночью ему приснился сон, в котором сирийский лидер держал в руках солнце, после чего сжал его и оно развалилось на части. Тьма окутала Землю, и затем лицо Асада стало солнцем, распространяя тепло и свет повсюду. Господин же М. сравнил Сирию под управлением Асада с проституткой (р. 67). За это он был избит и разжалован; его не спасло ни его офицерское звание, ни принадлежность к правящему меньшинству. Далее Уэдин приводит другие схожие примеры. Основной вывод – символическая политика режима Х. Асада выстраивается на двоемыслии: большинство проговаривают заученные слова прославления, не веря при этом в их смысл. Перманентная артикуляция почтения власти

необходима для подтверждения лояльности; тот, кто отступит от этой традиции, – рискует лишиться всего, что имеет, несмотря на прошлые заслуги и занимаемый пост.

В четвертой главе Л. Уэдин показывает, что в Сирии существует традиция критического восприятия политической действительности, которая выражается в высмеивании пороков правящего режима посредством комических телепередач, фильмов и сериалов. Этот феномен в народе называется «выпускать пар» (р. 88). Он позволяет людям жить в ситуации двоемыслия, а власти – нивелировать протестную энергию. Критическое мышление, таким образом, может сформировать альтернативный дискурс, а также снизить влияние властной идеологии и практик. «Если культ изолирует и атомизирует сирийцев, заставляя людей оценивать друг друга через призму обязательного лицемерия, то комедии, мультфильмы, фильмы и запрещенные анекдоты дезавуируют этот механизм социального контроля» (р. 130).

В пятой, заключительной, главе «Усложняя соблюдение» («Complicating compliance») Л. Уэдин обсуждает, почему режим продолжает существовать. Для нахождения ответа о возможностях того самого *неоднозначного доминирования*, вынесенного в название книги, Л. Уэдин возвращается к теории. Она отмечает, что сама по себе символическая власть, построенная на принуждении и насилии, является хрупкой и недолговечной, так как большинство сирийцев не поддерживали режим Х. Асада.

Так, если режим опирается на силу и карательный аппарат, а чувство недоверия к власти канализируется через пародийные программы, телевизионные шоу, сатиру, шутки, то требуется не так много усилий для создания условий, когда люди могут прийти до «точки кипения» (tips). Это приводит к «эффекту домино» (cascades), который является необходимым условием для организации масштабного восстания через небольшие акты неповиновения.

Уэдин, заимствуя идеи теории рационального выбора, предлагает собственную «предупреждающую модель» (tipping model) для объяснения возможности масштабного восстания в Сирии (р. 152). Согласно этой модели, пока есть те, кто верит, что очень немногие сирийцы готовы присоединиться к ним для организации протестных акций, последние, скорее всего, не состоятся. И наоборот, если есть те, кто верит, что многие присоединятся к ним и не будут подчиняться требованиям властей, то они могут осмелиться на подрывные действия. Культ репрессированного лиде-

ра может стать символом неповиновения, который будет использоваться для мобилизации недовольных.

В *заключении* Уэдин приходит к выводу, что сирийский случай демонстрирует парадоксальные эффекты символических механизмов социального контроля в авторитарных режимах. С одной стороны, использование культа лидера сопряжено с риском. Даже одобряемая властями критика может послужить причиной распространения инакомыслия и, таким образом, стать катализатором актов неповиновения и в итоге – привести к свержению лидера. Признаки этого можно наблюдать в современной Сирии. С другой стороны, пример Сирии показывает, что существует возможный управляемый и контролируемый предел протестных действий, при котором можно не допустить образование «цепной реакции».

*В.Н. Ефремова,  
Э.Р. Салахетдинов*

## КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА И АННОТАЦИИ / KEY WORDS AND ABSTRACTS

**С.П. Поцелуев**

### **Символические партии как культурно-политический феномен: Немецкий опыт в российской перспективе**

Статья посвящена символическим партиям как феномену, типичному для сегментированных (фрагментированных) политических культур. Вводится понятие социоморальной среды как субкультурного базиса символических партий, которое используется для анализа на материале кайзеровской Германии. Предлагается сравнительная классификация символических партий в условиях Веймарской республики и постсоветской России. Ставится вопрос о перспективах символического консенсуса в условиях «гражданской войны» символов («холодной гражданской войны»).

*Ключевые слова:* символические партии; фрагментированная политическая культура; социоморальные среды; «холодная гражданская война».

