

**TRANSFORMATION OF
IDENTIFICATION
STRUCTURES IN
POST-SOVIET-RUSSIA**

Edited by Tatiana G. Stefanenko

Moscow
2001

**ТРАНСФОРМАЦИЯ
ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ
СТРУКТУР В СОВРЕМЕННОЙ
РОССИИ**

Под редакцией Т. Г. Стефаненко

Москва
2001.

УИ

УДК 316
ББК 88.5
Т65

ОГЛАВЛЕНИЕ

Трансформация идентификационных структур в современной России / Под ред. Т. Г. Стефаненко. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. 220 с. (Научные доклады, № 130.)

© Московский общественный научный фонд, 2001.

Публикация осуществлена по итогам деятельности проблемной группы «Социально-психологические и этнические процессы на постсоветском пространстве», работавшей в рамках проекта «Молодые преподаватели в России: междисциплинарная перспектива» в 2000-2001 гг. Авторы статей с позиций разных областей гуманитарных и общественных наук рассматривают кризисные трансформации личностной и социальной идентичности, которые в ситуации социальной нестабильности характерны как для отдельного человека, так и для российского общества в целом.

Сборник адресован специалистам в области политологии, психологии, социологии и может быть использован при подготовке студентов высших учебных заведений.

Работа публикуется в рамках программы „Молодые преподаватели России: междисциплинарная перспектива“ при финансовой поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса -Россия).

Мнения, высказанные в докладах серии, отражают исключительно взгляды авторов и необязательно совпадают с позициями Московского общественного научного фонда.

Книга распространяется бесплатно.

ISBN 5-89554-102-X

© Коллектив авторов, 2001.

© Т. Г. Стефаненко. Научная редакция, предисловие, 2001.

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	7
<i>Т. Г. Стефаненко</i> ИЗУЧЕНИЕ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ПСИХОЛОГИИ И СМЕЖНЫХ НАУКАХ.....	11
<i>Е. П. Белинская</i> КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ СТРУКТУР ЛИЧНОСТИ В СИТУАЦИИ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ.....	30
<i>И. А. Климов</i> ПСИХОСОЦИАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ КРИЗИСА ИДЕНТИЧНОСТИ.....	54
<i>С. А. Коначева</i> РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ:ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ.....	82
<i>С. П. Поцелуев</i> СИМВОЛИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. К АНАЛИЗУ ПОСТСОВЕТСКИХ СЛУЧАЕВ.....	106
<i>А. Н. Смирнов</i> ПОНЯТИЕ ЭТНИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ: ОПЫТ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	160
<i>Ю. В. Филиппова</i> СЕМЕЙНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТРАНСФОРМАЦИЯ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	192
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	218

С. П. Поцелуев

СИМВОЛИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. К АНАЛИЗУ ПОСТСОВЕТСКИХ СЛУЧАЕВ

Обращаясь к теме политической идентичности, мы отталкиваемся от понимания социального мира как комплекса обособившихся социальных подсистем, имеющих собственные структуры и логики. Этот взгляд на общество, ставший после М. Вебера важнейшим постулатом многих социологических теорий, заслуживает особо пристального внимания, когда мы задаемся вопросом о значении символов в формировании и упрочении политических идентичностей.

Этот вопрос таит в себе немало деликатных моментов, например, при обсуждении позитивной роли мифологических символов в образовании национальной идентичности. После столетия тоталитарных мифов сама его постановка кому-то может показаться отсталой в научном отношении или даже политически подозрительной. В любом случае подозрения и непонимания могут возникнуть при недооценке автономности подсистем современного общества. Но если считать, что политика — лишь одна из обособившихся сфер общества, в которой действуют собственные критерии легитимности, разумности, моральности и красоты, тогда следует признать, что, во-первых, сама политическая сфера должна позаботиться о способах своего самосохранения как целого и, во-вторых, она должна уметь мирно сосуществовать с другими подсистемами общества. Для решения этой двуединой задачи политика (как и любая другая сфера общества) нуждается в символических средствах своего выражения, которые внутри политической системы выполняют функцию интеграции, а в ее взаимоотношениях с другими социальными системами — функцию пре-

зентации или идеализации. В обоих случаях символы являются не объективным отражением политической реальности, но идеализирующим и дополняющим ее образом, который внутри системы способствует ее самосохранению, а во внешних отношениях — приспособлению к другим системам. Такой взгляд на политические символы находится в русле развиваемого Н. Луманом понятия социальной идентичности. «Каждый человек, — пишет Луман, — должен развивать свою личность в виде идеальной, социально услужливой идентичности и разборчиво коммуницировать с другими людьми, иначе у него возникнут проблемы приспособляемости. Социальной системе также необходимо иметь эффективное изображение своего значения. Но это значение не существует как нечто готовое; система сама должна его конституировать, выстраивать, постоянно поддерживать и улучшать“ (*Luhmann, 1975 S. 112*)

Пели, к примеру, национальный миф нужен политической системе для ее самосохранения, то что еще не значит, что он является символом ее иррационально-агрессивной отношения к другим подсистемам общества или к другим обществам. Такая трактовка вопроса сама агрессивна, так как она навязывает политической сфере внешние ей моральные и философские критерии легитимности. Было бы ошибочным видеть в политической идентичности только одну из версий какой-то общей (социальной) идентичности, равно как думать, что сущность любой идентичности составляют объективные самосознание и самооценка. Ни отдельные люди, ни социальные группы и системы не нуждаются в объективных образах своей реальности, когда встает вопрос о выработке их идентичности. Для этого им нужны не объективные истины, а «сгущающие» символы.

Именно из этих общих соображений, как представляется, вытекает важность вопроса о символических средствах при возникновении и трансформации политических идентичностей в современной России.

Политическая идентификация и политическая идентичность

Любая идентичность предполагает акты самоидентификации: проекцию простой структуры субъективности («Я» есть «Я», «Мы» есть «Мы» и т. п.) в мир. Так и политическая идентичность предполагает, что в любом своем опыте сознание узнает самое себя. Но сознание ограничено, а политическая реальность безбрежна и запутана. Поэтому нужны когнитивные средства, позволяющие политическому сознанию формировать и сохранять свою идентичность.

В случае политической идентичности речь идет прежде всего об идентификации индивидов или групп с политически значимыми символами. Как очень точно заметил М. Эдельман, для большинства людей политика представляет собой непрерывный «парад абстрактных символов» *Edelman, 1990. S. 4*). Индивиды, принимая и отчасти конструируя свою политическую идентичность, отождествляют себя не с людьми как таковыми, не с конкретными событиями, а с людьми и событиями, приобретшими для них символическое значение. Когда некто говорит «Я — либерал», он подразумевает, что его «Я» подводится под категорию либерализма, представленную как набор некоторых символов. Идентификация «Я» с этими символами есть в известном смысле акт самоотречения: «Я» передает политическому символу свое субъективное право на полную спонтанность и политическую «бездомность». Символ выполняет в этом акте важную коммуникативную функцию: он представляет собой концентрированное выражение тех смыслов и эмоций, которые сдерживают, как обруч, человеческие коллективы и помогают им психологически и материально выжить. При этом символы производят когнитивную селекцию, изначально униформируя восприятие реальности у тех, кто подводит (субсуммирует) себя под эти символы.

Не с каждым политическим сообществом возможна политическая идентификация. Политическое сообщество должно иметь свой уникальный символический язык. Зачастую, например, политические партии трудно идентифицируемы по

своим политическим программам и партийному имиджу, поэтому политическая идентичность далеко не всегда предполагает партийную принадлежность. Для современной политической коммуникации характерен взаимный перехват идей и лозунгов, размытость и метафоричность понятий, неопределенность «друзей» и «врагов». Все это существенно затрудняет идентификацию с политическими акторами, рождая, с одной стороны, инфляцию символических значений, а с другой — большую потребность в «настоящих символах».

Любая идентификация, даже если она не вполне осознана человеком, является однозначным и консервативным актом, поскольку включение «Я» в какое-то одно сообщество одновременно подразумевает его исключение из других сообществ. Как только «Я» присваивает себе какое-то имя («Я — солдат партии»), сразу же на место более или менее осознанного выражения политической «самости» вступает идентификационное отношение как полное совпадение образа и предмета, обозначающего и обозначаемого. Правда, для любой социальной идентичности такое совпадение есть лишь один из моментов, а не вся ее реальность. Ведь человек может необязательно проговаривать, но утверждать своим поведением, и притом не вполне осознанно: «Я — русский, а не татарин»; «Я — либерал, а не консерватор» и т.п. Или некто может настойчиво и вполне искренне называть себя «либералом» (и хотеть быть либералом, вопреки внутренним сомнениям), но при этом питать некоторую «слабость» к ультраправой политической эстетике. Можно сказать, что политическая идентичность выражается в разного рода политических идентификациях (прежде всего идентификациях с политическими символами), а не только в политической самоидентификации (т. е. сознательном отнесении себя к какому-либо политическому сообществу). Другими словами, политическая идентичность не совпадает с политической самоидентификацией, которая выступает одним из ее проявлений. На принципиальность такого рода несовпадения указывает Т. Г. Стефаненко (*Стефаненко, 1999*) при анализе этнических отношений, но, как представля-

ется, это справедливо в отношении любой социальной идентичности.

На первый взгляд кажется, что сфера политики, в отличие, например, от повседневных отношений, предполагает обобщенно-идеологическое определение целей деятельности, а политическая идентичность — «отрефлектированную» политическую идентификацию. Отмечается также, что современная социальная идентичность характеризуется особой ролью в ней сознательных компонентов, а также ориентацией на «разотождествлённость» индивида и группы, на саморефлексию и самоидентификацию (Ствфаненко, 1999). Действительно, в постсоветском российском обществе наблюдалось повышение роли индивидуального самосознания в оценке и конструировании политических идентичностей. Вместе с тем не следует переоценивать возможности личного самосознания и образовании политической идентичности. Эти возможности ограничены, во-первых, существенной ролью бессознательных механизмов в формировании любой идентичности и, во-вторых, современными манипулятивными социальными технологиями, которые задают «правильные» символические контакты между членами социальных сообществ, изначально униформируя идентификацию с наиболее важными политическими символами.

Помимо самоидентификаций, политическая идентичность может выражаться в разного рода иных идентификациях. Например, в стихийном (и потому не совсем осознанном) включении индивида в нестабильные политические группы или в его идентификации с политическими сообществами не прямым и цельным, а косвенным и частичным образом: через перехват отдельных лозунгов, оценок, сценариев и стереотипов поведения и т. п. Важно, что во всех этих формах политической идентификации ее предмет сохраняет для «Я» (как субъекта идентификации) символическое значение.

Таким образом, политическая идентичность подразумевает не только единовременные акты «самоназвания», но представляет собой в целом открытый, ироничный и незавершенный ряд идентификаций. Подведение «Я» под политические символы не является при этом самоцелью; зачастую полити-

ческие самоидентификации индивидуализируются лишь метафорами их субъективных страхов и надежд. В конце концов, само понятие идентичности предполагает родовую сущность человеческого сознания, позволяющего индивиду выделиться из окружающего мира (ситуации). Смысл идентичности состоит не только в том, что «Я» отождествляет себя с какими-то социальными категориями, но и в том, что оно утверждает свою уникальность посредством серии таких идентификаций. В каком отношении стоит политическая идентичность к другому рода социальным идентичностям, и какая из политических идентичностей является наиболее значимой для протекания политических процессов? При ответе на данные вопросы следует иметь в виду, что все социальные идентификации дуальны по своей природе и включают в себя политический аспект. Фактом остается также, как заметил Бенедикт Андерсен, что люди скорее готовы умереть за свой народ (этническую группу, нацию), чем за свой класс или город. Возможно, это связано с тем, что этническая или национальная (в смысле Э. Ренана) принадлежности символически более убедительны для человека, чем идентификации с другими общностями. Но символическая убедительность означает здесь достаточно высокую степень политизации сознания. Так, признание индивидом своей этнической принадлежности, как правило, подразумевает его осведомленность о политических коллизиях, связанных с устрашающими или обнадеживающими перспективами для развития его этноса.

