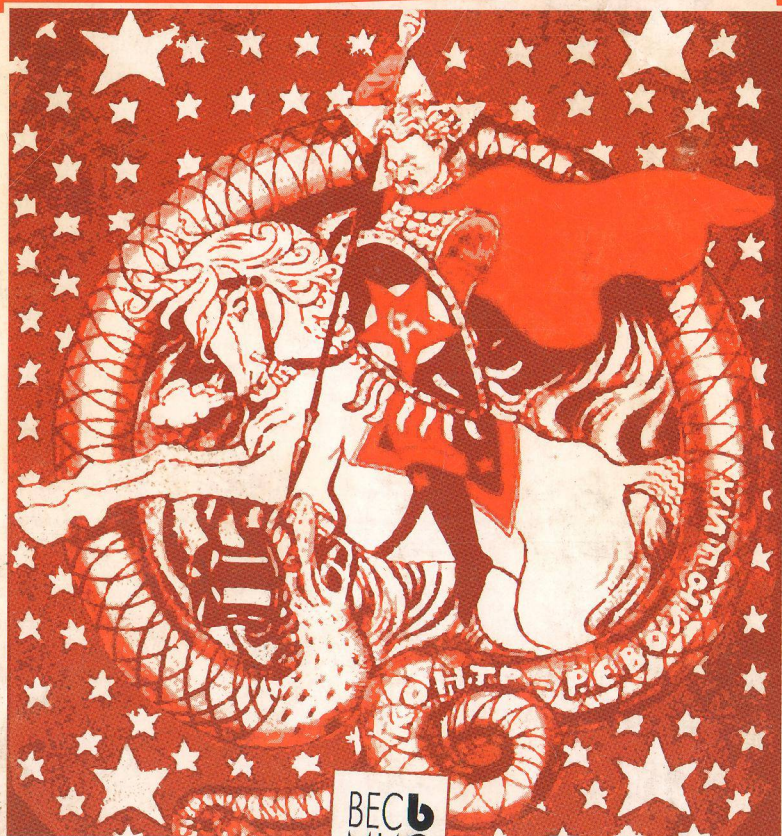


Н.Г. ЩЕРБИНИНА

ГЕРОЙ И АНТИГЕРОЙ В ПОЛИТИКЕ РОССИИ



ВЕСЬ
МИР

Н.Г.ЩЕРБИНИНА

**ГЕРОИ
И АНТИГЕРОИ
В ПОЛИТИКЕ РОССИИ**

**Москва
Издательство
«Весь Мир»
2002**

УДК 32
ББК 66.0
Щ 60



*Издание осуществлено при поддержке Института
«Открытое общество» (Фонд Сороса) Россия*

Щербина Г.Н.

Щ 60 Герой и антигерой. — М.: Издательство «Весь Мир»,
2002. — 116 с.
ISBN 5-7777-0180-9

Мифология и политический процесс — проблема, которая постоянно занимает исследователей. Эту проблему по-своему трактует автор этой книги. Она рассматривает символические понятия «герой» и «антигерой», приобретшие в политике России совершенно особый смысл. Книга адресована всем, кого интересуют вопросы политического развития России.

УДК 32
ББК 66.0

ISBN 5-7777-0180-9

© Н.Г. Щербина, 2002

ВСТУПЛЕНИЕ

В одном из народных преданий, в так называемой Анновской легенде, повествуется о неразлучных братьях-близнецах, которых зовут Черняк и Беяк. Первый из них во всем черном с белыми заплатами на одежде, другой — во всем белом, с черными заплатами. Оба они неуспешно следят за всеми поступками человека, склонного к чрезмерности как в добре, так и в зле. Зла на земле не делает только праведник, а тот, кто кается, живет, зло делая. Потому и нет забвения человеческого поступкам, чтобы Бог мог видеть правду. Божий суд над человеком тем не менее лишь санкция, а результат жизни явлен на весах Добра и Зла. На этом суде человек, таким образом, слышит и глас собственной совести, что наделяет его свободной волей¹. Итак, перед нами вариант языческого мифа о Белобогe и Чернобогe, но мифа, помноженного на отечественную христианскую легенду. Это синкретичное повествование поднимает проблему Добра и Зла. Проблема разрешается в форме мотива из близнечного мифа, в котором языческие Добро и Зло четко не разделены, вот почему на одежде Добра черные заплаты, а на одеянии Зла — белые. Эти изначальные начала и противостоят друг другу в цветовой символике и неразлучны одновременно в силу родства. Без Добра нет Зла, и на-

¹ См.: *Миролюбов Ю.* Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов. М., 1995. С. 63—66.

оборот, поскольку все дело в мере и того и другого. Дуалистические представления народа персонифицированы: сдвоенная фигура братьев это Тень человека, тогда как каждый из них — Двойник другого. Таким образом, арена борьбы Добра и Зла, полагал русский человек, в душе, и сама борьба выступает как атрибут извечной тайны жизни и смерти.

Эта легенда — замечательный пример, разрушающий наше стереотипное представление об однозначности толкования символических понятий «добра» и «зла». Она стимулирует постановку вопросов: что есть на самом деле «черно-белое мышление», в каких символических отношениях находятся такие понятия, как «герой» и «враг», как с ними соотносится категория «свой-чужой»? И, главное, какую роль выполняет эта оппозиция, структурирующая общественное сознание: влечет ли она за собой ментальный раскол или парадоксальным образом восстанавливает культурно-политическое единство?

Вот эти непростые на самом деле вопросы и подвигли автора к написанию данной работы, в которой предпринимается попытка осмыслить актуализации персонифицированного архетипа «добро-зло» как в традиционных пластах сознания нашего общества, так и в современном политическом процессе.

ЛИДЕР БЕЛЫЙ, ЛИДЕР КРАСНЫЙ И ЛИДЕР ЧЕРНЫЙ

Наше привычное ощущение «верха», заменяющее западное понятие «политического лидерства», лежит в сфере одностороннего подхода к нему как к отношению власти. В терминах традиционного сознания оно описывалось как «самовластие», т.е. власть в первую очередь над самим собой. Такой политический правитель («самовластец»), согласно отечественным стереотипам, обладает ценным качеством «воли». Не потому ли образ волевого лидера сегодня все еще успешно противостоит отрицательному имиджу политика безвольного? К примеру, в исследовании Е.Б. Шестопаля, где делается общий вывод о негативной динамике в оценке политической власти современной России, в наборе этих отрицательных характеристик «опрошенные все чаще высказывают мнение, что ведущие политики не сами принимают решения, а ими "кто-то управляет"; они лишь «марионетки» в чьих-то руках»¹. И в первую очередь такое нелестное для русской власти подозрение касается «большого» национального лидера.

В связи с этим уместно задаться вопросом, какое понимание воли выработала наша культурная (в данном случае восточноправославная) традиция? Термин «самовластие» имел одно доминирующее значение, а именно указание на высшую духовную способность индивида правильно выбирать между добром и злом. Эталон чело-

века Средних веков (времени, когда были заложены наши специфические поведенческие политико-культурные «матрицы») описывался «самовластным», т.е. сохранившим свободу как возможность произвольного выбора между добром и злом. По мнению М.А. Корзо, исследовавшей тексты проповедей того времени, «вслед за фрагментом, повествующим о сильной зависимости человека от помощи Бога, следует пассаж о самовластии, о том, что человек обладает совершенной возможностью как совершать добро, так и уклоняться от него». И далее: «Христианин как грешит, так и живет добродетельно исключительно по собственному произволению»². Итак, человек вообще (не говоря уже об имманентно самовластном государе) получал некую власть над добром и злом, конечно, при этом индивид в первую очередь был ориентирован на победу в борьбе с «миром зла». Но нас интересует здесь не столько онтология преодоления греха, сколько другое глубинное, но имплицитное качество отечественного сознания: «добро» и «зло» изначально и категорически не расчленились в нем. Неслучайно одним из «хороших» поведенческих стереотипов власти стал «произвол», т.е. волевое действие как таковое. Получается, что неизбежность борьбы со злом это одна сторона дела, а другая — соседство и соучастие добра и зла в природе человека.

Самовластие политического лидера как аспект средневековой «свободы» имело своим прототипом мифологическую модель первотворения, когда сотворенный человек не растерял своей воли. Итак, если отсечь вытекающие отсюда, но менее значимые для нас качества власти, остается главное свойство — средневековый государь мог самовольно творить и добро и зло. Особенно явно данный тезис выражен в «Первом послании Ивана Грозного Курбскому». Сравнивая царя и монаха как носителей власти, Грозный замечает, что «царской же власти позволено действовать страхом и запрещением и

обузданием, и строжайше обуздать безумие злейших и коварных людей»³. В другом месте он развивает свою мысль: «Ибо всегда царям следует быть осмотрительными: иногда кроткими, иногда жестокими, добрым же — милосердие и кротость, злым же — жестокость и муки, если же нет этого, то он не царь. Царь страшен не для дел благих, а для зла. Хочешь не бояться власти, так делай добро; а если делаешь зло — бойся, ибо царь не напрасно меч носит — для устрашения злодеев и ободрения добродетельных»⁴. Итак, несомненно, царь мыслил свое природное самовластие в категориях «добра» и «зла». Его «черно-белое» мышление проявляется и в буквальных словесных формах: «Свет же во тьму я не превращаю и сладкое горьким не называю. Не это ли, по-твоему, свет и сладость, если рабы господствуют? И тьма и горечь ли это, если господствует данный богом государь, как подробно написано выше?» И здесь же добавляет: «Это ли "горечь и тьма" — отойти от зла и творить добро? Это ведь и есть сладость и свет!»⁵ Наконец, Грозный видит прототипом своей новой властной роли универсального мифического героя в ипостаси самого Христа: «Никаких козней для истязания христиан мы не придумываем, а напротив, сами готовы пострадать ради них в борьбе с врагами не только до крови, но и до смерти. Подданным своим воздаем добром за добро и наказываем злом за зло...»⁶

По-нашему мнению, истоки подобных мифологизированных представлений о природе власти следует искать в архаических структурах сознания, закрепленных у нас в русле утверждения некой интеллектуально-символической традиции, когда политическое мышление осуществлялось преимущественно в символических формах, создавая и трансформируя не столько идеи, сколько образы. И доминирующими образами политической мысли средневековой эпохи были религиозные символы, легитимирующие исключительное положение

государя Московского как последнего христианского царя в поднебесном мире. Мифема борьбы добра и зла в источниках тех лет обязательно включала политическую персонификацию — фигуру царя-змееборца. По мнению М. Плюхановой, подобные символы не просто олицетворяли мироощущение конца света, но вместе с тем служили и теократическому идеалу святой земной власти: «В этих условиях битвы царя со змием личного греха, с драконом-ересью, со змием-казанским царем были равнозначны и являли собой лишь разные проявления одной великой эсхатологической битвы с силами мирового зла и хаоса»⁷. Но не только сам Иван IV был озабочен обоснованием русской власти, которая творит добро с помощью зла. Публицистика времени Московского царства истинному христианскому государю в пример ставит и турецкого султана, и валашского воеводу Дракулу, которого прямо называет «дьяволом». Итак, еретик и злодей (прототип «вампира») — вот другие тогдашние образцы для подражания. Уже это позволяет поддержать нашу гипотезу о нераздельности представлений о «добре» и «зле» в отечественном архетипе власти.

Правомерно предположить, что отмеченный синкретизм имеет мифологические корни — архаический космогонический миф. Вообще, мифологический сюжет о связи Бога и Дьявола детально раскрыт именно в космогоническом акте. Сущностное содержание космогонического мифа заключается в том, что Бог и Дьявол выступают сотворцами мира (родство, помощь, совечность). По мнению М. Элиаде, идея их товарищества проистекает из представления об «одиночестве» Бога. Позднейшее морализирующее переосмысление мифологической темы состояло в том, что Бог не отвечает за существование зла в мире. Итак, на основании религиозного фольклора М. Элиаде вычленяет два мифологических мотива: потребность объяснить происхождение зла и поместить Дьявола рядом с Богом как его товарища. Таким обра-

зом, мифологический материал обнаруживает двойственность народной души как носителя символической традиции в любой культуре. Представляя собой языческо-христианский сплав, эта душа, в описании М. Элиаде, воображала: 1) товарищество Бога с Дьяволом (служой, сотрудником и даже главным советчиком Его); 2) божественное происхождение Дьявола; 3) некую «симпатию» между ними⁸. Представляется весьма вероятным, что первообразы подобного рода, составляющие некий схематический «каркас» мышления, могли актуализироваться в любой ситуации морального (политического) выбора на протяжении последующих за архаикой веков.

Итак, напрашивается некая гипотетическая посылка, которую озвучил Г. Померанц: «Есть безусловное благо, но нет безусловного зла». В его статье «Проблема Воланда» речь идет о примерах превращения белого в черное и, напротив, «зла» в «добро», т.е. имеются в виду исторические метаморфозы, когда правые становятся левыми, и наоборот. В связи с этим Г. Померанц предлагает отказаться от двоичного мышления вообще и ссылается на троичную цветовую символику Франка-Тэрнера. У Франка идеологические направления расклассифицированы по цветам: белые — либералы, монархисты — черные, а социалисты — красные. Суть данного бело-красного мышления, «обломки» которого всплывают из подсознания, на африканском материале выразил В. Тэрнер: «У ндемба (как у Августина) есть безусловное благо, но нет безусловного зла». Итак, резюмирует Г. Померанц, благо — белый символ, а вот красное и черное — оба амбивалентны. Они сами по себе не зло и не благо, т.е. хороши до тех пор, пока уживаются с белым. Вот почему зло, не меняя цветовой символики, может стать благом. Г. Померанц приходит к заключению, что в политике все решает не цвет, а оттенок: лишь бы не радикально-черное (гниение), а любое сочетание посветлее⁹. Согласившись с автором насчет целесообразности приме-

нения цветовой классификации как своеобразной символической «оси», сразу оговоримся, что нам представляется неправомерным столь буквально распространять ее на идеологические ориентиры. Цвета в этой классификации (как ее понимал В. Тэрнер) не означают раскраску флагов и партийную «привязку». Здесь имеется в виду не практика современных цветовых ассоциаций на ярлыки типа коммунисты — «красные», фашисты — «коричневые», монархисты — «черные» и т.п. Речь идет о цветовом архетипе власти, точнее, властителя. В. Тэрнер писал об обществе, исходя из природы человека вообще: символика цвета здесь несет онтологическую нагрузку.

В связи с этим следует подробнее и глубже разобраться с тем, что же представляет собой эта самая трехчленная цветовая классификация, которая более сложна, чем представил ее Г. Померанц. Любую форму дуализма, к примеру оппозицию правого и левого, необходимо рассматривать как часть более широкой, трехчленной классификации, считал В.Тэрнер. Она связана с белым, красным и черным цветом. Это явление шире, чем бинарная классификация, поскольку области символических значений пересекаются. Итак, отметим наиболее значимые для нас авторские интерпретации символических ценностей триады. Белое в целом символизирует «благо». В частности, силу и источник силы, жизнь, главенство или власть, щедрость и т.п. «Красные вещи относятся к двум категориям: они могут одновременно приносить добро и зло». Итак, по Тэрнеру, очевидна амбивалентность символики красного, но в любом случае красное обладает качеством «силы». «Чернота» же есть зло вообще. Это — смерть, тьма, несчастье, колдовство и т.п. Однако В. Тэрнер предостерегает от однозначного толкования символики черного, с которым связано понятие ритуальной смерти, т.е. умирание страсти и вражды. Понятие «смерти» в архаике лишено окончательного ха-

рактера и часто означает конец определенной стадии развития (например, инициация). Здесь имеет место символическая смерть — «период бессилия и пассивности» между двумя жизненными циклами, когда активной силой выступает дух предков. В итоге жизнь в сознании первобытного человека представляла собой чередование смертей и новых рождений¹⁰. Несомненно, многие символические ассоциации белого и черного образовывали антитетические пары: «благо-зло», «отсутствие несчастья-несчастье», «жизнь-смерть», «здоровье-болезнь», «свет-тьма» и т.д. В отвлеченном смысле перед нами некая «концептуальная ось» — антитеза в моделировании архаически ощущаемой действительности. Но в социально-ритуальном контексте, как правило, пару с белым образует красное. Таким образом, по В. Тэрнеру, белое позитивно, красное амбивалентно, а черное негативно. Белый властитель — это хороший властитель, так как он не злоупотребляет своей властью и благочестив. В подобной системе господства и подчинения мягкая власть старшего партнера и воспитателя основана на щедрости кормильца, но и подчиненный должен быть благодарен такой власти. Белое символизирует культ предков и традицию корпоративности (в том числе «справедливого дележа»). При этом «белизна, более, чем любой другой цвет, представляет божество как сущность и источник всего, а также как всеобщего хранителя». «Таким образом, с символикой белого цвета связаны представления о гармонии, традиции, чистоте, о явном, публичном, общепринятом и законном»¹¹. Красное, приносящее добро и зло одновременно, обычно ассоциируется с кровью: здесь различается «хорошая» и «плохая» кровь. «Белизна», как правило, предполагается с отцовской стороны, а «краснота» — с материнской. Итак, перед нами как будто вырисовывается бинарная бело-красная система классификации, поскольку черный символ очень часто выступает в скрытом виде. Вспомним, однако, что

«чернота» означает и ритуальную смерть, за которой следует возрождение. В целом белое и красное ассоциируются с силой, а черное — с бессилием. При этом белое символизирует сохранение жизни, а красное намекает и на возможность пролития крови. Тем не менее «красное попадает вместе с белым в единую рубрику "жизни" Когда оно ассоциируется с чистотой, его представляют себе как кровь, пролитую для общего блага». То есть красное может смешиваться и с белым, и с черным. Получается, что, когда трехчленная классификация переходит в двухчленную, красное в некоторых контекстах становится не только дополнением, но и антитезой белого. Черное как смерть и отрицание есть эмблема всего тайного, неизвестного и темного¹². Резюмируя, В. Тэрнер называет цветовую триаду (бело-красно-черное) «архетипом человека» как трансцендентно-символический результат процесса его психофизиологического переживания. Данная триада первична, тогда как социальные классификации, образующие системы идеологий, производны от нее¹³.

Когда теперь от расшифровки древнейшей цветовой триады мы перейдем к отысканию образного воплощения символики, то без особого труда обнаружим, что основной фигурой зла в культуре выступает архаический змей. Разберемся с его характеристиками. «Если в архаических мифологиях роль З., соединяющего небо и землю, чаще всего двойственна (он одновременно и благодетелен, и опасен), то в развитых мифологических системах (где З. часто носит черты дракона, внешне отличающегося от обычной змеи) нередко обнаруживается прежде всего его отрицательная роль как воплощения нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира»¹⁴. Итак, налицо схожая амбивалентность символических значений. Свойство двоения символов отражена и в грозном мифе различных народов. Сущность метаморфозы состоит в том, что громовержец убивает змее-

видное чудовище, но сама гибель его влечет сильный дождь, символизирующий зарождение жизни. По мнению К. Наранхо: «Дракон мифов и волшебных сказок — это иногда Бог, иногда — Дьявол, иногда — бесконечный процесс жизни-смерти в образе дракона, кусающего себя за собственный хвост, иногда — это воплощение самого эго». И здесь же он подчеркивает разницу традиций: «Китай и вообще Дальний Восток изобилуют изображениями дракона в виде благосклонной к людям небесной силы, изливающей на них свои благодеяния, в то время как на Западе фигура дракона, как правило, ассоциируется с тем заклятым врагом рода человеческого, которого смогли одолеть св. Георгий и архангел Михаил»¹⁵. Неслучайно антагонист дракона — герой совершает евхаристию и тем самым получает мистическую власть. При этом происходит и чудесное превращение: слабый герой становится сильным. По авторитетному мнению В.Я. Проппа, змей — «одна из наиболее сложных и неразгаданных фигур мирового фольклора», и поскольку «сказочнику образ змея не совсем ясен», то змей «иногда ассимилируется с обликом героя»¹⁶. Уподобление героя злему началу и их двойственная нераздельность логичны еще и потому, что змей русских сказок, как существо одновременно и огневое и водяное, воплощает в себе противоположные архаические символы плодородия, земли, воды и женского начала, с одной стороны, а также небесного огня и мужского начала — с другой. В русской волшебной сказке антагонистом героя выступает и Баба-яга («мать змеев»), чей образ тоже двоятся: «Кроме образов Б.Я. — воительницы и похитительницы, сказка знает и образ дарительницы, помощника героя»¹⁷.

