



Кристофер Флад

**Политический миф.
Теоретическое исследование**

«Прогресс-Традиция»

Флад К.

Политический миф. Теоретическое исследование / К. Флад —
«Прогресс-Традиция»,

Кристофер Флад, видный английский политолог, в своем исследовании анализирует феномен политического мифа, который в его понимании является инструментом идеологии, в отличие от “священного” мифа, который служит религиозным целям. Автор показывает, как рождаются политические мифы, как они трансформируются, каковы их функции в обществе. На конкретных примерах он очень подробно раскрывает механизмы политического мифотворчества.

© Флад К.

© Прогресс-Традиция

Содержание

Введение	5
Глава 1	11
Определение предмета	12
Идеология проникающая	14
Функции. Назначение. Типы	16
Глава 2	21
Священный миф: форма, содержание, статус	22
Функции священного мифа	26
Конец ознакомительного фрагмента.	27

Кристофер Флад

Политический миф.

Теоретическое исследование

Введение

Слово «миф» часто встречается в заголовках газетных статей. Научные исследования, исторические эссе также нередко обращаются к идее мифа. Современное общество уделяет большое внимание мифу, следовательно, данное понятие заслуживает подробного обсуждения. Однако можно сказать лишь, что область исследования пока медленно обретает очертания. Она располагается в сфере интересов различных научных дисциплин; в результате этот вопрос так или иначе затрагивают работы, обращенные к самым разным категориям читателей – политологам, историкам, социологам, антропологам, журналистам, теоретикам литературы, культурологам. Теоретически многообразие взглядов на проблему должно способствовать наиболее полному охвату ее аспектов. Сопоставление результатов, полученных при подходах, отличающихся концептуально и методологически, должно быть полезно для всех исследователей. На деле же мы видим дробление вопроса, недостаток прямых дискуссий, невозможность оспорить ошибочные интерпретации.

Скудость теоретической литературы, посвященной политическому мифу, особенно бросается в глаза в сравнении с огромным корпусом текстов, относящихся к общей теории мифа (во избежание путаницы я буду называть ее «теорией священного мифа») и к теории идеологии – разделам, имеющим непосредственное отношение к вопросу политического мифа. Разные научные школы не сходятся в определениях священного мифа и идеологии. Отсутствие единодушия в определениях можно в какой-то степени считать признаком того, что названные отрасли науки претендуют на монопольное владение вопросом. В то же время теоретики священной мифологии не проявляют (или почти не проявляют) интереса к проблемам идеологии, а специалисты по идеологии не рассматривают (или почти не рассматривают) мифологические стороны своего предмета. Таким образом, теория политического мифа зачастую оказывается вне зоны внимания обоих станов. С другой стороны, ученые, исследующие феномен политического мифа, либо вписывают свои штудии в контекст теории священного мифа, ограничиваясь, в лучшем случае, отрывочными замечаниями идеологического характера, либо (что случается реже) замыкаются в рамках идеологических вопросов, лишь эпизодически обращаясь к теории священного мифа.

Эта книга призвана рассмотреть природу политического мифа, методы его подачи и его функции в жизни общества. Я не претендую на исчерпывающее рассмотрение предмета. Читатель не найдет здесь полного обзора существующей литературы по данному вопросу, хотя я представляю достаточно широкий спектр мнений. В мои намерения не входит разбор конкретных работ, поскольку в этом случае изложение выйдет сумбурным, и мне не удастся избежать повторов, так как теоретики зачастую уделяют внимание одним и тем же сторонам вопроса. Равным образом я не ставлю себе задачи представить историю теоретических исследований. Я предполагал сосредоточиться на проблематике как таковой, оставляя за собой право обращаться к трудам предшественников в тех случаях, когда это необходимо. На мой взгляд, подобный подход является наиболее адекватным и позволяет построить книгу как обоснование моего собственного видения политического мифа. Эта модель во многом заимствована из трудов предшественников и в то же время рассматривает некоторые вопросы, до сих пор не разрешенные, а в некоторых случаях – и не поставленные. Несомненно, она нуждается в даль-

нейшем совершенствовании и уточнении. Тем не менее я предполагал выстроить эту модель и достаточно подробно прокомментировать ее, дабы продемонстрировать ее эффективность.

Главное внимание я хотел бы обратить на политическое мифотворчество в современных высокоразвитых обществах, основу культуры которых составляют писанные законы и установленные политические институты. Природа вопроса не вынуждает автора придерживаться строгих хронологических рамок, однако большинство примеров политических мифов я намерен заимствовать из истории XIX–XX столетий и преимущественно из истории европейских и североамериканских государств; историю народов Азии, Африки и Латинской Америки я оставляю на периферии своего внимания. В целях данного исследования термин «политический» используется в разных значениях: а) как относящийся к сферам общественной организации, изучаемым политологией, т. е. функциям правительства, общественного самоуправления, к вопросам политического поведения, теории государства, международных отношений; б) как описывающий другие области общественной деятельности: экономику, законотворчество, религию, образование, искусство, национальную политику; в) как обозначающий экскурс в историю вышеперечисленных вопросов.

Желая обосновать место политического мифа как явления, лежащего на пересечении теории священного мифа и теории идеологии, я начал книгу с обзора обеих этих теорий. В главе 1 рассматривается вопрос о сущности и влиянии политических идеологий. Естественно, теоретическая литература, посвященная идеологии, очень обширна и продолжает пополняться. При этом предмет ее не только многообещающ, но и неуловим. Например, внутри марксистской, неомарксистской, постмарксистской традиции существует многообразие подходов, равно как и в немарксистской науке.

Терри Иглтон (1991: 1–2) указал на существование шестнадцати марксистских и немарксистских определений предмета, используемых сегодня. Я не даю исторического обзора взглядов различных школ; моя цель – обрисовать определяющие черты того понимания идеологии, которая, на мой взгляд, является наиболее полезной для понимания идеи политического мифа. В этой книге я буду рассматривать термин «идеология» в нейтральном и широком понимании. Идеология – это как некая конкретная система политических представлений (таких, скажем, как анархизм или фашизм), так и общие черты, роднящие эти системы. Всякая система политических представлений будет рассматриваться как идеология. При этом я не намерен отдавать предпочтение какой-либо из этих систем или подходить к той или иной системе как к чему-то высшему по сравнению с идеологией.

Глава 2 открывается рассказом о теории священного мифа; это сделано для того, чтобы раскрыть важность рассмотрения политического мифа в контексте современности. Иными словами, эта глава обращается к формам и функциям мифов в религиозных культурах. Здесь читатель опять же не найдет исчерпывающего обзора многочисленных трудов разных научных школ, уделявших внимание этому предмету. Такой обзор, втиснутый в рамки одной главы, неизбежно получился бы и невыразительным, и поверхностным. Мой подход является синтетическим, ибо я разделяю взгляды исследователей, которые считают, что точки зрения различных школ являются не столько взаимоисключающими, сколько взаимодополняющими – невзирая на то, что их представители нередко утверждают обратное. Я стремился также выделить характеристики, которые точнее всего описывают политический миф или резче всего могут его опровергать. В заключительной части главы приводятся описания тех качеств политического мифа, которые связывают его как с политической идеологией, так и со священным мифом. В последующих главах рассматриваются примеры, на которых основана гипотеза.