Политическая идентичность и политическая роль

Для более строгого определения политической идентичности необходимо, на наш взгляд, отличать политическую идентичность не только от политической самоидентификации, но и от политической роли. Видимо, политическая идентичность в большей мере определяет реальные мотивы политических действий, чем политическая роль, в которой всегда присутствуют элементы политической театральности. Идентичность сохра-

няют или «вырабатывают» под страхом гибели; роль же «вы-

бирают» или «играют». К роли у политических субъектов существенно более свободное отношение, чем к своей идентичности. Политическая идентичность — это вопрос политической жизни и смерти. Можно сказать, это — вопрос игры в политическую жизнь и смерть, т. е. очень серьезной формы игры в политике. Политическая роль — это вопрос политического бизнеса и политического театра, т.е. тоже игры, но игры иного рода. В осуществлении своей роли политический акто(е)р в значительно большей мере симулирует свои действия, создает приятную для публики видимость политики, придавая ей смысл квази-театрального жеста. Политическая же идентичность ведёт политика как инстинкт самосохранения его политического «вида», как чутье «политического зверя». Впрочем, это еще не означает, что политическая идентичность в любых ситуациях решающим образом определяет поведение конкретного деятеля или организованной политической группы. Идентичность — это все-таки не животный инстинкт, даже если в ней крайне важны габитуально организованные действия. Люди ведь весьма часто поступают вопреки своим идентичностям — под соврашающим воздействием рекламы или под угрозой физического насилия, а то и просто из соображений сиюминутной выгоды. Надо также иметь в виду, что вырабатываемая через идентификацию с политическими символами идентичность относится к сфере сакрального, тогда как исполнение политической роли — к профанной жизни. Самые лучшие «имиджи» политической идентичности — это ее символы. А самые лучшие, эффективные символы — это символы политической веры, политического культа.

Когда политик выражает (обнаруживает) свою политическую идентичность, это отнюдь не всегда есть результат сознательного стремления ввести в заблуждение или инсценировать (разыграть) какой-то политически выгодный имидж. Объяснение этого феномена уходит корнями в феномен повседневной театральности с ее специфически понятиями — в духе габитуса П. Бурдьё — «ролями». В социальной практике Бурдьё, как известно, усматривает объективные смысловые структуры (коды), которые как бы грамматически програм-

мируют габитуальную идентичность социальных акторов. Эту идентичность Бурдьё понимает не как социальную «роль» для квазитеатральной игры социального «актера», но как «исторически утвердившийся «персонаж», который «находит кого-то (подобно одежде или дому), кто находит это интересным и ... узнаёт себя в этом настолько, что способен отождествить-И ся с этим» (Бурдьё, 1993. С. 278). Такого рода идентификации [■ Бурдьё понимает как проявление стабильных социальных структур, продолжающих направлять поведение акторов даже тогда, когда их идентичности перестают вписываться в структуру окружающего социального мира. Сходным образом Э. Гоффман пишет о стратегиях как дорефлексивных компетентностях и автоматизмах, которые социальные акторы реализуют в такой же мере планомерно и рафинированно (целесообразно), в какой интуитивно и спонтанно. «Именно тогда, когда люди полагают, что они выражаются совершенно непринуждённо и спонтанно...», они следуют «общественно установленному плану, который определяет, когда и какие формы выражения, и почему, являются уместными» (Goffman, 1981, S. 35). Габитуальные «роли» с их «антитеатральной театральностью» (Willems, 1998, S. 37) следует отличать от ролевой игры в политике, где весьма существенен именно театральный момент. Политическая роль — это товарная «марка» для продажи на политическом рынке (в широком смысле этого слова). Политик играет — более или менее талантливо — определенную политическую роль: «супермена», «отца нации», «своего парня» и т. д. К исполнению политической роли относится разработка политического имиджа и рекламы, подготовка сценариев в политических спектаклях, организация политических перформансов, а также подбор соответствующих метафор и стереотипов. Ко всей этой квазитеатральной деятельности политический актер нормальным образом сохраняет игровую дистанцию: он лишь изображает желанную для публики политику и только в этом смысле делает часть своей политики. Другими словами, политический акто(е)р не рассматривает свою политическую роль как важнейший объект своей политической самоидентификации, как свою политическую идею-

тичность. Политик (да и вообще любой человек) может, к примеру, играть на публике роль либерального демократа, но при этом иметь политическую идентичность расиста. Возможны и более сложные ролевые комбинации, когда, к примеру, человек играет одновременно несколько политических ролей, чтобы продать себя максимально широкой публике: то либерала, то националиста, то социалиста, то консерватора, но это несколько не смущает его политическую идентичность, которую он может вообще не высказывать в явной форме. Было бы ошибкой представлять многоролевою игру политика, столь естественную для модного ныне постмодернистского дискурса, чуть ли не драмой его политической идентичности. Конечно, по отношению к своей роли политический актер может занимать разную дистанцию, разную степень приближения (вживания в образ), но это уже относится к стилям политической игры, а не к трагедиям политической идентичности.

Таким образом, политическая идентичность возникает не через театрализованную ролевую игру, а через идентификацию с символами, выступающими в роли первичных «обрамлений» социального опыта. Как показывает Э. Гоффман, исполнение той или иной социальной роли выражается языком, в котором всегда присутствует некоторая ироничная дистанция по отношению к этой роли, по принципу «Это не есть мое настоящее 'Я'!» (Goffman, 1973. S. 133). Данная ироничность, однако, несколько не размывает габитуальную структуру идентичности, так как входит, как элемент, в ее стратегии и выражается столь же интуитивно и спонтанно, как и другие габитуальные действия.

Социальные идентичности, как известно, являются сегментарными и дуальными по своему характеру. Как и набор любых социальных идентичностей человека, набор его политических идентичностей может быть самым разным по своей конфигурации. Например, по отношению к правым и левым формам политических идентификаций национальная идентичность человека может занимать нейтральное положение. Так, социологи, исследовавшие межэтнические отношения в Татарстане, отмечали сходные политические симпатии антипатии

как русских, так и татар, к основным политическим оппонентам: «демократам» и «коммунистам». Коммунисты «нравились» 20 % татар и 27% русских в Татарстане, «не нравились» - практически 30 % и татар, и русских (Дробижева, 1999. С. 23). С левыми и правыми политическими ориентациями национальная или этническая идентичность может также вступать в идейно-символический симбиоз. В этом случае образуются, к примеру, политические идентичности левых националистов, подчеркивающих равенство всех членов национальной общности и допускающих включение в нее «чужаков», или, напротив, националистов правых, отстаивающих иерархический принцип национальной организации и нетерпимых ко всему «иноземному». Можно представить себе и составные политические идентичности, при которых политическая левизна (или правизна) не образуют явной символической связи с национальной (этнической) идентичностью человека, или эта связь старательно вытесняется из сознания: таковы случаи национальных (патриотических) идентификаций у коммунистов-интернационалистов или у левых либералов. Примером составной политической идентичности может служить также «государственническая» идентичность, сочетающаяся с левыми или правыми убеждениями, вдобавок нагруженная этнополитическими идентификациями. Все эти идентичности вовсе необязательно должны находиться друге другом в конфликте, но могут и совмещаться по принципу «матрёшки».

Если взять классическую пару политических концептов «правое — левое», то она мало что дает для разграничения реальных политических идентичностей в постсоветской России, где более осмысленной в последние годы была оппозиция «демократы - коммунисты». Именно с ней отождествляют часто оппозицию «правое - левое» в российской политике, а также; Другие, сходные с этой, оппозиции. К примеру, Алексей Кара-Мурза усматривал в середине 90-х гг. самоопределение социальных и политических акторов ельцинской России в поле отношений между консервативной и демократической идентификациями. Первая, по мысли Кара-Мурзы, объединяет нео-коммунистов и неоимперцев на базе неприятия перспективы

обрушения в «третий мир», а вторая объединяет тех, кто противится перспективе «реставрации коммунизма» (*Кара-Мурза*, 1995).

В постсоветской России правая самоидентификация не приемлет, к примеру, таких типичных для многих европейских правых стереотипов, как консервативное отношение к национальным традициям и склонность к вождизму. Это объясняется тем, что идеология нынешних российских правых вышла из идейно-политического союза советских диссидентов-антикоммунистов с нерусскими националистами — союза, который вольно или невольно боролся против русского коммунизма как целостного культурно-политического феномена. С другой стороны, российские, как и западные, правые откровенно выражают интересы экономических элит общества, проповедают экономический либерализм и не приемлют типично левую апелляцию к коллективизму и всеобщему равенству. Но русские «левые патриоты» в лице КПРФ, даже в своей партийной программе заявившие, что социалистическая идея есть по природе своей идея русская, национальная, явно не вписываются в типичный образ западных левых, ставших сегодня последовательными идеологами либерализма, плюрализма и космополитизма. Правда, на Западе наблюдается конвергенция правых и левых идеологий на основе консенсуса по таким вопросам, как сильная социальная политика (традиционно левый лозунг), — с одной стороны, и либерально-рыночная экономика (типичный принцип правых), — с другой, при отказе от огосударствления (обюрокрачивания) собственности. В России же консенсус правых и левых намечается на иной основе: на признании приоритета национально-государственных интересов перед частными и партийно-политическими, при полной лояльности к Президенту как воплощению этих интересов.

В последнее время социологи фиксируют усиление в обществе «державных», государственных настроений, что отражается и на идентификационных линиях в политике. Согласно данным социологических опросов (*НГ*, 10.12.2000), к исходу 90-х гг. в российской политике сформировался устойчивый «национал-державнический» сегмент, включающий до

30% общенационального электората. Этому сегменту противостоят «либералы-западники». Отличие от базисной для постсоветской России символической оппозиции «коммунисты — демократы» здесь существенное: символы коммунизма вообще отходят на задний план, а вперед выдвигается дилемма: сильное и самобытное русское государство versus государство как «ночной сторож» на западный либеральный манер.

В сегодняшней России даже правые становятся если не горячими патриотами», то по крайней мере, «умеренными государственниками». Эта идентичность есть результат идентификации с новой символической реальностью — идентификации, которая происходит во многом на уровне политического чутья, как инстинкт политического самосохранения. «Левые патриоты» (в образе КПРФ, например) уже в эпоху Ельцина заявили о своей консервативно-патриотической, государственнической самоидентификации, им нет нужды менять свою идентичность в складывающемся политическом пространстве, но есть необходимость время от времени корректировать свою политическую роль: из «непримиримых оппозиционеров» превращаться в «конструктивных критиков».

Учитывая проведенное выше различие между политической идентичностью, политической самоидентификацией и политической ролью, рассмотрим теперь подробнее такие важные средства формирования политических идентичностей, как политические стереотипы, метафоры и мифы.

Метафорическая природа стереотипов идентичности

Политические мифы представляют собой структурно связанные серии стереотипно-повторяющихся, архетипических образов. И стабильное чувство принадлежности к какому-то политическому сообществу, т. е. политическая идентичность — обеспечивается прежде всего стереотипностью политических мифо-образов.

Томас Эриксен называет, по крайней мере, три важнейших социальных функции мыслительных стереотипов. Во-пер-

вых, они помогают индивиду упорядочить сложный социальный универсум. Стереотипы дают человеку простые и ясные критерии, на основе которых он может подразделять людей на определенные категории и сообразно с этим выстраивать сценарии поведения. Во-вторых, стереотипы помогают оправдать привилегии и различия в доступе к социальным ресурсам. В-третьих, стереотипы играют решающую роль в определении границ между человеческими группами. Они информируют человека о достоинствах своей и недостатках чужой группы и таким образом поддерживают социальную идентичность человека (Eriksen, 1993. Р. 22-23).

Универсальность и политическая эффективность мыслительных стереотипов при очевидной бедности (а зачастую и странности) их смыслового содержания должна быть функционально обоснована. Неявное послание, которое заключают в себе политические стереотипы, состоит в демонстрируемой ими лояльности к существующему порядку, в демонстрации своей идентичности с этими порядками. Стереотипы, как они, например, проявляются в политических ритуалах, сигнализируют сообществу, что политическое поведение отдельного его члена является конвенциональным и предсказуемым.

В способности политических стереотипов непрямым способом выразить лояльность поведения заключена их межфреймовая метафоричность. В этом смысле любой политический ритуал как набор стереотипных действий есть своего рода «поведенческая» метафора. Когда, к примеру, представитель российского правительства говорит о «чеченских бандитах», а западный журналист — о «чеченских партизанах», то эти выражения тоже суть политические метафоры, выражающие лояльность к разного рода политическим порядкам. Уже само обращение к чеченской теме может служить метафорой определенной политической позиции. Такое «расширенное» понятие метафоричности несколько не теряет ее смысла как явления языка. Ведь обыденная понятийная система, в рамках которой люди мыслят и действуют, метафорична по самой своей сути (Лакофф, Джонсон, 1990).