В славянской мифологии присутствовали и буквальные цветовые обозначения в виде символических фигур: бог белый и бог черный. Общеславянское слово «бог» связано с представлением о благе, это персонаж, наделя-

ющий благом и богатством. Славяне разделяли добрых (белых) и злых богов (черных). Дьявол, таким образом, Чернобог, поэтому в позднейших апокрифах и народных легендах слово «бог» могло означать и нечистую силу¹⁸. Религиозный дуализм славян (одновременное почитание добрых и злых богов) имеет здесь, как нам кажется, две стороны. Одна — это явленная абстракция структурной природы в виде антитезы «добра» и «зла», но другая — очередное свидетельство синкретизма, когда сама природа божественного мыслилась как доброй, так и злой одновременно.

Таким образом, добро и зло, эти изначальные природные ценности, создают два основных моральных полюса мира политики, но социально-ритуальная конструкция архаического мира динамична. В онтологическом постижении архетипа власти главным оказывается не столько само наличие добра и зла (базовая мифема их борьбы — аксиома единства мира), сколько идентификация того, что есть зло. То есть на первый план выходит проблема онтологии зла. Зло в архаической культуре отнюдь не несчастье и смерть индивида, поскольку при благополучии всего коллектива отдельный человек (пройдя положенные стадии совершенствования) смертью лишь очищается до состояния духа предков. Подлинное зло — это все, что грозит несчастьем и гибелью социуму. Если метафорически (по Померанцу) черное есть «гниль», то перед нами боязнь именно «общественного гниения». Это первый момент. Второй — изначальный и неустранимый синкретизм основных ценностей «добра» и «зла». Мы уже убедились, что антитетическая полярность абстрактной «осевой» конструкции мира есть в политической «виртуальной практике» скорее способ архаически целостного представления о нем. Подобная логика усложняет действующую модель символического мира до системы двух диад, состоящих в целом из трех элементов. Мир поделен на ряд оппозиций, но, поскольку чет-

кой грани между злом и добром нет, оппозиции накладываются, пересекаются друг с другом. При экстраполяции на политику мы ожидаем и действительно видим ряд метаморфоз: любая самая «светлая» власть может превратиться во власть не только «красную», но и «черную», а значит, зло как таковое неабсолютно в его одноприродности свету. Таким образом, наносится символическая канва, по которой вышивается политический «узор»: антитеза — метаморфоза (переворачивание и/или «стяжка» полюсов) — новая оппозиция.

Мифологизированное сознание, структурированное на оппозициях, легко переносит данные превращения героев в демонов и считает, что мягкий святой в русской власти невозможен. Здесь уместно вспомнить рассуждение С.С. Аверинцева о традиционном идеале христианской святости (являющейся в двоичном измерении ипостасью «добра»). В данном случае речь идет о типах религиозного отношения к власти на Руси, которые, как считает С.С. Аверинцев, сопряжены с практикой насилия. По его мнению, святость на Руси есть антиномия эмоциональных категорий «суровости» и «ласковости». Он сравнивает в связи с этим культуры Запада и России. На Западе «отношения регулируются двуединой нормой учтивости и контракта, не допускающей ни эксцессов суровости, ни эксцессов ласковости». Русская же святость «отвечает впечатлительности молодого народа, куда более патриархальным устоям жизни, она включает специфические тона славянской чувствительности». Контрасты «кроткого» и «грозного» типов святости здесь не опосредованы цивилизацией, а выступают в обнаженном виде. «Если святой грозен, он до того грозен, что верующая душа может только по-детски робеть и расстилаться в трепете. Если он кроток, его кротость — такая бездна, что от нее, может быть, еще страшнее»¹⁹. И здесь же автор фактически рисует портрет типичного для отечественной культуры лидера — «крутого» Иосифа Волоцко-

го. С одной стороны, он непримиримый в ветхозаветном смысле враг еретиков, а с другой — «милостивец», т.е. кормилец и попечитель всех бедных. Жестокость и «социальное тягло» — вот две составляющие его жизненного кредо. В терминах рассматриваемой нами классификации лидерства это комбинированный красно-белый тип, и этот тип отнюдь не эфемерен в России, а, напротив, весьма устойчив в виду доминанты красной составляющей. Это, собственно, тип Никона, тип Ленина (последнего «белым вождем» сделали уже в пропагандистском мифе). Но закончим мысль С.С. Аверинцева. В противовес Западу, где мир структурирован на три части (область сверхъестественного, область противоестественного и между ними — область естественного, т.е. государственная власть), на Руси последнего понятия нет, есть только благодать и жестокость. «Русская духовность делит мир не на три, а на два — удел света и удел мрака; и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти». То есть Бог или Антихрист, Рай или Ад, и буферной зоны нет, а носитель власти стоит между двумя полюсами. И наконец, «власть самодержавная — это нечто находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но, во всяком случае, в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»²⁰. Итак, прототип самодержца на Руси это «защитник правды», христианин и «диавол» в одном лице. В любом случае это царь «не от мира сего».

Ни для кого не секрет, что эпитет «грозный» у нас не применялся для отрицательной характеристики власти. Еще в период удельной разобщенности, когда Киевский князь в реальности был весьма слаб, сформировался идеальный образ политического лидера. Его составляли такие черты, как «великий князь» (старейшина) и "грозный". Об этом писал Д.С. Лихачев: «Слово же «грозный» часто сопутствовало до XVII в. официальному титулованию старейших русских князей, хотя само в титул и не

перешло (оно стало только прозвищем, при этом подчеркивающим положительные качества сильной власти, например, Ивана III и Ивана IV). Слово «гроза» как синоним силы и могущества княжеской власти часто употреблялось в XIII в.»²¹.

Именно в контексте рассмотренных нами традиционно-мифологических представлений о русской власти (как онтологически сопряженной со светом) необходимо затронуть современную проблему так называемых «черных политических мифов». Например, в работе под названием «Манипуляция сознанием» С. Кара-Мурза утверждает: «Для истории России в Новое время и для ее отношений с Европой очень важен... черный миф об Иване Грозном». И далее поясняет свой интерес к этому политическому феномену: недруги России на Западе выводят из мифа о Грозном «...якобы "генетически" присущий России тип кровавой и жестокой деспотии». Конкретному примеру этого «большого исторического черного мифа» предпосылается и авторское видение мифов как манипулятивных инструментов власти вообще. Так, по его мнению, политические мифы «поддерживаются усилиями правящих кругов для того, чтобы сохранять культурную гегемонию этих правящих кругов»; эти «мифы оправдывают тот разрыв с прошлым, который и привел к установлению существующего порядка»; а если мифы в политике поддерживают и западные умы, то «такие мифы приобретают зловещий и долгосрочный характер»²². Итак, Кара-Мурза полагает, что «черные мифы» в политике это своего рода бомбы замедленного действия (иногда иностранного производства), которые подбрасываются в общественное сознание, чтобы в нужный момент современная власть смогла однозначно эффективно актуализировать это манипулятивное оружие. Что касается примера политического мифа эпохи Московского царства, то само его наличие, по Кара-Мурзе, упирается в одно некорректное высказывание о

России. Получается, что публицистический пассаж критикуемого автором Ракитова, «выводящий» из отклоняющегося психотипа одного царя «архетип» всей русской цивилизации, достаточен для идентификации «черного политического мифа» о Грозном. Этот «черный миф» еще номинируется и «историческим», что совсем уж дезориентирует читателя, поскольку именно исторически данный государь соответствовал нашему идеалу политического лидера эпохи (в силу своих диаметрально «светлых» качеств). О последнем верно написал А.С. Ахиезер: «Массовое сознание симпатизировало царю, положительно оценивая его личность, что отразилось, например, в многочисленных впоследствии сложившихся песнях о взятии Казани. Иван IV изображался как справедливый царь. Бедствия же, связанные с террором и разорением, воспринимались как естественные и в вину царю не вменялись. Массовое сочувствие способствовало делу истребления бояр, пополнению рядов опричнины, готовой расправляться с ними»²³. Итак, если все же четко отделить современность от Московской эпохи как таковой, то в отношении средневекового ментального образа Ивана Грозного правомернее вести речь о мифе архаически понимаемой власти, когда справедливый государь-герой борется с несметными полчищами врагов. «Герой-враг» там — актуализированная подлинно и естественно мифологическая конструкция сознания. Злободневное же для современной узкой публицистической полемики «врачебное» мнение (пусть и популярное на Западе) это всего лишь идеологема, не опирающаяся на миф. То, что С. Кара-Мурза неправомерно называет «черным мифом Грозного», есть сегодняшний искусственный идеологический конструкт, неведомый отечественному массовому сознанию, основанный к тому же на психологической спекуляции. Поэтому мы можем констатировать: предложенная им дискурсивная модель не имеет отношения к современному про-

явлению политического мифа как актуализации архаического сознания, да и вообще «черного» политического мифа не может быть по определению.

Я специально так подробно остановилась на точке зрения С. Кара-Мурзы потому, что у нас сегодня распространено сходное мнение (часто термин «политический миф» понимается в обыденном смысле как любая побасенка, сочиненная властями для заведомого обмана народа, и полагается, что народ все эти небылицы принимает за чистую монету). Кроме того, смешению идеологии (как искусственности и рациональности) и мифологии (как естественности и аффективности) способствует и то обстоятельство, что миф стал элементом распространенных политических технологий при создании имиджа политических лидеров. Причем технологии, что стало само по себе уже пропагандистским штампом, расклассифицированы на «белые» и «черные». Здесь, на наш взгляд, встает непростой вопрос: имеем мы дело сегодня с политическим мифом или мифоподобное порождение технологий есть нечто совершенно другое? Очевидно, что современные краткосрочные предвыборные «сказания» о лидере есть заведомо искусственные творения, и они зачастую существуют в «свернутом» виде. Однако констатируемая краткость тоже ничего не проясняет, поскольку глобальный тоталитарный миф о вожде структурно существовал в тех же экономных формах²⁴. Сделаем все же допущение, что сегодня идеологические штампы не так однозначно «спускаются сверху», и что же мы видим, несмотря на либерализацию идей и мнений? Приведем только два характерных примера воздействия архаических клише. Г. Зюганов, выйдя к своим «сторонникам после окончательного провала импичмента, заявил: «Ельцин это абсолютное Зло». Во время предвыборного митинга в Санкт-Петербурге люди несли самодельный плакат: «Яковлев — это Киров сегодня». Очевидно, в первом случае речь шла об актуализации мифе-

мы борьбы добра и зла, причем Геннадий Андреевич подавал себя как «белого» лидера. А во втором мы имеем пример символической легитимации лидера, характерный для времен Московского царства. В Средневековье ни новый государь, ни новое государство не могли явиться ниоткуда, для их обоснования использовался прием соотнесения (т.е. установления подобия) образа первообразу. Чтобы обозначить в политической реальности свое царство, люди говорили: «Москва — Новый Киев» или «Москва — Новый Иерусалим». Итак, символический мир воспринимался как более реальный, чем сама действительность, но еще важнее то, что эмпирика осмысливалась, переосмысливалась и осознавалась вообще в символах. В принципе тому же культурному стереотипу следуют и имиджмейкеры при формировании образа лидера в свете подобия уже «раскрученному» эталону. В современной политике России в связи с этим весьма показательно обсуждение (на раннем этапе подготовки президентских выборов 2000 г.) имиджа Лебеда, к которому «примеялись» три маски-прототипа: Пиночет, де Голль и Ельцин²⁵. Лебедь-политик, занявший почетное третье место в предыдущей президентской гонке, по сути, не рассматривался как «реальность», парадокс состоял в том, что для признания его лидером требовалась дальнейшая виртуализация.

Примеры повсеместной актуализации архаики в политическом сознании можно продолжить, но что же в результате перед нами возникает — политический миф или не миф? По всей видимости, политическим мифом можно считать тот базовый штамп (структурно подобный архаическому мифу), который провоцирует спонтанную актуализацию. Если воспользоваться термином К.Г. Юнга, это «прорыв» подлинных мифозаэлементов, которые, по моему глубокому убеждению, и заставляют искусственные творения имиджмейкеров «работать» на уровне массового сознания. Нарочитые же подделки как

таковые обычно «зависают» в виде нелепых пародий. Словом, если люди в свое время поверили, что Лебедь — спаситель, остановивший войну в Приднестровье, то имел место политический миф, точнее, его разновидность — мономиф.

В любом случае возникает и масса псевдомифов, т.е. политических ситуаций, в которых дискурс светлый противостоит дискурсу темному. В этих фактически идеологических (или идеологизированных) творениях воссоздается иногда и мифоподобная структура, например действуют герой и антигерой. И зачастую в обеих ролях выступает один и тот же лидер, совершая цепь символических цветовых превращений. Итак, в современном символическом универсуме чередуются уже заведомо «виртуальные» лидер «белый» и лидер «черный». Лидер сегодня вообще сознательно эксплуатирует мифологическую составляющую при выстраивании своего образа, поскольку лидерство и руководство в политике в своей основе ценностно, а сам политический лидер в России традиционно венчает иерархию политических ценностей. Любая лидерская задача аффективна (потому и программы как таковые не важны у нас, и избирательные гонки в центре и на местах показывают, что без программы лидер возможен, а вот программа лидера лидером в России не делает). Вот почему неформальный лидер, устанавливающий эмоциональную связь с последователями, неизбежно является в виртуальной ипостаси спасителя или погубителя, т.е. положительного или отрицательного персонажа политики. Интересно, что «чернота» иногда задается сознательно, видимо, наличие «цвета» важно само по себе. По свидетельству И.В. Олейника (опубликовавшего в Интернете отрывок из своей книги «Александр Лебедь и власть»), первый имидж, который генерал сам создал себе еще в 1992 г., это был образ «терминатора», т.е. профессионального солдата-убийцы. Этот воистину «черный» образ (о котором, впрочем, мало

кто подозревал) диаметрально противоположен тому общеизвестному символическому набору, который позднее составил имидж Лебеда в его президентской кампании. Г. Почепцов вычленил три составляющие имиджа Лебеда — кандидата в президенты («гражданин и солдат России», «настоящий муж» России и «спаситель», который знает «что делать» и «как делать»)²⁶. Все составляющие свидетельствовали о значительной символической трансформации Лебеда в «белую» сторону.

Попутно следует заметить, что представляются спорными попытки смоделировать восприятие образа Лебеда из толкования «мифологии его имени»: к примеру, лидер, «поющий лебединую песню». Имеются в виду намеки на «черный» персонаж, вызывающий ассоциации «могильщика». Вот в этих ассоциациях, как нам представляется, и заключаются проблемы. Сегодня невозможно рассчитывать на прямую экстраполяцию архаических символических значений, выраженных зооморфными фигурами, в современную политическую «виртуальность». Примером здесь служит не столько лебедь, сколько медведь. При объяснении взлета популярности одноименного политического объединения лидеры его ссылались на привлекательность мишки как «своего парня», сильного, но добродушного. В славянской же мифологии медведь был скорее персонажем демонологических поверий, который знался с нечистой силой. Неслучайно медведя называли не только «хозяином», но и «мельником», «лешим», «косматым чертом» и «черным зверем»²⁷. То есть образ медведя (человека-оборотня с символикой мужского начала и плодородия) синкретичен и традиционно-двойственен, что, конечно, не ассоциируется сегодня в буквальном прочтении.

К черно-белой классификации имиджей российских лидеров имеет хотя и косвенное, но несомненное отношение проблема цветовосприятия образов населением.

В исследовании Е.Б. Шестопал и М.В. Новиковой-Грунд, включающем бессознательные ассоциации по цвету, делается весьма важный для нас вывод о России: «Практически все политики видятся в темной, холодной и тусклой гамме цветов». И далее: «Это скорее коллективный образ власти как таковой, которая воспринимается крайне негативно на бессознательном уровне». Однако, на наш взгляд, интересно даже не то, что Ельцин в 1996 г. воспринимался как «темная» личность, а Жириновский как «самый темный из политиков». Замечательно то, что после президентских выборов политики вдруг «посветлели». Авторы той же публикации привели психологическую интерпретацию данного обстоятельства: уменьшение бессознательного чувства тревоги²⁸. Для нас же важно подтверждение самого факта «цветовой метаморфозы». Насколько можно судить, «посветлели» и Ельцин, и Жириновский. И это еще раз подтверждает нашу гипотезу о том, что абсолютная «чернота» лидерского образа есть состояние преходящее, тяготеющее к амбивалентности и цветовой комбинации.

Может, поэтому на временном «темном» фоне и появилась «легенда о Примусе», т.е. Примакове, как лидере. Вся пресса актуализировала дискурсную метафору «первого жениха России». На самом деле модель поведения Примакова соответствовала сценарию русской волшебной сказки. Перед нами предстал «Новый Иванушка», который всем заинтересованным политическим сторонам был желанен. Сам же он делал вид, что и «невесты» ему не надо, и во дворец без уговоров он ни ногой. Можно сделать вывод, что Примаков тогда устраивал всех именно «нечернотой» («розовым оттенком», по Франку-Померанцу). Но эта «центристская» (в смысле неопределенности) цветовая идиллия продолжалась до тех пор, пока не появился «бело-красный» лидер Путин. Полутона в момент поблекли перед основными цветами базового цветового архетипа.

Дуализм как превращение (возрождение) продемонстрировала последняя модель российского политического лидерства по типу «отец—наследник». Здесь патриархальная по замыслу символическая замена произошла в соответствии с примитивной логикой классификационной цветовой триады, что и обусловило успешный ценностный эффект легитимации власти. Именно на основании глубинного стереотипа Путин, будучи «самым верным ельцинистом» (что на рациональном уровне должно бы ему вредить), аффективно воспринимался одновременно и как антипод самому Ельцину и как его «достойная смена», его продолжатель и заместитель. Здесь все, как в архаической политической среде: Ельцин и Путин сыграли мифологические роли в ритуале «перехода», когда содержание и смысл легитимации власти составляют ее символическое унижение.

Важный момент ритуального унижения отражен в информационном пространстве «виртуальным» феноменом, названным Г. Винокуровым «черным мифом» о Ельцине. По его мнению, «полученная интерпретационная модель по своей сути является мифом — конструктом, предназначенным для облегчения восприятия действительности массовым сознанием. С другой стороны, продуцируемые СМИ мифы являются также и «руководством к действию», неявно навязывая реципиенту определенное отношение к событиям действительности, их оценку и даже конкретный способ действий». Перед нами еще один пример дискурсивной модели, искусственно созданной СМИ, которую неправомерно назвать политическим мифом в подлинном его значении, о чем мы уже говорили. Нельзя данный функциональный конструкт назвать мифом еще и потому, что сама номинация «черный» не адекватна естественному архаическому мифу. В мифе герой обязательно выступает в светлых тонах, с черным же цветом ассоциируется зло, т.е. антагонист героя. «Черный герой» — это нонсенс. Однако

представляет известный интерес само содержание предложенной авторской выборки материала. Суть рассуждений Г. Винокурова состоит в том, что президент Ельцин претерпел метаморфозу, радикально поменяв «расцветку». Текст указанной статьи структурирован в динамике «затемнения» образа Ельцина (от позитивного образа героя к «черному» антигерою). На этом регрессивном пути имидж президента, по наблюдению автора, преодолел и ряд внутренних трансформаций: от победителя темных сил — через амбивалентную фигуру «хозяина», авторитарного, но мудрого, — к негативному персонажу «мифа-кошмара». Для нас здесь особенно важно, что в контексте традиционного понятия свободной воли властителя «виртуальный» Ельцин уже не соответствовал представлению о лидере, поскольку не персонифицировал волю к власти, а открыто представал объектом вмешательства чужой (злой) воли. Адекватными символическими качествами «черного президента» среди многих отмеченных выступают две черты: «бессилие» и «недееспособность». В конце публикации Г. Винокурова мы получаем неутешительное резюме: «Дедушка окончательно спекся»²⁹. То есть фиксируется случай так называемой «политической смерти».