В обыденном понимании миф – это рассказ о событиях, никогда не происходивших, или же некий символ веры, которому определенная социальная группа придала статус истины. Понимается, что сам создатель мифа не верит в него. Такое понимание восходит к традициям Древней Греции. В работах, посвященных истории архаических религий, рассказов о деяниях

богов, слово «миф» соотносится с использованием языка как инструмента творческого воображения, и ему противопоставляется «логос». В этом понятии язык мыслится как инструмент размышления. В наши дни антропологи и историки религий пользуются более строгими определениями, в которых миф описывается с точки зрения стиля повествования, особенностей сюжета (подвиги богов или сверхлюдей), культурного статуса (священная истина в представлении данной общности людей), социальных функций (выражение религиозных верований, утверждение общественных ценностей и нормативов, обоснование социальных установлений и деятельности общественных институтов). Некоторые теоретики политического мифа следуют именно этой схеме в своих определениях этого феномена: особенности изложения, его предмет и персонажи, статус мифа как важнейшей для социальной группы истины, плюс его функции, которые можно назвать идеологическими – в моем понимании этого термина. Я также буду придерживаться этой схемы и при этом намереваюсь показать, что существующая литература не уделяет должного внимания такому факту: мифотворчество происходит на фоне сложных, меняющихся отношений между требованиями к цельности, солидности мифа, его идеологическому наполнению и его восприятию конкретной аудиторией в конкретном историческом контексте.

Как показано в главах 3 и 4, политические мифы следует рассматривать как со стороны их создания, так и со стороны восприятия, принимая во внимание то, что создатели (или пересказчики) мифов обычно являются в то же время и их адресатами. Некоторые теоретики подробно рассматривали вопрос о сознательно поставленных пропагандистских целях, которые сыграли большую или меньшую роль в появлении политических мифов. На этом же сосредоточивали внимание те исследователи, в задачу которых входило освещение реальности, стоящей за тем или иным мифом. Другие ученые относят веру в политические мифы за счет не критического к ним отношения и коллективного самообмана. Моя позиция основывается на следующем тезисе: нам не могут быть известны как подлинные намерения мифотворцев, так и истинные мысли тех людей, которым полагается в эти мифы верить; можно лишь строить сколько-то правдоподобные предположения, основанные на свидетельствах о словах и поведении создателей мифов и их аудитории. Конечно, можно привести множество примеров заранее просчитанной пропаганды, но даже в этих случаях настоящие мотивы и подлинные убеждения пропагандистов могут быть неочевидны. Равным образом, при определенных обстоятельствах, способствующих иррациональному поведению, кто-то может намеренно внедрять скептицизм и неверие. Тем не менее, часто оказывается возможно взглянуть на те или иные случаи под разными углами и прийти к разным объяснениям. Более того, разговор о том, что считать рациональным и иррациональным, предполагает скорее использование нормативов, а не объективных категорий познания, с которыми привыкли иметь дело теоретики. В данном вопросе я стою на позициях непредвзятости и призываю к самому пристальному вниманию к социальному контексту, в котором распространяется политический миф.

Также я возьмусь утверждать, что наряду с проблемой веры следует рассматривать проблему неверия. В области священной мифологии современные исследователи отошли от высокомерного, этноцентрического подхода, практиковавшегося в прошлом. Тогда как в обыденной жизни сказание, верование, именуемое мифом, встречает негативное отношение, современная наука стремится подходить к нему нейтрально, без резких суждений. При рассмотрении отдельных мифов, мифологий было бы правомерно поднять вопрос об истине и вымысле, но в целом принято считать, что миф – это нечто священное для общества, которое в него верит. Исследователи политического мифа, склонные придерживаться подобной модели, также видят истинность мифа лишь в том, что его считает истинным верящая в него социальная группа. С точки зрения чистой логики это разумный подход. Но не стоит закрывать глаза на то, что утверждения, принимаемые за истину одним сообществом, могут восприниматься как миф (в негативном смысле) теми, кто к этому сообществу не принадлежит. Коль скоро

политический миф определяется как носитель идеологических функций, то утверждаемые им послышки, ценности, устремления могут оказаться неприемлемыми для тех, кто придерживается иной идеологии. Посему вопрос об истинности мифа оказывается непростым.

Проблема отнюдь не сводится к рассмотрению излагаемых в мифе событий. Конечно, можно спорить о том, произошло ли на самом деле то или иное событие. Противники мифа могут сказать, что некоторые (или даже все) изложенные события не имели места. С другой стороны, могут возникнуть споры о том, не были ли некоторые существенные факты выпущены рассказчиком (случайно или намеренно). Однако какие факты считать существенными – тоже вопрос спорный, равно как и вопрос о том, как описаны события и какие взаимосвязи между ними устанавливает рассказчик. В любом случае, рамки рассказа заставляют рассказчика проводить отбор информации, и какая-то ее часть неизбежно опускается. Степень подробности рассказа, его акцентированность показывают, каким событиям отдается предпочтение.

К тому же само построение изложения производит определенный эффект, равно как и выбор слов, и подбор синтаксических конструкций. В этих сферах мы также можем обнаружить степень значимости фактов и сделать вывод, к которому хотел подвести нас рассказчик. Иными словами, вопрос фактической точности – это лишь одна сторона более широкого вопроса: в какой интерпретации подаются политические события и какое значение им приписывается. Исходя из этого соображения, я буду использовать слово «истинное» не только в значении «достаточно достоверное в отношении важнейших (в глазах тех, кому изложение адресовано) фактов», но и «достаточно достоверное в отношении интерпретации фактов, взаимосвязей между ними и достаточно точно отражающее их значение». Соответственно, слово «неистинное» будет иметь противоположный смысл, хотя, принимая во внимание сложность предмета, более точно было бы применить формулу «существенно искажающее».

Главы 5 и 6 посвящены вопросам формы повествования. В некоторых имеющихся теоретических трудах повествовательная форма вовсе не принимается во внимание. При таком подходе к политическому мифу последний рассматривается как особый тип веры или теории, а способы распространения этой теории в расчет не берутся. Я же считаю, что при сколь угодно широком бытовании некоего убеждения следует изучать и слова, в которые это убеждение облекается, – наряду с социальными и историческими обстоятельствами бытования данного убеждения. Без такого анализа слишком легко заключить, что то или иное слово, фраза, формулировка используются в неизменном виде и им в любой обстановке придается одно и то же значение. Таким образом, понятие политического мифа сводится к поиску «иррационального», «иллюзорного», во всяком случае, «искаженного» восприятия политической реальности; следовательно, упомянутая научная школа не столько изучает, сколько критикует идеологии. Разумеется, в этом нет криминала. Но зачем примитивизировать теорию, тогда как можно – и более плодотворно – рассматривать политический миф и идеологию как два различных, хотя и взаимосвязанных, феномена?

Большинство исследователей, определяющих политический миф более строго, включающих в свои определения повествовательный критерий, при этом не очень углубляются в последствия, которые влечет за собой такой подход. И в этом случае мы сталкиваемся с упрощенным, слишком кратким изложением сложных вопросов (если изложение вообще имеет место). Поэтому представляется особенно полезным найти в работах теоретиков описание родовых черт мифологического повествования и сопоставить их с чертами повествований иного рода. Точнее говоря, следовало бы обратить внимание на взаимозависимость пересказа мифа и научного доказательства в политической области. Помимо этого, нелишним было бы уделить особое внимание формам идеологической маркированности повествования, поскольку она напрямую связана с придаваемой тем или иным событиям значимостью.