**S.P. Potseluev**

### **Symbolic parties as a cultural-political phenomena: German experience in Russian outlook**

The article is devoted to symbolic parties as a typical phenomenon of segmented (fragmented) political cultures. The author examines the various aspects of this phenomenon on a material of German political history, drawing parallels with Russia. In particular, the sociomoral environments as a subcultural basis of symbolic parties of Imperial Germany are considered. The author proposes a comparative classification of symbolic parties in Weimar Republic and post-Soviet Russia. The paper raises the question about the prospects of the symbolic consensus in the context of «a civil war of symbols» («Cold Civil War»).

*Keywords:* symbolic parties; fragmented political culture; socio-moral environments; Cold Civil War.

**В.Н. Ефремова**  
**О некоторых теоретических особенностях исследования**  
**символической политики**

Статья посвящена теоретическим особенностям использования концепта символической политики в современных исследованиях. Рассматриваются основные подходы к пониманию символов и символического, которые задают различные интерпретации символической политики. Автор показывает, что в изучении символических аспектов политики сохраняются некоторые пробелы, связанные с разнообразием форм проявления и эффектов символической политики. Особое внимание уделяется подходам к определению символической политики, которые предлагают отечественные политологи.

*Ключевые слова:* символическая политика; символ; символическое; конструирование политической реальности.

**V.N. Efremova**  
**Some theoretical aspects of the study of symbolic policy**

The article considers theoretical aspects of usage of the concept of symbolic politics in contemporary political studies. It observes different approaches to interpretation of the concepts of *symbol* and *symbolic* and connects it with different interpretations of symbolic politics. The author reveals a gap in studies of symbolic politics resulting from a variety of forms of its expression and effects. Particular attention is given to approaches of symbolic politics developed by the Russian scholars.

*Keywords:* symbolic policy; character; symbolic; construction of political reality.

**Д.Е. Москвин**  
**Становление «глобального зрителя» в системе  
современных визуальных коммуникаций**

Развитие коммуникаций и медиа сформировали новый тип общности – «глобального зрителя», которого можно изучать через теорию множества и описание поведенческих паттернов. Мировые политические лидеры начали воздействовать на нового субъекта, смещая фокус репрезентаций на ранее невидимые политические явления.

*Ключевые слова:* «глобальный зритель»; образ; визуальные коммуникации; множество.

**D.E. Moskvina**  
**Becoming a global spectator in the contemporary visual  
communications**

New media and new political communications formed a new type of multitude – global spectator. It is lack of methodology to describe this multitude in social and political theory. Global political leaders begin to interact with global spectator and behind-the-stage moments take attention in political representations.

*Keywords:* global spectator; image; visual communications; multitude.

**Т.В. Евгеньева**  
**Место мифологических образов в восприятии  
политических явлений и процессов**

Статья посвящена анализу места мифологических образов и символов в современной политике, как с точки зрения их использования в массовой политической коммуникации, так и в контексте их актуализации в процессе восприятия политических явлений и процессов массовым сознанием. Обосновывается тезис об отсутствии в настоящее время целостного мифа, который мог бы служить основанием для восприятия рядовыми гражданами политических явлений и процессов. Автор считает правильным говорить об отдельных мифологических образах и символах, часто ведущих свое происхождение от различных мифологических конструкций.



В качестве наиболее актуальных мифологических образов выделены образы «своих» и «чужих», в том числе, «своего» и «чужого» пространства, образы «героя» и «врага». Также подчеркивается роль символов и ритуалов как в конструировании, так и в восприятии указанных образов. В заключение делается вывод о серьезном конфликтогенном потенциале мифологических образов и символов.

*Ключевые слова:* миф; политический миф; мифологический образ; символ; ритуал; «свои» – «чужие»; образ героя; образ врага.

**T.V. Evgeneva**

### **The place of mythological characters in perception of political phenomena and processes**

The article analyzes the place of mythological images and symbols in contemporary politics in terms of their use in the mass political communication and in the context of their actualization in the perception of political phenomena and processes of mass consciousness. The paper proposes the thesis of the lack of an integrated myth, which could serve as a basis for the perception of political phenomena and processes by ordinary citizens. Today we should rather talk about some mythological images and symbols, which often have their origin in various mythological structures. The most relevant images of mythological characters are the images of «us» and «aliens», including «our» and «alien» space, images of «hero» and «enemy». Also the role of symbols and rituals in the construction and in the perception of these images is emphasized. A serious conflict potential of mythological images and symbols is concluded.

*Keywords:* myth; political myth; mythological image; symbol; ritual; «us» – «aliens» image of the hero; image of the enemy.

**К.Ф. Завершинский**

### **Политический миф в символических практиках властных коммуникаций: Теоретические экспликации**

В статье рассматривается роль концепта «политический миф» в социальном конструировании современных политических коммуникаций. В представленной работе обосновывается, что политический миф является источником «политической пассивности».