Очевидно, что сами по себе политические метафоры крайне близки политическим стереотипам по своим социальным функциям. Они тоже редуцируют сложные и запутанные впечатления к простой смысловой связи, без них также невозможно представить формирование политической идентичности. С другой стороны, любая социальная идентичность обнаруживает метафорическую природу. Метафоры вообще проходят через весь язык, на котором выражает себя идентичность. Уже хотя бы потому, что все неизвестное, неясное и необычное сознание воспринимает через идентификацию с известным и очевидным. Метафорическое мышление по природе своей есть определенная языковая игра с идентичностями и вокруг идентичностей, в ходе которой метафора производит селекцию стимулов: индивиды воспринимают одни из них и игнорируют другие. Метафора устанавливает образцы, на которые реагируют люди в процессе восприятия. Языковая форма становится стереотипом именно потому, что на нее реагирует масса людей. Что позволяет метафоре привлекать внимание людей? Сущность метафоры состоит в том, чтобы посредством части старых впечатлений эвоцировать (провоцировать и культивировать) новые смыслы и эмоции. Метафоры наводят эмоционально-смысловые «мостики» между политическими символами и каждодневными политическими настроениями и впечатлениями людей.

В политическом языке метафора, в отличие от символа, есть не столько средство идентификации, сколько способ существования идентичности. Благодаря чему вообще становится возможной идентификация с символами? Благодаря тому, что каждый символ по природе своей стремится, во-первых, обозначить предмет, а не его свойство, предикат; и, во-вторых, обозначить его с «точки зрения вечности», что предполагает расчленение конкретного образа предмета на элементы и его кодировку для чтения. Но чтение символа есть в какой-то мере сакральный акт, так как символ выражает единство человеческих коллективов и в такой форме приобретает власть над отдельными людьми. Идентификация с политическими симво-

лами также содержит определенный возвышенно-сакральный момент (Арутюнова, 1990).

Политическая эффективность символов определяется именно тем, насколько они способны формировать и поддерживать политическую идентичность, а также манипулировать ею. Но сами по себе символы не смогли бы справиться с этими задачами, не будь они вооружены метафорами. Более того: чем возвышеннее символ, тем больше он нуждается в метафорически-иносказательном обращении; неслучайно харизматический политический лидер склонен говорить притчами и метафорами. Метафора — это приводной ремень работающего символа. С одной стороны, метафора более приземлена, чем символ, так как она указывает на конкретно переживаемые человеком существенные признаки (предикаты) предметов, которые открываются ему в опыте. Не будь этой существенности открываемых метафорой смыслов-предикатов, она была бы вообще бесполезна для символа, т. е. слишком для него случайна.

Чем абстрактнее политический символ, тем шире поле его метафорического выражения, тем больше возможностей для его метафорической интерпретации (усиления или ослабления). К примеру, выбор двуглавого орла в качестве герба России или музыки Александрова в качестве ее гимна есть фактически создание рамок для разработки разнообразных политических символов, которые выступают одновременно речевыми или поведенческими метафорами и в качестве таковых обладают колоссальным манипулятивным эффектом. Особую роль при этом играет способность партийных идеологов представить государственный символ как такую ключевую метафору, которая бы инициировала порождение цепочки частных метафор, непосредственно питающих соответствующую политическую идентичность.

Помещая смысловую «лестницу» между политическими символами (верхами) и эмоционально-когнитивным опытом больших групп людей (низами), метафора может канализировать их протест и стабилизировать установившийся политический порядок. Эта легитимация получает свою завершен-

ную форму в мифе и ритуале. Без символической «крыши» (национального мифа, например) метафоры не могли бы выполнять эту роль: им не на что было бы намекать, а значит, и канализация протестов через намеки-указания на высшие порядки не могла бы состояться. Метафоры особенно ценны и распространены в политике, так как очень часто здесь нежелательно называть вещи своими именами, прямо выражать позицию по тому или иному вопросу. Метафоры позволяют «верхам» непрямым способом поддерживать и культивировать ту политическую идентичность «низов», которая наиболее полезна для поддержания политической стабильности в обществе. Прежде всего это делается путем метафорической поддержки (указания) желаемого в двусмысленных политических выражениях.

Для выполнения идентифицирующей функции метафора слишком субъективна и произвольна, она не может с полной определенностью указать на предмет речи. Однако именно это свойство метафоры оказывается ценным инструментом поддержания идентичности, ведь человек редко вполне осознает, в какой мере увиденное или услышанное им противоречит его картине мира или, напротив, подтверждает ее. Но у него всегда есть возможность квалифицировать вещи эмоционально-метафорически, освобождая себя от точности объективных суждений. Именно так весьма часто поступают политики, прикрывая метафорическими оценками свои некомпетентные, тайные или незаконные решения.

Для политической практики метафора хороша тем, что, сохраняя привычную лексику (и тем самым как бы отдавая дань традиции и объективности), она одновременно абсурдно комбинирует ее и придает ей смысл, удовлетворяющий чаяниям и надеждам массы людей. По словам М. Эдельмана, любая метафора может быть утонченным средством, чтобы подчеркнуть то, во что простые люди (политические «низы») очень хотели бы поверить, и обойти то, что они предпочитали бы не замечать (Edelman, 1990). С другой стороны, метафоры помогают политически организованным группам («верхам») поверить в рациональность и истинность их программ, и в этом

смысле метафоры тоже питают их политическую идентичность. Именно питают, так как они обеспечивают ей жизнь в постоянно меняющемся политическом пространстве. Особая ценность метафоры состоит в том, что поддерживаемая ею политическая идентичность всегда эмоционально заряжена. Это обеспечивает ее ригидность и иммунитет по отношению к конкурирующим идентичностям.

Акцентирование метафорической природы символических стереотипов позволяет лучше понять природу политического мифа как нарративно расширенной метафоры, включающей в себя символически организованные значения, почерпнутые из прошлого исторического и политического опыта. Всякая новая попытка конструирования политической реальности на социальном макроуровне представляет собой возникновение новых политических стереотипов, что значит распространение новых ключевых символов как базисных знаков политического мифа (*Lasswell, 1965*). Свежая политическая метафора — это всегда компромисс между чаяниями (надеждами) людей и пугающей, но объективной истиной их жизни. Когда из социального мира уходят большие утопии, остается этот индивидуальный идеологический сервис: потребление иллюзий посредством мифо-метафор.

Экскурс № 1: «Голосуй, или проиграешь!»

О мифо-метафорическом моделировании политического поведения

Слоган «Голосуй, или проиграешь!» стал, как известно, «хитом» президентской предвыборной кампании 1996 г. Какие цели преследовали люди, запустившие этот слоган в широкое обращение? Цели эти определялись оценкой реальных настроений публики, а именно той части электората, которая, с одной стороны, была разочарована в Ельцине и его «демократах», а с другой — боялась Зюганова и его КПРФ. Первый ассоциировался с гангстерской демократией, второй олицет-

ворял национал-коммунизм «с человеческим лицом». Реально же надо было делать выбор как раз между Ельциным и Зюгановым. Но никого из них эта часть избирателей не хотела видеть российским президентом, поэтому выборы казались абсурдными, а участие в них — бессмысленным. И тем не менее этот слоган сыграл значительную роль в мобилизации «неопределившегося» избирателя в пользу Ельцина. Попробуем разобраться, в чем мог состоять секрет этой эффективности.

Обращает на себя внимание прежде всего повелительная форма данного выражения. Не приказ проголосовать, а дружеский совет: подумать о последствиях неучастия в голосовании — вот что, как кажется избирателю, оправдывает здесь повеление.

Переведем его теперь в повествовательное предложение, со смыслом которого нашему сознанию можно было бы «спокойно» идентифицироваться. Настоятельная просьба «Голосуй, или проиграешь!» подразумевает исходное утверждение «Кто голосует, тот выигрывает». Таким образом, избирателю предлагают для начала идентифицироваться с теми, кто «выигрывает». Это, так сказать, идентификация первой ступени. А вот последующая идентификация оказывается опосредованной абсурдом. Ведь если речь идет о моем голосовании и о моем (как избирателе) выигрыше, то связь двух частей предложения выглядит бессмысленной. В устах конкурирующей на выборах партии она аналогична призыву: «Дыши, или заболешь» и, соответственно, банально-абсурдной констатации, с которой избирателю трудно идентифицироваться: «Кто дышит, тот здоров». Будь призыв «Голосуй, или проиграешь!» лозунгом Центризбиркома, тогда бы он еще имел смысл: мое голосование на выборах есть необходимое, хотя и недостаточное условие победы кандидата, проводящего политику в моих интересах. Но когда этот лозунг «приватизирует» отдельная партия и превращает его в свой предвыборный слоган, он обесмысливается. Какой же тогда смысл могли вычитать в нем избиратели, и почему этот смысл оказался столь суггестивен, что мог определять их выбор в пользу Ельцина?

Некоторая абсурдность фразы «Голосуй, или проиграешь!» касается лишь ее лексической формы, которая сигнализирует сознанию избирателя о скрывающемся в ней метафорическом смысле. В связи с этим уместно привести глубокое замечание Поля Рикёра о том, что «именно логический абсурд заставляет при интерпретации метафоры отказаться от основного значения слова и искать в спектре его коннотаций ту, которая позволила бы осмысленно связать метафорический предикат с его субъектом» (Рикёр, 1990. С. 435).

Трансформируем призыв «Голосуй, или проиграешь!» в метафорическое выражение: «Голосующий — это победитель». Если относить метафорический предикат «победитель» к себе как рядовому участнику голосования, то смысл всей фразы ложен (факт моего участия в голосовании еще не делает меня победителем по итогам выборов). Ложной оказывается здесь сама метафорическая форма с ее сущностным сравнением. Если же предикат «победитель» не относится ко мне или относится не только ко мне, тогда смысл фразы вообще становится неясным. Но с ложным, двусмысленным или абсурдным смыслом сознанию избирателя трудно идентифицироваться. Значит, здесь имеется в виду иного рода метафоричность, которая заключена не в самой фразе, а в том сценарии (фрейме), где эта фраза получает конкретный политический смысл.

Под сценарием мы понимаем схему организации события, которая определяет, какие люди участвуют в событии и какие роли они там играют, а также какая последовательность действий вытекает из взаимодействия ролей. Указанное метафорическое сравнение задает для избирателя сущностную связь между принципиально разными сценариями: между стратегией Центризбиркома, как бы по определению надпартийной, и позицией предвыборного штаба Ельцина. Участие в выборе нового-старого президента Ельцина должно быть воспринято избирателем в свете призыва Центризбиркома по отношению ко всем гражданам: реализовать свое гражданское право и проголосовать за своего кандидата, чтобы к власти не пришли случайные люди, избранные волей меньшинства. Теперь избирателю метафорически предлагается идентифици-

роваться с утверждением, что выбор Ельцина и интересы российской демократии, выраженные в призыве Центризбиркома, сущностно близки. Не вполне ясно, в чём же существенность этой близости, да и незачем выражать её аргументами — на них ведь всегда найдутся контраргументы, — как у оппозиции, так и в сознании самого избирателя. Именно здесь-то и обнаруживается отмеченная, в частности, К. Леви-Стросом индукционная способность метафоры, т. е. ее способность — на основе формальной гомогенности её структуры со структурой «аборигенного» сознания избирателя — усиливать выразительными средствами языка одни его аргументы и ослаблять (подавлять) другие (Леви-Строс, 1983).

Метафора входит в когнитивный резонанс с теми «волнами сомнения», которые в сознании колеблющегося избирателя сопровождают его (а)политическую роль (не)участника выборов. Усилены должны быть именно те аргументы, которые говорят в пользу участия в выборах, а именно: «выбор имеет смысл, даже если выбирать наименьшее из зол» или «речь идет не о выборе очередного президента, а о спасении российской демократии» и т. д. Напротив, ослаблены должны быть, к примеру, соображения о том, что выбор Ельцина мог бы избавить Россию от зюгановского социализма (который ещё не известно каким бы стал), зато мог бы открыть двери авторитарному или фашистскому режиму в стране, спровоцировав дальнейшие экономические, социальные и межэтнические кризисы и т. п.

Межфреймовая метафора «голосующий - это победитель» усиливает аргументацию в пользу участия в выборах, актуализируя в сознании избирателя определенные мифологемы, выраженные в сжатой метафорической форме: «Ельцин - это Демократия», «Зюганов — это Коммунизм»; или: «Ельцин и Демократия — близнецы-братья», «Зюганов и Коммунизм — близнецы-братья». Без такого рода метафор-мифологем ключевая метафора «голосующий — это победитель» вряд ли смогла бы оказаться столь эффективной. Эта метафора именно потому является здесь ключевой, что она, серьезно влияя на идентификацию людей с определенными политическими

ролями, апеллирует к политическим мифам, из-за чего оказывается существенным ее влияние на политическую идентичность и политическое поведение человека.