И тем не менее, рассматривать исключительно словесные формы мифотворчества значило бы обеднять выстраиваемую модель. Мы постоянно имеем дело и с визуальными обра-

зами, обрамляющими изложение мифа, – застывшими или меняющимися. Более того, часто нам приходится встречаться с предметами, возрождающими мифы в нашей памяти в невидимой форме. В главе 7 будут рассмотрены эти социальные явления. Конечно, соображения времени и места принуждают меня сосредоточиться на статичных образах; мобильные образы потребовали бы фильма (особенно если принять во внимание роль телевидения в сегодняшней политической информационной технологии), сценарий которого мог бы вырасти в отдельную книгу. Разговор о зрительных обращениях и отсылках к мифам естественно приводит нас к размышлениям о прямых и косвенных отношениях между политическим мифом и политическим ритуалом.

Одна из претензий, которые можно предъявить к литературе о политическом мифе, состоит в следующем: в ней не дается тщательного анализа целых текстов или хотя бы существенных их фрагментов. Хотя рамки настоящей книги ограничивают меня, в главах 8, 9 и 10 я рассмотрел три примера мифотворчества. Все они относятся к либеральной традиции (либеральной в формальном понимании этого слова). Первый из них – знаменитая речь, произнесенная в 1946 г. генералом Шарлем де Голлем, руководителем французского Сопротивления и главой Временного правительства Франции с лета 1944 г. до начала 1946 г. Эта речь считается одним из важнейших этапов политической карьеры де Голля. В ней были сформулированы принципы государственного устройства, сделавшие генерала главой оппозиции правительству Четвертой республики. Именно на этих принципах основывалась Конституция Пятой республики, принятая при ее основании в 1958 г. Эта речь является замечательным примером того, как изложение мифа сочетается с идеологической концепцией. К тому же она была произнесена в таких обстоятельствах, которые рельефно показывают, как ритуальная символика способна усилить воздействие слова.

Второй случай куда ближе к обыденной жизни. Здесь я обратился к статье, опубликованной в журнале, распространяемом среди пассажиров компании «Американ Эйрлайнз». Там говорится об Уилме Мэнкиллёр, первой женщине, которой довелось стать вождем индейского племени чероки. Отчасти я выбрал этот текст потому, что он является примером того, как незамысловатая жизненная история может иметь мощный идеологический подтекст. Кроме того, статья сопровождается фотографиями и иным иллюстративным материалом, который небыстрелетен для смысла самого текста.

Последняя же глава содержит менее детальный анализ, так как она представляет собой относительно краткий обзор целой книги. Тем не менее, рассмотрение книги Эрнста Кассирера «Миф о государстве» позволяет выявить некоторые пути превращения теоретического трактата, посвященного политическим мифам, в особый род мифотворчества.

Я пришел к выводу, что создание мифов является естественной составляющей политической жизни. В этом нет никакой загадки. Дело в том, что существуют противоборствующие представления о том, каково человеческое общество и каким ему надлежит быть. Поэтому неизбежно, что эти представления накладывают отпечаток на повествования о прошлых, настоящих и прогнозируемых политических событиях и, в свою очередь, испытывают их влияние. Хотя сфера идеологии непрерывно претерпевает сложные изменения, я не стал бы предсказывать скорый конец идеологии, а следовательно, и исчезновение политических мифов. Надо полагать, и в будущем останется широкое поле для теоретических и прикладных исследований.

Прежде чем перейти к основной части книги, я хотел бы выразить свою признательность всем, кому я обязан выходу в свет моего труда. Прежде всего это относится к авторам, на которых я ссылаюсь в тексте, пусть даже в некоторых случаях я приспособлял их суждения к собственным целям, то есть кусал кормящую меня руку. Особенно мне хотелось бы поблагодарить Кришана Кумара, оперативно прочитавшего первую редакцию моей книги и сделавшего ряд ценных замечаний. Я говорю спасибо Ричарду Голсану за его поддержку на протяжении всей

моей работы. Безжалостные редакторские ножницы Роберта Сигала вырезали немало скучных и малопонятных мест, благодаря чему текст сделался значительно яснее. Хьюго Фрей оказал мне неоценимую помощь, позволив мне обсуждать с ним свои идеи. Филип Конфорд и Ричард Найс не пожалели своего времени при подготовке корректур. Спасибо также Филлис Корпер и другим сотрудникам «Гарленд пাবлишерз» за их терпение. Как и всегда, огромную поддержку оказали мне жена и сыновья.

Глава 1

Политическая идеология

В этой книге я намерен доказать, что политический миф является одной из форм выражения идеологии. В данной главе будет кратко рассмотрена природа политической идеологии и ее функции.

Определение предмета

«Система верований, обосновывающая и оправдывающая предпочтительную для общества политическую систему – существующую или отстаиваемую, – и предлагающая стратегию ее поддержания или внедрения (действия, организационные установления, программы)» (Кристенсон и др. 1972: 1).

«Система идей, при помощи которых люди устанавливают, объясняют и обосновывают цели организованного общественного деяния, в первую очередь политического, и средства ее достижения – вне зависимости от того, состоят ли эти цели в том, чтобы сохранить данное общественное устройство, улучшить его, ликвидировать или перестроить» (Селиджер 1976: 14).

Перед вами определения идеологии, характерные для многих политологов (ср.: Коллинз 1993: 9; Винсент 1995:16). На первый взгляд, формула Кристенсона «система верований» и даже формула Селиджера «система идей» представляются натяжками. Может показаться, что они предполагают более высокую степень организации, внутренней согласованности осознанности, нежели могут позволить разнообразные установления, политические институты, социальная практика, символика, применяемые в идеологической традиции в разных странах и в разное время. И все же эти определения имеют право на существование. Прежде всего, идеологии создаются теоретиками и публицистами, которых положение обязывает склоняться в той или иной степени к систематизации. При этом неважно, является ли источником идеологии деятельность одного человека (пример тому – марксизм), совокупность трудов разных мыслителей (пример – либеральная идеология), или религия, как в случае христианской демократии; последователи данной идеологии, развивающие ее, нуждаются в некоем рациональном обосновании. Эта необходимость ощущается даже в том случае, когда сама идеология содержит в себе откровенно иррациональные элементы, как, например, идеология нацизма. Кроме того, Селиджер, Кристенсон и их единомышленники, используя термин «система», отнюдь не подразумевают, что идеология сохраняется в абсолютно неизменном виде или что границы идеологий непроницаемы. Напротив: идеологии находятся в развитии, обогащаются, используют различные традиции и нередко обретают общие черты. К этой проблеме мы еще вернемся.

Идея «системы» предполагает, что ее элементы соединяются, пусть даже различными способами и в различных комбинациях. Теоретики по-разному, в соответствии со своими концепциями, определяют компоненты интересующей их структуры. К примеру, Элинон Скарбро представляет идеологию с точки зрения провозглашаемых ею понятий (1984: 23–49). В их число входит «фундаментальная идеология», т. е. фундаментальные допущения (относящиеся к природе человека и общества), ценности (напр., свобода, равенство, сострадание), цели (напр., построение демократического, социалистического общества, утверждающего вышеназванные ценности). Говоря о том, каким образом фундаментальная идеология должна быть претворена в жизнь, Скарбро прибегает к идее «оперативной идеологии», под которой она понимает приемлемость действия и его эффективность; при этом свобода действий ограничивается, с одной стороны, стержневыми убеждениями, а с другой – социальными условиями.