нарности» для символизации практик физического насилия в политике посредством симбиотических символов власти.

*Ключевые слова:* политический миф; политический нарратив; политическая пассионарность; симбиотическая символизация; политическая коммуникация; политическая память.

**K.F. Zavershinskiy**  
**Political myth in symbolic practice of political authority:**  
**Theoretical explication**

The article discusses the role of the concept of «political myth» in the construction of contemporary political communication. This paper argues that political myth is a source of «political passion» to a need for symbolization practices of physical violence in politics by symbiotic symbols of power.

*Key words:* political myth; political narrative; political passion; symbiotic symbolization; political communication; political memory.

**О.В. Рябов**  
**Мать и мачеха: Мифология «России-матушки» в легитимации**  
**присоединения Крыма к РФ**

Статья посвящена анализу роли символа «Россия-матушка» в легитимации присоединения Крыма к РФ. Автор анализирует место мифологии «России-матушки» в истории российской политической культуры. Выявляются формы и функции использования материнского символа России в дискурсе легитимации присоединения Крыма. Особое внимание уделено включению в риторику такой модификации материнского символа, как образ России-медведицы, заботливо опекающей своего медвежонка – Крым. Показана эксплуатация дискурсом легитимации противопоставления образов России-матери и Украины-мачехи.

*Ключевые слова:* присоединение Крыма к РФ; символ «России-матушки»; политическая легитимация; политическая мифология.

**O.V. Riabov**  
**The mother and the step-mother:  
Mythology of the «Mother Russia» in legitimation  
of Crimea joining the Russian Federation**

The article deals with role of the maternal symbol of Russia in legitimation of Crimea joining the Russian Federation. The author examines a place of mythology of «Mother Russia» in the history of Russian political culture. The article dwells upon forms and functions of exploitation of the maternal symbol of Russia in the discourse of legitimation. A special attention is paid to using the image of Russia as a she-bear who takes care of ‘Crimea the bear-cub’. The author examines how the discourse of legitimation employs juxtaposition of the images of Russia as a mother and Ukraine as a step-mother.

*Keywords:* Crimea joining the Russian Federation; symbol of «Mother Russia»; political legitimation; political mythology.

**Н.И. Шестов**  
**«Формулы справедливости»: Взаимосвязь научного  
и мифологического дискурсов**

Статья посвящена анализу особенностей традиционных либеральных исследовательских дискурсов, широко используемых современной наукой для определения политического смысла ценности «справедливость». Приведены аргументы, обосновывающие фактический научно-мифологический характер таких дискурсов и аналогичное свойство разнообразных «формул справедливости», созданных их посредством. Обосновывается тезис, согласно которому действительно научная и функциональная «формула справедливости», помимо либеральных философских принципов, которыми традиционно оперирует современная наука, должна учитывать принципы, которыми руководствуется массовое сознание при установлении, посредством своей социальной мифологии, границы между «справедливым» и «несправедливым» в политическом процессе.

*Ключевые слова:* справедливость; политическая аксиология; социально-политическая мифология.

**N.I. Shestov**  
**Scholarly-mythological «formula of justice»**

The article observes peculiar features of traditional liberal discourses about «justice» that are widely shared by contemporary political theory. The author demonstrates the virtual scholarly-mythological character of such. He argues that a truly «scientific» and functional «formula of justice» should take into account the principles affecting popular mind, which, through its social mythology, demarcates the border between «fair» and «unfair» in political process.

*Keywords:* justice; political axiology; social-political mythology.

**Д.В. Березняков, С.В. Козлов**  
**Символическая политика постсоветской Украины:**  
**Между «советским прошлым» и «европейским будущим»?**

В статье проанализированы некоторые особенности символической политики постсоветской Украины. Символическая политика рассматривается авторами как коммуникативный механизм легитимации политического господства и конструирования коллективной идентичности, который предполагает взаимодействие трех ключевых акторов: элит, медиапроизводителей, агентов социализации и социальных аудиторий. Авторы подчеркивают, что важнейшей особенностью нарратива, который лег в основу формирования украинского национального государства, является его синкретический характер, сочетающий в себе идеологические коды неолиберализма и национализирующегося государственного строительства.

*Ключевые слова:* Украина; символическая политика; идеология; легитимация.

**D.V. Bereznyakov, S.V. Kozlov**  
**Symbolic politics in post-Soviet Ukraine:**  
**Between «the Soviet past» and «the European future»?**

The article analyzes key aspects of symbolic politics in post-Soviet Ukraine. The authors view symbolic politics as a communicative process of legitimizing political dominance and constructing collective identity, which involves three principal actors: elites, media producers,

agents of socialization, and social audiences. The authors focus on the narrative which laid the foundation for the Ukrainian national state and argue that it is essentially syncretic in nature – a combination of ideological codes of neoliberalism and of nationalizing state-building.