«Аборигенное» сознание избирателя всегда скрывает в себе веру в определенные политические мифы, — веру, составляющую важнейший момент политической идентичности и политической культуры жителя любой страны. Так, многие из колебавшихся избирателей на выборах 1996 г., безусловно, верили в мифологические сюжеты «русской демократии», но им трудно было совместить эти сюжеты с реальным бандитизмом и нищетой. Политическая метафора позволяет внести порядок в этот тревожный и парадоксальный мир представлений. Метафора выступает при этом в роли аргумента, апеллирующего к мифу, и в этом смысле она сама — подразделение этого мифа и его прямой «агент». Ключевая метафора дает политически озабоченному, но игнорирующему выборы избирателю тот приемлемый для него язык, на котором он может выразить свою озабоченность, и тем самым — избавиться от абсурдной оценки политической ситуации, блокирующей его политическую активность. Эта метафора придает ситуации смысл, из-за чего она становится привлекательной для такого рода сознания и имеет для него определенный терапевтический эффект. Метафора создает себе союзника из сознания, апеллируя к находящимся в нем мифологемам, с которыми это сознание явно или неявно себя идентифицирует.

Таким образом, метафоры суть те каналы, которые устанавливают резонанс мифологем с актуальным настроем публики. Если такой резонанс наступил, метафоры сами становятся новым подразделением мифа, более того, посредством такого нарастающего обращения метафор в мифы политическая реальность также мифологизируется, т. е. строится по мифологическому сценарию. Люди реально мыслят и действуют как герои мифосюжета. Если сознание избирателя разделяет политические мифы своего отечества (часто даже не подозревая об этом), оно в принципе досягаемо для предвыборной агитации партий, опирающихся на такие мифы — независимо

от того, насколько политические мифы и политическая реальность противоречат друг другу.

Именно метафорам отводится важнейшая роль при внушении определенных алгоритмов действия в ситуации, когда людей мучают сомнения, когда они запутались в противоречивой аргументации противоборствующих политических партий. Метафора терпеливо ждет своего часа, как бы наблюдая за титанической борьбой аргументов. Отчаявшемуся рассудку она предлагает затем использовать эстетическую привлекательность и двусмысленность своего языка в качестве логической аргументации и руководства к действию, что может послужить неплохим выходом в политической ситуации, когда действовать надо немедленно, эффективно и решительно, дабы никто не смог заподозрить власть в некомпетентности или слабости. Но метафора, непосредственно выступающая в роли логического аргумента и руководства к действию, есть реальный, работающий миф. Миф — это обратившаяся логикой и действием метафора.

В результате действия формул, подобных рассмотренной выше, сознание избирателя идентифицируется с «демократической партией» Ельцина, причем эта идентификация имеет самые непосредственные последствия для политической идентичности избирателя. Идентификация наступает мгновенно, как типично метафорическое «прозрение» («Как же я раньше не понимал, что решается судьба демократии в России и что в сложившейся ситуации Ельцину и в самом деле нет альтернативы!»), которое влечет за собой активные целенаправленные действия. Так, вчера еще аполитичный и критически настроенный к режиму гражданин, спешит теперь на избирательный участок, чтобы успеть проголосовать «правильно». Он считает себя скромным агентом и безвестным защитником демократического строя, в который чудесным образом превращается теперь в его сознании «ельцинский режим» — от «коммунистической угрозы». Важным здесь является усиление негативных эмоций по отношению к образу врага — кандидату от КПРФ (который, кстати, во многом как бы «по сценарию» разыгрывал именно этот карикатурно-мифологический

образ). Через идентификацию с антикоммунистической ролью в избирательном сценарии реализуется идентификация с Ельциным как «гарантом демократии».

Таким образом, демократическая идентичность избирателя подтверждается и укрепляется его лояльностью к президенту Ельцину. Как бы ни казался циничным этот манипулятивный метафорический прием, формально он сохраняет демократическую ориентацию общественности и тем самым — определенный шанс когда-нибудь обрести в стране более «разумную» демократию. В условиях демократического политического рынка рекламные манипуляции естественны и неизбежны, но они же провоцируют развитие интеллектуальной культуры, в которой манипулятивность осмысливается, нейтрализуется и обращается в форму развлечения. Так, мы понимаем, к примеру, что рекламируемая зубная паста необязательно является самой лучшей зубной пастой на свете, хотя именно это внушает нам ее «имидж» на телеэкране. Но мы терпим эту ложь, поскольку понимаем ее условность, воспринимаем ее как часть развлекательной культуры нашего общества и поскольку считаем ее полезной в качестве информации-сигнала о новых товарах на рынке. Подобно этому мы вполне можем понять, что рекламируемая российская нация не должна быть «Russland über alles», даже если это внушает нам ее ярко-патриотический образ в социальной рекламе. Но многим людям приятно и полезно потреблять такую рекламу, потому что она льстит их желанию жить в процветающей стране и психологически помогает им что-то сделать для реализации этого желания.

Политический миф как средство конструирования политической идентичности

Политический миф, как известно, относится к наиболее важным и сложным символическим стратегиям политического управления. И это прежде всего потому, что он выполняет функцию медиума в становлении политической идентичности-

Политический миф есть сложный политический символ, элементы которого представлены нарративно, т. е. как рассказы о деяниях героев. Мифы иногда определяют как «расширенные символы», а многие политические символы, с другой стороны, понимают как «сжатые мифы» (*Dörner, 1996, S. 43*). Но в отличие от других символов, миф есть не просто отдельный образ (картина) мира, но дискурсивно представимое знание-рассказ о нем. Неслучайно «миф» исторически и этимологически близок своему альтер-эго, «логосу», хотя миф может «сворачиваться» и до отдельного образа (символа). В этом проявляется дуальность поверхностных и глубинных структур любого мифа. Иногда достаточно представить в образной форме только один момент глубинной структуры мифа, чтобы обнаружилась вся его смысловая структура.

Нарративность составляет важнейшую отличительную черту всякого мифомышления. При этом надо иметь в виду, что описываемое мифом действие (drama) переживается не как театральное представление, а как часть самой действительности. Причем речь идет «о-той-же-и-не-той-же» действительности, поскольку мифологический нарратив основан на уникальных и экстраординарных событиях. В этом смысле он оказывается антитезой обыденности с ее рутинной и монотонностью. Нарратив «взрывает» ее парадоксом и абсурдом мифсюжета (*Шкуратов, 1997, С. 162*). Без такой фантастичности миф не смог бы объяснить «проклятые вопросы» обыденной жизни, а без психологической невыносимости этих вопросов он не воспринимался бы всерьез, как практически значимая реальность. То, что несет людям угрозу или конфликт, они стремятся объяснить драматически, а это психологически смягчает страх и вселяет надежду. Драматически объясненный мир уже не так страшен, как мир просто названный, тем более, мир неизвестный. А если этот мир вдобавок символически пережит в мифе и ритуале — он почти побежден.

Функционалистский подход в социальной антропологии, настаивает на положении, что мифы архаического общества выполняют функцию укрепления существующих социальных порядков, что подразумевает также их идентификационную

функцию. И в современных обществах политический миф определяет рамочные условия восприятия и интерпретации политической реальности, формулирует определенную политическую онтологию и тем самым как бы ограждает политическое игровое пространство. К этим рамочным условиям относятся, помимо прочего, функция мифа как средства конструирования политической идентичности. Выбирая веру в какой-то миф, мы одновременно выбираем определенную политическую роль или идентичность. Происходит это не только потому, что политический миф вводит оппозицию «мы — они» или «друзья — враги». Более важным является то обстоятельство, что политический миф создает когнитивную основу политической идентичности, — тем, что он для каждого члена сообщества:

 проясняет (упрощает) смысл политической реальности;

 делает ее эмоционально осмысленной, благодаря персонализации политических сил и тенденций;

 вписывает наличную политическую реальность в контекст исторической памяти;

 делает отдельного человека идеологически «дееспособным» в политической сфере.

Политический миф поставляет политическую идентичность тому, кто не может выработать себе такую идентичность сам, как результат творческого политического поведения, самовыражения и самосознания. Но миф облегчает политическую идентификацию и политически «грамотным», политически активным людям, поскольку они не могут быть вполне компетентными во всех вопросах, а, следовательно, реагируют на мифически стилизованные образы политической реальности.

Миф не только представляет мир в виде манихейской борьбы «добра» и «зла»; он также персонифицирует эти начала, давая возможность простому человеку эмоционально пережить и подтвердить свою политическую идентичность. Обычному человеку, например, нелегко разъяснить, в силу каких объективных процессов в его стране разразился финансово-экономический кризис; гораздо легче убедить его в человеческих причинах происходящего, указывая на «вражеские силы»: коррумпированных чиновников, олигархов, МВФ, Америку и

т. п. Миф внушает людям общую веру во «вражеские происки» и одновременно в доброго и компетентного вождя-героя, а также в народ, готовый дружно работать, подчиняться и жертвовать во имя победы над злом. Эта вера позволяет людям освободиться от страхов социального происхождения и взаимно убедить друг друга, что причина их тяжелого положения заключена не в них самих, а во внешних «вражеских силах». Тот, кто разделяет этот миф, одновременно принимает политическую идентичность убежденного последователя данной партии, движения или политического режима (*Edelman, 1990*). Политический миф вписывает человека в коллективный сценарий поведения, предполагающий коллективную систему ожиданий (*Edelman, 1990*). Тем самым политический миф не только освобождает человека от разного рода страхов, но и творит его социальную (политическую) идентичность, поскольку предполагает образ мира, в котором имеется система (иерархия) социально-политических ролей (солдат-патриот с его священным долгом — защищать родину, полицейский с его задачей — охранять порядок, «профессиональный революционер» с его миссией — разрушить старый мир и построить новый и т. д.). Мифически определяемые ожидания мобилизуют эмоции, которые усиливают идентификацию индивида со своей социально-политической ролью, ослабляют сомнения, поиски, ироничность самосознания. Постоянство самооценок и банальность поведения — этим «маленьким добродетелям» наше сознание не в последнюю очередь обязано политическим мифам. Кто идентифицирует себя — благодаря политическому мифу — с одной социальной ролью, тот перестает рассматривать себя как сложную личность со многими возможностями, парадоксами и противоречиями. В этом, как отмечалось выше, состоит консерватизм любого идентификационного отношения. Причем ролевое самоограничение может быть воспринято человеком еще до официального вступления в силу политического мифа, т.е. на основе восприятия его идеологических предпосылок, содержащихся в политической культуре данного общества. Но у личности благодаря этому самоограничению формируется потребность именно в таком политическом мифе,

который способен легитимировать ее ограниченную ролевую функцию. Поэтому люди лично заинтересованы в политическом мифе и цепко держатся за него, так как это напрямую затрагивает их собственную идентичность.

Мифы гораздо шире распространены в политике, чем это принято думать. И они не так опасны, как это порой внушает левопросветительская критика. Любое представление о власти или ее представителях, выраженное в слове, приобретает мифо-символические черты, коль скоро оно принимается на веру, внушает эмоции и непрерывно тиражируется через СМИ. Современная массовая коммуникация рождает и культивирует массу такого рода мифов. К ним относятся мифы обыденной политической коммуникации, например, мифы в политических теленовостях. Это своего рода «микромифы» или «мифы-слова» (Барт, 1996. С. 233), которые не маркируются как мифы, но являются таковыми по выполняемым ими функциям. Однако в нашем анализе мы сосредоточим внимание на больших политических мифах, а именно, на мифах нации. Такого рода мифы способствуют идентификации индивида с большими группами людей, отношение к которым превышает индивидуальные возможности живого непосредственного общения. По этой причине особо важную роль приобретают здесь, символические формы коммуникации. Впрочем, было бы ошибкой считать, что живое общение в микро-обществах свободно от мифов и ритуалов и не нуждается в символических средствах идентичности. И здесь мифы весьма эффективны как средства манипулирования идентичностью. Но, возможно, на политическом макроуровне эти средства приобретают более монументальный (сакральный) смысл, поскольку выражение общности всех — в интенции — членов большого коллектива придает символическим формам максимально абстрактный характер. С другой стороны, они должны быть достаточно фантастичны, чтобы не противоречить реальному содержанию тех — непостижимых с точки зрения здравого смысла и чувства справедливости — социальных привилегий и различий, которые фактически добываются силой, но получают в больших мифах, например в национальном мифе, оправдание и

рационализацию как законный порядок вещей. Сакральные символы национального мифа, составляющие суть современных гражданских религий, парадоксальным образом служат средством демонстрации индивиду высшей «естественности» существующего политического порядка, что обеспечивает даже «простому смертному» идентификацию с этими символами и выработку национальной идентичности.