Мартин Селиджер, напротив, рассматривает предмет с точки зрения типов утверждений, формирующих идеологическую позицию. Согласно взглядам Скарбро, идеология – это заранее разработанная концепция, обуславливающая словесные и иные акции, влияющая на восприятие и мотивацию участников политического процесса. По Селиджеру, идеология есть социальный феномен, существующий как словесное обоснование – прямое или косвенное – политических актов. Согласно модели Селиджера, в структуру идеологии входят моральные

предписания (нормативы, утверждающие принципы справедливости и общественного блага), организационные предписания (нормативы, относящиеся к целесообразности, благоразумию и эффективности), инструментарий (пути и способы осуществления политической стратегии), запреты (отрицания принципов и ценностей, утверждаемых иными, конкурирующими идеологиями), анализ и описание, поскольку при описании и анализе общественных явлений идеологи используют такие категории, как ценности, допущения, цели и т. п. Насколько я могу судить, «моральные предписания» у Селиджера означают то же, что «стержневые убеждения» у Скарбро. «Инструментарий» Селиджера совпадает с «принципами действия» Скарбро. Прочие компоненты модели Селиджера не находят прямых соответствий. Тем не менее, эти две модели во многом дополняют друг друга.

В этой книге я постараюсь дать нейтральный, максимально широкий взгляд на идеологию. При этом я буду придерживаться исключительно своего предмета и не стану вдаваться в более широкие вопросы философского плана. Идеологией может считаться любая система политических убеждений, вне зависимости от ее конкретного содержания, если ее структура и функции подходят под описание характерных черт идеологии. Аналитик остается нейтральным, он не выносит суждений о правильности и ложности, абсолютной или относительной, тех или иных идеологий. Если суждения такого рода появятся в аналитической работе – в данном случае в моей, – это будет означать некое отклонение. Пусть марксистские теоретики выводят марксизм из ряда прочих идеологий или, в лучшем случае, придают ему привилегированное положение (Ларрен 1979; Иглтон 1991). Нейтральная концепция рассматривает марксизм наравне с либерализмом, фашизмом и любыми другими учениями. Точно так же нейтральный исследователь держится в стороне от тех противников марксизма, которые рассматривают марксистское идеологическое построение как экстремистское, тоталитарное, утверждая при этом, что некоторые политические доктрины качественно отличаются от идеологий и превосходят их. По сей день остается красноречивым пример Майнога (1985, 1993) и Селиджера (1977, 1976), продемонстрировавших анализ негибких марксистских и немарксистских идеологических концепций.

Нейтральный подход предполагает сравнительный анализ содержания, структуры и функций различных идеологий, критическое рассмотрение вопросов о том, в чем, каким образом и в какой степени идеологически маркированы политические тексты – включая научные исследования, претендующие на объективность. При таком подходе мы не стремимся подтвердить или опровергнуть вывод Барбары Гудвин (1992: 8): «Тот, кто размышляет о политике или занимается общественными науками, не может быть свободен от идеологии или некоей системы ценностей». Нам достаточно отметить, что любой политический текст может быть в большей или меньшей степени идеологически маркирован в том, что касается выбора предмета, рамок его разбора, отбора и интерпретации фактов и, естественно, сделанных выводов. При широком, нейтральном подходе вовсе не подразумевается, что идеология непременно есть нечто вредное, ложное и нездоровое. Тем не менее, и нейтральный исследователь может разделять интерес современных марксистов и немарксистов (напр., Томпсон 1984, 1990) к использованию властвующими социальными группами риторических приемов ради убеждения публики и манипуляции общественным мнением. Однако нейтралитет также призывает нас к исследованию подобных стратегий, которые используют оппозиционные слои, обосновывая свои убеждения и проекты.

Идеология проникающая

В современных обществах люди живут в условиях постоянной бомбардировки идеологически маркированными политическими заявлениями. Идеологическая окраска может быть явной, как, например, в случаях, когда речь идет о речах в поддержку тех или иных партий, информационных сообщениях, рекламных объявлениях, кампаниях, проводимых лоббистами или политиками, а также прессой, держащей сторону определенной партии. Идеологическая сторона может проявляться и менее открыто. Главы государств, как правило, выступают от имени своих народов; правительственные чиновники представляют свои ведомства; политические аналитики претендуют на непрерываемость своих мнений; журналисты провозглашают своей целью всего лишь простое отражение действительности; к объективности как будто бы стремятся учителя, проповедники, родители – в словах, обращенных к детям. Этот список может быть продолжен.

Кроме того, сфера политической коммуникации не замыкается в рамках словесных сообщений. В политических церемониях и ритуалах наряду с речами могут использоваться действия, особого рода костюмы, атрибутика (например, знамена), музыка, песни; может иметь значение и место проведения мероприятия. Идеологическими инструментами становятся картины, рисунки, иллюстрации, плакаты, рекламные объявления, даже выставки или музейные экспозиции. Понятно, что тем же целям могут служить кино и телевидение, то есть динамические зрительные образы. В современном обществе человек становится потребителем (а можно сказать, и объектом) политической пропаганды, исходящей из самых разных и неиссякающих источников.

Крайне трудно установить, в какой степени идеология влияет на общественное мнение – даже в демократических государствах, где о политическом выборе населения можно судить, по крайней мере, приблизительно, по данным голосований или опросов. Даже в странах развитой демократии случается, что многие люди, вопреки идеологическому давлению, редко говорят (или вообще не говорят) об идеологии, а если используют это слово, то вкладывают в него значение некоего политического кредо. При этом они могут сказать, что у них самих такого кредо нет, что они аполитичны, а голосуют или выражают свою политическую позицию только по определенным вопросам.

К подобным заявлениям нужно относиться с осторожностью. У многих граждан может не быть стройной системы взглядов, они могут не поддерживать систематически определенную политическую группировку, могут даже утверждать, что любые политические партии – это балласт, но они не могут не впитывать идеи, ценности, убеждения в процессе учебы, общения с близкими, друзьями, знакомства со средствами массовой информации. Барбара Гудвин говорит:

«Когда человек говорит, что не придерживается никакой идеологии, и при этом активно выступает за свободу личности, это есть выражение либеральной идеологии, пусть и неосознанное. Люди порой усваивают определенные ценности, не сознавая того, что эти ценности являются частью некоей сформулированной доктрины. Такое чаще всего происходит в тех обществах, где нет официальной идеологии, и убеждения рождаются в ходе повседневной дискуссии по политическим вопросам, не основанной на идеологических постулатах; это обстоятельство осложняет понимание политических процессов. Человека, имеющего некоторые убеждения, нельзя причислять к приверженцам конкретной идеологии, но сами эти убеждения

идеологически обусловлены. Уходя от одной идеологии, мы неизбежно приходим к другой» (1992: 29).