*Keywords:* Ukraine; symbolic politics; ideology; legitimation.

**В.Д. Бедерсон**

**В поисках героев: Разнообразие персоналистских идентификаторов и политика идентичности в регионах современной России**

В статье представлены результаты анализа региональной политики идентичности, основанной на актуализации персоналистских идентификаторов. Результаты дискурс-анализа синтезируются в виде таксономии «культурных героев».

*Ключевые слова:* политика идентичности; персоналистский идентификатор; дискурс-анализ.

**V.D. Bederson**

**Searching for the heroes: Variety of personalistic identifiers and identity politics in the regions of modern Russia**

The article summarizes the results of analysis of regional identity policy based on the actualization of personalistic identifiers. The results of discourse analysis are synthesized in the form of a taxonomy of «cultural heroes».

*Keywords:* identity politics; personalistic identifier; discourse analysis.

**А.И. Миллер**

**Политика памяти в России: Роль экспертных сообществ**

В статье рассмотрено участие различных экспертных групп и общественных сил в формировании политики памяти в России в постсоветский период. Показана деградация диалога между властями и обществом в сфере политики памяти на фоне «украинского кризиса» в 2014 г.

*Ключевые слова:* политика памяти; историческая политика; экспертные сообщества; украинский кризис.

**A.I. Miller**

**Politics of memory in Russia: The role of expert communities**

The article describes the role of expert communities and some other public actors in shaping the agenda of memory politics in post-Soviet Russia. It traces the degradation of the dialog between the authorities and the public in the context of «Ukrainian crisis».

*Keywords:* politics of memory; history politics; expert communities; Ukrainian crisis.

**Е.В. Пинюгина**

**Русская православная церковь и осмысление  
российской истории XX в. Часть 1**

Статья посвящена осмыслению событий истории XX в. в исследованиях и дискуссиях РПЦ. Ключевые темы – сотрудничество РПЦ с советской властью, канонизация Николая II, церковные расколы 20-х годов прошлого века.

*Ключевые слова:* Русская православная церковь и российская история XX в.; сотрудничество Церкви с советской властью; канонизация Николая II; церковные расколы в 20-е годы прошлого века.

**E.V. Pinyugina**

**Russian Orthodox Church and the understanding  
of Russian history in XX century. Part 1**

The article considers the understanding of 20<sup>th</sup> century in Russian Church's research and discussions. The main subjects are Russian Church and Soviet state, canonization of Nicolas II, Russian church cleavages in the twenties of the last century.

*Keywords:* Russian Orthodox Church in XX century; Russian Church's collaboration with Soviet state; canonization of Nicolas II; Russian church cleavages in the twenties of the last century.

**К.В. Душенко**

**Красные и белые: Символика цвета в политическом языке**

В статье рассматривается «цветовая система» русского политического языка первых десятилетий XX в. на фоне западноевропейского, прежде всего французского политического спектра. Особое внимание уделяется понятиям «белые» и «белая гвардия» в периодике и публицистике 1905 г. – начала 1920-х годов.

*Ключевые слова:* Белая гвардия; Гражданская война; политический язык; политические цвета.

**K.V. Dushenko**

**Red and white: Color symbolism in political language**

The article deals with the «color system» of Russian political language in the first ten years of XX century in compare with western-European one, first of all – French political specter. Particular attention is paid to the concepts of «white» and «The White Guard» in the periodical press and publicism in 1905 – the beginning of the 1920 s.

*Keywords:* The White Guard; Civil War; political language; political colors.

**А.В. Корниенко**

**Предвыборный партийный дискурс  
в лингвосociологической перспективе**

В статье изложены теоретико-методологические основания и краткие результаты исследования предвыборного партийного дискурса. В задачи исследования входил анализ функциональной и интенциональной составляющей данной разновидности дискурса, а также средств их языковой реализации.

*Ключевые слова:* политический дискурс; дискурсный анализ.

**A.V. Kornienko**  
**The pre-election party discourse in linguistic  
and sociological perspective**

The paper presents methodological bases and key results of research exploring media discourse of pre-election party campaigning. The scope of the study includes analysis of functional and intentional components of the given type of discourse as well as tools of their language representation.

*Keywords:* political discourse; discourse analysis.