Как подчеркивает М. Эдельман, в современных обществах значительная часть политических «зрителей» получает указания для истолкования своего группового статуса и безопасности, в особенности будущего статуса и безопасности, исключительно из уст правительства или президента. М. Эдельман называет в этом случае указания верховной власти «символами целого», заимствуя данный термин у Г. Ласвэла (*Edelman*, 1990. S. 19). Раньше символы целого авторитетно поставляла религия, в современных же обществах прежде всего государство призвано внушать уверенность в будущем процветании или ожидание грядущего кризиса.

Важнейшую роль в восприятии людьми «символов целого» играют «ключевые символы» как базовые знаки политического мифа. К примеру, в недавнем советском обществе это были такие слова, как «народовластие», «дружба народов», «социалистический выбор». В постсоветской России их сменили термины, близкие по смыслу к западной идеологии «прав человека», сейчас им составляет конкуренцию группа слов, близких к концепции «государственных интересов».

В традиционном обществе ключевые мифологические символы существуют от века, всем очевидны и встроены в сложившуюся социальную и ценностную иерархию. Соответственно, ожидания будущего здесь стабильны в рамках определенных статусов, ролей и классов. Если же общество нестабильно, находится в состоянии перехода или кризиса, а система статусов в нем поставлена под вопрос, тогда традиционные символы политических мифов уже не вполне эффективно выполняют функции такого рода толкований. Это рождает страх, а он придает символическим политическим толкованиям особое значение и ценность (*Edelman*, 1990).

Поскольку современная Россия представляет собой кризисное, переходное общество, постольку сама политическая власть вынуждена брать на себя функцию авторитетного толкования настоящего и будущего страны. Отсюда неизбежность рождения национального мифа как символической «крыши» такого истолкования. Место этого мифа пусто, и его не может заменить, например, православие в такой полиэтнической и многоконфессиональной стране, как Россия. Да и авторитета самого православия для этого явно недостаточно. Одним словом, есть объективная потребность в «символах целого», и только сама политическая сфера может эту потребность удовлетворить. И власть, и подвластные объективно в этом заинтересованы: ведь благодаря работающему национальному мифу на место потенциального восстания и стихийного бунта встает символическая игра по правилам: «цивилизованная» (конституционная) критика правительства.

Откуда же берутся эффективные (в плане политического управления) национальные мифы как "символы целого"? При всей дискуссионности этого вопроса ясно, что они должны относиться к повседневной жизни миллионов людей, а не изобретаться лишь для официальных церемоний государства. В своё время Б. Малиновский заметил, что аборигены познают мифы своего народа не столько из устных рассказов, сколько из жизни в «социальной текстуре своего племени» (*Malinowski, 1973. S. 97*). Аналогичным образом, эффективные политические мифы не просто создаются верхами для низов; они возникают в «социальной текстуре» современных обществ, причём действительны как для властителей, так и для подвластных. Манипуляции в данном случае — не самый важный момент; главная функция работающих политических символов состоит в когнитивно-эмоциональной мобилизации как элитарного, так и массового мнения, а такая мобилизация не рождается хитроумными «политтехнологами»; она возникает только из массовой привязанности к одним и тем же символам. Из этой привязанности вырастает обоснованность основных правил общественной и политической игры, без чего невозможна стабильная жизнь ни в одном обществе.

Выбор национального мифа есть выбор национальной идентичности. И национальный миф только тогда политически «работает», когда он создает идентичность в масштабах всего общества. Но национальная, как и всякая иная социальная идентичность, не возникает лишь по воле «верхов»; она вызывается к жизни прежде всего в качестве средства преодоления массовых социальных страхов. Существует объективная потребность больших групп людей в национальной идентичности, и она реализуется как выбор национального мифа. «Верхи» могут поддерживать, развивать или как-то иначе «канализировать» эту потребность, но возникает она объективно-исторически.

*Экскурс № 2: «Союз наций»
или «национальный союз»?*

Социологи о перспективах становления российской гражданской нации

Пожалуй, есть веские исторические основания согласиться с тем, что проживавшие на территории РСФСР этносы, прежде всего русский этнос, к моменту распада СССР не сложились как нации и у них не было опыта жизни в национальном государстве. После распада советского государства естественно вставал вопрос, в каком направлении пойдет национальное развитие народов России: в сторону создания собственных наций-государств (что с большой долей вероятности привело бы к «конфедерализации» или распаду РФ) либо в сторону формирования единой российской нации (что вовсе необязательно означало бы возрождение советского или имперско-русского централизма). Тем самым на повестку дня вставала задача конструирования новой национальной идентичности в России, со всеми вытекающими отсюда проблемами символического обеспечения этого процесса. Вполне в духе Демократической федеративной конституции в 90-е гг. XX в. Кремль декларировал строительство «гражданской нации», в

которой национальная идентичность понималась как гражданско-российская, а не этническая (русская, татарская, чеченская и т. д.). В какой мере этот гражданско-политический проект был созвучен объективным тенденциям развития национальных отношений в России?

Если взять наиболее многочисленный этнос России, русских, то, согласно данным социологических опросов, в большинстве своем они предпочитали в 90-е гг. идентифицировать себя по этнонациональной принадлежности, а не по российскому гражданству. Уже социологические опросы 1993-1994 гг. обнаружили устойчивую тенденцию к доминированию этнонациональной идентичности русских над гражданской идентичностью, причем динамика опросов за эти два года указывала на увеличение данного разрыва (Ядов, 1994). Аналогичные данные были получены в конце сентября - начале октября 1998 г. (т. е. сразу после известного финансового кризиса) Независимым институтом социальных и национальных проблем, представившим аналитический доклад «Граждане России: кем они себя ощущают, и в каком обществе они хотели бы жить?». В докладе, в частности, отмечалось, что с «россиянами» устойчиво отождествляет себя почти вдвое меньшее число российских граждан, чем с людьми своей национальности (НГ-сценарии, 11.1998). А вот данные социологических опросов фонда «Общественное мнение» (ФОМ) на 2000 г.: «русскими» считают себя 45% респондентов, в то время как «россиянами» — лишь 28%, а «советскими людьми» — 16% (ЯГ, 10.12.2000). Судя по этим данным, основа русской идентичности носит культурно-психологический характер. Люди ориентируются в первую очередь на субъективное ощущение «русскости» («любит Россию, считает ее своей Родиной», «любит русскую культуру», «считает себя русским», «говорит на русском языке»), а не на ее «объективные»(формализованные) признаки (наличие российского гражданства, запись в паспорте, русские родители). По мнению социологов, за этими данными опросов стоит не эгоизм русского национального сознания, а «психологическая реакция на кризис имперской самоидентификации и размывание образа «старшего брата», озабоченность резким

ослаблением патерналистских функций государства и поиск новых оснований для их восстановления» (НГ, 10.12. 2000). Усиление этнической мобилизации у русских было, по-видимому, результатом не только этнических вызовов в национальных республиках, но и закономерным следствием демократизации страны (Дробижева, 1999).

Очевидно, что в 90-е гг. советская идентичность русских (как и других российских этносов) переживала кризис при одновременном усилении этнонациональной идентичности. Это значит, что наиболее влиятельной идентичностью в России была и остается этнонациональная. Это касается не только русских и «титовых народов» в субъектах РФ, но и русских в традиционно русских областях России.

Таким образом, вывод, который следует из результатов социологических опросов последних лет, кажется не очень оптимистическим для перспектив становления российской гражданской нации. Вместе с тем, данные опросов не дают оснований говорить о том, что у российской нации нет никаких реальных перспектив. Скорее напротив, немало моментов говорит в ее пользу:

Во-первых, надо учитывать склонность русского массового сознания к отождествлению «российского» и «русского». Это значит, что многие из тех, кто заявляют в опросах о своей русской идентичности, подразумевают ее совпадение с идентичностью «российской». Особенно это заметно в ситуациях, связанных с оценкой государства. Несмотря на обозначившийся процесс переориентации русской идентичности с государственно-гражданской на этнонациональную, более 60 % русских рассматривают Российскую Федерацию как общий дом многих народов, которые должны обладать равными правами.

Во-вторых, радикальный этнонационализм остается маргинальным явлением российской политической сцены. В республике Татарстан, к примеру, материалы массовых опросов свидетельствуют, во-первых, о значительной близости оценок и самооценок как татар, так и русских, а во-вторых, о достаточно позитивном образе своих иноэтнических соседей. С этим созвучна и политическая установка президента республики

М. Шаймиева, который неоднократно заявлял, что в Татарстане создается полиэтничное, мультикультурное общество, в котором все конфессии пользуются одинаковой поддержкой, причем приоритетным является гражданство, а не этническая принадлежность (Абдрахманов, Маерина, 2000). Об аналогичных установках свидетельствуют и данные опросов среди русского населения по всей России. Большинство русских позитивно воспринимает межнациональные браки и рассматривает Россию как «общий дом народов, которые должны обладать равными правами». В этой связи вряд ли можно однозначно говорить о кардинальной переориентации русской идентичности с территориально-страновой (советской) на этнонациональную. «Скорее речь идет о взаимосвязанных процессах: поиск и обретение этнической идентичности сопровождается переформулированием государственно-гражданской идентичности (лояльность СССР заменяется лояльностью России)» (ЯГ, 10.12.2000).

В-третьих, хотя за последние годы существенно расширилась электоральная база течения, которое условно называется «русским национализмом», обычный («низовой», массовый) национализм русских носит открытый, «включающий», а не закрытый, «исключающий» характер. Он прагматичен и, приземлен, лишен «пассионарности». Опросы показывают, что, как и другие европейские народы, русские разводят «парадные» ценности («Родина», «Россия», «Отечество») и ценности личной, частной жизни (семья, работа, безопасность). Причем вторые имеют для них приоритет. «Судя по нашим данным, -делает вывод Л. М. Дробижева, — великодержавный настрой русских — это на сегодняшний день больше миф, чем реальность» (Дробижева, 1999. С. 25).

В-четвертых, хотя решающую роль в жизни россиян играет отождествление себя с семьей и друзьями, сразу же после этого идут по значению абстрактно-символические общности, чувство близости с которыми часто испытывают не менее половины россиян. Абстрактно-символические общности, выступающие предметом идентификации для большинства российского населения, представляют собой не макротерритори-

альные или гражданские общности (СНГ или «советский народ»), но общности, отражающие духовную близость людей во всем ее многообразии: люди тех же взглядов или религиозных убеждений, той же профессии, той же национальности. Кроме того, почти треть россиян отождествляет себя с мировоззренческими или идейно-политическими общностями (НГ — сценарии, 11.1998). Это как будто говорит не в пользу российской национальной идентичности. Однако та большая роль, которую занимает в сознании россиян идентификация с абстрактно-символическими общностями, составляет сама по себе формальную предпосылку для возникновения «нации россиян».

В-пятых, насколько успешно может быть направлено символическое мышление российских граждан в сторону общей национальной идентичности, будет зависеть от того, в какой мере российские политические элиты используют интегративный потенциал общей (советской) исторической памяти. Так, согласно данным всероссийского опроса 1998 г., во всех возрастных категориях идентификация с брежневским периодом оказалась заметно более высокой, чем с остальными историческими эпохами. И для всех категорий было характерно полное отчуждение от ельцинской России как «общества бездуховности, криминала и коррупции» (НГ - сценарии, 11.1998). Согласие между российскими поколениями и разными группами населения наблюдалось и в оценке того, чем можно гордиться в истории России. В целом социологи приходят к выводу, что социокультурный мир России не рассыпался в кризисные 90-е гг., хотя его единство остается весьма хрупким и скорее эмоциональным, чем рациональным. Однако ощущение исторического единства может и дальше помогать психологической защите людей в условиях неопределенности и кризиса, сохранять чувство общей судьбы, а также «большое идентификационное поле, в рамках которого и обретает реальный смысл понятие нации» (НГ — сценарии, 11.1998).