Как указывает Кристенсон, массы «привязаны к идеологии ее носителями – политическими элитами (политическими партиями, лоббистами, образовательными программами, средствами массовой информации), которые массами руководят, направляют их, и чьим указаниям массы следуют» (1972:10–11). Надо понимать так, что изошренные, эзотерические теории, бытующие в среде политической элиты, фильтруются, упрощаются, приобретают экзотерический характер и становятся достоянием масс (Хагопиан 1978: 401). Возможно, Кристенсон недооценивает равнодушие, скептицизм, а то и открытый цинизм по отношению к носителям идеологии, свойственные многим членам общества. Тем не менее, приобщение к политической культуре может происходить «по капле», благодаря постоянно повторяемым доводам. Итак: взгляды отдельного человека могут быть непоследовательными, но они отражают некие идеологические постулаты, пусть даже система взглядов этого человека представляет собой мозаику противоречивых идеологических построений. Вот такая мозаика и определяет характер политических представлений, отношений, суждений, эмоций, мнений и действий. Пока в современном обществе есть политическая жизнь, есть и политическая идеология.

Функции. Назначение. Типы

Политические идеологии имеют множество функций. Во многом это объясняется тем фактом, что общество – это система, в которой богатство, власть и социальный статус распределены по различным общественным слоям. Идеология – это инструмент как интеграции, так и конкуренции. Любая политическая группировка использует идеологию в своих целях. Идеология способна обосновать справедливость сложившегося политического устройства, равно как и распределения богатства, власти и авторитета. Следовательно, она в состоянии способствовать приятию существующей власти, установлению стабильности, так как необходимость в насилии отпадает, когда граждане обладают ощущением политического долга. Но при этом идеология является и орудием противостояния. Во всех сообществах, в том числе и международных, происходят конфликты – как горизонтальные, так и вертикальные. Идеология служит обоснованием для каждой из сторон, участвующих в политическом или даже военном конфликте. Можно понять, что и на Западе, и в большей части остального мира история доказала «невозможность прийти к единой доктрине, соединяющей цели и средства, ценности и действительность, приводящей к всеобщему согласию и исключающей принципиальные споры» (Гэмбл 1981:12).

Каждая идеология по-своему объясняет человеческую природу и, исходя из этого, раскрывает и оценивает существующее общественное устройство, соотнося его с собственными воззрениями на то, каким мир должен быть. Став общественным достоянием, идеология предоставляет в наше распоряжение карту, позволяющую нам ориентироваться в политической реальности, понимать ее и прочитывать ее смысл. Скарбро говорит, что «карта дает нам знать, где мы находимся, куда движемся, и подсказывает, каких направлений нам следует придерживаться» (1984: 28). Таким образом, идеология освобождает нас от ощущения неопределенности, можно даже сказать, дает нам символ веры в кризисные времена. Она помогает человеку приобрести уверенность в том, что он знает что-то наверняка, и дает ему веру.

Давно замечено, что приверженность к определенной идеологии дает ее адепту способность игнорировать, отрицать, ложно интерпретировать информацию, которая противоречит его излюбленному учению. Происходит это потому, что сама система верований представляет собой фильтр, через который проходит информация и который придает этой информации желаемый смысл (напр., Колаковский 1980). В этом нет ничего противоестественного. О чем бы ни шла речь, нам представляется совершенно нормальным, когда человек говорит: «Допустим, вы опровергли мои аргументы, доказали, что я искажил какие-то факты. Но тем самым вы не изменили моих убеждений. Это показывает лишь то, что вы более искушенный спорщик, или же то, что вам на этот раз удалось привести более убедительные факты. Когда мы обратимся к другому предмету, победа останется за мной, и даже если вновь победите вы, все равно я знаю, что прав я».

Идеология в состоянии сформулировать цели действий так, чтобы они согласовывались с причинами, вызывающими данные действия. Идеология – это нематериальный фундамент сообщества, сообщающий его членам чувство единства и отделяющий их от носителей иных убеждений (о символах, на которых строится общество, см.: Коэн 1989; Линкольн 1989). Нужно признать, что общества, построенные на основе развитых идеологий, таких, как марксизм или либерализм, значительно отличаются друг от друга. Часто в них обнаруживаются различные течения или национальные варианты одной и той же идеологии. Кроме того, часто на них оказывают влияние (возможно, решающее) иные, господствующие формы общественной организации. Эти формы могут быть основаны на принципах семейных отношений, профессиональной солидарности, религии, места проживания, принадлежности к нации; их можно

назвать «воображаемыми сообществами» *par excellence*¹, поскольку каждый из их членов не знаком лично с большинством других (Андерсон 1991; Э. Д. Смит 1991).

Тем не менее, сообщества, порожденные идеологическим противостоянием и сотрудничеством, на национальном, «поднациональном» и международном уровнях объединены наличием оппозиции типа «мы, свои» и «они, чужие», которая соединяется с оппозицией типа «мы, правые» – «они, неправые» (или, по меньшей мере, «мы более правы, чем они»). Все это легко перевести в сильнее нагруженный нравственно конфликт «мы, хорошие» – «они, плохие». С точки зрения идеологического сообщества, понятия «мы» и «они» вовсе не обязательно определяются принадлежностью к тому или иному сообществу в данный момент. Человек может ощущать идеологическое родство с кем-то, кто жил в другую эпоху или живет в другом обществе. Точно так же создается предположение об идеологической близости с потомками. Все сказанное можно повторить и в отношении идеологических противоречий.

Предлагая свои рецепты, идеологи призывают к практическим действиям, полной самоотдаче, даже к самопожертвованию. Такие призывы бывают весьма эмоциональными и в то же время рационально обоснованными. Зачастую идеологии рождаются в периоды кризисов, нестабильности и обращаются к тем социальным слоям, чье имущественное положение или общественный статус находятся под угрозой. Эти социальные группы самостоятельно не могут отыскать соответствие своим нуждам и целям в идеологии, исповедуемой верхами общества. Кристенсон (1972:12–13) говорит о том, что идеология часто имеет некое конкретное воплощение – в образах героев, мучеников, в ритуалах, сакральных текстах, а также нередко несет в себе утопическое видение будущего. Нам предстоит более подробный разговор об этих свойствах идеологий при рассмотрении природы политического мифа.

При описании типов идеологий было бы полезно воспользоваться категориями нарождающегося, отживающего и господствующего, введенными Реймондом Уильямсом (1977:121 – 7); к ним я добавил бы категорию устоявшегося, применимую к идеологиям распространенным, но не господствующим. Уильямс применяет эти термины, говоря о марксистской теории общественно-экономической формации, но они могут быть отнесены также к идеологиям, связанным с социальными группами, либо утрачивающими свою роль (это понятие можно истолковывать по-разному), либо находящимися на пороге расцвета, либо лишь начинающими приобретать значение. Например: в Соединенных Штатах, в Европе, в большей части остального мира марксизм-ленинизм, а может быть, даже и социал-демократическая идея, судя по всему, постепенно становятся отживающими идеологиями, а на статус господствующих могут претендовать различные формы либерализма. Правда, сегодня мы наблюдаем возрождение неофашизма в некоторых частях Европы; поэтому следовало бы ввести категорию возрождающегося для характеристики тех идеологических течений, поднимающих голову – в обновленной форме – после длительного периода упадка.

Поскольку спектр идеологий очень широк, имело бы смысл определить критерии, по которым те или иные из них можно считать *частными* или *общими*. Частные идеологии фокусируют свое внимание на отдельных вопросах общественной жизни или имеют отношение к отдельным социальным группам. К таким идеологиям относятся, например, антиклерикализм, движение за права гомосексуалистов, пацифизм, защита животных, а также различные формы расизма, этноцентризма, национализма, интернационализма и регионализма. К общим идеологиям можно отнести либеральные, консервативные и социалистические учения, т. е. те, которые, в большей или меньшей степени, сосредоточены на мироустройстве в целом. С течением времени частные идеологии могут приобретать черты общих; примеры – феминизм и движение «зеленых». Могут также возникать различные сочетания частных идеологий с общими (Будон 1989). Так, некоторые движения «зеленых» в своих версиях нарождающейся идеологии

¹ *Par excellence* – по преимуществу (франц.). – Здесь и далее прим. перев.