Итак, перед нами безусловный антипод «светлого» лидера — дискурсивная модель беспомощного политика (энергетическая немощь) и старика, ищущего преемника («реинкарнации»). Параметры «затемненного» Ельцина в рисуемом СМИ образе уже буквально совпадают с символическим пониманием «бессилия и пассивности» как антитезы жизни и силы. Однако в политическом мифе такое состояние дел не конец, а лишь «пороговая ситуация», т.е. начало другой истории. Не потому ли поспешная находка политического наследника не была воспринята как исторический пережиток, а выглядела уместной и своевременной. Не потому ли все ощутили акт передачи власти (еще до выборов) как естест-

венное выражение усталости «патриарха». И образ Ельцина вновь «посветлел». Совсем недавно беспомощный правитель открыто подвергался осмеянию СМИ (и это глумление разделял народ), и вдруг общественное мнение идентифицировало назначение его преемника как вполне легитимный ритуал. Перед нами развернулась картина воистину средневекового акта передачи инсигний власти (введение в сакральное пространство кабинета, дарение особой ручки-символа и снабжение «волшебным» напутственным словом). «Поставление инсигниями» плюс лидерский миф — вот основа предвыборной рекламной кампании Путина, другой ему просто не потребовалось.

Итак, дряхлого «отца» сменил молодой продолжатель. В начале (еще до этой смены) артикулировалась красная цветовая символика нового лидерства: красного, повторяю, не в смысле идеологии, а как политическая метафора жизни вообще и жизненной энергии в частности. Именно в последнем значении символика красного в образе Путина была выражена до нюансов своего смысла: к примеру, готовность «пролить кровь для общего блага». Далее символическая экипировка Путина (как кандидата в президенты) еще более усложнилась путем цветового комбинирования. Здесь в целом уже отчетливо явлена красно-белая символическая гамма. С одной стороны, он как «красный» лидер — политический герой. Этот герой обладает чертами национального героя, его «спутница жизни», вторая половина — Держава. В предвыборном письме-обращении к россиянам мы отчетливо видим образы двух крепостей: «вражеской» (чеченской) и «нашей» (российской). Победа над врагами есть лишь первая ступень пути возникшего из ниоткуда политического героя, его конечная цель — возрождение социума. То, что герой носит амбивалентную цветовую символику (красное ведь и добро и зло одновременно), имеет свои мифологические корни. Так политический

миф, актуализируясь, проделывает свой типичный структурный курбет. Накануне президентских выборов Путина «вражеская» тема все еще использовалась как козырная карта в политической игре. Тема «святого причастия» от зла здесь также очевидна: победив «чудо-вище», герой многократно усилился бы и смог бросить полученные символические ресурсы на спасение своего народа. Мифема борьбы в национальном лидерстве изначально задана, поскольку без победы нет и возрождения страны.

С другой стороны, общероссийский лидер неизбежно стал принимать на себя и белую символику, причем значения символических ассоциаций множились, чрезвычайно расширяя символическую составляющую «белизны», делая ее превалирующей. В уже упомянутом письме к россиянам говорилось о необходимости «зажиточной жизни» для измученного народа (здесь вполне уместна историческая аналогия с нашим «классическим белым» героем — Сталиным, который в 30-х годах ввел материалистический идеал русских сказок в политический обиход). Путин в данном ракурсе выступил как всеобщий хранитель народа, от которого обычно ждут дележа по справедливости и наделения материальным достатком. Он ассоциировался с порядком и покровительством как таковыми, что было акцентировано в его инаугурационной речи. Путин (в период своей президентской гонки) — безусловно «хороший» властитель в противовес всему «плохому» вообще. Итак, мы можем отыскать в его образе почти все перечисленные В. Тэрнером символические характеристики «белизны»: силу, власть, жизнь, моральную чистоту, культ предков, традицию корпоративности. Как в архаическом порядке, наш молодой лидер призван аккумулировать гармонию, чистоту, законность и мораль.

Путин интересует нас как один из ярких примеров оживления мифа в политике (что косвенно подтвержда-

ет и голосование за него), но мы отнюдь не полагаем данного лидера эталоном «чистого типа», да и символические трансформации его продолжают. Четкостью цветового типа в истории России отличались вообще немногие. Это, к примеру, Сталин — «белый вождь» (божество) и Петр I — «лидер красный» (кровавые жертвы во имя Отечества и неумная жизненная энергия). Что касается Грозного, то это пример красно-белого смешанного типа (конечно, жертв немало, но они — враги, а сам царь от Бога, т.е. «белый царь»). Собственно говоря, современного лидера как «большого белого вождя» и традиционного «красного монарха» трудно дифференцировать, здесь гораздо больше общего, чем различий. Отличает их лишь одно, а именно наличие божественного ореола, буквальная сакрализация Отца Отечества.

Завершая первую главу, в качестве общих итогов можно выделить несомненное наличие двух тенденций в символическом универсуме России: 1) нерасчлененность добра и зла в ее политической символике вообще и актуализация феномена в современной ситуации; 2) тенденция к мифологизации образа современного политического лидера России. Героический миф после долгого перерыва, направляемый и одновременно спонтанный, вернулся в отечественную политику, чтобы мобилизовать и пусть ненадолго, но объединить общество. И здесь можно поспорить с точкой зрения корреспондента «Независимой газеты», утверждавшего накануне выборов, что Путин есть «человек без мифа»³⁰.

Таким образом, представляется неслучайным индифферентное отношение электората к программам (а в регионах и к идеологиям) политических лидеров России. Наш «человек политический» редуцирует весь лидерский «арсенал» до цветового архетипа власти. В таком восприятии остаются лишь лидер белый, лидер красный и лидер черный.

Примечания

¹ Шестопал Е.Б. Оценка гражданами личности лидера // Полис. 1997. № 6. С. 72.

² Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999. С. 73.

³ Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993. С. 134.

⁴ Там же. С.129.

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Там же. С. 155.

⁷ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 230—231.

⁸ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998. С. 133—138.

⁹ Померанц Г. Проблема Воланда // Померанц Г. Выход из транса. М., 1995. С. 149—150.

¹⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 81—84.

¹¹ Там же. С. 86—89.

¹² Там же. С. 90—93.

¹³ Там же. С. 102—103.

¹⁴ Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / С.А.Токарев. М., 1994. Т. 1. С. 470.

¹⁵ Наранхо К. Песни просвещения. СПб., 1997. С. 58.

¹⁶ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 216—217.

¹⁷ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 39.

¹⁸ Там же. С. 55.

¹⁹ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 227, 230—231.

²⁰ Там же. С. 234—235.

²¹ Лихачев Д.С. Избранное: Великое наследие; Заметки о русском. СПб., 1997. С. 239.

²² Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М., 2000. С. 179.

²³ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. Новосибирск, 1997. С. 120.

²⁴ См. подробнее: Щербинина Н.Г. Героический миф тоталитарной России. Томск, 1998.

²⁵ Соколова В. Три лица генерала Лебеда // Русская мысль. 1998. 2—8 июля.

²⁶ Почепцов Г. Символы в политической рекламе. Киев, 1997. С. 309, 310, 312.

²⁷ Славянская мифология. С. 257.

²⁸ Шестопап Е.Б., Новикова-Грунд М.В. Восприятие образов двенадцати ведущих российских политиков // Полис. 1996. № 5. С. 180, 174—175, 183.

²⁹ Винокуров Г. «Черный миф» о президенте // <http://www.russ.ru/journal/politics/98-10-20/vinok.htm/>

³⁰ Королев С. Императивы выживания // Независимая газета. 15.03.2000.

МОТИВ ЗМЕЕБОРЧЕСТВА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ РОССИИ

Понимание политико-культурного концепта в духе американских классических работ Г. Алмонда и С. Вербы (учитывая их типологическую модификацию 90-х гг.) позволило группе исследователей сделать вывод и о «профиле» современной политической культуры России. «Наиболее распространенный тип — это субкультура "наблюдателей" (чуть более половины населения). Почти каждый десятый россиянин — носитель "приходской" культуры, а каждый двадцатый — культуры "подчинения" И резюме: «в постсоветском российском обществе середины 1990-х гг. доминируют "пассивные культуры"»¹. Таким образом, наша современная политическая культура зрительно представляется некоей массой политических субъектов, сидящей у телевизоров, равнодушной к политике и покорно манипулируемой современными технологиями воздействия. Так охарактеризованная субъективная сторона политики дает «картинку», с которой трудно не согласиться, но что именно такой подход объясняет? Может быть, то, что наша политическая культура не очень пластична? Более того, культура, понимаемая исключительно типологически, кажется необъяснимо двойственной. Здесь, с одной стороны, множатся либеральные ценности (о чем есть мно-

гочисленные социологические свидетельства), а, с другой, стиль политического управления остается первозданно-архаическим (что подтверждают еще более многочисленные исследования элит и бюрократии). И сразу же вспоминается основная проблема эмпирических измерений политических культур, обозначившаяся в первых гигантских международных сравнительных проектах: данные не агрегировались именно в коллективные образцы политического поведения.

Применительно к процитированной обобщенной характеристике нашей современной политической культуры проблему этих коллективных образцов можно сформулировать так: откуда они взялись и что представляют по сути как образцы ориентаций относительно политики? Почему они минимизируют все усилия по трансформации культуры «наблюдателей» в русло культуры «участия»? Если базовые ценности проистекают из тоталитарного прошлого, то почему ориентации все же трансформируются в сторону либерализма мнений? Если образцами политического поведения выступают идеи, то какие? По мнению С. Вербы, высказанному в ранних работах, «вера» или «примитивная вера» опирается в основном на традиции. Но что такое «примитивная вера»? В более поздних работах Г. Алмонд уточняет, что чрезвычайно устойчивыми к трансформации ценностями оказались этнос, национальная общность и религия. Что же сыграло свою стабилизирующую роль в ценностном постоянстве России? Прямое воздействие восточнохристианской религии было прервано атеистической (пусть и политико-сакральной) культурой. Национальное государство было традиционно сильно, но ведь при Ельцине оно заметно ослабло. Однако у классиков встречается еще одна интересная мысль, приложимая как раз к России: стиль принятия политических решений связан с истоками². Об этом мы уже говорили: несмотря на две управленческие революции XX в., стиль политического ли-

дерства и управления в России остался неизменным. Значит, именно в сфере традиционного политического руководства стоит поискать наши базовые стереотипы. И здесь мы обращаемся к психологической истории и культурному типу России вообще.

Неслучайно отечественный вариант политико-культурного концепта возник не только как приложение идей американских классиков к русскому опыту, но и как самобытное стремление идентифицировать политическую культуру России через ее политические традиции, историю и культуру. То есть наше прочтение было почти всегда психологическим, субъективным, «внутренним», но не всегда измерением. В этом своем особом видении мы более сближаемся с методологией античного понимания политических «добродетелей» или нормативным подходом теоретиков мировой культуры, в частности с антропологическим ее крылом.

Итак, мы берем за основу современного политического коллективного поведения культурный образец и полагаем его силу в элементах традиционных. Основу такого, в сущности, традиционного поведения составляет некая «традиция сознания», которая формирует и современную психологическую подсистему в системном подходе американских классиков. Если опираться на бытующие в науке понятия, то мы получим следующую схему: в культурном базисе всегда лежит «код» или «образец» (стимул) — это элемент универсальной структуры общественного сознания; будучи универсальной структурой сознания, он закреплён и исторической традицией, именно поэтому он ещё является коллективным образцом для данного сообщества: в конкретную историческую эпоху возникает «раздражитель» (аналогичная политическая ситуация), вызывающий «расшифровку и считывание», казалось бы, забытого образца, наконец он воспроизводится, как правило, в своих основных параметрах. Итак, «традиция сознания» — это передача

во времени стереотипа сознания, который подвергается символично-культурным трансформациям. Этот образец закрепляет эталон политического «стиля», т.е. легитимного действия. Относительно лидера это «формула» легитимации его власти.

Так понимаемая политическая культура России — не только современные мнения об акторах, системе и т.п., но и исторически заданная конфигурация понятий и установок, однако не в виде политических идей, а в форме образов и символов. Несмотря на появление новых лидеров общественного мнения, стремящихся к пересимволизации старых символов, меняются только идеи-мнения, но сохраняются образцы как схемы сознания вообще. Меняется содержание, но форма консервативна, а значит, в этом процессе содержание материала (наполнителя) подчинено форме (схеме). Самой действенной формой здесь выступает естественный миф, незаметно проникающий и в технологические искусственные конструкции. Именно миф, на наш взгляд, «кодировал» смысл политической власти на Руси, и его традиционно-адекватное символическое «прочтение» сохранилось в современном политическом поведении. Это общее положение мы постараемся проиллюстрировать на примере всего одного мифологического мотива, носящего архетипический характер. Попытаемся проследить процесс изменения такого конкретного культурного образца, как «змееборчество», вплоть до настоящего дня. Мы предлагаем порассуждать, не в далеком ли прошлом родилась наша отечественная «вера в вождей» и «правила игры»?

В основе мотива змееборчества, т.е. вооруженного поединка героя со змеем-злом, лежит архаический мифологический сюжет. Так, мифологические представления древних славян демонстрируют нам прасюжет борьбы бога со змеем. «Они связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного

врага, живущего внизу, на земле... Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождем, приносящим плодородие»³.

Дальнейшее развитие мотива змееборчества обнаруживается в русской фольклорной традиции. Народный герой Егорий Храбрый — аналог универсального образа драконоборца Георгия Победоносца, персонажа ортодоксальной христианской житийной легенды о воине-мученике. По всей видимости, можно говорить о наличии таких основных отечественных каналов транслирования мифологической темы Георгия-змееборца, как икона «Чудо Георгия о змие» и духовные стихи о «Егории Храбром». На иконе Георгий предстает конным воином, поражающим змея копьем. Акцентирование факта военного подвига христианского рыцаря здесь очевидно. Этот символический ряд (применение материального оружия и убиение врага) являл собой общерусский вариант прочтения изначального сказания, которое, напротив, подчеркивало силу слова Божиего как основного средства борьбы воина-христианина. Тем не менее речь идет скорее о расстановке акцентов, а не о полном замещении классического образца. Тот же настрой на прославление военного подвижничества прослеживается в совершенно самостоятельной фольклорной традиции, видоизменяя христианское ядро легенды о св. Георгии и змее.

Научный интерес к мотиву змееборчества проявился еще в исследованиях конца XIX в., анализировавших древнерусские литературные памятники. Результаты работ тех лет дают основание констатировать укоренение в культуре мифологического мотива змееборчества главным образом через почитание христианского святого. Вот что писал А. Кирпичников: «Чудо Георгия о змее и о девице не только впоследствии времени способствовало

популярности Георгия более самого жития его, но, по мнению многих, послужило зерном, из которого развился его культ и легенда»⁴.

В русских переводах христианской легенды история св. Георгия описывалась следующим образом. За то, что некий город поклонялся языческим богам, на него было послано бедствие. В близлежащем озере поселился «дьявол-кровопивец». И тогда царь предложил отдавать змию в жертву детей, начиная с собственной дочери. Итак, царь готовит дочь свою на смерть, но им овладевает раскаяние, и он пытается откупиться. Однако народ не соглашается, тогда девицу выводят на съедение змию. В то время в греческом войске служил храбрый воин Георгий. По повелению Божию он свернул в сторону озера и увидел девицу. Девица уговаривает Георгия проезжать мимо, но Георгий обещает помочь ей при условии, что она уверует в Иисуса Христа. Он взывает к небу о помощи, и оттуда слышится ободряющий глас. Тут змий выходит из озера и пышет ядом на воина. Святой закликает врага именем Божиим, и змий начинает лизать его ноги. Затем по повелению Георгия царевна на своем поясе ведет змия в город. Георгий предлагает изумленным и испуганным горожанам уверовать в Бога, и лишь тогда обещает убить змия. В противном случае грозит пустить змия на город. Когда Георгий убивает змия, царь обращается к Богу с благодарственной молитвой. Затем происходит акт крещения, и тут же из земли проистекает целебный источник. Георгий уезжает, а царь строит в его честь церковь. Спасенная царевна посвящает себя Богу.

Есть несколько русских списков переводных текстов легенды, отличающихся незначительными описательными деталями, например: «змей с посвистом идет» (как былинный злодей Соловей-разбойник) и т.п.⁵

В последней переработанной редакции русского перевода (возникшей не позднее начала XIII в. и известной

по списку XVI в.), так называемого «чуда по смерти», есть и упоминание даты празднования памяти Георгия на Руси — 23 апреля. Данное обстоятельство, на наш взгляд, говорит о закреплении текста предания за определенным ритуалом, т.е. об эмпирических свидетельствах наличия традиционного процесса. Традиция сознания, в наших категориях, обрела институциональную форму, т.е. «внутренняя традиция» перешла в «традицию внешнюю»⁶. В этом наиболее трансформированном варианте русского понимания «чуда о змие» фактически оправдывается применение Георгием физического оружия — меча. Вот как гласит об этом текст: «Тогда святой и великий чудотворец Георгий, протянув руку, извлек меч свой и отрубил голову лютому зверю. Увидев все это, царь и все жители тотчас подошли и поклонились ему, Богу хвалу воздавая и угоднику его великому чудотворцу Георгию. И повелел царь построить церковь во имя многославного и великого мученика и страдальца за веру Христову Георгия и украсил ту церковь золотом и серебром и дорогими камнями»⁷. Итак, древняя повесть акцентирует героический эпизод жития святого, в котором дается своеобразное толкование его подвига. В.В. Колесов, подготовивший этот текст к печати в 90-х годах XX в., замечает в своем комментарии, что в сравнении с первоначальным переводом с греческого в этой «второй русской редакции» «несколько приглушена христианская сторона повествования (например, в мотивировке действий Георгия)»⁸. В рассматриваемом нами тексте «чудо Георгия о змие» возвещается как «самое дивное из всех чудес его»⁹. Это не просто дань риторике, а сравнение по сути вещей, таким образом, не столь поразительными, как «чудо о змие», предстают в русском сознании подвиги мученичества и чудеса исцеления, хотя святой постоянно называется «великим мучеником» и «страсто-терпцем». И наконец, фактически русский текст легенды дает представление о структуре, имеющей мифологи-

ческие схемы. На первом плане здесь акцентированы элементы христианского предания: змей называется «зверем» (злом), т.е. дьяволом. Интрига повествования заключена в обращении идолопоклонцев в христиан под воздействием явленного чуда. Сам же герой — «воин» и «страдалец» за веру Христову. И завершается этот христианский «набор» повествования перечнем чудес Георгия, повторяющих чудеса Христа (исцеление больных, изгнание злых духов и т.п.) и являющихся каноническими признаками святости. За всем этим слоем христианской схемы мышления просматривается мифологический «рисунок» как таковой. Во-первых, Георгий «жил и по смерти»¹⁰. Это означает, что герой в результате тяжелых испытаний, побывав в царстве мертвых, воскреснул к новой жизни, получив некие сакральные способности. Во-вторых, он просит Бога повергнуть «лютотог зверя» к его ногам, т.е. ищет магической помощи в подвиге змееборчества. В-третьих, решающим в поединке со змеем (в самом подвиге) оказывается не метафорическое, а буквальное применение меча — «светлого», но все еще языческого оружия. Итак, в целом мифологическая схема древнерусской повести о Георгии подразумевает сложную двойную структуру, когда бессмертный герой после возвращения наказывает зло и спасает царскую дочь.