В-шестых, имеется еще один, возможно, наиболее важный для перспектив строительства российской нации, момент: социологами, особенно в последнее время, просматривается отчетливо выраженный общественный запрос на «новый пат-

риотизм». Видимо, в немалой степени это связано с ожиданиями россиян относительно новой кремлевской власти. Данный запрос выражается прежде всего в том, что большинство населения страны хотело бы ощущать себя жителями богатой, свободной, независимой — и что немаловажно — самобытной державы. Неслучайно поэтому наименьшей ценностной инфляцией подверглись в последние годы такие важные для общегражданской идентичности понятия, как «Родина» и «Отечество». Причем никаких принципиальных отличий в этом у представителей различных идейно-политических течений и социальных групп не наблюдалось.

Отмеченные выше моменты продолжают работать на благо российской нации, но они никогда не произведут ее автоматически. Российская гражданская нация — это не возможный «подарок судьбы». Станет ли она реальностью, будет зависеть прежде всего от воли и профессионализма политических элит.

Нация как миф и концепт

Как в отечественной, так и в зарубежной политической науке термин «нация» остаётся весьма дискуссионным, так что для некоторых авторов проблематичным является уже само понятие «русской нации». В отрицании этого термина парадоксальным образом сходятся крайние националистические и радикальные либеральные позиции.

Многие националистические движения, возникшие за последние годы в России, ставят своей целью формирование нации этнического происхождения (русской, татарской, чеченской и т. д.). К примеру, один из лидеров татарской националистической партии «Иттифак» Р. Амирханов утверждал, что стратегической целью государства Татарстан, смыслом его образования и функционирования является возрождение и развитие татарской нации (Абдрахманов, Маврина, 2000). В зависимости от степени радикализма националистических движений принцип нации варьируется в них от чисто пропагандистского лозунга до возвышенно-фашистской мистифика-

ции. К примеру, известный литератор-постмодернист А. Дугин, экспериментирующий с ультраправыми идеями, пишет о «высшей сверхзадаче» русской нации как «богоносного народа» (Дугин, 1997. С. 191) и призывает к возрождению радикального лозунга итальянского фашизма: «нация — все, индивидуум — ничто». По Дугину, «следует внушить всем русским основную идею, что личная самоидентификация каждого отдельного человека есть второстепенная, производная величина от самоидентификации национальной. Русские должны осознать, что, в первую очередь они являются православными, во вторую — русскими и лишь в третью — людьми» (Дугин, 1997, С. 225).

Либерально настроенные авторы, озабоченные развитием этнонационализма на постсоветском пространстве, прибегают к радикальным концептуальным мерам: изгоняют само понятие нации из языка науки или отождествляют его с понятием «этнической группы». Так поступает, к примеру, В. А. Тишков, усматривая в термине «нация» или синоним «этнической группы», или политически опасный лозунг этнонационализма, концептуальное средство этнической. Он предлагает отказаться от термина «нация», заменяя его в одном случае — понятием «этнической группы», а в другом — понимая под «нацией» совокупность граждан одного государства, т. е. нацию-государство (Тишков, 1997).

А. Г. Здравомыслов, критикуя такой подход, справедливо отмечает его излишнюю упрощенность в оценке национальных отличий. Факт остаётся фактом: значительная часть населения осознает себя в качестве членов политических общностей, которые называются нациями и которые не сводятся к отдельным гражданам и этническим группам, а также к их простым совокупностям. Даже если приветствовать становление гражданского национализма в противоположность национализму этническому (как это и делает Тишков), нельзя обойтись от специального понятия нации. В отличие от Тишкова, Здравомыслов считает такое понятие осмысленным даже в отношении «русской нации», однако фактически в его «релятивистском» понимании теряется специфическое отличие нации от этнической группы. Основной постулат релятивистской

теории нации, как его приводит А. Г. Здравомыслов, звучит так: «Взаимное признание нациями друг друга, осуществляющееся в процессе их культурного, политического и экономического взаимодействия... является основой их реального бытия» (*Здравомыслов*, 1998). По мнению Здравомыслова, главным в релятивистской теории нации является понятие национального самосознания, т. е. «сознавание народом самого себя как некоторой общности, отличающейся от других». По сути дела, это означает сведение понятия нации к понятию этнической группы.

В современной социальной антропологии эта последняя, действительно, не мыслится вне регулярных взаимоотношений с другими этническими группами. По меткому выражению Г. Батисона, говорить о существовании тотально изолированной этнической группы так же абсурдно, как говорить об апплодисментах одорукого (*Bateson*, 1979). Однако вопрос состоит не в том, что «степень исторической нагруженности национального сознания уменьшается, а значение той его составляющей, которая связана с сопоставлением народов друг с другом, — возрастает» (*Здравомыслов*, 1998); «историческая нагруженность» национального сознания есть мифологический конструкт, имеющий весьма опосредованное отношение к реальной истории. Однако для национального сознания он имеет основополагающее значение, так как благодаря ему большие группы людей выражают свою политическую потребность жить сообща: как сегодня, так и в будущем.

Без признания этой реальной исторической основы нации трудно отличить ее от этнической общности, которая отнюдь не всегда предполагает столь политизированное сознание, как нация. Было бы ошибкой недооценивать гражданско-политический мотив любого национального общения, сводя его к чисто этническим отношениям. Национальное сознание отнюдь не всегда представляет собой закономерный этап прогрессирующего развития этноса. Как раз пример многих постсоветских государств показывает обратный процесс, когда национальный проект, настойчиво разрабатываемый и реализуемый политическими элитами, выступает предпосылкой

(а не результатом) возрождения и развития самобытной этнической культуры, прежде всего национального языка.

Политическую нацию мы понимаем как продукт Нового времени, а не как извечную форму человеческого общежития, мало отличную от этнических общностей. С другой стороны, сегодня было бы преждевременным говорить об отмирании нации и национального государства и, как следствие, о реакционности самой постановки вопроса о национальном мифе и национальной религии для России. Под воздействием постиндустриальных факторов национальные практики, правда, в значительной мере виртуализируются и разбрасываются, но они не исчезают. Постиндустриальные технологии — интернет или спутниковое ТВ — не только помогают этническим меньшинствам сохранить свою идентичность среди этнических большинства или в космополисах мировых столиц (*Richmond*, 1994); они позволяют людям сохранить и свою принадлежность к определенной нации — независимо от того, является ли она этнической или гражданской по своему происхождению. Глобализация рынков, транснациональные корпорации и межнациональные союзы типа ЕС, с одной стороны, ограничивают национальную автономию, поощряют мобильность людей и образование этнических меньшинств в каждой стране; но, с другой стороны, они скорее увеличивают, чем уменьшают разрыв между богатыми и бедными регионами мира, ужесточают меры против нищей иммиграции и тем самым вызывают к жизни новые формы национализма и культурного фундаментализма.

Как представляется, наиболее адекватно современный смысл термина «нация» выразил Эрнест Ренан в своём известном эссе «*Qu'est-ce qu'une nation?*». Нацию он метафорически определяет как «ежедневный плебисцит» и понимает последний именно как ежедневную «подпитку» национального самосознания символической «пищей». Нация для Ренана — это продукт исторически долгой практики «жертвоприношения» и сильной привязанности к символам: «Наши предки сделали нас такими, какие мы есть... Героическое прошлое великих людей и великой славы ... — вот тот социальный прин-

цип, на котором покоится национальная идея» (Renan, 1994. Р. 17). Ренан дает универсальную формулу национального сознания: общая слава в прошлом, общая воля в настоящем и общая цель в будущем. Эта общность рождает настолько сильную политическую солидарность, что перед ней отступают важнейшие этнокультурные различия между людьми.

Исторически важным условием возникновения такого рода солидарности является социальная разобщенность индивидов, их отрыв от традиционно-сословных связей вследствие развития капиталистического производства и связанной с ним социально-политической модернизации. Национальное сознание мобилизует не просто массу, а массу свободных, атомизированных индивидов. Оно изначально рождает национализм как «такую формацию сознания, которая предполагает отфильтрованное через историографию и рефлексию усвоение культурных традиций» (Хабермас, 2000).

Национальное сознание и национализм как совокупность идеологических и политических практик суть по природе своей символический конструкт, что объясняет изначальную предрасположенность национального сознания к манипулятивным злоупотреблениям, осуществляемым политическими элитами при опоре на эмоциональный консенсус в обществе. Именно национальная идея — как подчеркивает Ю. Хабермас — способствовала формированию в Новое время такой формы идентификации индивида со своей ролью, которая требует высокой меры личной вовлеченности — вплоть до самопожертвования, до готовности бороться и умереть за свою родину-нацию. Героическая смерть за национальное дело — это атрибут всякой национальной мифологии. Если за свою нацию (свой народ) люди готовы отдать свою жизнь, значит, символы нации способны вызывать в них настоящие и сильные эмоции. А это опять-таки невозможно без метафорического истолкования национальных символов. Метафоры именно потому «изменяют мир» (как сказал один поэт), что они способны совратить в герои даже вполне обычного «человека с улицы».

В годы Великой Отечественной войны люди становились национальными героями не ради коммунистического «завт-

ра» и не только потому, что они были «геройски воспитаны», но подчиняясь, прежде всего, суггестивной силе национальных символов. Именно к ним в смертельно опасный момент апеллировал также «обрусевший» большевистский вождь. Его поистине метафорическое после «большого террора» обращение «Братья и сестры!», военные плакаты с отнюдь не классово-пролетарскими женскими лицами («Родина-мать зовет!») и др. вполне вписываются в рамки метафорической теории национального сознания. Национализм понимается здесь именно как «форма метафорического родства». (Eriksen, 1993. P. 108), а национальный миф — как история народа, рассказанная вне времени, с точки зрения вечности. В этом рассказе удаляется «сделанность» национальной истории, так что она предстаёт как «вечно-природный» факт, очевидный в своей «блаженной ясности» (Барт, 2000. С. 269-270).

Любая власть во все времена использовала религиозные и политические мифы для своей легитимации и для упорядочивания общественной жизни. Но национальный миф есть, во-первых, явление специфически современное (нововременное); во-вторых, он возникает как элемент «нового политического стиля», как его характеризует Дж. Мосс (*Mosse*, 1993). По его словам, новый политический стиль возник в историческом контексте Французской революции XVIII столетия; он основывался на идее народного суверенитета с ее главной проблемой: как можно сплотить массу населения в нацию и придать ей чувство принадлежности к этой нации, т. е. национальную идентичность? Новый политический стиль, формировавший эту идентичность, делал ставку не на сухие аргументы и факты, а на символы, мифы, празднества и культы. Речь шла о своеобразной «политической литургии», которая превращала политику в сакральное действие (драму), где каждый гражданин находил предписанную ему роль. Национализм и массовая демократия противопоставлялись «буржуазно-олигархической» идее парламентской демократии. Они делали идею народного суверенитета «мирской религией», «истинной демократией», «национальным культом». Ритм этого культа определял политическое участие массы как «демокра-

тическую веру», которая обладала для атомизированных, идеологически бездомных индивидов большой притягательной (эстетической) силой (Mosse, 1993). Политические мифы, которые формировали современные нации, подчинялись не исторической, а эстетической «логике», логике политического театра. В политической литургии мифы органически объединялись с ритуальными и культовыми практиками, образуя понятный и эстетически привлекательный комплекс символов для массы идейно беспризорных людей — продукта европейской индустриализации и модернизации.

Любая политическая идентичность предполагает этот важнейший символическо-эстетический канал ее формирования, но особенно актуальным оказывается он при формировании постсоциалистических и постсоветских наций. Национальная эстетика формирует политическую идентичность человека безотносительно к его классовому, сословному или даже этническому (если речь не идет об этнонации) происхождению. Для рядовых советских граждан, участвовавших в Первомайских демонстрациях, были неведомы «преимущества» идеологии марксизма-ленинизма. Но от этого участия они получали некоторое удовлетворение своей потребности в политической эстетике. Другое дело, что — как показал исторический опыт, крушения советской системы, а также победы фашистов в Европе 30-х гг. над либералами и коммунистами — радикальный национализм удовлетворяет эту потребность зачастую лучше и грамотнее, чем либеральная парламентская демократия. К примеру, в Веймарской республике национал-социалистам еще до прихода к власти удалось через символическо-эстетические каналы существенно модифицировать в националистическом направлении политическую идентичность даже тех граждан, которые традиционно были настроены в социалистическом или парламентско-либеральном духе. Неслучайно даже немецкие коммунисты были вынуждены считаться с массовой популярностью националистических идей и под занавес веймарской демократии взяли на вооружение национальные предвыборные лозунги. В современной России наблюдается в чем-то сходный процесс: эстетическая привлека-

тельность парламентской демократии и либерализма все ожесточеннее и рафинированнее подвергается атакам со стороны националистической (имперской) эстетики. Либеральная власть вынуждена перенимать национально-державную символику или жестко конкурировать со своими идейными противниками в ее истолковании. Это составляет общий фон для разгоревшегося недавно спора о государственных символах «новой России».