экологизма вписывают свои идеи в контекст марксизма или анархизма (Добсон 1990; Пеппер 1993).

Строго отделить одну идеологию от другой достаточно сложно, поскольку велико число теоретических трудов, политических группировок, общественных институтов, политических стратегии и типов реальной политики, к которым в разные времена приклеивались самые разнообразные идеологические ярлыки. Роджер Гриффин повторяет тезис Карла Манхейма о том, что идеология никогда не бывает представлена исключительно своим создателем и вообще какой бы то ни было одной личностью. Гриффин также указывает, что «идеологии на практическом уровне свойственна гетерогенность, так как все ее последователи вносят в нее частичный вклад, определяемый их социальным положением, равно как и их интеллектуальными и материальными интересами, определяющими их «избирательное сродство» с идеологией» (1991: 17).

Дэвид Мэннинг предлагает возможный подход к проблеме водораздела между идеологиями (1976: 57–63, 139–140). Как явствует из теоретических трудов идеологов, говорит он, идеологию определяют следующие компоненты: 1) все основные пункты основных работ, претендующие на принадлежность к данной идеологии и рассматриваемые как относящиеся к числу прочих признанных ее элементов; 2) основные пункты сочинений авторов, впоследствии признанных предтечами вышеупомянутых идеологов. Таким образом, единственным критерием является признание, а вовсе не какое-либо определение идеологии органического характера, сделанное на основе ее сущности или иных ее аспектов. Такой взгляд предполагает, что тексты, включенные в ту или иную идеологическую традицию, не составляют органического целого и могут иметь значительные расхождения в отношении принципов и программ. Также делается вывод, что идеологические традиции не статичны, они изменяются в свете исторических обстоятельств. 3) Внешние рамки традиции формируются трудами авторов, рассматриваемых как откровение и носителями данной идеологии, и приверженцами иных идеологий.

Концепция Мэннинга не исключает возможности описания идеального типа для любой идеологии. Но оно не будет носить сущностного или ограничивающего характера, поскольку построение идеального типа является лишь подспорьем для создания концепций и проведения исследований, но не более того. По словам Роджера Гриффина, «неверно было бы относиться к идеальным типам как к *определяющим*, классифицирующим категориям, поскольку они имеют чисто «эвристическую» ценность: они служат не для описания или объяснения фактов как таковых, а являются некими концептуальными рамками, при помощи которых могут быть осмыслены определенные значительные группы фактов, исследованы связи и проведена классификация явлений (1991:11). Ни в одном эмпирическом анализе такие конструкции не будут содержать все родовые черты идеологии (если вообще будут их содержать), но они могут стать стандартами, по которым мы будем мерить эмпирические явления. Свое собственное определение атрибутов идеологии Гриффин заключает так: «Для каждой отдельной идеологии возможно выстроить идеальный тип в терминах стержневых ценностей и целей, наполняющих различные типы политики и тактики; родовой же идеологией можно назвать такую идеологию, стержневые ценности и задачи которой могут принимать разные формы, может быть, даже противоположные в некоторых внешних проявлениях» (17). Представленный Гриффином детальный анализ фашизма как родовой идеологии является убедительным примером ценности его подхода. То же самое справедливо и в отношении других подробных исследований, посвященных крупнейшим идеологиям (см., напр.: Хейвуд 1992; Итвелл и Райт 1993; Винсент 1995).

Какова же взаимосвязь между идеологией и формированием реальной политики? Ориентация идеологии на практические действия становится причиной ее связи с организованными участниками политической жизни, например, партиями или прессой. Селиджер не без оснований разграничивает *фундаментальную* идеологию, предстающую в теоретических трудах, и идеологию *оперативную*, которая состоит в системе аргументации, поддерживающей прово-

димую партией или иной организованной структурой политику. Замечание Селиджера о двух несовпадающих ипостасях идеологии представляется излишне прямолинейным, если принять во внимание бесчисленные переплетения общих принципов, долгосрочных и краткосрочных стратегий и т. д., которые мы наблюдаем в процессе формирования конкретной политики, причем в ходе этого процесса названные аспекты непрерывно уточняются и детализируются. Тем не менее, Селиджер заостряет наше внимание на вопросе о том, до какой степени стержневые постулаты и общие принципы оказывается необходимо приспособлять к реальному политическому контексту и практическим соображениям, когда ставится цель непосредственного воздействия на решение конкретных политических задач. Активные политики, независимо оттого, находятся ли они у власти, ищут поддержку властей или же рассчитывают прийти к власти, непременно сталкиваются с двумя вопросами: что *может* быть сделано и что *должно* быть сделано.

Фундаментальная идеология и оперативная идеология имеют одни и те же структурные составляющие, но если в фундаментальной идеологии доминируют предписания морального характера (основные аксиомы, ценности, конечные цели), то в оперативной идеологии не меньшее, а то и большее значение приобретают технологии, т. е. принципы действия. Фундаментальная идеология тяготеет к рационализму, поскольку здесь «логика превалирует над наблюдениями, рассуждения – над практикой, принципы – над прецедентами, цели – над средствами, и познание является по преимуществу непрямым» (1976: 111). Оперативная же идеология является в основном эмпиристической, так как в ней «наблюдения стоят больше чистой логики, практика – больше рассуждений, прецеденты – больше принципов, средства важнее целей, и познание является более прямым» (111). Иными словами, фундаментальная идеология находится в более тесной зависимости от политической теории и философии, является более строгой и догматичной. Оперативная идеология функционирует внутри конкретного социального контекста и поэтому зачастую бывает вынуждена допускать отклонения от тезисов фундаментальной идеологии. Партия, находящаяся у власти, может также обнаружить, что практика выявляет противоречия как внутри фундаментальной идеологии, так и между фундаментальной и оперативной идеологией. Эти сложные взаимоотношения двух типов идеологии приводят к важным последствиям.

Отсюда следует, что на одном уровне принципы сталкиваются со своими противоположностями, а на другом обнаруживаются их внутренние противоречия; тогда принцип оказывается нереализуемым и берется курс на политику, не соответствующую фундаментальному принципу. При попытке применить тот или иной принцип в непредвиденных условиях, которые этому принципу не благоприятствуют, может произойти катастрофа. Противоречия принципов или их составных частей очень напоминают «диссонанс познания», если воспользоваться термином Фестингера (189).

Вот почему противоречия уровней, равно как и противоречия на одном уровне, принято не замечать или замалчивать. Пусть коренные убеждения и принципы действия формировались на протяжении длительного времени, тем не менее они плохо поддаются существенным изменениям. Марксизм – пример того, как изначальная идея была развита последователями. При стараниях применить постулаты марксизма в меняющихся исторических условиях предъявлялись претензии на «истинность» той или иной интерпретации марксизма, разгорались ожесточенные споры между ортодоксальными марксистами и ревизионистами. Попытки откровенной ревизии объявлялись ересью. Между тем наличие диссонанса внутри идеологии в течение долгого времени вполне может вызвать у ее носителей желание как-то уменьшить этот диссонанс, внести изменения не только на оперативном, но и на фундаментальном уровне, пусть даже эти изменения не декларируются открыто.