Но вернемся к исследованию текста «чуда» более чем столетней давности. Известный в свое время ученый А.Н. Веселовский пошел дальше простого описания литературной истории легенды и ввел в научный оборот в качестве источника апокриф. При интерпретации смысла этого народного предания как продукта самостоятельного творчества исследователь отмечает процесс символической трансформации, отражающей представление о поединке героя с библейским злом: змей-дракон, символизировавший в житии Георгия дьявола, язычество и ересь, превращается в змея Демьянище (царя-мучителя), которого уже Егорий побеждает силой христианской ве-

ры. Веселовский интерпретирует данную метаморфозу влиянием народных представлений о змееборцах. Это обнаруженное им взаимодействие литературно-церковного и народного преданий позволило впервые обозначить связь народного мировоззрения со средневековой ментальностью двоеверия¹¹. С точки зрения современного видения, результаты анализа памятников русского Средневековья показывают как целенаправленную идеализацию в русской легенде о Георгии воина-христианина, так и одновременную трактовку образа в соответствии с уже традиционным ментальным включением в виде мифа о змееборцах. Согласившись с убедительным выводом Веселовского о народном двоеверии, подчеркнем, что для предмета нашего исследования еще большую актуальность имеют собранные им многочисленные факты повсеместной распространенности культа святого Георгия на Руси, связанного с языческой обрядностью весеннего цикла празднеств.

В работах начала XX в. исследователи пошли по спирали научного постижения мотива змееборчества: от изучения самих народных форм его передачи (колядок, духовных стихов, обрядовых текстов) они обратились вновь к книжным вариантам легенды, но на новом уровне, а именно попытались определить литературный источник русского духовного стиха о Егории Храбром. Было установлено, что отечественная народная культура переосмыслила византийский апокриф (точнее, его перевод). Итак, именно византийский вариант универсального предания, как было ими доказано, и есть один из генетически заданных ингредиентов средневекового мотива на Руси, когда змееборцем выступает не бог-громовержец, а воин-христианин.

Содержание народной версии георгиевской легенды таково. Для заставки описываются время и место событий и представляется сам Егорий, который хвалится за красоту. Далее сле-

дует нападение царя Демьянища, смерть отца и похищение сестер. Затем описываются муки Егория (обычно топоры, пилы, смола). Следующий компонент легенды — сидение в погребе. За ним — освобождение и свидание с матерью. После освобождения герой отправляется в путь, где преодолевает различные препятствия (горы, леса, волки, змеи). В конце тяжелого пути происходит свидание с сестрами и обращение их в христианскую веру. И все завершается казнью царя-мучителя¹².

Итак, проанализируем некоторые содержательные компоненты этого трансформированного текста. Народные апокрифы о Егории на Руси образуют как бы цикл из двух групп стихов: о мучениях святого и о «чуде со змием» (т.е. о самой битве). Первая (житийная) часть легенды включает эсхатологический мотив, появившийся под впечатлением татарского нашествия. Мать героя носит имя Софии Премудрой, которая царствует на Святой Руси. Наш герой терпит пытки от злобного царя Демьянища (Диоклетиана — гонителя христианства), и эта часть повествования наиболее соответствует общекультурному литературному стандарту. Преследуемый злодеем Егорий сидит в погребе 33 года (былинный компонент) и затем чудесно освобождается из плена. На пути домой он преодолевает массу «застав», в том числе от волков (демонстрируя особую власть над животными) и от лютых змей (еще один элемент змееборческого естества героя). У Егория есть три сестры (отражение типичного образа св. Софии с тремя дочерьми), которые, погрязнув в язычестве, пасут стада, опять же змеиные. В финале странствий торжествует справедливость: Егорий Храбрый посредством поединка с царем Демьянищем уничтожает язычество-зло, утверждая на русской земле христианство. В отношении военного характера подвига народного героя Рыстенко в 1909 г. сделал вывод, согласно которому русский автор легенды «о чуде» превращает христианского рыцаря-мученика в богатыря, он «об-

русил Георгия, до известной степени отождествив его с рассадниками христианского просвещения на Руси, и перенес на него свой идеал мстителя за землю русскую»¹³. Таким образом, получается, что в житийных стихах (в первой части легенды) Георгий только мученик, а в стихах «о чуде» — русский богатырь и добрый молодец. Интерес к образу страдальца на Руси был обусловлен тем, что духовные стихи распевали странствующие калики, для которых более адекватен был церковный идеал святости. В этом случае мучения Егория сближали его с сонмом других популярных мучеников, вот почему стихов о страданиях записано было больше. Тем не менее сама по себе дифференциация «ролей» есть значимое разделение на символические ипостаси «мученика» и «героя-воина». Таким образом, две группы стихов, по нашему мнению, представляют собой самостоятельные динамичные версии, отражающие в целом процесс трансформации универсальной легенды в отечественный миф о Победоносце. По мнению Рыстенко, с которым нельзя не согласиться, русский автор-певец не мог примириться с тем, что язычник одолел христианского воина. Поэтому русский герой должен был наказать врага. «Достать этого врага не так-то легко: это страшный царь, чудище, похожий на доморощенных или приезжих Кощеев, Соловьев-разбойников, Идолиц-Поганых и т.п. Но наш Георгий не устрасился этого: недаром он — победоносец, победитель змея. Как можно, чтобы этот герой остался в долгу перед мучителем, да еще язычником! Нет, наш Георгий отправился мстить ему за свои муки». Но поскольку Евангелие запрещает месть, резюмирует исследователь, то певец придает поступку Георгия возвышенный характер насаждения Христовой веры¹⁴. Словом, автор духовного стиха намеревался прославить христианского святого, но невольно произвел христианского мученика в русские богатыри.

По нашему мнению, религиозная легенда о св. Георгии стала со временем все более приобретать характер мифа политического. Одним из важнейших факторов «политизации» в данном случае является, как нам думается, момент хронологический. Время сложения первой редакции духовных стихов о Егории многие исследователи относят еще к XI—XII вв. (по другим данным, к XII—XIV вв.), а последней — к XV—XVII вв. Если учесть, что духовные стихи распевались и в XVIII в., а, вероятно, воспроизводились и в XIX в., то можно себе представить их ментальный «вес». Несколько исторических эпох, тиражировавших полюбившуюся легенду, накладывали друг на друга «слои» воздействия «змееборческой формулы». В политической сфере сознания (неотделимой от других его сфер) богатырская победа Егория была образным воплощением морального императива неотвратимости справедливого попраения злой власти, которая от лукавого. В отношении же пространственного фактора представляется, что стихи были распространены буквально на территории всей Руси. В отличие от былин, к примеру, которые постепенно вымирали, духовные стихи, напротив, постоянно возобновлялись и поддерживались. То есть мы имеем дело с мощным фактором своеобразной и весьма устойчивой песенной традиции духовных стихов о Егории. Мы уже убедились, что народное почитание этого святого вышло за пределы христианского круга. Крестьяне в целом перенесли на Егория качества языческих божеств, отвечающих за плодородие, и св. Георгий почитался ими, в частности, как покровитель скотоводства, имеющий власть над животными. Особая же мистическая связь Георгия с конями была характерна и для народных поверий, и для рыцарской субкультуры. В итоге общественная потребность как архетип славянской традиции персонифицируется в вооруженном поединке против зла сакрализованной власти, а олицетворением данного представления был царствующий

щий политический лидер-символ. Все это дает нам основание говорить о постоянных актуализациях базового «архетипа змееборца» в русской политической культуре, что особенно наглядно проявлялось с удельно-княжеского исторического периода.

С момента же превращения христианства в государственную религию св. Георгий официально стал небесным покровителем русского православного воинства и идеалом воителя для высшего (княжеского) сословия. С XIV в. изображение всадника, с коня поражающего змея, входит в герб Москвы, а позднее — в состав государственного имперского герба. С 1769 г. у нас учреждается военный орден Георгия Победоносца, а с 1807 г. появляется «солдатский Георгий», в 1913 г. получивший название Георгиевского креста. Данная награда давалась за особенное отличие, когда под личным предводительством одерживалась победа над сильным неприятелем, приведшая к его полному уничтожению. Очевидно, на саму трактовку военного подвижничества (победа над врагом и полное уничтожение его) наложили свой отпечаток рассмотренные нами русские представления о змееборцах. Таким образом, на российской почве у каждой из субкультур (элитной и крестьянской) сложилось свое символическое толкование образа св. Георгия. И если княжеская линия почитания (имеющая много общего с западной рыцарской традицией поклонения святому воину) плавно перешла в государственную символическую институционализацию, то народная версия змееборчества отличалась особым своеобразием, как будучи артикулированной от западной рыцарской романтики, так и представляя собой «переплав» изначального общего христианского эталона.

Ранее сделанный вывод о базовости мифемы борьбы лидера-героя для культуры России подкрепляет и факт дальнейшего распространения самого мотива змееборчества. Так, духовные стихи повлияли и на былинные, и

на сказочные его версии. Особая «специальность» змееборца в русском эпосе принадлежит Добрыне Никитичу, он не только преимущественно змееборец, но и совершает аналогичный св. Георгию подвиг борьбы с дьяволом и спасения девицы. Былинный цикл о Добрыне, как считают специалисты, был экстраполирован затем на былинный цикл об Алеше-змееборце, причем антагонист Алеши Поповича Тугарин похищает даже дочь князя Владимира, что еще более сближает эту былинку с христианским прототипом. Мотив змееборчества на материале русских былин впервые осмыслил Рыстенко: «Итак ... можно было бы думать, что былины об Илье Муромце, былины о Добрыне Никитиче и былины об Алеше Поповиче связаны между собою родственным сюжетом: отношением к змею всех трех персонажей нашего эпоса. И если отдавать первенство кому-либо из них, то пришлось бы сделать это по отношению к Добрыне Никитичу, подвиг которого носит черты основной (георгиевской) формулы»¹⁵. Все былинные богатыри имеют и соответствующих змеевидных противников: Добрыня — Змея Горыныча, Илья — Идолище Поганого, а Алеша — Тугарина Змеевича. Основная характеристика былинного змея тоже заимствуется из христианского понятия «врага» — этот злодей Богу не молится и образам не кланяется. Татарский погром привнес эсхатологический элемент и в былинку об Идолище, а затем сюжет перекочевал в сказки. Сказочные русские змееборцы, освобождающие похищенную красавицу-княжну от змея, тоже хорошо всем известны. Это — Никита Кожемяка, Илья Муромец и Иван Царевич. По мнению исследователей русских текстов начала XX в., сказка выступает вторичной формой развития мотива змееборчества «Георгиевского типа», где змеевидный враг героя действует под именем, к примеру, Кощей Бессмертного.

Однако не стоит обольщаться качеством относительной современности волшебной сказки. В этом смысле

сказка, по нашему мнению, двойственна. С одной стороны, это превращенная форма мифологического сакрального (волшебная сказка, по Элиаде, знаменует собой не «десакрализацию», а некую «деградацию сакрального», поскольку часто скрывает мифические мотивы, а боги здесь замаскированы, и остались лишь их функции, воплощенные в фигурах покровителей¹⁶). А с другой стороны, сказка есть явление типично мифологического синкретизма как раз в понимании окружающего мира. О том, что сказка в снятом виде сохранила архаическое сознание, говорят невольные наблюдения того же Рыстенко, отметившего «нестыковки» с его рациональным анализом. Им отмечается: 1) двойственная природа девицы, которая хоть и освобождается героем, но одновременно влюбляется в змея; 2) естество самого героя-царевича обнаруживает драконью суть. Вот эта нерасчлененность «добра» и «зла» в русской волшебной сказке весьма симптоматична, она и есть свидетельство архаической природы, отражающей структурные параметры мифа о герое (герой получает свой мистический дар от зла, и зло соприродно добру вообще).

Подводя итог сюжета, можно выделить главное: в легенде о Егории Храбром обозначена народная трактовка «правильных» политических действий — убийство «царяща Демьянища» подается как акт героической справедливости. Это отступление от классической христианской моральной парадигмы в сторону ветхозаветных схем сознания, основанных на архаическом мифе. Содержание усвоенного русским сознанием мифологического сценария таково, что герой, преодолев испытания и «усилившись» от зла, жестоко наказывает своего царственного врага. Тем самым герой утверждает собственный статус святого. Уже здесь мы встречаем все составляющие элементы архетипа русской власти: это «воин», «святой» и «справедливый царь». На наш взгляд, доминирующая характеристика сакральности в данной «фор-

муле» правителя имеет «раздвоенную» парадигму: христианскую и языческую, сплетенные в единый концепт на основании структуры мифа о Георгии Победоносце.

Итак, нет сомнений, что вторичное относительно грозного мифа осмысление прасюжета о змееборчестве произошло в русской сказке, которая в редуцированном виде сохранила мистическую силу своего героя-победителя. Из материалов о змее, собранных В.Я. Проппом, можно выделить и одновременно интерпретировать некоторые существенные сказочные характеристики змееборчества, а именно:

- поедание героя змеем (евхаристия от зла);
- мистическая изначальная связь между героем и змеем, фатально выражающаяся в том, что именно от руки данного героя погибает бессмертный и непобедимый змей;
- Пропп полагал, что мотив змееборчества исторически появляется лишь вместе с государственностью, но возникает не как абсолютно новый, а вырастает из архаического обряда инициации, сопровождающегося мифологическим мотивом поглощения и выхаркивания героя змеем;
- пребывание в желудке змея дает вернувшемуся домой герою магические способности (например, способность понимать язык животных, что, как нам кажется, указывает на мифологический образ героя-оборотня);
- из змея выходит великий охотник, великий шаман, культурный герой (дающий людям огонь), великий военный вождь и, наконец, божество, и это означает, по мнению Проппа, что змей выступает как благое существо, которое обращается в свою противоположность;
- по Проппу, генезис змееборчества в русской волшебной сказке связан со сменой парадигмы героизма от поглощения (т.е. универсальной мифологической

схемы умирания-воскресения героя) к героическому акту убиения змея-поглотителя;

- сказочный бой героя со змеем имеет, как нам представляется, два важных символических значения: во-первых, братья героя не приходят ему на помощь, т.е. выступают его скрытыми антагонистами («свой-чужие»), и, во-вторых, победа — лишь половина дела, поскольку после боя змея еще нужно окончательно уничтожить (что намекает на бесконечность процесса борьбы как таковой)¹⁷.

Таким образом, В.Я. Пропп, специально исследовавший мотив змееборчества в русской волшебной сказке, осмыслил данное явление лишь в историческом контексте, понимаемом им в русле марксистской методологии развития. В связи с этим он пришел к выводу: «В литературе часто высказывается предположение, что мотив змееборства — весьма древний и что он отражает первобытные представления. Это неверно». И далее: «Змееборство в развитом виде встречается во всех древних государственных религиях...»¹⁸ В сущности Пропп не считал мотив змееборчества архаическим явлением, а, напротив, полагал его атрибутом исторически более развитого государственного сознания. Во главу угла здесь ставится вопрос о генезисе политической власти, поскольку все марксисты единодушно признают политическим обществом лишь общество классовое. То есть наличие «развитого змееборчества» в сказке, по Проппу, есть атрибут осознания самого факта господства, и это гипотетическое ментальное обстоятельство привязано им к определенной ступеньке в эволюции. Признаем, что усиление политической институциональной сферы действительно оказало влияние на укрепление мотива змееборчества (имеется в виду политическая культура Московского царства, включающая эмблематику змееборчества). Однако мы не можем согласиться с концептуальным выводом автора относительно рассматриваемого

мотива. Напротив, как нам представляется, образ героя-змееборца в русской сказке воплощает основные черты собственно архаических представлений о мире вообще (этот мир безотносительно времени не расколот на «политику» и «неполитику»). В нем герой выступает эпицентром круговорота жизни, для чего у него есть все предпосылки: после испытания змеем победитель сам становится носителем магического дара. Понимание героя в этом примитивно сакральном ключе (наличие волшебного помощника и магических амулетов) демонстрирует, что русская сказка, понизив змееборца от уровня бога до героя, зависимо от помощи «чуда», однако не утратила своих структурных мифологических основ.

В общем змееборчество в сказке это все та же история о возвращении обновленного архаического героя из царства мертвых. И здесь конкретным обоснованием могут выступать выкладки самого же В.Я. Проппа, касающиеся «функций» волшебной сказки. Выделим существенные для нас структурные элементы ее. Начало сказки, повествующей о борьбе героя со змеем, включает в себя элемент «вредительства» — например, змей разоряет царство. Затем после получения волшебного средства наиболее значимым является сказочный элемент «борьбы» (битва в открытом поле, что особенно характерно для боя именно со змеем, и несколько разновидностей состязаний, где герой побеждает хитростью). Пропп выделяет как особый элемент сказки «победу» героя над змеем, из чего мы можем заключить, что поединок и свержение врага суть различные, но связанные метафоры (кроме того, зло живуче и одной успешной битвы бывает недостаточно, добавим мы). Простое структурное построение сказки обычно включает и элемент «преследования» возвращающегося героя, в роли преследователя может выступать и змей. Змей (или его субституты) — это оборотень, превращающийся в животное и неодушевленные предметы. Среди вариантов зме-

иной погони встречается и попытка поглощения героя (протомотив, по Проппу). Если сказка имеет одноходовую структуру, то заканчивается она на моменте прибытия домой. Если двухходовую, то ее элементарный ряд воспроизводится дважды, сохраняя логику универсальной мифологической схемы умирания-воскресения героя. При подобном сложном варианте развития сказки зло (уже как вредитель второго «хода») подвергается «наказанию» вместе с ложным героем¹⁹. Именно на основе вышеприведенных аналитических материалов можно вычленилть два сказочных сценария развития змееборчества: 1) змей погибает в результате боя с героем, а герой возвращается, вооруженный тайным знанием; 2) змей наказывается после второго возвращения, и победа служит предвестником брака и воцарения героя. Таким образом, полный символический ряд мотива змееборчества в русской волшебной сказке представлен следующими атрибутами:

- герой выступает как воин, поражающий змея-зло;
- развернутое символическое описание поединка со злом структурируется как двойное испытание героя и как две его победы (начальная и окончательная);
- используя полученный от змея мистический дар, герой женится на царской дочери — это сказочный эквивалент священного брака, т.е. символического соединения двух персонифицированных и олицетворенных начал власти вообще (воина, прошедшего испытание злом, и высшей премудрости);
- в результате победы над змеем и брака с Премудростью герой получает власть над царством.

Все эти символические составляющие мотива змееборчества в русской культуре в свернутом до «формулы» виде действовали уже как «чисто» политический архетип, который можно описать так: «царь-воин, победивший змея-зло». В общественно-политическом сознании последующих за древностью эпох мифологическая

основа может редуцироваться до более простых структурных схем, из нее может выхватываться и одно символическое звено. Кроме того, в образцах политической мысли наблюдалось как воспроизведение собственно грозового мифа, так и более поздних сказочных версий борьбы героя со змеем, а также элементов других версий, адекватных народному менталитету. И на все это языческое наследие отечественной культуры накладывается христианская змееборческая символическая образность.