Экскурс № 3: «Постмодернистский абсурд» или «безупречная логика» ?

К дискуссии о государственных символах постсоветской России

Спор о государственных символах России предполагает определенное понимание политической символичности у его участников. Некоторые авторы понимают государственные и политические символы чисто инструментально: как сознательно применяемое средство политической мобилизации, идеологического компромисса или как разменную монету политического торга. Для других авторов государственная символика — это нечто мистическое: какие-то вечные сущности, наделенные роковой способностью определять судьбу государства. В действительности же государственные символы мало что значат вне общего символического контекста, который обрамляет политические отношения в данном государстве. Из всех символических форм прежде всего национальный миф, метафорически представленный и переживаемый большими группами людей в ритуализованной коммуникации, создает тот символический контекст, в котором символы государства получают свой реальный политический смысл и влияние.

В. Третьяков следующим образом разъясняет читателям своей газеты «безупречную логику Путина» при определении государственных символов России: по его мнению, три государственных символа, преемствуя друг другу, объединяют в

единое историческое целое три самых известных периода развития России как государства. Двуглавый орел — допетровскую Россию. Трехцветное знамя — послепетровскую и вплоть до Октябрьской революции 1917 г. Гимн Александрова — Советскую Россию (*Третьяков, 2000*).

Таким образом, идея Путина (как ее понимает В. Третьяков, но он не одинок в этой трактовке) — сделать государственную символику России своего рода отражением всех исторических эпох. Идея эта была поддержана главами почти всех основных российских религий. Примечательна, однако, мысль, высказанная в интервью корреспонденту «НГ-религии» сопредседателем информационно-аналитического центра Совета муфтиев Фаридом Асадуллиным: «Герб, символизирующий Россию как европейскую и одновременно азиатскую страну, вызывает у нас особое одобрение. Что касается флага, к сожалению, нас не спросили, а иначе мы обязательно попросили бы добавить в российский флаг полосу зеленого цвета — цвета мусульман, которые составляют значительную часть населения России» (*Тульский, 2000*). Это замечание Ф. Асадуллина небезосновательно, если учесть, что в гербе царской России, символически представляющем теперь и Россию республиканскую, представлены равноконечные кресты, которые прочитываются многими как символ если не православной, то все же христианской религии (разъяснения официальных герольдмейстеров о том, что это не христианский, а древний солярный символ, не для всех звучат убедительно). В любом случае, проблема современной государственной символики России касается не только музыки Александрова, но всех основных государственных символов, в особенности их смыслового и стилового единства.

Приведенная выше интерпретация президентской логики не кажется бесспорной. Сомнительно, например, что большинством ныне живущих россиян триколор будет воспринят в качестве символа «послепетровской России» или вообще символа какого-то большого исторического периода (это звучит слишком академично для массового сознания). Скорее, триколор и в обозримом будущем будет связываться в сознании

разных групп россиян с конкретными историческими явлениями: петровской вестернизацией, корниловской и власовской армиями, августовской революцией 1991 г. и т. д. Аналогичным образом, для русских националистов и монархистов двуглавый орел как символ российского самодержавия всегда останется символом позитивным, тогда как для ортодоксальных коммунистов и нерусских националистов его трудно будет отделить от понятия «тюрьмы народов». Если восприятие исторических символов российской государственности столь разноречиво, то какой же логикой должен руководствоваться выбор государственных символов современной России? По крайней мере можно назвать ряд критериев такого выбора:

1. Инструментально-политический: любое государство должно иметь свои государственные символы, без чего невозможна его само- и международная идентификация, а также идентификация с ним его собственных граждан. Государственные символы должны способствовать ритуализации и разрешению политических конфликтов внутри общества, а не их эскалации, т. е. не должны выступать конфликтными символами.

2. Эстетический: государственные символы должны быть максимально убедительны для граждан страны, должны вызывать (внушать) патриотические чувства и таким образом способствовать национальной интеграции, а в случае необходимости — и мобилизации.

3. Идеологический: символы должны отражать национально-государственную идеологию (мифологию) с ее образом прошлого, настоящего и будущего страны, с идеалами и целями национального развития.

Если оценить узаконенные Думой государственные символы России под углом зрения данных критериев, то можно отметить ряд их проблемных моментов:

Во-первых, утверждение новой госсимволики было единичной инициативой президента Путина, хотя и при поддержке большинства Государственной Думы. Референдума о символике не проводилось, хотя он представляется необходимым в многоконфессиональной и мультиэтнической Российской Федерации.

Во-вторых, символика не отражает государственной идеологии — национального мифа как элемента гражданской религии. Таковой в постсоветской России просто нет. Правда, в принятой Думой символике прочитывается идея державности — сильной российской государственности. Выбор в качестве символа постсоветской России двуглавого орла и величественно-державной музыки Александрова является в этом смысле понятным.

В-третьих, однако, эта державная идея не вполне нейтрализует эмоционально-когнитивные диссонансы, вызываемые сочетанием в новой государственной символике совершенно разных идеологических символов. Триколор как символ петровской вестернизации «белогвардейских» армий соседствует с коммунистическим гимном и византийским двуглавым орлом, к тому же с монаршими регалиями, вопреки записанной в Конституции РФ республиканской форме правления.

В-четвертых, в государственных символах России не нашли отражения такие принципиально важные и записанные в ее конституции моменты, как республиканско-демократические ценности, федеративное устройство государства, а также мультиэтнический и мультиконфессиональный состав населения. В-пятых, ещё один недостаток этой символики состоит в том, что она указывает только на прошлое страны (или стран?) и ничего не говорит о будущем российской гражданской нации. Сомнительно, что этот «постмодернистский абсурд в символике» (Черняховский, 2000) сможет в обозримой исторической перспективе стать эффективным в качестве средства национальной идентификации. Символы, введенные в 1993 г. Указом президента Ельцина, были, по крайней мере, цельными по своему антикоммунистическому смыслу, что, впрочем, не делало их политически эффективными в условиях социальной анархии и дикого капитализма. Во всероссийском опросе, проведенном в конце 1997 г., только 2,29 % респондентов указали флаг, герб и гимн в качестве того, с чем у них в первую очередь связывается мысль о «нашей стране, нашем народе». Зато существенно большее число граждан (35—15 %) иденти-

фировало себя с историей страны, с её природой, традициями и обычаями, а также с родным языком (Мисюров, 1999).

Из этого как будто вытекает, что государственные символы могут выступать важным идентификационным средством только в том случае, если они в сознании многих людей будут связываться с этими идентификационными моментами. Но для этого необходимо вначале определиться с политическими мифами «новой России», с ее гражданской религией. Если взят курс на построение российской нации в рамках Российской Федерации, то в государственной символике должны быть выражены и федерализм, и мультиэтничность современной России. Вовсе не обязательно при этом выбирать только из русско-имперских или советских символов. Не обязательно также решать этот вопрос именно в тот политический момент, когда принципы либерально-демократических реформ в значительной степени дискредитированы, а общество поляризовано кризисами. В таких условиях невозможно избежать политического торга вокруг государственных символов и как следствие — их смысловой эклектики. Грубая же эклектика утвержденной Думой государственной символики России не создает ни цельности, ни новизны ощущений. В лучшем случае, это — символическая одежда на вырост, но национальное единство требуется уже сейчас. А символ национального единения нельзя получить, механически соединяя символы идейно-политического размежевания. Для стратегической цели — конструирования российской нации — этот символический набор должен быть более органичным и стильным.

Способы прочтения национального мифа в «социальной текстуре»

В самом общем смысле способы прочтения национального мифа в социальной текстуре можно разделить на две категории: сакральные и профанные. К первым следует отнести основные государственные символы (герб, флаг и гимн), а также национальный культ. В качестве примера второго рода можно привести социальную рекламу и политические перфор-

Во-вторых, символика не отражает государственной идеологии — национального мифа как элемента гражданской религии. Таковой в постсоветской России просто нет. Правда, в принятой Думой символике прочитывается идея державности — сильной российской государственности. Выбор в качестве символа постсоветской России двуглавого орла и величественно-державной музыки Александрова является в этом смысле понятным.

В-третьих, однако, эта державная идея не вполне нейтрализует эмоционально-когнитивные диссонансы, вызываемые сочетанием в новой государственной символике совершенно разных идеологических символов. Триколор как символ петровской вестернизации «белогвардейских» армий соседствует с коммунистическим гимном и византийским двуглавым орлом, к тому же с монаршими регалиями, вопреки записанной в Конституции РФ республиканской форме правления.

В-четвертых, в государственных символах России не нашли отражения такие принципиально важные и записанные в ее конституции моменты, как республиканско-демократические ценности, федеративное устройство государства, а также мультиэтничный и мультиконфессиональный состав населения. В-пятых, ещё один недостаток этой символики состоит в том, что она указывает только на прошлое страны (или стран?) и ничего не говорит о будущем российской гражданской нации. Сомнительно, что этот «постмодернистский абсурд в символике» (Черняховский, 2000) сможет в обозримой исторической перспективе стать эффективным в качестве средства национальной идентификации. Символы, введенные в 1993 г. Указом президента Ельцина, были, по крайней мере, цельными по своему антикоммунистическому смыслу, что, впрочем, не делало их политически эффективными в условиях социальной анархии и дикого капитализма. Во всероссийском опросе, проведенном в конце 1997 г., только 2,29 % респондентов указали флаг, герб и гимн в качестве того, с чем у них в первую очередь связывается мысль о «нашей стране, нашем народе». Зато существенно большее число граждан (35—15 %) иденти-

фировало себя с историей страны, с её природой, традициями и обычаями, а также с родным языком (Мисюров, 1999).

Из этого как будто вытекает, что государственные символы могут выступать важным идентификационным средством только в том случае, если они в сознании многих людей будут связываться с этими идентификационными моментами. Но для этого необходимо вначале определиться с политическими мифами «новой России», с ее гражданской религией. Если взят курс на построение российской нации в рамках Российской Федерации, то в государственной символике должны быть выражены и федерализм, и мультиэтничность современной России. Вовсе не обязательно при этом выбирать только из русско-имперских или советских символов. Не обязательно также решать этот вопрос именно в тот политический момент, когда принципы либерально-демократических реформ в значительной степени дискредитированы, а общество поляризовано кризисами. В таких условиях невозможно избежать политического торга вокруг государственных символов и как следствие — их смысловой эклектики. Грубая же эклектика утвержденной Думой государственной символики России не создает ни цельности, ни новизны ощущений. В лучшем случае, это — символическая одежда на вырост, но национальное единство требуется уже сейчас. А символ национального единения нельзя получить, механически соединяя символы идейно-политического размежевания. Для стратегической цели — конструирования российской нации — этот символический набор должен быть более органичным и стильным.

Способы прочтения национального мифа в «социальной текстуре»

В самом общем смысле способы прочтения национального мифа в социальной текстуре можно разделить на две категории: сакральные и профанные. К первым следует отнести основные государственные символы (герб, флаг и гимн), а также национальный культ. В качестве примера второго рода можно привести социальную рекламу и политические перфор-

мансы. В сакральных способах чтения акцент делается на возвышенно-символические аспекты национального мифа, в профанных — на обыденно-метафорические. В первом случае сознание обычных людей приобщается (поднимается) к национальным святыням; во втором — сами политические «герои» и «звезды» спускаются к своей национальной «пастве». Разумеется, различие сакральных и профанных способов чтения мифа является весьма условным; речь идет лишь о различии акцентов, так как в обоих случаях имеет место обращение к символам для выработки политической идентичности, а не о рядом политическом шоу-бизнесе.

Основные государственные символы (герб, флаг, гимн) используются гражданами и общественными институтами каждодневно и повсеместно. Как удачно заметил Тишков, перефразируя известное выражение Ренана, использование государственной символики — это своего рода повсеместный референдум граждан на принадлежность к определенному государству (Тишков, 2000). Национальный культ предполагает деятельность национальных «героев» (харизматических лидеров, например), а также своеобразную национальную литургию: систему политических ритуалов как инсценированных политических мифов: инаугурации президентов, парады, официальные юбилеи и т. д. Они подчеркивают (проигрывают) героический характер нации и ничтожность всякого сомнения в ней. Национальная литургия делает идею нации живым коллективным переживанием и тем самым поддерживает национальную идентичность. В случае социальной рекламы производится внушение политически значимых идей максимально широкой «публике»- нации, народу, обществу и т. п., в отличие от чисто политической рекламы, где явно или неявно избирателям «продаются» партийно-политические идеи и образы. Под политическими перформансами мы понимаем театрализованные действия политиков в неофициальной или полуофициальной обстановке и в присутствии «публики», «зрителей». Примером политических перформансов может служить участие политиков в народных праздниках, спортивных играх, гуляни-

ях и т. п. Это могут быть также разного рода телевизионные ток-шоу с участием известных политиков.