Как бы то ни было, идеологические изменения становятся поводом для множества вопросов, относящихся к идентификации идеологии. С одной стороны, чтобы сохранить верность своих сторонников и завоевать более широкую поддержку, политическая партия или иная организация должна придерживаться принятой доктрины. С другой стороны, общественное мнение может скептически смотреть на старые догматы; следовательно, необходимо размывать идеологические принципы на оперативном, а порой и на фундаментальном уровне. Случается, что существование такой дилеммы становится причиной разного рода отклонений от первоначального учения и возникновения двойной игры, особенно у левых и правых экстремистских групп, старающихся увеличить свой электорат (см., напр., Биллиг 1978:124–191; описание шатаний, неискренности, двуличия фашистского Национального фронта в Великобритании в 1960-х -1970-х гг.).

В заключение главы остается добавить, что большинство исследований, посвященных идеологиям и рассматривающих их как на теоретическом, так и на реально-политическом уровнях, выявляют политические склонности авторов, но в них не уделяется должного внимания вопросу о том, какими именно способами идеология преподносится в политических текстах. А ведь именно в суждениях о политических событиях прошлого, настоящего и предполагаемого будущего выявляется видение путей исторического развития, без которого идеологии потеряли бы смысл. Некоторые идеологически маркированные повествования становятся мифами. Любое идеологически маркированное повествование может превратиться в миф, если оно будет преподнесено соответствующим образом в соответствующей аудитории при соответствующих обстоятельствах.

Глава 2

Священный миф и политический миф

Первые два раздела этой главы представляют собой беглый обзор форм, характерных элементов содержания, статуса и функций священного мифа. Этот обзор не может быть исчерпывающим. Он призван рассмотреть те черты священного мифа, которые перейдут по наследству к мифу политическому. В последнем разделе будет дан разбор особенностей политического мифа в сравнении, с одной стороны, со священным мифом, с другой стороны – с идеологией.

Священный миф: форма, содержание, статус

Сточки зрения формы, миф представляет собой повествование о ряде связанных между собой событий. Любой миф может иметь множество вариантов. Он может быть вписан в крупный комплекс мифов, бытующих в данном обществе, у него могут найтись аналоги в мифологиях других обществ. Ретроспективно-историческое сопоставление может привести нас к выводу о том, что миф существенно видоизменился в сравнении с первоначальной версией. Как замечает Мирча Элиаде, случается, что миф «перерождается в эпос, балладу, романс, а иногда сохраняет жизнь лишь в таких усеченных формах, как «суеверия», обычаи, привычки и т. п.» (1958: 431). В любом случае можно предположить, что в прошлом данный миф был оформлен как связное повествование.

Распространено мнение, что миф отражает тот образ мышления, из которого впоследствии развивается философия и даже – в некоторых своих аспектах – наука. Однако, в отличие от последних, миф представляет собой именно повествование, а не логическую цепочку, индуктивную или дедуктивную. Более спорным представляется утверждение, что миф, даже при том, что он является прообразом абстрактного мышления, оперирующего категориями истоков, причин, целей, перемен, отражает тот способ познания мира, который хронологически и феноменологически предшествовал возникновению концептуального мышления (Хатаб 1990). Так это или нет, данный аргумент доказывает: если мы обратим внимание на повествовательную форму мифа, то сможем не только провести сравнение форм изложения, но и проанализировать типы мышления, прибегающие к данным формам.

Определяя миф как словесное повествование, мы отделяем миф от других культурных форм, в том или ином отношении родственных мифу. К ним можно отнести картины на религиозные сюжеты, скульптуру, барельефы, маски и прочие изобразительные формы, отсылающие зрителя к мифологическому миру. С другой стороны, они так или иначе связаны с магией, а также с различными символическими действиями – ритуалом, церемонией, драматическим представлением, танцем, – которые также могут в разной степени быть вдохновлены мифами, даже воспроизводить мифические события. Но при этом сами действия мифами не являются. Некоторые мифы рассказывают о событиях, послуживших причиной возникновения ритуала; например, один из вариантов мифа индейского племени инка упоминает Айара Качи, одного из первых инка, вышедших из недр скалистых гор, чье появление послужило поводом для возникновения культа Уанакаури (Бурланд, Николсон и Осборн 1970: 303). Мифы также могут содержать описание ритуалов, как, например, описание освящения Аарона в библейских книгах Исхода и Левит. Эдмунд Лич считает, что там мы можем найти точное с этнографической точки зрения детальное описание принятых у евреев священнодействий III в. до н. э., связанных с Иерусалимским храмом (196: 85). И наоборот, есть ритуалы, представляющие собой инсценировки отдельных мифов (в глазах неверующего примером может служить чтение Символа веры во время христианского богослужения), в значительной степени тех, в которых рассказывается о рождении, инициации, бракосочетании, коронации или похоронах. Вот как рассказывает Теодор Гастер о коронации в древнеегипетской драме, созданной примерно в 3300 г. до н. э.:

Главные персонажи ежегодного праздника, восславляющего восстановление царя, фигурируют не только в рассказах, но и в культовых действиях, изображающих воцарение Гора в объединенном Египте после ниспровержения Сета. Однако в данном случае нельзя говорить о трансцендентальное™ мифа; участники спектакля играют роли героев мифологического рассказа. После едва ли не каждой сцены мы находим особый раздел, где раскрывается соответствие исполнителей и места

сценического действия действующим лицам и месту действия повествования (1984:126).

На другом уровне определение мифа как словесного повествования открывает перед нами широкое поле, на котором мы можем видеть взаимообогащающие контакты мифа с литературной критикой (см., напр., Фрай 1957, 1976; Рутвен 1976). Рассмотрение мифов в их совокупности и сличение их вариантов открывает перед нами возможность внутреннего анализа корпуса мифов, созданных как одной социальной группой, так и несколькими, и их сопоставления. Исследователь волен рассматривать как в синхроническом, так и в диахроническом плане различные варианты одного мифа или же сравнивать различные мифологии с точки зрения тематики, типов персонажей, характера сюжетов. Структурный анализ проводили, в частности, Клод Леви-Стросс (1972, 1978a) и Альгирдас Греймас (1970); в какой-то мере сходный подход продемонстрировал Джозеф Кемпбелл в работе о фольклорном мотиве испытания героя как мономифе (1988). Какие элементы повествования считать основными – это будет зависеть от того, какую модель примет для себя исследователь. Мы же ограничимся констатацией того обстоятельства, что специфика мифов как рассказов заслуживает пристального внимания.

Составляющие содержания, которое по праву может быть названо мифологическим, многие исследователи сводят исключительно к теогонии (созданию богов), космогонии (сотворению мира) и антропогонии (сотворению человека). С их точки зрения, миф призван рассказывать об этих трех событиях, имевших место в давние времена. Послушаем Уильяма Бэскома: «Главными героями [мифов] обычно являются не люди, но существа, наделенные человеческими чертами; это животные, божества или же герои, чьи деяния совершались в старину, когда земля была не такой, какой она предстает перед нами сейчас, а порой в небесном или подземном мирах» (1984: 9). Вот как рисуют появление человека на земле предания древних германцев, если суммировать их вкратце:

Три бога – Один, Хенир и Лодур – как-то путешествовали вместе по пустынной еще земле. На пути им встретились два дерева, стволы которых были безжизненны. Тогда боги решили превратить эти деревья в смертных. Один дал им дыхание, Хенир – душу и ум, а Лодур – теплоту и свежую краску жизни. Мужчина был назван Аском («Пепел»), а женщина – Эмблой («Лоза»?). От них пошел человеческий род (Тоннелат 1968: 249).