Один из первых примеров воспроизведения протомотива, т.е. борьбы Громовержца и Змея, дает знаменитый памятник древнерусской мысли «Слово о полку Игореве». Здесь мы можем воспользоваться блестящим анализом «Слова», сделанным профессором Колумбийского университета Б.М. Гаспаровым, обнаружившим в произведении, которое традиционно трактовалось сугубо исторически, мифологический подтекст со своей особой логикой. Стержень несущей мифоструктуры образует метафорический путь князя-солнца, погибающего (плен) и вновь воскресающего вместе с Русской Землей. На протяжении опасных странствий князь Игорь ведет себя как герой-оборотень. По возвращении он направляется в Киев (сакральный центр) и едет к храму, что на языке мифа означает спасительную жертву героя-царя. У мифогероя есть и враг, так солнце-князь затмевает темная туча, символизирующая половцев. Туча представлена в образе черного змея (дракона), изрыгающего пламя. По мнению Б. Гаспарова, «Слово» содержит все инвариантные компоненты мифа о поединке Перуна и Змея. Во-первых, бог находится на возвышении — вершине мирового дерева, ориентированного на четыре стороны света. Во-вторых, оружие бога — молнии, от ударов которых сверху сыплются осколки камней. В-третьих, победа героя отворяет небесные врата, и после засухи идет дождь. В «Слове» субститутом

громовержца выступает князь Ярослав Осмомысл, который сидит «высоко», сверху он сыплет на землю грозы и мечет камни. Затем следует компонент «отворения ворот» и т.д. по сценарию славянского мифа. Мифическое зло в произведении символизирует Кончак-Кощей (змей — владыка подземного царства)²⁰. Эпитет «светлый», многократно примененный к древнерусскому носителю власти, и символический образ светящего солнца-князя, по мнению многих исследователей, выражает уже христианские ассоциации как признак божественного естества. «Таким образом, в "Слове" отождествление князя с солнцем имеет двоякий смысл: оно равным образом восходит к языческой мифологии и к христианской символике, указывает и на языческое божество (Ярило, Дажьбог, Хорс), и на христианского Бога»²¹. В целом же Б. Гаспаров делает важный для нас вывод о мифологической природе «Слова»: «Языческая и христианская символика (которая, в свою очередь, уходит корнями в дохристианскую мифологию) соединяются в поливалентное и многозначное мифологическое целое»²². В соответствии с собственной концепцией мотивного анализа текста Гаспаров фактически выделяет ход мысли автора «Слова», отражающий стереотипы его времени. Получается, что в основе всех логических операций (собирания и структурирования текста) лежит контаминация, т.е. связывание мифем, относящихся к различным схемам. Логика мифа здесь побеждает логику жизни, что и констатирует автор исследования.

Итак, на примере «Слова о полку Игореве» мы видим яркий факт книжной актуализации мифологического мотива змееборчества. Этот мотив борьбы русского князя с «погаными» (язычники — основная характеристика врагов) вписан в политическую картину эпохи половецкой опасности. Перед нами уже заверченный политический миф, поскольку речь идет о властителе, и он носит черты мифологического героя. Здесь «типичный» князь

эпохи (в различных ипостасях) выступает и как громовержец, и как героический персонаж. К основному руслу универсальной логической схемы мифа (затмевающееся тучей/возвращающееся на небо солнце) с помощью контаминации многократно добавляется мотив змеборчества героя. И именно здесь мы живо ощущаем, как сознание эпохи воспринимало власть в символах, представляющих собой синкретический сплав чисто языческих мотивов и христианских, но синкретических же образов.

В нерасчлененном сознании эпохи (когда политический универсум просматривается сквозь призму сакрального, а религиозное все еще понимается архаически) для идентификации власти, а также для осмысления ее природы и назначения выстраивается полный адекватный символический ряд:

- политический герой (лидер) борется со змеем и спасается от него;
- символика поединка со злом осмысливается как испытание героя;
- герой обладает даром перевоплощения в животных;
- инвариантная метафора брачного пира (несмотря на наличие реальной жены) дополняет картину символического воссоединения двух персонифицированных начал власти;
- в результате победы над змеем (и воссоединения начал власти) герой-князь совершает победный въезд в сакральный центр Русской Земли.

Таким образом, на основании структурного подхода к данному источнику можно констатировать, что политический миф в домонгольскую эпоху носил все черты архаического героического мифа, или мономифа. При этом политический герой воспринимался уже как святой князь в духе христианской образной символики. Незначительность персоны исторического князя Игоря и слабость власти тогдашнего Киевского князя не мешали

этим интеллектуальным прозрениям, поскольку символическое подобие реальных событий мифологическому эталону (затмение солнца/побег из плена) решало все. Перед нами собственно три ипостаси сакрализации носителя власти (громовержец, оборотень и святой князь). Но переплетение сюжетных линий выявляет универсальный монизм представления о персоне властителя — это князь-воин, победивший змея-зло.

Помимо перечисленных героев-змееборцев, олицетворяющих архетип святого воина, мы не можем обойти еще одного из них — Михаила Архангела, связанного с эсхатологическими пророчествами Библии. Для русской культуры вообще характерно увлечение Ветхим заветом, но эмоционально насыщенное образное полотно Апокалипсиса, где действует данный мифологический герой, принадлежит к Новому завету. Однако в отношении апокалиптических догадок Библии существует интересное мнение: «Так, например, Апокалипсис (Откровение Богослова Иоанна) располагается в конце всей Библии и считается последней книгой Священного Писания христианской церкви. Но по своему стилю этот текст является настолько архаическим и в то же время в нем столько цитат из предшествующих текстов Библии, что в 1980-х гг. русские математики М. Постников и А. Фоменко, занимающиеся темой фальсификации исторических текстов, высказали дерзкое и остроумное предположение, что Апокалипсис — не последняя, а первая, самая древняя книга Библии, и тогда истолковать его будет значительно легче: ясно, что не Апокалипсис цитирует другие тексты, а другие, с точки зрения этой концепции более поздние тексты Библии цитируют Апокалипсис»²³. Обратимся же к архаическому тексту Откровения Иоанна Богослова: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дра-

кон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним»²⁴. «Итак веселитесь, небеса и обитающие на них! Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени. Когда же дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужского пола»²⁵. В современных комментариях к этому сюжету Апокалипсиса поясняется, что произошла борьба между небесными силами и драконом. Для Иоанна она имела образ сражения Михаила с драконом (змеем). Михаил здесь выступает архистратигом небесных сил. Он является защитником «добра» и «правды», а в особенности христиан как народа Божия. Поэтому очевидно, что шла борьба между «добрыми» и «злыми» силами. Злые силы вместе с их начальником драконом-дьяволом были побеждены. Дракон же назван в Библии «древним змием» как виновник первого человеческого греха, когда злой дух вошел в змея и соблазнил Еву. Два других названия змея — «диавол» (клеветник) и «сатана» (противник) — синонимы. В результате битвы с Михаилом Архангелом дракон-дьявол низвержен с неба на землю, но он еще силен и может продолжать клеветать на всю вселенную. Однако последовательные христиане способны теперь противостоять ему, а Бог берет свою Церковь (образ апокалиптической жены, убежавшей в пустыню) под свое покровительство от преследования дракона²⁶. Данный сюжет является первым фрагментом в Откровении Иоанна, где появляется дракон, и он непосредственно связан со змееборчеством Михаила Архангела. В другой части текста своего пророчества Иоанн Богослов продолжает линию змееборчества: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в без-

дну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время»²⁷. И наконец, после воскресения и тысячелетнего царства, по пророчеству Иоанна, следует поражение освобожденного сатаны и ввержение его в геенну огненную, за чем идет светлое видение нового Иерусалима (главы XX—XXII). Итак, перед нами разворачивается мифологическая схема борьбы «добра» и «зла». Сначала сражение проходит на небе, затем продолжается на земле. Бог посылает в мир Христа, а дьявол Антихриста (зверя). У каждого из посланцев соответствующая миссия. И все кончается победой «добра». Библия толкует главную причину «зла» на земле как действия дьявола, в результате которых множатся людские грехи (зло есть детище дьявола). Потому Бог вынужден творить суд над греховным миром, начав с главных обольстителей — зверя и лжепророка²⁸. В этой схеме нетрудно заметить мифологическую конструкцию, состоящую из двух побед. Первая победа над драконом одержана змееборцем Михаилом Архангелом и его святым воинством. Вторая (окончательная) победа над дьяволом будет его падением (сожжением в геенне), за чем последует вечное блаженство праведников, когда зла не будет. Смысл данного конструирования состоит в том, что зло сильно в мире и надо не только победить, но и уничтожить врага.

Примечательно, что сказочная версия мифосхемы сохраняла, по наблюдению Проппа, элемент аналогичной окончательной расправы над змеем: «Но после боя нужно выполнить еще одно дело: змея нужно окончательно уничтожить. Змея или его головы нужно сжечь»²⁹. И, забегаая вперед, хочется сразу отметить современный аналог явления политического мифа как дифференциацию на «полную» и «окончательную» победу социализма у Сталина. Победа как таковая мыслилась

им в категориях борьбы: врага сначала нужно победить (подвиг змееборчества), а потом добить окончательно. Вот почему по мере построения социализма классовая борьба должна была, по Сталину, нарастать. Вот почему змееборчество лидера выходило на первый политический план. Таким образом, сталинская теория «возрастания классовой борьбы по мере построения социализма», выдвинутая в «Кратком курсе ВКП(б)», в сущности своей была конструктом мифологическим. Логика классовой борьбы, онтологически родственная тоталитарному обществу, была логикой политического мифа как мифа архаического.

Но сначала обратимся к иной эпохе расцвета мифологического мотива змееборчества, а именно к политической культуре Московского царства. В современной науке все большую популярность приобретают различные символические теории, осмысливающие культуру как процесс самосознания в образах. Одной из характерных работ такого рода, имеющих прямое отношение к предмету нашего исследования, является монография М.Б. Плюхановой «Сюжеты и символы Московского царства». Однако Плюханова акцентирует внимание исключительно на христианской традиции символического мышления, на создании образов и освоении уже имеющих христианских символов: «Итак, под символами и сюжетами Московского царства мы будем понимать здесь великие христианские символы и устойчивые сюжеты или мотивы символического характера... когда к ним обратились, ими мыслили и их преобразовывали идеологи Московского царства»³⁰. В этом значимом для того времени символическом ряду Плюханова рассматривает и такие мотивы, как «змееборчество» и «брак властителя с Премудростью». Источником, раскрывающим эти символические универсальные начала, является «Житие Петра и Февронии Муромских», составленное в середине XVI в. книжником из окружения митрополита

Макария Ермолаем-Еразмом. Это было время, когда особенно интенсивно создавалась московская идеология, и культ данных святых князей был актуализирован Макарием в деле унификации общерусской культуры. Политическую злободневность отредактированному житию придавал как раз развиваемый в нем мотив змееборчества. И, преддваряя выводы, следует заметить, что очередное книжное повествование о жизни христианских святых продолжает, на наш взгляд, общую линию народных преданий, синкретических по характеру и встраивающихся в сказочную форму.

Здесь представляется необходимым некое отступление в сторону обозначения более приемлемого, на наш взгляд, теоретического подхода к проблеме политического сознания той эпохи. Вообще, осмысливая памятники книжной словесности Московского царства, на сегодня можно выделить две отчетливые линии. Одна идет от обществоведения советской эпохи, когда Московский исторический период (в силу аксиомы о классовой развитости его) виделся как соответственно обеспеченный проработанной идеологической поддержкой. Диаметрально противоположный подход демонстрирует в своей работе Плюханова, утверждая, что Московское царство не создало унитарной идеологии, вместо чего в результате коллективной символической деятельности был рожден набор противоречивых образов. Так, о работах, затрагивающих общественно-политические, религиозно-философские и прочие идеи в русле ранее упомянутой отечественной научной традиции, она замечает: «Опасными иногда оказываются попытки обобщить и систематизировать материал, выстроить единую картину развития общественно-политических и прочих идей Московского периода. Исследователи могут стать жертвами противоречия между слабостью, разнородностью, неопределенностью концепций и мощью Московского царства как феномена исторического сознания.

Слабые, неукоренившиеся идеи и понятия в таких случаях рассматриваются как сильные, стабильные, фундаментальные»³¹. Полагая правомерным и плодотворным подход к политической культуре Московского царства в духе символизма в целом, мы не можем полностью принять точку зрения Плюхановой. С одной стороны, представление об идеологических построениях Московии как логически выстроенных теориях, завершенных концептах и проработанных понятиях, нам кажется несомненным осовремениванием политического сознания той эпохи. Но, с другой стороны, Плюханова утверждает, что «московские книжники, как и древнерусские, продолжали питаться исключительно Церковным преданием»³². Этот общий тезис она, в частности, иллюстрирует и на примере змееборчества в «Житии Петра и Февронии». Данный угол зрения нам представляется по крайней мере односторонним ввиду распространенности на Руси (о чем мы уже подробно говорили) синкретической версии, опирающейся на архаический мотив змееборчества. Мы не можем согласиться и с ее категорическим общим выводом о столь сильном разбросе символических сюжетов в «поле» сознания Московской эпохи. По нашему мнению, развитой (в современном понимании) идеологической системы в Московии, конечно, не было, но существовал объединяющий политический миф, в противном случае чем еще объяснить столь «тоталитарный» политический быт и менталитет эпохи? Этот миф был интегрирующим в силу конструирующей коллективное сознание функционально-моральной роли ряда архаических мотивов. Одним из таких опорных символов и был образ змееборца, объясняющий назначение общерусской политической власти и предлагающий ее базовый идеал в качестве морального императива. Аргументы в обоснование своей точки зрения мы можем почерпнуть частично и в анализе, проделанном Плюхановой. Для нас же текст «Жития» есть частный

продукт общей и целенаправленной интеллектуальной работы идеологической «команды» Макария, которая адекватно времени старалась в символических формах постичь политическую эмпирику, вдруг явившуюся в виде молодого и структурно неразвитого, но уже ментально идентифицируемого Русского царства.

Итак, рассмотрим змееборчество на примере Петра, как его характеризует Плюханова. «Мотив разработан лишь как символическое обозначающее и сохраняет, таким образом, максимально абстрактное религиозное значение: это какая-то великая победа над дьяволом, покушающимся на чистоту и целомудрие светских властителей»³³. Перед нами как будто аналог Георгия Победоносца: змееборец Петр это тот же святой воин, защитник от внешних врагов, которому послан меч — священное оружие. Но в макарьевскую эпоху возникает и новаторский компонент, он связан с тем, что русский тип змееборца стал отражением прообраза самого Христа. Плюханова, опираясь на искусствоведческие работы, замечает, что Христос тогда прямо прославлялся в богослужебных текстах за подвиг змееборчества. Понимание Христа как воина вообще было распространено ввиду опасности, угрожающей православной вере. Поэтому появилась и новая визуализация образа Христа: в рыцарских доспехах, с мечом, в позе властителя («в образе Давидове»). Против этого политико-религиозного новшества, инспирированного «сверху», выступал тогдашний традиционалист дьяк Висковатый. Таким образом, мы вполне можем заключить, что, с одной стороны, добавляется компонент собственно политического мифа: змееборец в духе времени актуализируется в трансформированном царском облики. А с другой стороны, правомерно констатировать и стереотипное осмысление святого воина: это русский «поединщик», о чем свидетельствуют все атрибуты его символического содержания, данные в ментально значимой ипостаси Христа.

В образе святого воина, как мы уже убедились, принципиальное значение имеет символическое прочтение орудия поборничества. «Рассуждение» Макария трактует этот момент так: «царский меч оказывается земным аналогом небесного меча — Божьего глагола; и меч земной и меч небесный — орудие казни». Итак, казнь еретиков — вот лейтмотив времени: «Воинствование за веру, символически обозначаемое через змееборчество, есть сущность власти русского царя»³⁴. Здесь борьба царя с «погаными» приравнивается к поединку Михаила Архангела, т.е. битве святого воинства с мировым злом. Поэтому змееборчество не какой-то исторически конкретный символ (не только символизация казанской победы, например), а универсальный принцип защиты веры. В соответствии с этим «Макарий определяет причину необходимости постоянного змееборчества: солнцу православия всегда угрожает змий»³⁵. Под этой стратегемой митрополита подписались бы и идеологи тоталитарной России. Плюханова справедливо объясняет данную концепцию Макария заимствованием апокалиптического представления о преследовании Церкви змеем-дьяволом, которую использовал и старец Филофей. Итак, она приходит к важному для нашего исследования выводу: «Что царь-властитель есть змееборец — было в то время известно всякому». «Всадник, изображенный на царском гербе без нимба, — это уже вовсе не какой-нибудь конкретный святой, а сам русский царь-змееборец»³⁶. Таким образом, понятие «змееборчество» в Московский период прикрепляется к царю, который должен заботиться об истинности православия, а любой враг веры в данном контексте «прочитывался» как политический противник. И главное, что борьба со змеем-ересью (под воинством которого подразумевались и внешние враги, и внутренние отступники) осознавалась как вооруженный поединок и возмездие. Последние представления (полностью воссозданные в СССР) сближают понятия

эпохи Московского царства с общенародной версией мотива змееборчества, включающей инвариантные элементы богатырского поединка Егория Храброго и его финальной расправы со злобным Демьянищем.

По мнению Плюхановой, еще один аспект змееборческого мотива, а именно союз змееборца с Софией-Премудростью, символизировал теократический идеал, культивируемый виднейшими книжниками того времени. Ранее, в народной версии Егорий осмысливался как сын Софии, олицетворяющей соборную церковь (представлялось, что для установления христианского миропорядка необходима не только пассивная вера, но и активное героическое начало). У Ермолая-Еразма союз змееборчества и Премудрости показан в большем соответствии с библейским образцом (Книгой Премудрости Соломоновой): в «Житии» прославлялся земной брак самодержца с премудрой девой. При этом использовалась метафора целомудрия как высшая социальная ценность, противостоящая греховности. По Макарию, личная греховность царя есть змей, несущий хаос в общество. «Это символы с анагогическим смыслом, они эсхатологичны, поскольку запечатлевают основные динамические начала христианского мироустройства; вместе с тем они служат теократическому идеалу, показывая святую земную власть, воплощающую эти начала»³⁷. Итак, речь идет о власти земной, т.е. политической, и тема змееборчества царя вольно или невольно становится политическим мифом в современном значении слова. Плюханова правомерно отмечает нравоучительную роль «Жития», которое автор предназначал в поучение царю, подверженному порокам. Мораль, волнующая идеолога, состояла в соблюдении чистоты православия, так как русский царь — последний хранитель его на земле. Этот же злободневный нравственный пафос пронизывал и произведения Филофея. А поскольку государство понималось исключительно как христианское, то политика и рели-

гия были не просто слиты, но отождествлялись, имея общий ценностный ряд. «Утрата царем личного целомудрия несла такую же опасность общей гибели, как торжество еретичества в Московском православном царстве»³⁸. Вот почему, как нам кажется, для отражения универсального (а не узкоисторического) смысла автором «Жития Петра и Февронии» использовалась форма сказки, которая отлично сохранила архаический «каркас» всеобщих представлений о природе власти. Об обобщенности данных образов говорит и Плюханова: «"Житие" прославляет не просто двух святых заступников, а два начала, на которых стоит христианский мир и из которых должна составляться христианская власть — змееборчество и Премудрость»³⁹. Итак, именно благодаря сказочной форме мы подходим к архетипическому финалу — браку царя с мудрой девой. Форма здесь не менее важна, чем содержание, находящееся в пределах христианской парадигмы. Идеал теократический как идея опирается на мифологическое построение, т.е. структуру, где брачный союз будущего царя с мудрой девой есть символ достижения героем мистической власти. Итак, наш политический средневековый герой не просто воин и царь, но сакральная персона, и в этом лежит основание его власти. Это, между прочим, наиболее убедительная форма легитимации политического лидера во все времена, включая нынешние.