Национально-государственная символика не была бы эффективной даже в контексте национального мифа, если бы он предполагал лишь речевое выражение. Б. Малиновский был одним из первых, кто на основе своих этнографических исследований указал на «глубоко проникающую связь между мифом и культом, на прагматическую функцию мифа — принуждать к вере» (Malinowski, 1973. S. 68). Чтобы быть социально значимым, т. е. быть не просто словом, а «переживаемой реальностью», миф должен воплощаться в живое действие героя, который «здесь и сейчас» продолжает героические свершения своих предков. Именно таков национальный миф, который предполагает в качестве важнейшего своего элемента национального героя, причём герой этот должен быть «осязаем». Не только как герой — отец-основатель государства, но и как герой в лице нынешнего президента, или в лице более рядовых политиков, или даже вовсе не политиков, а национально известных и значимых людей: удачливых бизнесменов, популярных артистов или спортсменов.

Деятельность национального героя — совершенно неотъемлемый элемент национального мифа, и она не может быть заменена системой ритуалов, например. Национальный герой выполняет функцию живого символа нации, ее «доверенного лица». Для нации эта функция особенно важна, так как нация рождается из массы атомизированных, культурно обездоленных индивидов, которые в политике вынуждены полагаться на доверенных лиц. Национальный герой-лидер выступает поэтому непросто «знаковой фигурой» нации, но, обозначая нацию, он одновременно конституирует ее. В данном случае «обозначающее — это не только тот, кто выражает и представляет группу; это тот, благодаря которому группа узнает, что она существует» (Бурдьё, 1993. С. 239).

Харизматический национальный лидер - это не просто талантливый артист, способный убедительно для публики вжиться в роль. Секрет политических звезд состоит не в одном их театральном даре, а в особом театральном-религиозном сим-

биоэе применяемых ими выразительных средств. Политический герой должен не просто «играть» миф, он сам должен восприниматься как миф, как живой миф о герое. С другой стороны, этот миф должен быть эстетически убедителен, чтобы люди могли и верить герою, и сопереживать ему. Как отмечает С. Московичи, харизматический лидер не просто играет «сверхчеловека», он убеждён в своей сверхъестественной миссии (*Московичи*, 1998). Слегка перефразируя С. Московичи, можно сказать, что политические вожди-герои — это экзистенциальные машины, непрерывно обращающие мифы в метафоры, а метафоры — в мифы. Благодаря этому политическая «звезда» (народный герой, национальный лидер) умеет не только убедительно демонстрировать свои чувства, но и заражать ими массу людей. Без этого вообще невозможна массовая идентификация с политическим героем как с живым символом политической веры и одновременно — её экзистенциальной метафорой. Как удачно в этой связи выразился французский политолог К.-Г. Шварценберг, «герой освобождает власть от банальности и вновь превращает ее в миф» (*Schwartzenberg*, 1980. S. 25). Для успешной идентификации человека с национальным героем нужна не просто симпатия к нему, но страстное желание быть таким, как герой. Массовый зритель политических спектаклей видит в своих национальных героях именно те качества, которыми он хотел бы сам обладать.

Эффективный и зрелый национальный миф вырастает до элемента национального культа «гражданской религии», если воспользоваться известным понятием Р. Беллы. Наличие при этом харизматического политического лидера как «сгущающего» символа данного национального мифа является необходимым, но недостаточным условием его эффективности. Для долгосрочного национального культа необходима, во-первых, целая система национальных звезд; а во-вторых, система политических ритуалов и разного рода ритуализаций, вроде церемонии открытия национальных спортивных игр или художественных конкурсов. В развитых и стабильных национальных культурах эти системы не просто втискиваются, как несущественная связка, между политическими лидерами и обществом, но

составляют наиболее существенный момент их связи, благодаря которому даже не очень харизматический лидер получает статус полумифического героя (*Mosse*, 1993. S. 145). Система национальных ритуалов как бы изначально резервирует для любого формального лидера эту сакральную роль. Дополнительную сакрализацию внушают пиаровские акции, приближая «обыкновенных» героев наших дней к светлым образам «отцов-основателей».

По мнению Дж. Мосса, создание национального культа в условиях парламентских демократий затруднено, так как там нет свойственной авторитарным и тоталитарным режимам помпы национальных торжеств и героических поз вождей. Республиканцы рассчитывают на консенсус, который возникает из спора интересов, из парламентской дискуссии, а это затрудняет образование единого мнения, представленного национальным лидером. Свободная игра различных интересов также затрудняет образование национального единства, которое позволяет государству успешно выработать единый культовый церемониал (*Mosse*, 1993). Просветительски ориентированные демократы традиционно относятся с недоверием к политической эксплуатации человеческих эмоций и к манипуляциям общественным сознанием, однако в условиях современных демократий такого рода явления уже давно стали неотъемлемой частью политической культуры.

Помимо подвигов живого национального героя — будь он популярным президентом или знаменитым футболистом — важнейшим способом метафорического прочтения национального мифа в социальной текстуре является политическая и социальная реклама. Мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе, — тем более что уже имеется ряд работ, посвященных этой теме. Среди них, в частности, стоит отметить анализ А.А. Дерябиным серии социально-рекламных телероликов «Русский проект» (*Дерябин*, 1998). Из этого анализа мы отметим лишь некоторые моменты, непосредственно относящиеся к кругу рассмотренных нами символических средств политической идентичности.

В своем анализе Дерябин показывает, как «Русский проект» удачно реализовал функцию конструирования российской национальной идентичности, метафорически интерпретируя прошлое России. Метафоричность играет здесь ключевую роль, так как без нее национальная идея, даже если она подается серией красивых аллегорических образов, отторгается зрителем как нечто искусственное. Метафоры же позволяют ему предложить историю «русского народа» как занятное повествование, которое ненавязчиво осуществляет коллективное запоминание того, что «надо знать», и в то же время коллективное забывание того, что «не стоит помнить». Такая селективность не только памяти, но и восприятия, как мы видели, присуща любой метафоре и стереотипу. В структурном отношении это полностью соответствует и любому национальному мифу, который увековечивает события исторического прошлого, чтобы на их основе объяснить настоящее и будущее нации. К примеру, миф о единстве российских поколений содержится в ключевой метафоре одного из клипов «Русского проекта», где девушка на роликовых коньках цепляется за троллейбус с пожилым водителем и тот отвозит ее к университету. Смысл этой метафоры в том, что настоящее и будущее приводятся в движение «двигателем прошлого», так что история представляется как линейный и непротиворечивый процесс. А этот метафорический смысл позволяет увидеть в данном будничном действии нечто возвышенное: символ национального единения. В конечном счете, хорошо сделанная социальная или политическая реклама дает зрителю образы, которые оказываются для него метафорами общечеловеческих и общегражданских ценностей. Именно так идеи резонируют с настроением публики и работают как политические мифы.

Литература

1. Абдрахманов Р., Маврина Э. Республика Татарстан. Модель этнологического мониторинга. Категория 6. Контакты и стереотипы. [Http://www.federalism.soros.ksu.ru/info/abdrakhmanov.htm](http://www.federalism.soros.ksu.ru/info/abdrakhmanov.htm), 2000.

2. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры / Под ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. - С. 5-32.
3. Барт Р. Мифологии. / Р. Барт. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000.
4. Бурдые П. Социология политики. / П. Бурдые. - М.: Socio-Logos, 1993.
5. Граждане России: взгляд на самих себя // Независимая Газета — Сценарии, 1998. - № 11 (33). - ноябрь.
6. Дерябин А. А. «Русский проект»: конструирование национальной истории и идентичности <http://www.nsu.ru/psych/internet/bits/grp.htm>, 1998.
7. Дробижева Л.М. Межэтнические отношения в республиках с особыми правами / Л.М. Дробижева // Этнопанорама. М., - 1999. - № 1. - С. 17-27.
8. Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. / А. Дугин. - М.: Арктогея, 1997.
9. Здравомыслов А.Г. «Священность» этноса или релятивизм национальной конструкции? Размышления о книге В.А. Тишкова "Очерки теории и политики этничности в России" <http://www.nir.ru/scipubl/sj/34-zdravom.htm>, 1998.
10. Кара-Мурза А. Между Евразией и Азией <http://www.russ.ru/antolog/inoe/krmr32.htm>, 1995.
11. Лакофф Д. Метафоры, которыми мы живём // Теория метафоры / Д. Лакофф, М. Джонсон. Под ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. - С. 387-415.
12. Леви-Строс К. Структурная антропология. / К- Леви-Строс. - М.: Наука, 1983.
13. Мисюров Д.А. Политика и символы. / ДА. Мисюров. - М.: РИП-холдинг, 1999.
14. Московичи С. Машина, творящая богов. / С. Московичи. - М.: КСП+, 1998.
15. Рикёр П. Живая метафора // Теория метафоры / П. Рикёр. Под ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. - М.: Прогресс, 1990. - С. 435-455.
16. «Русский фактор» в российской политике. Патриотизм и эволюция постсоветской власти // Независимая Газета, 10.12.2000 г.
17. Стефаненко Т.Г. Социальная психология этнической идентичности: Автореф. ДИС....Д. психол. наук. М., 1999.
18. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997.
19. Тишков В.А. Народ и символика / В.А. Тишков // Независимая Газета, 05.12.2000.

20. Третьяков В. Ошибается ли Путин с народом? / В. Третьяков // Независимая Газета, 16.12.2000.
21. Тульский М. Гимны нашей родины / М. Тульский // Независимая Газета - Религии, № 23 (70), 14.12.2000.
22. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность <http://www.hrighs.ru/hrighs/text/b/Chapter5.htm>, 2000.
23. Шкуратов В.А. Историческая психология. / В.А. Шкуратов. - М.: Смысл, 1997.
24. Ядов В.А. Социальные идентификации личности в условиях быстрых социальных перемен // Социальная идентификация личности — 2 / В.А. Ядов. Под ред. В.А. Ядова. М.: Институт социологии РАН, 1994. С. 26-291.
25. Bateson G. Mind and Nature: A Necessary Unity. / G. Bateson. - Glasgow: Fontana, 1979.
26. Dörner A. Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen. / A. Dörner. - Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1996.
27. Edelman M. Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. / M. Edelman. - Frankfurt-am-Main/New York: Campus Verlag, 1990.
28. Eriksen Th. H. Ethnicity And Nationalism. / Th.H. Eriksen. - London/Chicago: Pluto Press, 1993.
29. Goffman E. Geschlecht und Werbung. / E. Goffman. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
30. Goffman E. Interaktion: Spaß am Spiel. Rollendistanz. München, 1973.
31. Lasswell H.D. Language of Power // Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics/Ed. by H. D. Lasswell, N. Leites and Associates. Cambridge (Mass.): The M.I.T. Press, 1965. - P. 4-19.
32. Löman R. Der Stalinmythos: Studien zur Sozialgeschichte des Personenkultes in der Sowjetunion (1929-1935). - Münster: Lit, 1990.
33. Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
34. Malinowski B. Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. / B. Malinowski. - Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1973.
35. Mosse G. L. Die Nationalisierung der Massen: politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis hin zum Dritten Reich. / G.L. Mosse. - Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag, 1993.
36. Renan E. Qu'est-ce qu'une nation? // Nationalism /Ed. by J-Hutchinson and A.D. Smith. Oxford — New York: Oxford University Press, 1994. - P. 17-18.

37. Richmond A. H. Ethnic Nationalism and Post-Industrialism // Nationalism /Ed. by J. Hutchinson and A.D. Smith. Oxford — New York: Oxford University Press, 1994. - P. 289-300.
38. Schwartzberg, R.-G. Politik als Showgeschäft. / R.-G. Schwartzberg. - Dusseldorf / Wien: Econ Verlag, 1980.
39. Willems H. Inszenierungsgesellschaft? Zum Theater als Modell, zum Theatralität von Praxis // Inszenierungsgesellschaft / H. Willems; M. Jurga (Hrsg.). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998. - S. 9-79.

M