В свете дискуссии, которая будет продолжена в последующих главах, стоит обратить особое внимание на фигуры героев и других персонажей, наделенных необыкновенными силами. Они переходят из мифа в легенды и народные сказки. Народный герой, как правило, представлен не как творец мира, но как лицо, делающее мир пригодным для человека и тем самым порождающее культуру. Часто он является сыном бога-творца и воплощает в себе божественное и человеческое начала. Вот что пишет Эндрю Эптер о мифе о сотворении, принадлежащем западноафриканскому племени йоруба ²:

... В начале времен у Олодумаре, Высочайшего бога йоруба, родился сын Одудува, который спустился по цепочке в необитаемый тогда мир. Он весь был покрыт водой, поэтому Одудува бросил горсть земли и посадил на нее петуха. Петух принялся разбрасывать землю во все стороны; так появилась суша. Согласно этой легенде, Иле-Ифе... есть то священное место, где Одудува положил начало земле, сделался царем йоруба и хозяином земли, на которой затем царствовали шестнадцать поколений его потомков (1987: 3).

² Народ йоруба обитает в основном на территории Нигерии, а также в Бенине, Гане, Того и других африканских странах.

Другим примером сказаний подобного рода может служить история Мауи, принадлежащая мифологии народов Полинезии. Он извлек острова с морского дна; заставил солнце медленнее двигаться по небу; научил людей пользоваться огнем, убив великана Махуика; тщетно пытался сделать людей бессмертными, войдя в тело Хайн-нуи-те-по, владычицы тьмы, но поплатился жизнью за эту попытку (Люке 1968: 451; Кемпбелл 1988: 184–185). Вообще говоря, герои, наделенные сверхъестественной или, во всяком случае, необычайной силой, фигурируют в мифах и сказаниях народов всего мира. Они вступают в сражения, проходят испытания, нередко становятся правителями, умирают сказочной смертью и делаются объектами поклонения или, по крайней мере, почитаются (Реглан 1936).

Некоторые ученые, например, Мирча Элиаде (1989), относят к мифам и эсхатологические представления, бытующие во многих культурах. В мифах этого рода говорится о последних днях мира и катаклизмах, которые приведут к его окончательной гибели. Пример таких сказаний – миф народа пони. Он гласит, что Тирава Атиус, Верховная Сила, поставил у края неба быка. Каждый год бык теряет по волоску. Когда он лишится волосков, для людей настанет конец мира. После этого звезды (божества) спустятся на землю, сами же пони станут звездами и подданными Южной звезды, своей истинной родины (Бурланд и др. 1970: 84–85).

К категории эсхатологических мифов, несомненно, относятся и те, что связаны с ожиданием пришествия Мессии, т. е. Богочеловека, Спасителя, и с неким периодом духовного торжества, который должен предшествовать концу света. Наиболее известный пример мифа такого рода представлен в Откровении Иоанна Богослова, где говорится о тысячелетнем царстве воскресшего Христа на земле. Вера в тысячелетнее царство столетиями живет в умах многочисленных верующих, хотя официальная церковь отвергает буквальное понимание соответствующих строк Откровения со времен святого Августина (Кон 1970а; Макгинн 1979).

Помимо характеристик формы и содержания, многие исследователи включают в свои определения также и критерий культурного статуса мифа. Рассматриваемый подданным углом зрения, миф отличается от обычного сказания тем, что несет на себе печать сакральности; он является объектом почитания, поскольку он выражает и подтверждает систему религиозных верований той общественной группы, внутри которой он живет. Как показывает Г. С. Кирк, существуют, естественно, и исключения, поскольку есть такие сказания, в которых присутствуют все аспекты содержания и культурные функции, обычно приписываемые мифам, но которые не рассматриваются как священные тексты в эпоху своего бытования (1984: 54). Если это так, то критерий священности относится к значительному числу мифов и может оказать влияние на некоторые важные аспекты.

Почти все исследования, посвященные мифам, начинаются с предупреждения о том, что читатель не должен принимать распространенное и в то же время уничижительное представление о мифе как о чем-то лживом, искажающем действительность, вводящем в заблуждение. Утверждается, что мифы имеют бесспорную ценность в рамках системы верований, бытующих в той общественной группе, которая породила эти мифы. Так, Эдмунд Лич подчеркивает, что «специфика мифа не в том, что он является выдумкой, но в том, что он является божественной истиной для тех, кто верит, и волшебной сказкой для неверующих» (1974: 54; предлагаем читателю сопоставить утверждения, представленные в: Дандс 1984: 1 и Доти 1986: 7–8, как выражающие «жесткий» и «мягкий» варианты такой позиции). Иными словами, исследователи утверждают: мифы нельзя игнорировать или относиться к ним свысока, хотя и существует дистанция между эмпирической правдой и правдой, принятой в рамках некоторой системы верований. Если мы встанем на такую точку зрения, то нам представится излишне категоричным и недостаточно точным снисходительное утверждение Роберта Грейвса о том, что «мифология есть собрание легенд о богах или героях, до такой степени чуждых изучающему их, что он не может поверить в их истинность» (1968: v). Поэтому следует подчеркнуть, что миф является единственной истиной для той социальной группы, внутри которой он бытует, а наблюда-

телю, не разделяющему верований данной социальной группы, он может представляться чем-то низшим, неправильным, иллюзорным – невзирая на то значение, которое ему придается в обществе, признающем этот миф за неоспоримую истину.

Исходя из всего сказанного, мы можем отделить миф от иных форм повествования на основе следующих критериев: миф есть рассказ, приобретший статус священной правды внутри некоей социальной группы (или нескольких); при этом он, вероятно, не имеет священного значения в глазах наблюдателя, который определяет его как миф. Мифы следует отличать от бытовых сказок, волшебных сказок, назидательных басен и прочих повествовательных форм, которые не имеют в данном обществе статуса священной истины. Мифы также не тождественны легендам, которые в данной социальной группе (или нескольких группах) почитаются за истину, однако не несущую священного смысла. Наконец, мифы отличны от исторических повествований, которые не сакральны, хотя и считаются истинными внутри данной социальной группы и принимаются за истину, по крайней мере в широком смысле, сторонним наблюдателем. Само собой разумеется, что в действительности границы между различными категориями повествований размыты. Как мы увидим впоследствии, то же самое можно отнести и к рамкам современного политического мифа.

Функции священного мифа

Миф есть форма объяснения. Он отражает систему взаимосвязей между богами, богами и человеком, богами и природой (животными, растениями, географическими точками, временами года, погодой, днем и ночью, эпизодическими явлениями, такими, как, скажем, извержения вулканов), между людьми, человеком и природой, природными феноменами. Таким образом, миф представляет нам объяснение того, каков мир и как случилось, что он оказался именно таким. В наше время, когда космология стала предметом множества трудов, авторы которых поставили своей задачей сделать ее понятной не только для специалистов, но и для широкой публики, кажется естественным взгляд одного из ученых на миф как на прототип космологии.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.