Таким образом, в политическом мифологизированном сознании на первое место выходит образ властителя. Вслед за Московским царством характерным примером здесь служит эпоха Отечественной войны 1812 г., полная эсхатологических предчувствий. Фактор политического лидерства здесь определял все: и зло (Наполеон), и змееборец (Александр I) — все персонифицировано. Так представляли себе «в лицах» политические действия люди того времени, и эпонимом эпохи выступал сам русский император. Змееборчество как поединок властителей (и

возмездие в русском представлении) исторически развернулось во время французской кампании 1813 г. Еще до того Александр называл Наполеона «сущим дьяволом», а накануне событий «все глубже укореняется в его сознании мысль, что он избран Всевышним, дабы сокрушить дух Зла, воплощенный в Наполеоне»⁴⁰. Итак, распределение мифологических ролей произошло и в общественном сознании, и в самосознании Александра I. Особое символическое значение в подобном менталитете приобрел факт пересечения Рейна: русский император выбирает первый день нового года, чтобы «придать символический смысл вступлению на землю Франции. Мистическое настроение снова охватывает его. Он действует, повинувшись магии знаков и чисел, и, полагает он, Божьей воле». И далее ход его мысли: «Всевышний указал нам путь к цели. Мы уже прошли часть пути. Путь, который нам еще предстоит пройти, усеян преградами. Нам предназначено их преодолеть»⁴¹. Однозначно воспринимая все эти высказывания как мифологический текст, мы можем заключить, что наш политический герой в пути-дороге преодолевает первое препятствие, но главное испытание впереди — это битва с самим Злом. И этот политический герой уверовал в свое мистическое предназначение. Следующий решительный шаг Александра I — поход на Париж. И снова схожие мысли: «Озарение нисходит на Александра — он уверовал, что повинувшись Божьей воле. Всевышний, став русским, указывает ему образ действий. Отныне прочь сомнения!»⁴² Наконец, когда неприятель повержен как воин, русский император констатирует: «У меня только один враг во Франции — и этот враг — человек, который недостойно обманул меня, злоупотребил моим доверием, нарушил наши общие клятвы и начал с моим государством самую несправедливую, самую гнусную войну. Примирение между нами невозможно»⁴³. Последний отрывок воспроизводит типичную характеристику врага-змея, втершегося в доверие (про-

тотипом здесь служит змей, обольстивший Еву). Таким образом, Александр I демонстрирует нам элементы универсальной змееборческой схемы. Мы совершенно отчетливо видим святого царя, его змеевидного врага, их неизбежный вооруженный поединок и невозможность примирения. Все это подается на общем сюжетном фоне мономифа: герой отправляется в путь, он обзаводится волшебным помощником, посредством мистического знания преодолевает трудные преграды и побеждает Зло. И опять политический миф «рядится» в форму русской волшебной сказки — так в основе идеологической мотивации императора лежит один из ее излюбленных элементов о судьбе-доле: именно данному герою суждено побороть определенного врага. Эта доля быть носителем власти в целом воспринимается в русской традиции как тяжелая ноша, и здесь трудно удержаться от аналогии с Путиным. Так, описывая решающий разговор с Ельциным, в котором ему был предложен пост преемника, Путин воспроизводит ответ в духе героя волшебной сказки: «Знаете, Борис Николаевич, если честно, то не знаю, готов ли я к этому, хочу ли я, потому что это довольно тяжелая судьба». И подытоживает: «Я не был уверен, что хочу такой судьбы...»⁴⁴ Исторические аналогии — дело в принципе неблагодарное, но ясно одно, что при актуализации Зла (интервенции) в политико-символической сфере спонтанно оживает миф о змееборце.

Итак, типичной ситуацией в политике, актуализировавшей змееборческий мотив, была война. Образ змееборца получал разные прочтения базовой символической нагрузки, что зависело от характера эпохи. К примеру, в период Первой мировой войны появился русский плакат «Россия — за Правду», где Россия — дева в кольчуге с мечом и щитом попирает ногой поверженного двуглавого змея (Германию и Австрию). Очевидно, что змееборческая тема здесь слилась с мотивом правды-справедливости: Россия ведет справедливую войну, а

враги ее — несправедливы. Но для нас важнее очередное свидетельство актуализации мотива победы над врагом и неотвратимости наказания змея-зла. В данном случае Россия выступает субститутотом рыцаря-змееборца, который изображен на щите воинствующей девы. Аналогия гласит: перед нами все тот же подвиг святого рыцаря Правды, поражающего политическое зло.

Особенно наглядно змееборчество проявилось в период гражданской войны 1918 г., когда политический миф осмысливался в привычных народу религиозных образах. В частности, он принял иконографические формы: «Многие тогдашние плакаты подражают старинным русским иконам. Было обычным, к примеру, изображать рабочих или солдат всадниками на стилизованных красных конях, одерживающими победу над драконом, — иначе говоря, современными святыми Георгиями, поразившими гидру империализма»⁴⁵. Из большевистских вождей того времени подобного иконографического воспевания в виде св. Георгия удостоился Лев Троцкий. Известен плакат 1920 г. Виктора Дени, на котором Троцкий (изображен с фотографической точностью) предстает одновременно как конный рыцарь: он одет в латы, и на щите его помещена символика Советской России (звезда, серп и молот). Этот рыцарь копьем поражает змеевидного врага, снабженного для полной ясности не только «буржуинским» символическим цилиндром, но и ярлыком «Контрреволюция».

Итак, миф о Победоносце актуализировался в благоприятной политической среде и, конечно же, его главным персонификатором стал не абстрактный герой, а конкретный политический лидер. Кстати, прикрепление мифа к определенному вождю, на наш взгляд, является неким индикатором феномена лидерства как такового. Здесь выделяются два исторических персонажа — уже названный Троцкий и в особенности Ленин. Восприятие Ленина как змееборца тесно связано с возникновением

ленинского мифа вообще. В специальной работе, анализирующей культ Ленина, Нина Тумаркин подчеркивает осмысление его образа как некоего ментального гибрида Христа и Георгия Победоносца, о чем свидетельствуют, в частности, следующие стихи:

«Великий вождь железной Рати,
Всех угнетенных друг и брат,
Спаявший в пламени распятий
Крестьян, рабочих и солдат.
Непобедимый вестник мира,
Венчанный терном клеветы,
Пророк, вонзивший меч в вампира,
Свершитель огненной мечты»⁴⁶.

По мнению Тумаркин, сразу после покушения на жизнь вождя обнаруживается ряд «народных попыток мифологизации Ленина, сталкивающих его с грозным, наводящим страх врагом — нередко в образе демонического чудища»⁴⁷. В спонтанном тогда еще мифотворчестве пример народу подавали и видные большевики, в данном смысле много сделал Бухарин — не только признанный теоретик партии, но и талантливый публицист. В работе 1925 г. под названием «Памяти Ильича» он рисует портрет Ленина-змееборца следующими штрихами: «Ильич надел кольчугу своей стальной воли», он преследует политического противника «точно охотник», он берет «в руки меч против изменников» и тогда «пришла эта гроза». Далее напряжение усиливается: вождь во главе масс «стал расти с каждым днем и превратился в того революционного гиганта, фигура которого останется в веках как вечный памятник нашей героической эпохи», «он был прекрасен и в минуты опасности, когда вражеский меч был совсем, совсем близко от наших голов». И финал: «Ильич — могучий, грозный, железный, всевидящий — спасает революцию от страшных врагов»⁴⁸. При струк-

турном подходе к этому тексту мы без труда «извлекаем» ментальную схему вооруженного поединка со Злом Вождя-рыцаря, спасающего Революцию. Здесь есть все необходимые символические атрибуты (меч, кольчуга, металл) и отчетливо обозначается несущая грозовая метафора (вождь грозен для врагов). Таким образом, очевидно, что и народ, и партийная верхушка параллельно и нерегулярно создавали миф о Вожде-Ленине, где образу змееборца уделялось ключевое место. При этом в ход шли все традиционные версии змееборческого мотива: Ленин выступал в ипостасях и Громовержца, и Георгия Победоносца. На деле зачастую существовала некая смесь из различных элементов змееборческого мифа, поскольку главное было символически поразить врага. Например, в народных сказаниях о вождях, записанных уже в 1927 г., повествовалось: «Ленин с молодца зачал на царя тучу грозовую собирать». В данной народной версии Ленин настолько грозный, что царь уже не похож на мучителя Демьянище и буквально сбегает от активного героя: «Ленин меня всего заругал. Я больше из мочи вышел. Рад из царства-то уехать»⁴⁹. Словом, святой герой (о Ленине-страстотерпце заговорили после покушения) победил врага-зло. В конструировании образа лидера-змееборца мы видим полное совпадение с прототипом. Копирование архаического первообраза наблюдалось и в отношении врага: типичным антагонистом героя в то время выступала «контрреволюционная гидра» — антипод мировой революции. Символическую борьбу вели не только лидеры, но и их армии: воинства противостоящих лагерей составляли соответственно мировая буржуазия (в совокупности с предателями всяческих мастей) и мировой пролетариат в союзе с беднейшим крестьянством. В связи с последним мы, конечно, можем говорить и об актуализации мотива Михаила Архангела, когда сражение вели не только отдельные герои, но и противостоящие армии. Итак, по другую сторону баррикады помещались

все «отступники», т.е. идеологические еретики, иноверцы и инакомыслящие. Здесь очень важна архаическая оппозиция «свой-чужой», данный основной смысл варьировался в производных номинациях противника: «чуждый элемент», «вражеский агент» и др.

Если в первые годы советской власти миф о герое формировался преимущественно естественным путем, то во времена Сталина пропаганда унифицировала культ вождя. Однако в основе мифологических текстов оставалась универсальная схема пути героя, прорыв которой в общественное сознание невозможно полностью контролировать⁵⁰. В русле основной схемы испытаний и последующего возрождения героя сущностным моментом политического характера оставался мотив змееборчества лидера. Очередным змееборцем «на троне» стал Иосиф Сталин. Его драконоборческий имидж не был случайным или чисто рациональным технологическим приемом вождизма, т.е. не носил исключительно камуфляжной нагрузки. Представляется, что, напротив, в змееборчестве диктатора воплотился романтический дух сталинской личности. Здесь мы можем доверять авторитету Р. Такера, нарисовавшему его психологический портрет. По Такеру, Сталин был не просто вождем, а «героическим вождем», и всегда имел весьма четкое представление о том, что это такое. «Этот образ не давал Сталину покоя со времен юности, когда, начитавшись Казбеги, он впервые узнал о том, как кавказские горцы восхищались вождем Шамилем, "железным полководцем" на белом коне»⁵¹. Итак, эталоном вождя для Сталина был герой-воин, победитель и «стальной человек». Отсюда и выбор псевдонима, и стремление к «жесткому» лидерству любой ценой. Долгое время Сталин оставался на вторых ролях в партии, включая и годы гражданской войны, но в глубине души он продолжал воображать себя именно военным героем. Об этой потаенной мысли поведал Хрущев, вспоминавший как «Сталин любил смотреть фильм "Незабы-

ваемый 1919-й", где он был показан на ступеньках бронепоезда с саблей, собственноручно разящим врага»⁵². Таким образом, можно с уверенностью сказать, что Сталин всерьез полагал себя героическим воином, с оружием в руках поражающим врага. Фантазия вождя очень часто становится политической реальностью: в роли национального лидера Сталин и в силу традиции, и в силу личной склонности занял символический пьедестал змееборца. Его подвижничеству стали с восторгом подражать, что создало эмоциональную основу для отношения к политическому лидерству в СССР.

Уже к 1937 г. борьба со злом составляла ведущее направление официальной политики партии. Об этом, в частности, говорят опубликованные лозунги к 20-й годовщине революции. Вот как они звучали: «Искорением врагов народа — троцкистско-бухаринских шпионов и вредителей, наймитов иностранных фашистских разведок! Смерть изменникам родины!» (лозунг № 31) и «Разоблачим до конца всех и всяких двурушников! Превратим нашу партию в неприступную крепость большевизма!» (лозунг № 32)⁵³. Итак, борьба с политическим оппонентом объявлялась непримиримой (до смерти), трактовалась как вооруженная схватка (модель двух крепостей) и врагу приписывался змеевидный образ (его основное качество — коварство). К примеру, в те годы появился плакат Игумнова «Искорением шпионов и диверсантов, троцкистско-бухаринских агентов фашизма!», на котором мускулистая рука пролетария сжимала в смертельном пожатии шею змеи, высунувшей в бессилии свое жало. Каждому советскому человеку был понятен символический смысл концепции: змеиный враг человечества, который шпионит и вредит, в политике — троцкистско-бухаринская оппозиция партии и народу. То есть символически политическая борьба понималась как змееборчество, а именно битва со злом вообще, будь то враг внутренний или внешний.

О точке зрения Сталина на предмет змееборчества в политике можно говорить очень много, остановимся лишь на специальном его выступлении на пленуме ЦК ВКП(б) в 1937 г., где он давал установку партии на борьбу со злом, при этом рисуя образ врага. Сталин подчеркивал появление нового штриха во вражеском облике: это не открытый классовый противник, а замаскированный враг с партбилетом. Приводимые им характеристики «внутреннего врага» онтологически однотипны: скрытность, подхалимство, фальшь и фарисейство. Отсюда, по мнению Сталина, вытекают и новые не прямые методы его борьбы: вредительство, диверсии, индивидуальный террор против советских лидеров, а также шпионаж в пользу «врага внешнего». Главная цель такого антагониста — напасть, его стиль действий — втереться в доверие. Итак, Сталин вольно или невольно представлял политическое зло по образу и подобию мифологического змея: это коварный и лживый тип клеветника, действующий изподтишка. Из данной мифемы следовал идеологический вывод об особой опасности и живучести зла в политическом мире: «Необходимо разбить и отбросить прочь гнилую теорию о том, что с каждым нашим продвижением вперед классовая борьба у нас должна будто бы все более и более затухать, что по мере наших успехов классовый враг становится будто бы все более и более ручным». И далее: «Наоборот, чем больше будем продвигаться вперед, чем больше будем иметь успехов, тем больше будут озлобляться остатки разбитых эксплуататорских классов, тем скорее будут они идти на более острые формы борьбы, тем больше они будут пакостить советскому государству, тем больше они будут хвататься за самые отчаянные средства борьбы, как последние средства обреченных». Таким образом, битва со злом не одномоментный акт и «мы будем их разбивать в будущем так же, как разбиваем их в настоящем, как разбивали их в прошлом»⁵⁴.

Наиболее выразительные примеры такого рода борьбы являли собой печально известные процессы над «врагами народа», поскольку они ритуально закрепляли идеологию террора. В ритуальном действе большое значение имеют политические символы. В. Тэрнер для описания взаимосвязи понятий «ритуал» и «символ» вводит базовое понятие «тема», которое обозначает постулат, контролирующий поведение социума. Так вот ритуальные символы, по его мнению, и передают эти темы⁵⁵. Очевидно, понятие «тема» носит ценностный смысл, поскольку это такие стереотипы, которые одобряются и поощряются обществом. Все еще значимыми символами в Советской России выступали фигуры старой большевистской гвардии, ассоциируемые с революционными истоками (славным прошлым). Чтобы олицетворением новой России единолично стал сакральный герой Сталин, необходимо было для свершения трансформации символического мира уравновесить его Антисталиным. На роль Антисталина в тактических целях дискредитации героической политической элиты требовался кто-то из известных соратников Ленина. До поры до времени значительную отрицательную символическую нагрузку нес образ Троцкого, которого из змееборца довольно быстро превратили в чудовище, но его физически невозможно было вовлечь в ритуальный процесс. Тогда для публичной казни на роль главного злодея Сталин избрал Бухарина, ставшего основным обвиняемым на самом громком московском процессе 1938 г. По мнению С. Коэна, написавшего политическую биографию Бухарина, он должен был «символизировать виновность большевизма». Но, по нашему мнению, важнее другое обстоятельство, отмеченное самим же исследователем: «Как вспоминает один из очевидцев, Бухарину "отводилась роль князя тьмы..." Он стоял за каждым злодейством, рука его ощущалась в каждом заговоре»⁵⁶. Итак, перед зрителями предстал сам дьявол, искушающий весь мир. Неслучай-

но обвинитель Вышинский в заключительной речи называл Бухарина «помесью лисы и свиньи», изобразив его коварство и лицемерие как беспрецедентные в истории преступлений. Наконец, Бухарину была инкриминирована и попытка политического отцеубийства (покушение на Ленина), преступление из преступлений.

Неудивительно, что в результате удачной «пересимволизации» метафора грозы наиболее прочно вошла в фольклорную версию сталинского змееборческого мифа: «А с его гроз я велик возрос!» или «Народ — как туча грозовая, а Ленин да Сталин — две молнии». И этот персонифицированный «сплав» Громовержца и Георгия по представлениям того времени пророчил политическим врагам Страшный суд после последней решающей битвы с мировым злом: «Огненный серп / Скоро вас пожнет, / А молот в преисподню заколотит!» Итак, в который раз архетип власти прочно спаялся в народном менталитете с мотивом змееборчества, которое будет длиться до тех пор, когда зла уже не будет: «О, как мы возвысились о имени Сталина, о, каков страх врагам доспели!»⁵⁷ В период Великой Отечественной войны на первое место в поляризованном мире политики вышел «враг внешний» (фашизм), а в России появилось много архистратигов «добра», например маршал Жуков. Однако над всеми героями-воинами возвышался символический Змееборец — генералиссимус в белом парадном кителе с золотыми погонами. А ратные подвиги храбрецов служили лишь вторичными слепами с символических деяний Героя политического, так возникла иерархия героев, на вершине которой помещался эталон-змееборец⁵⁸.

За мощным извержением сакрального в политику Советской России последовало время профанное. Наследники Сталина, крепя ленинский культ, старались реанимировать и лидерский миф. Но образ современного политического героя-лидера не складывался, поскольку развенчание культа Сталина разрушило структурную

матрицу общественного сознания. Как будто бы все должно пребывать в порядке, ведь истоки — набор ценностей — остались (Ленин, Революция, Партия), но было утрачено структурное звено (герой-продолжатель), и мифологическая конструкция сознания рухнула. Это было время политической наррации, когда переживаемую героическую легенду сначала сменили выхолощенные партикулярные поведенческие шаблоны, а затем пришло время и пропагандистского фарса. Конечно, относительно последнего грубой подделкой под героя-воина выглядит имидж Брежнева (в военной форме, обильно декорированной орденами). Какой уж тут змееборец, когда по поводу его наград зубоскалила вся страна! Но Брежнев принадлежал эпохе «мирного сосуществования», а вот почему, к примеру, внешне агрессивный Хрущев, стучащий туфлей по кафедре и ярящийся на «звериный облик американского империализма» тоже не дотягивал до образа «нового Георгия»? Очевидно, что после Сталина изменился сам характер политического лидерства в Советской России. На место героя-вождя попытались поставить «коллективное руководство». Этот «коллективный лидер» старался как мог: все съезды партии принимали резолюции о солидарности с революционными борцами других стран, собственный народ жил под угрозой новой войны и противопоставлял себя «чуждому» западному миру, диссиденты внутренние потихоньку преследовались. Но змееборческий подвиг персонифицированной власти отошел в разряд исторических ментальных архетипов политики. Здесь связь опять же структурная: без героя вообще нет и драконоборца, ведь схема мифологического пути универсальна. На наш взгляд, отсутствие героя-лидера (в частности, в ипостаси «царя-змееборца») — одна из основных причин разложения советской идеологии и системы, поскольку политический режим, не опирающийся на миф, потерял свои символические основы. Власть как социальная данность,

генетически вытекающая из советского прошлого, осталась, но было потеряно чувство ее целесообразности, а значит, исчезло сакральное основание легитимности официального политического лидера империи. Ситуация напоминала «смутное время», поскольку в соответствии со средневековым русским менталитетом с исчезновением настоящего царя исчезло и государство: наступило политическое безвременье.

Не случайно Ельцин прорвался в политику на волне мифа о нации: чтобы из небытия возникла Россия, голосовали за Ельцина. В связи с этим поспешным кажется вывод, бытующий в литературе, относительно символической, героической роли Ельцина на заре его президентства. Отдельные элементы лидерского мифа (образ жертвы, наличие врага и т.п.), конечно, присутствовали, но такие имиджевые включения делаются даже в период обычной избирательной кампании, что уж говорить о «крупных ставках». Основная политическая роль «раннего» Ельцина была другой: он выступил в «костюме» рационального либерала-модернизатора западного типа. Еще сложнее обстояли дела с его «зрелым» президентством (поэтому неточно именовать Ельцина «антигероем»), когда, по удачной формулировке Л. Шевцовой, он был вынужден прибегнуть к формуле «двойного лидерства», и временно «социометрическим лидером» стал Примаков⁵⁹. В отсутствие естественного героического мифа даже муссирование образа врага в лице коммунистов смогло вызвать во второй выборной кампании Ельцина лишь голосование «от противного»: данная технология «делает» президента, но не создает лидера-змееборца.