**М.В. Гаврилова**  
**Смысловая динамика концепта «народ»  
в выступлениях российских президентов**

В статье на материале инаугурационных речей российских президентов рассматривается смысловая динамика концепта «народ». Особое внимание уделяется анализу идеологических коннотаций, выявлению прототипической структуры, сопоставлению индивидуальных толкований концепта в системе политических взглядов лидеров.

*Ключевые слова:* политический дискурс; народ; концепт.

**M.V. Gavrilova**  
**Semantic dynamics of the concept «the people»  
in the statements of Russian presidents**

The article based on the material of Russian presidents' inaugural addresses discusses ways of conceptualizing the idea of «the people». Particular attention is paid to the analysis of ideological connotations, identification of prototypical structure, comparison of individual interpretations of the concept in the Russian political leaders' views.

*Keywords:* political discourse; people; concept.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бедерсон Всеволод Дмитриевич** – ассистент кафедры политических наук, сотрудник Центра сравнительных исторических и политических исследований Пермского государственного национального исследовательского университета, e-mail: vsbederson@gmail.com

**Березняков Дмитрий Владимирович** – кандидат политических наук, доцент, заведующий кафедрой государственного и муниципального управления Сибирского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, доцент кафедры массовых коммуникаций факультета журналистики Новосибирского государственного университета, e-mail: bereznyakov@ngs.ru

**Гаврилова Марина Владимировна** – доктор филологических наук, доцент, НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге, e-mail: mvlgavrilova@gmail.com

**Душенко Константин Васильевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела культурологии ИНИОН РАН, e-mail: kdushenko@nlr.ru

**Евгеньева Татьяна Васильевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии и психологии политики МГУ им. М.В. Ломоносова, e-mail: etv133@mail.ru

**Ефремова Валентина Николаевна** – научный сотрудник отдела политической науки ИНИОН РАН, e-mail: efremova-valentina@mail.ru

**Завершинский Константин Федорович** – доктор политических наук, профессор кафедры теории и философии политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: Zavershinskiy200@mail.ru

**Козлов Сергей Васильевич** – кандидат исторических наук, доцент, декан факультета политики и международных отношений

Сибирского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, e-mail: feld@ngs.ru

**Корниенко Алла Владимировна** – научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург), e-mail: mmtmpro@mail.ru

**Малинова Ольга Юрьевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник ИНИОН РАН, профессор кафедры сравнительной политологии МГИМО (У) МИД России, профессор НИУ ВШЭ, e-mail: omalinova@mail.ru

**Миллер Алексей Ильич** – доктор исторических наук, профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге, профессор Центрально-Европейского университета (г. Будапешт), e-mail: millera2006@yandex.ru

**Москвин Дмитрий Евгеньевич** – кандидат политических наук, научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, e-mail: Dmitry\_moskvin@mail.ru

**Мухарямов Наиль Мидхатович** – доктор политических наук, профессор, директор Института массовых коммуникаций и социальных наук Казанского федерального университета, e-mail: n.mukharyamov@yandex.ru

**Пинюгина Елена Викторовна** – кандидат политических наук, научный сотрудник отдела политической науки ИНИОН РАН, e-mail: pinjugina@rambler.ru

**Поцелуев Сергей Петрович** – доктор политических наук, доцент кафедры теоретической и прикладной политологии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, e-mail: spotselu@mail.ru

**Рябов Олег Вячеславович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского госуниверситета, e-mail: riabov1@inbox.ru

**Салахетдинов Эльдар Рустамович** – младший научный сотрудник отдела международных связей Института Африки РАН, e-mail: vsms2007@yandex.ru

**Солодянкина Светлана Александровна** – студентка 4 курса НИУ ВШЭ, e-mail: s.a.solodyankina@gmail.com

**Шестов Николай Игоревич** – доктор политических наук, профессор кафедры политических наук юридического факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, e-mail: nikshestov@mail.ru

# **СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА**

**Вып. 3**

**Политические функции мифов**

**Сборник научных трудов**

Оформление обложки И.А. Михеев  
Технический редактор Л.А. Можаяева  
Компьютерная верстка Н.В. Афанасьева  
Корректор Н.И. Кузьменко

Адрес редколлегии: 117997, г. Москва, Нахимовский проспект 51/21.  
ИНИОН РАН. Отдел политической науки. E-mail: politnauka@inion.ru

Гигиеническое заключение  
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.  
Подписано к печати 12 / X – 2015 г. Формат 60x84/16  
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена  
Усл. печ. л. 23,25 Уч.-изд. л. 20,5  
Тираж 300 экз. Заказ № 37

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,  
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий  
Тел.: +7 (925) 517-3691  
E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru  
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН  
Нахимовский проспект, д. 51/21  
Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
042(02)9