И вот после этого «засыпания» традиции буквально на наших глазах Путиным предпринимается попытка актуализировать змееборческий архетип власти. Все началось с его сакраментальной фразы о необходимости уничтожения «внешнего врага» и непримиримой позиции власти в этом политическом подвиге. Непрогнозиру-

емый рост рейтинга тогда неизвестного политика казался многим искусственным, но последующие президентские выборы подтвердили, что другого лидера, в русском понимании, не было. Почему поблек имидж «миротворца» Примакова и пришелся ко двору лидер из «органов», да еще и в официальном ранге наследника Ельцина? Здесь много факторов, но один из них — явление героического имиджа Путина. Обращение Путина к россиянам не было сухой программой, в нем рисовался эмоционально более близкий традиционному сознанию образ «двух крепостей», где чеченским террористам отводилась роль «врага внешнего».

Адекватно символическим, но пока формальным актом в связи с этим выглядит и указ Президента Путина от 8 августа 2000 г. о введении ордена Святого Георгия и Георгиевского креста. Концепция награды взята традиционная: награждается воинский подвиг и победа над внешним врагом. Смысл данного политического шага состоит в закреплении ценности патриотического долга, а патриотизм, как известно, вещь иррациональная. Итак, «Статут ордена Святого Георгия» гласит, что он вручается «за проведение боевых операций по защите Отечества при нападении внешнего противника, завершившихся полным разгромом врага, ставших образцом военного искусства, подвиги которых служат примером доблести и отваги для всех поколений защитников Отечества». А «Описание» ордена дает знакомую картинку: «Лицевая сторона медальона покрыта красной эмалью с изображением Святого Георгия в латах серебристого цвета, в плаще и шлеме, на белом коне. Плащ и шлем у всадника, седло и сбруя у коня золотистого цвета. Всадник обращен в правую сторону и поражает копьём золотистого цвета черного змея»⁶⁰. Таким образом, политическая власть старается вернуть традиционный образ героя в ценностный символический ряд современного социума. Конечно, трудно сказать, станут ли новые георгиевские

кавалеры нашими героическими образцами, как было до революции 1917 г., но явление лидерства как змееборчества в политике России (и глобализация врага — политического терроризма в 2001 г.) подтверждает, что традиция готова «проснуться», так как наше общественно-политическое сознание легко движется привычными «структурными тропами».

Примечания

¹ Рукавишников В.О., Халман Л., Эстер Л. Политические культуры и социальные изменения. Международные сравнения. М., 1998. С. 194.

² См.: Handbook of political socialization. Theory and Research. Ed. by Stanley Allan Rensou. NY-London, 1977; Iwand W.M. Paradigma politische Kultur: Konzepte, Methoden, Ergebnisse der Political-Culture Forschung in der Bundesrepublik. Ein Forschungsbericht. Opladen, 1985 и др.

³ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 6.

⁴ Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб, 1879. С. 50.

⁵ См.: Там же. С. 57—58.

⁶ См.: Щербинин А.И., Щербинина Н.Г. Политический мир России. Томск, 1996.

⁷ Чудо Георгия о змие // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век. СПб, 1997. С. 453.

⁸ Комментарии // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век. СПб, 1997. С. 526.

⁹ Чудо Георгия о змие. С. 449.

¹⁰ Там же. С. 451.

¹¹ См.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов // Сборник отделения русского языка и сло-

вестности Императорской Академии Наук. Т. 21. № 2. СПб, 1880. С. 70—71, 137.

¹² См.: Рыстенко А.В. Легенда о Св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературе // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 112. Одесса, 1909. С. 278.

¹³ Там же. С. 332.

¹⁴ Там же. С. 333—334.

¹⁵ Там же. С. 399.

¹⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 197.

¹⁷ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб, 1996. Гл. VII. У огненной реки.

¹⁸ Там же. С. 224.

¹⁹ См.: Пропп В. Морфология сказки. Репринтное изд. Л., 1928. С. 44, 60, 61, 64, 71.

²⁰ См.: Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 55—57.

²¹ Там же. С. 151.

²² Там же. С. 30.

²³ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М., 1997. С. 306.

²⁴ Откровение Святого Иоанна Богослова. XII. 7—9.

²⁵ Там же. 12—13.

²⁶ Толковая библия, или комментарий на все книги св. писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3. Новый Завет. Репринтное изд. Пб, 1911—1913. С. 564—566.

²⁷ Откровение Святого Иоанна Богослова. XX. 1—3.

²⁸ См.: Толковая библия. С. 514—515.

²⁹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 222.

³⁰ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб, 1995. С. 14.

³¹ Там же. С. 9—10.

³² Там же. С. 11.

³³ Там же. С. 217.

³⁴ Там же. С. 219.

- ³⁵ Там же. С. 220.
- ³⁶ Там же. С. 220—221.
- ³⁷ Там же. С. 230.
- ³⁸ Там же. С. 231.
- ³⁹ Там же. С. 232.
- ⁴⁰ Труайя А. Александр I, или Северный Сфинкс. М., 1997. С. 178.
- ⁴¹ Там же. 182.
- ⁴² Там же. С. 187.
- ⁴³ Там же. С. 190.
- ⁴⁴ От первого лица: разговоры с Владимиром Путиным. М., 2000. С. 185—186.
- ⁴⁵ См.: Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб, 1997. С. 70.
- ⁴⁶ Там же. С. 82.
- ⁴⁷ Там же. С. 84.
- ⁴⁸ См.: Бухарин Н.И. Памяти Ильича // Избранные произведения. М., 1988. С. 118—119.
- ⁴⁹ См.: Шергин Б. У песенных рек. М., 1939. С. 85.
- ⁵⁰ См. подробнее: Щербинина Н.Г. Героический миф тоталитарной России. Томск, 1998.
- ⁵¹ Такер Р. Сталин: Путь к власти. 1879—1929. История и личность. М., 1991. С. 418.
- ⁵² Там же. С. 431.
- ⁵³ К двадцатилетию Великой Октябрьской социалистической революции. Сб. М., 1937. С. 6.
- ⁵⁴ Сталин И. О недостатках партийной работы и мерах ликвидации троцкистских и иных двурушников. М., 1937. С. 22—23, 30.
- ⁵⁵ См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 34.
- ⁵⁶ Коэн С. Бухарин. Политическая биография. 1888—1938. М., 1988. С. 443.
- ⁵⁷ См.: Шергин Б. Указ. соч. С. 87, 89, 110, 123.
- ⁵⁸ См.: Щербинина Н.Г. Указ. соч.
- ⁵⁹ См.: Шевцова Л. Режим Бориса Ельцина. М., 1999.
- ⁶⁰ Российская газета. 29. 08. 2000.

ВРАГ ИЛИ ТЕНЬ: ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ДВОЙНИЧЕСТВА

Рассмотрев значение цветовой классификации в политике и архетипа змееборчества в русской культуре, мы можем констатировать, что «мир сознания» не просто расколот на «черное» и «белое», а враг, по сути, неотделим от змееборца. Однако само противопоставление в некоторых политических контекстах заведомо подчеркивается (так «правые» всегда противостоят «левым»). Это свидетельствует о том, что бинарные оппозиции до сих пор используются в качестве оси координат при структурировании представления о мире; конечно, такое видение мира упрощено. Для политического же мифа, интересующего нас, наиболее характерным является противостояние «добро-зло», «герой-враг». Однако есть и другие родственные антитетические пары понятий типа «свой-чужой», «мы-они» и т.п. Как соотносить эти антитезы друг с другом и что означает само противопоставление? Такого рода категории принадлежат миру символов, а бинарная оппозиция как структура сознания — один из приемов дифференциации символических ценностей. При этом оппозиции могут легко заменять одна другую, это свойство архаического мышления открыли еще культурные антропологи и структуралисты. Смысл такой интеллектуальной операции в том, что в сложных

формах скрывается подчас простое символическое значение, а простая форма (цвет или контраст, оппозиция) может выступить метафорой сложного понятия. Поэтому великие «экономные» символы (крест, например) выражают целые культурные системы, а абстрактная бинарная оппозиция служит концептом, выражающим смысл конкретного поведения. Исходя из символической природы категорий вообще, мы заведомо отождествляем такие бинарные оппозиции, как «свой-чужой», «добро-зло», «мы-они», «герой-враг», поскольку они имеют мифологическую природу. Мир мифа делится на Это и То царства, герой борется со злом, враждебный мир есть мир чужой и т.п. Однако в литературе, описывающей социально-политическую сферу, названные выше антитетические пары иногда разграничиваются, поэтому есть сугубо теоретическая необходимость определиться с содержанием этих понятий. И здесь сразу, в первом приближении обнаруживаются несколько «подходов», по-разному трактующих отдельные символические аналоги.

Во-первых, это уже ставший классическим, «психологический подход», опирающийся на выводы К.Г. Юнга. Психологическая интерпретация соотношения категорий «добра» и «зла» во главу угла ставит двойственность человеческой природы как таковой, что находит отражение и в мифологической форме, обнаруживающейся в ритуалах, обычаях и традиционном поведении различных эпох. Например, в работе «Психология образа трикстера» Юнг довольно подробно останавливается на одном из таких возвращений архетипов — средневековом церковном карнавале с его переворачиванием иерархического порядка. Экстравагантный культурный феномен Юнг связывал с характерным для средневековой эпохи амбивалентным ментальным образом дьявола «простака». По его мнению, в основе обычая пародировать церковные ритуалы лежит древняя психологичес-

кая структура, известная из архаического мифа под именем трикстера. Трикстер — демоническое существо, отличающееся своими злыми выходками, что как раз и объясняется его двойственной природой, наполовину животной (оборотничеством), наполовину божественной (близостью к образу спасителя). В средневековых церковных «сатурналиях» дух трикстера обнаруживался, например, на «празднике дураков», где превалировала подлинно языческая оргия разрушения. Итак, с одной стороны, Юнг подчеркивал низменную и базовую природу образа трикстера: «Совершенно ясно, что он является "психологемой", чрезвычайно древней архетипической психологической структурой. В своих наиболее отчетливых проявлениях он предстает как верное отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва поднялась над уровнем животного». При этом закономерно возникает вопрос, почему человеческое сознание эпох «развитых» сохраняет и воспроизводит этот примитивный образ, хотя может уже вполне сконцентрироваться на умственной деятельности? По Юнгу, «каузальное объяснение таково: чем более древними являются архаические качества, тем более консервативно и косно их поведение. Человек не может просто так стряхнуть живущий в памяти образ вещей и тащит его, как бессмысленный придаток»¹. Таким образом, трикстер есть спонтанная коллективная персонификация, которая обозначается в сознании социума главным образом в мифической форме. Вот этот «темный» компонент рассматриваемого им цельного, универсального образа «души» Юнг и назвал «тенью». Тень, по Юнгу, один из трех основных персонифицированных архетипов, наряду с Анимой и старым мудрецом. Фигура Тени как нуминозное явление наделена тайным обаянием. Перед нами тот самый весьма типичный случай, когда «зазеркалье» может быть привлекательным и зачаровывать². По мнению Юнга,

которое сегодня уже не оспаривается, наиболее predisposed к таким воздействиям оказывается массовое сознание, где индивидуальность подавлена, тогда как Тень олицетворяется и воплощается в политическом лидере. Наиболее ярким примером современного лидера-тени, по квалификации того же Юнга, был Гитлер, поскольку «он символизировал нечто, имеющееся в каждом индивиде. Он был наиболее чудовищной персонификацией всех низменных человеческих проявлений». И далее: «Он представлял тень, низшую сторону личности каждого, в ошеломляющих масштабах...»³ Однако, с другой стороны, Юнг уточняет: «Трикстер — предтеча спасителя, и, подобно последнему, является Богом, человеком и животным в одном лице. Он — и нечеловек, и сверхчеловек, и животное, и божественное существо, главный и наиболее пугающий признак которого — его бессознательное». В конце работы о трикстере Юнг объясняет механизм мифообразования: «Таким образом, живое воздействие мифа ощущается тогда, когда высшее сознание, радующееся своей свободе и независимости, сталкивается с автономией мифологического образа и не только не может противостоять его обаянию, но и восторженно отдается неотразимому впечатлению. Образ срабатывает, потому что скрыто он присутствует в душе наблюдателя и появляется как ее отражение, хотя и не признается таковым»⁴. Согласимся с Юнгом, что миф, где действует трикстер, не только сохранился, но и развился в современной политике. Миф действует не просто потому, что всегда понятен до элементарности, а в силу нуминозности коллективного бессознательного опыта. Для Юнга трикстер это двойник (близнец) героя, и в этой «роли» он представляет собой бессознательную «тень» рационального поведения. Таким образом, уже у Юнга ставится вопрос о двойничестве: политический миф вскрывает универсальный опыт двойной персонификации единого целого. Например, трикстер совмеща-

ет в себе героическую сущность Христа и хулиганское содержание дурачка. То есть психологический феномен двоения личного сознания переносится в символическую реальность, размеченную знаками коллективного бессознательного. Перед нами убедительно сконструированная (и на сегодня не опровергнутая) теоретическая модель полярной структуры человеческой души, где ничто не забыто, в том числе и древняя «сделка с дьяволом».

И сейчас в политическом дискурсе преобладает эмоционально окрашенная идея превращения тени в свою противоположность, заключенная в мифологическую форму, особенно символическая метаморфоза очевидна в моменты политических переломов, когда никто, кроме спасителя, не может «повести за собой». Эта мифологическая картина двоения мира представлена не только антитезой «добра» и «зла», но и сопряжением таких начал, как «свет» и «тьень». Единство и одновременно противоположность «черно-белой» символики мы встречаем в книге «Маски бога» последователя Юнга Д. Кэмпбелла. Он пишет о противопоставлении Девы Марии как «фигуры света», средоточии всех добродетелей, и дьявола как персонификации образа ада: «В то время как она, красивая и нежная, улыбаясь, сидит на троне, там, на заднем плане, находится другой мир, который всю природу и все человечество постоянно вводит в заблуждение, сеет среди них болезни, пронзает, разрушает и совращает их — точнее говоря, царство дьявола...» Но дело в том (и это даже важнее), что противоположный «свету» мир неотделим от своего антипода. «Мифы о Марии и мифы о дьяволе формировались бок о бок, они не могут обойтись один без другого. Неверие в какой-либо из них было смертным грехом. Существовал культ молитв Марии и культ дьявола — культ заклинаний и экзорцизмов»⁵. Итак, любой «прорыв» архетипов в конкретную историческую эпоху в виде мифа преподносит нам двойной урок: поскольку между символическими мирами су-

ществует непосредственная взаимозависимость («мир света» не может быть идентифицирован без наличия «царства тьмы»), то и персонификации «добра» и «зла» имеют единую демоническую природу. При этом уместно вспомнить и распространенное метафорическое название дьявола, определяющее смысловую нагрузку его образности: «в результате своего падения он был обречен как раз на вечное подражание, на роль обезьяны Бога»⁶.

Невозможно обойти «культурологический подход» (представленный яркими фигурами Бахтина, Лихачева и др.). В работах такого рода речь идет о некоем «комплексе» двоящегося мира, временами артикулирующегося на мир серьезный и антимир, т.е. мир смеховой. Основу подхода, конечно же, заложила бахтинская концепция культуры как взаимодополняющего чередования обыденного и праздника. М.М. Бахтин писал: «В эпохи великих переломов и переоценок, смены правд вся жизнь в известном смысле принимает карнавальный характер: границы официального мира сужаются, и сам он утрачивает свою строгость и уверенность, границы же площади расширяются, атмосфера ее начинает проникать повсюду». Этот своеобразный карнавальный мир находится вне времени и не дифференцирует «свет» и «тьму». «Связанное с осерьезнением отделение смерти от жизни, хвалы от брани объявить устойчивым и неизменным. Слияние в быстром кружении лица и зада и в быстром качании (подъеме-падении) — верха и низа (неба и преисподней). Праздничность образа, его изытость из прямолинейности практической серьезности жизни и продиктованных этой серьезностью норм и запретов»⁷. Итак, официальный мир серьезен, а в карнавале все пародируется и вышучивается, первый мир цельный, второй двоится. «Существо смеха связано с раздвоением. Смех открывает в одном другое — не соответствующее, в высоком — низкое, в духовном — материальное, в тор-

жественном — будничное, в обнадеживающем — разочаровывающее. Смех делит мир надвое, создает бесконечное количество двойников, создает смеховую "тень" действительности, раскалывает эту действительность»⁸. По мнению Д.С. Лихачева, полагавшего культуру феноменом сугубо историческим, смеховой мир недолговечен, динамичен и балансирует на грани исчезновения, потому он и делится надвое, двоится.

С нашей точки зрения, этот феномен универсален, в любом случае в карнавальном действе происходит опрокидывание обычного и даже священного порядка; так, если мы возьмем отношения господства, то король и шут в результате метаморфозы меняются местами, а символом власти выступает уже не корона, а колпак с бубенчиком. В смеховом мире создается и антиструктура (антигосударство, антимонастырь). В нем все моделируется, так сказать, от противного: воюют потешные войска, пародируется церковная служба, лечат по антилечебникам. По словам Д.С. Лихачева, описываемый антимир есть «мир кромешный», и это само по себе делает его смешным. «Следовательно, чтобы антимир стал миром смешным, он должен быть еще и неупорядоченным миром, миром спутанных отношений. Он должен быть миром скитаний, неустойчивым, миром всего бывшего, миром ушедшего благополучия, миром со "спутанной знаковой системой", приводящей к появлению чепухи, небылицы, небывальщины»⁹. Суть подобного культурного явления, на наш взгляд, предельно архаическая: высмеивание (срамословие) власти позволяет совершать «обряд перехода», ритуально закрепляющий иерархию ценностей. Смысл «посаждения» на трон дурачка состоит в том, чтобы показать нелепость, абсурдность антимира и спровоцировать социум интернализировать самую упорядоченность как обновленную ценность. Неудивительно в связи с этим, что в политических антимирах нашего прошлого возникали и официально назначенные смехо-

вые дублеры властителей, такие, как великий князь всея Руси Симеон Бекбулатович или князь-кесарь Ромодановский. Так сакральный «белый царь» для идентификации самовластия нуждался в оттеняющей пародии на самого себя.

Политико-культурный угол зрения сегодня, как нам представляется, выигрывает по сравнению с другими подходами своим интересом к сознанию. Как известно, сознание социума — в некотором смысле структура, и вот здесь невозможно обойти стороной проблему политического мифа, который и является структурным образованием архетипического порядка. Это обстоятельство чутко идентифицировали культурологи-литературоведы, обратившие внимание на авторов, интуитивно использовавших мифоструктуры как символическую базу для поведенческих мотиваций героев. Такими писателями, по общему признанию, являются Шекспир и Достоевский, на что в свое время справедливо указал и Бахтин. «Трагедия, Шекспир — в плане официальной культуры — корнями своими уходит во внеофициальные символы большого народного опыта. Язык, непубликуемые сферы речевой жизни, символы смеховой культуры. Не переработанная и не рационализированная официальным сознанием основа мифа. Надо уметь уловить подлинный голос бытия, целого бытия, бытия больше, чем человеческого, а не частной части, голос целого, а не одного из партийных участников его. Память надындивидуального тела. Эта память противоречивого бытия не может быть выражена односмысленными понятиями и однотонными классическими образами»¹⁰. И, логически продолжая, о Шекспире: «В образах (сравнениях, метафорах и др.) Шекспира всегда даны оба полюса — и ад и рай, ангелы и демоны, и земля и небо, жизнь и смерть, и верх и низ (они амбивалентны тематически, но не по тону); они топографичны; они космичны, в их игру вовлекаются все стихии мира, вся вселенная. Образ у Шекспира

всегда чувствует под собою ад, а над собою — небо... он глубоко топографичен и пределен»¹¹. Разве это не символическое описание традиционной русской власти? Разве это не характеристика властвования вообще?

Итак, представляется, что мифология политической власти заключается в амбивалентности властителя как символа, в метаморфозе его социальной персонификации от «света» к «тени» и наоборот, что имеет своим основанием древний опыт народного общежития. Наиболее характерной приметой мифологизированного мышления народа является отношение ко времени и пространству, вера в чудо. Все эти признаки, по мнению Бахтина, характеризуют событийность у Ф.М. Достоевского: «Действие совершается в хронотопических точках, изъятых из обычного хода жизни и из обычного жизненного пространства, в эксцентрических точках, в inferнальных, райских (просветление, блаженство, осанна) и чистилищных точках». Из этих кризисных точек линия не составляется, они скорее напоминают некий сгусток, «они выпадают из времени, строятся в его разрывах или сломах. Один человек умирает и рождает из себя совершенно другого нового человека...» Итак, герой Достоевского приходит извне, как в типичном архаическом мифе: «У героя нет семьи, нет сословия, он ни в чем не укоренен». И тут писатель подходит к важному для нас выводу: «Именно в этой точке несовпадения... совершаются события. Вечная тяжба в процессе самосознания "я" и "другого"»¹². Неслучайно образы Достоевского сегодня рассматриваются как многозначные персонификации бессознательного, когда герой подвержен раздвоенности. Например, Раскольников трактуется как некий Христос, который не догадывается о своей сущности. Этому взгляду на героя Достоевского созвучно мнение Бахтина: «Комната Раскольникова... — гроб, в котором Раскольников проходит через фазу смерти, чтобы возродиться обновленным. Сенная площадь, улицы —

все это — арена борьбы бога с дьяволом в душе человека; каждое слово, каждая мысль соотнесены с пределами, с адом и раем, с жизнью и смертью»¹⁴. Неслучайно метафорический образ другого известного героя Достоевского, князя Мышкина, тоже напоминает Христа. «Простота», таким образом, свойственна двоящемуся герою, она, возможно, атрибут героического вообще. Так «культурный герой» демонстрирует мифоподобную метаморфозу, состоящую в явлении двойничества.

В-третьих, достаточно четким видится «социологический подход», когда оппозиция «мы-они» связана с общественными отношениями. В этих отношениях «мы» — группа, с которой индивид ассоциируется, а «они» — группа враждебная. Так, в работе З. Баумана «Мыслить социологически» речь идет не просто о паре противоположных отношений, антитетическая пара, считает он, неразделима: «Две стороны, два участника данной концептуально-поведенческой противоположности дополняют и обуславливают друг друга», «что такое "мы" и "они", можно понять, только рассматривая их вместе, во взаимном конфликте»¹⁵. Такой принцип схематической социальной классификации, по Бауману, используется для обозначения границ «своего» мира. Если теперь предметно разложить те характеристики, которые приводит Бауман, то получится: психологическое основание такой концептуализации — достижение эмоциональной безопасности; социальное побуждение это групповая самоидентификация и сплоченность; а политическое — целостность группы, для чего обозначается «враг» и посредством борьбы с ним обеспечивается лояльность системе. На наш взгляд, именно из такого рода классификации и воссоздается концепт «справедливости»: справедливость на «нашей» стороне, а на стороне «врага» — несправедливость. Концепт здесь является руководством для понимания: «правда» должна быть на «нашей стороне» во что бы то ни стало, а на стороне

«врага» неизбежна ложь. Социальные модели в таком сознании прямо проецируются на политику, где зачастую используется метафора семьи (государство как «отечество» или «родина-мать») и метафора братства (члены сообщества — «братья и сестры»). Подобная политика в особенности пронизана эмоциями (чувствами симпатии и антипатии).

Далее, возвращаясь к тексту Баумана, стоит особо подчеркнуть, как из его описания рождается концепция «врага»: «Образ врага выглядит столь же мрачным и пугающим, сколь приятным, в теплых тонах, рисуется образ собственной группы. Враги — это сборище коварных недоброжелателей. Они неумолимо враждебны, даже если маскируются под дружественно настроенных соседей...»¹⁶ Без труда в этом образном извлечении мы видим типичные черты змея, коварного и зловредного. Неслучайно, думается, в политике иногда слово «враг» употребляется с определением «злейший», последнее служит как для обозначения крупномасштабного мирового зла, так и для точного выражения архетипа врага вообще.

Итак, «мы» появляемся лишь тогда, когда есть «они». Вне данной системы координат (этой пары образных понятий) находятся, по мнению Баумана, некие «чужаки». «Чужаки» «противостоят противопоставлению как таковому, т.е. разного рода различиям, границам... и тем самым — определенности социального мира, проистекающей из этих различий»¹⁷. «Чужаки» вообще не вписываются в категории данного мира: они и не свои и не враги. Получается, что самое важное в такой полярной картине — «маркировка», поскольку базовое ощущение порядка дает именно наличие границ. Неслучайно впечатление «размытости» границ, как считает Бауман, возникает как раз в моменты социальных переломов. В полярной социальной классификации «чужак» есть синоним также и инакомыслящего, еретика, диссидента,

предателя, отступника. «Опасность угрожает границе с двух сторон. Ее могут разлагать изнутри двуличные люди, заклеянные как дезертиры, подрывающие групповые ценности, нарушающие единство рядов, перевертыши»¹⁸. Итак, по Бауману, «чужаки» все же не открытые враги, которые обозначаются как «они». Отношение к врагу всегда серьезно агрессивно, а «чужаки» («неофит», «нувориш», «выскачка») часто вызывают лишь презрение своей карикатурностью, поскольку пытаются копировать наше поведение. Последняя ремарка брошена Бауманом вскользь, но если развить суть его замечания, то можно разглядеть сближение разных подходов. «Новичок» — это собственно двойник, копирующий нас. Его природа мистическая и злая, ведь мы ожидаем, что он нам навредит. Он шут, наконец, поскольку пародирует чужой стиль.

На наш взгляд, природа чужака двойственна вообще, а в политике все обстоит еще сложнее, поскольку бытует категория «свой чужой». Перерожденец для «своих» тоже враг, тайный агент мирового зла, о чем свидетельствует его драконья суть. Поэтому «девианта» и ненавидят иногда пуще врага открытого. Таким образом, в терминологии мифа, «свой чужой» это тоже Тень. С одной стороны, этот наш двойник — «свой», т.е. он близок нам по природе, но, с другой стороны, он одновременно и враг, тайный и злокозненный. Так двоичная классификация в сфере политического легко переходит в трехчленную, когда мир «свой» отделен от внешнего «чужого» мира, но внутри сообщества встречаются еще и «свои чужие» — агенты внешнего врага. И эта «пятая колонна» воспринимается в политике как зло наиболее отвратительное. «Чужаков» (этнических «чужаков», например) сплошь и рядом преследуют физически, не ограничиваясь моральной и статусной изоляцией. «Своих чужих» иногда просто «перековывают», а не подвергают репрессиям, но всегда их воспринимают как зло, как

врага в собственном стане. Здесь уже буквально действует онтологическая категория «враг», развитая в культуре христианской религии; ее составляющие: враг внутри каждого из нас, враг близко, и он не дремлет. А значит, этого врага необходимо как минимум побороть, а как максимум «выжечь каленым железом». Когда в сознании лидера актуализируется данный культурный стереотип, его партия (чтобы сомкнуть ряды) отторгает «своих чужих» как «внутреннего врага», напоминая церковь воинствующую.

В-четвертых, мы имеем дело с «философским подходом», речь идет об определении К. Шмиттом понятия политического. Сама оригинальная трактовка политического дана в экзистенциальном ключе, когда политическое понимается не просто как нечто сущее, но и как способ бытия. Этот способ представляет собой некую экзистенциальную коммуникацию, описанную автором в виде оппозиции особых политических категорий. «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие друга и врага». Итак, именно категории «друг» и «враг», по Шмитту, обозначают сферу чистой политики, обнаружение которой и являлось задачей философского подхода. «Не нужно, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом... Он есть именно иной, чужой, и для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое»¹⁹. То есть сами по себе «друг» и «враг» не отвлеченные метафоры и символы, а категории бытия или инобытия, поэтому политически существующие народы и группируются по своим противоположностям. Бытие политического, собственно говоря, и обозначается в этом полюсе напряжения «друг-враг». «Борьба» — третья категория, вводимая автором для маркировки политического:

«Враг... по реальной возможности, — это только борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности». То есть политическая противоположность, по Шмитту, есть самая интенсивная из всех оппозиций. Разновидностью политического противостояния является, конечно, война: «Война есть только крайняя реализация вражды. Ей не нужно быть чем-то повседневым, чем-то нормальным, но ее и не надо воспринимать как нечто идеальное или желательное, а скорее, она должна оставаться в наличии как реальная возможность, откуда смысл имеет понятие врага». Шмитт считал, что всякая противоположность — религиозная, моральная, этническая, экономическая — может стать политической, если она делит людей на группы друзей и врагов²⁰. В осмыслении Шмитта главное место отведено «врагу внешнему», а политический суверенитет народа в том и состоит, чтобы определить «врага», иначе, в случае нейтралитета, политике как таковой приходит конец. Однако он постоянно подчеркивал, что речь должна идти не об образе врага, а о реальном противнике. Так, аналогичное противостояние «добра» и «зла» — вне сферы политики, поскольку находится в иной области морали и его проникновение в политику носит характер девиации. Правда, ранее Шмитта весьма заинтересовала теория Сореля, и он отмечал большую мобилизующую роль мифа в борьбе пролетариата, когда битва наполняется героическим духом и на сконструированном образе врага-буржуазии сходятся аффекты ненависти и презрения. Но, по Шмитту, миф с его образностью лежит в области психологии, а значит, вне сферы чисто политического²¹.

Данная систематизация «по наукам», конечно, не претендует на то, чтобы считаться исчерпывающим перечнем исследований бинарных оппозиций, таких, как: «друг-враг», «мы-они», «свой-чужой», «добро-зло», «Герой-Тень». Но обзор основных подходов выявил факт

несовпадения смыслового значения терминов у различных авторов, а именно:

- Одни считают, что характер оппозиционности отношения «герой-враг» не исключает двойственности природы «зла» и близости Тени к герою. Другие определяют «врага» именно как интенсивно «чужого».
- Ряд исследователей используют такие оппозиции, как «друг-враг», «добро-зло», «змееборец-змей», в качестве синонимов. Некоторые же полагают их картинками разных миров: «добро-зло» относят к миру архаики и мифа; «мы-они» — к моделированию социального поведения и т.п.

Но все перечисленные мнения так или иначе касаются интуитивных представлений о любом мире, что в равной мере относится и к политике. Именно бинарная оппозиция служит опорным «скелетом» универсальной картины мира, ее универсальность во многом опирается на мифологические представления. И здесь особо хочется остановиться на точке зрения Шмитта, фактически отрицающего политический миф (в заботе о «чистоте» политического). В теоретическом плане намерение резко обозначить сферу «политики», отделив ее от «неполитики», безусловно, правомерно. Однако современный политолог, рассматривающий политику, например, с точки зрения той же философии, имеет дело и с философией политического лидерства. В отличие от бихевиористских теорий (исследовавших лидерство в малых группах), лидерство в сфере политики (в больших группах) с философских позиций рассматривается именно как ценностное явление. Однако политическая реальность и сегодня все еще представляется преимущественно как поведение (даже если под реальностью понимается исключительно язык), но поведение не может быть лишено значимости (мотива, символического образца). Если мы мыслим в духе философии постмодернизма, отождествив при прочтении себя с лидером-текстом, мы

все же мотивируемся знаками, которые нам транслирует лидер, представляя собой медиативный элемент коммуникации, вызывающий эмоции. А есть еще и политико-культурный подход, представляющий собой субъективную сторону политики. Поэтому сегодня избежать психоэкспансии в политику и соответственно политологию, объясняющую ее, нельзя. Представление и понимание современной политики как управления зачастую вообще сводится к технологической стороне, т.е. выявлению эффективных приемов для управления коммуникацией. Постсовременная масса «читателей» не может интериоризировать виртуальную реальность без технологических механизмов манипулирования аффектами, именно последние способны иррационально менять местами «своих» и «чужих», воспринимать политиков как «героев» или «врагов». Манипулирование подчас и состоит в «передергивании» понятий «свой»-«чужие», «герой»-«враг». Маркировка меняется, так как голосование происходит за «чужого» лидера ввиду как раз эмоционального псевдовыбора (потому что «реципиент» или ощущает «выбор» своим, или оценивает вынужденную смену поведения как рациональный акт). Итак, расширение символического универсума за счет постмодерной зоны политики делает «политическое» еще более неотделимым от «психологического», чем в модерне, тоже нагруженном символами. Вот почему и в посттоталитарном обществе поведенческая модель «мы-они» часто отождествляется с мифологическими структурами «добро-зло», «герой-враг».

Какой бы смысл все предыдущие авторы ни вкладывали в рассмотренные ими категории, они настаивали на существовании обоих элементов антитезы. Интересно в связи с этим посмотреть на «замеры» сравнительно недавней политической реальности, с этой целью мы обратимся к результатам социологического проекта, исследовавшего проблему новой идентичности россиян. Ана-

лиз материалов в интересующем нас ключе показывает, что в современной России понятие «свои» весьма расплывчато. «Свои» или «наши» обычно не только группа, но и лидеры, которые наделены положительными характеристиками. Отношение же россиян к лидерам, институтам власти, партиям и другим элементам политической системы совсем недавно колебалось от равнодушия до разочарования. Зато более четко выделялась антитеза «добра» и «зла». «Добро» понималось традиционно как социальная справедливость (забота государства о минимальном уровне благосостояния каждого человека и о благополучии всех). Понятие «зла» раскрывалось через образ «врага», который наносит вред. Итак, «внешний враг» — это все еще вредоносное влияние со стороны западных государств на российскую власть, так считали 31,1% россиян. Помимо повторения советского штампа перед нами и воспроизведение традиционной схемы представлений о «злой» природе воздействия на носителей власти чужой воли! «Внутренний враг», как обычно, персонифицирован, это лидер-зло: «нечистые на руку, замешанные в скандалах политики» и «непрофессионализм руководителей в органах власти». Итак, зло осознается как власть «плохая», греховная. То есть оценка власти дается в категориях морали, а такая среда, как известно, благоприятна для актуализаций мифа²². Если теперь от описания точек зрения представителей разных наук перейти к некоей систематизации исследовательского материала по внутреннему (структурному) критерию, то во главу угла следует поставить категорию «мира». Любой концепт мира, как мы уже отмечали, конструируется на основе бинарной оси, т.е. «мир» — категория структурная. Теперь зададимся вопросом, какие конфигурации придают картине мира исследователи, использующие интересующие нас бинарные оппозиции. И здесь, как представляется, можно выделить три основных типа, или модели понимания.

Первая модель — *переворачивание мира*, в нее попадают работы и психологов, и культурологов (неслучайно Юнг говорит о средневековых сатурналиях, а Бахтин постоянно обращается к сфере бессознательного опыта). Переворачивание не расчленение (и даже не перемена), и для мира как универсума означает, что *мир остается цельным*, т.е. единым. Здесь картина мира носит структурные следы архаической универсальности. Смысл этого ритуального поведения состоит в сохранении имеющегося, в примирении с тем миром, в котором выпало жить. Таким образом, переворачивание нужно для возвращения, консервации и дальнейшего закрепления унитарного мира. В «смеховом» мире, как мы уже говорили, верховодит шут, а его антипод — царь, следовательно, переворачивание политического мира примиряет нас и с властью, ведь мы видели изнанку официальности — параллельный абсурд. Главное действующее лицо в обряде — дурачок (трикстер), это своего рода «плохая» копия героя (двойник, тень, близнец). Разве мало в современной политике России успешных хулиганов, имеющих свой постоянный электорат. «Мы должны любить родину и постоянно играть на том плохом, что есть в народе. Такова участь оппозиции» — эти крылатые слова В.В. Жириновского не просто словесный курьез, а откровенно интуитивный «манифест» политического трикстера²³. В этом, казалось бы, нелогичном сопряжении высокого понятия родины и низкого «дурного» (что и должно вызывать смех) есть древняя логика мифа, ведь трикстер — обратная сторона главного и светлого героя (в данном случае Путина). Еще раньше перед нами развернулась буквально история о Фоме и Ереме, ведущими себя идентично. Так, будучи политическим трикстером, Жириновский (который всегда голосует так, как угодно верховной власти) имел, в свою очередь, двойника-шута Брынцалова, поведение которого создавало двойной полюс абсурдности против любой «однозначно» серьезной власти.

Вторая модель — *раскалывание мира*. В противоположность предыдущей модели «стягивания» здесь производится или подчеркивается демаркация и поляризация картины политического мира. Перед нами акцентирование поведенческого концепта символического структурирования социального тела из двух групп: «мы» и «они», «друзья» и «враги». Можно привести несколько характерных примеров. Так, А. Савельев (ссылаясь на теоретические доводы К. Шмитта) предлагает в качестве технологической цели создание по-настоящему интенсивного образа политического «врага», который, по его убеждению, нельзя размывать. Он пишет: «Отсюда следует, насколько важно сохранять образ врага, ввиду постоянного его размывания политическими технологиями представителей группы, от имени которой действуют политические активисты». Под «представителями группы» он понимает либералов, использующих «энергетику» образа во властных играх своих лидеров. В результате А. Савельев приходит к выводу: «Сознательное размывание "образа врага" может свидетельствовать только о применении стратегии разрушения защитных механизмов определенного сообщества и обеспечения преимуществ других сообществ, "естественное" следование тем же путем означает утрату политической субъектности»²⁴. Таким образом, подлинно политическое общество, согласно Савельеву, это группа, имеющая поляризованное сознание. Подразумевается, что лучшая форма моделирования политического противостояния — героический миф.

Особое значение модель «раскалывания» приобретает в ситуации социального перелома, когда остро встает проблема культурной идентификации. Т.В. Евгеньева, рассуждая об идентификационном кризисе личности как форме проявления социокультурного кризиса вообще, замечает: «Своеобразная архетипическая матрица, на основе которой происходит процесс идентификации

личности в кризисной ситуации, — категория "мы-они" Корни ее лежат в архаических пластах человеческой культуры: мифологизированное восприятие реальности строится здесь вокруг двух противоположных полюсов. Вариантом этой модели, включающим оценочный элемент, становится категория "свой-чужой" И далее: «Данная модель существует в общественном и индивидуальном сознании в латентном состоянии, не определяя в жесткой форме ориентации и поведение людей, однако в кризисных ситуациях может вытеснить более поздние рационалистические слои, заняв господствующее положение»²⁵. Логическим продолжением рассуждений Т.В. Евгеньевой о мифоэлементах политического сознания вообще служит вывод И.Н. Ионова относительно наличия аналогичных политических мифов в истории России: «Миф о народе не только дробил русское общество изнутри, но и ставил его в особое положение по отношению к внешнему миру. Ведь иностранцы и инородцы — это заведомо "ненарод", чужие, от которых исходит опасность». И далее автор аргументирует наличие мифа в нашей политической истории: православие оказывается русской верой, появляется идея Святой Руси, иностранцам приписывается ритуальная нечистота, и спасение от этого видится в помощи очистительной молитвы, складывается представление о чужой земле как несправедливой, противопоставляются православные и басурманы, русские и инородцы и т.п. В тоталитарный период, считает И.Н. Ионов, искусственное деление на «своих» и «чужих» идет по социально-классовому признаку (мировая буржуазия — мировой пролетариат), затем по рубежам СССР и социалистического лагеря, а внутри страны — «враги народа». По мнению автора, миф, раскалывающий социум, дожил до наших дней: «Своей завершенной формы идея народа-богоносца достигла в современных националистических теориях, в центре которых — миф о борьбе между Святой Русью и "окаянной

нерусью" — евреями, масонами и др.»²⁶. Концептуально примыкает к названным работам исследование регионального мифа В.Д. Нечаевым, в особенности это касается разбора им символических метафор, описывающих политическое пространство регионов. Так, территория региона, по наблюдению автора, наделяется особыми чертами, главное, она «благодатна» для своих жителей. А пространство за пределами региона наделяется чертами «чужого»: оно непонятное, враждебное и разрушающее региональный порядок. «Чужое» пространство чаще всего связывают с образом Москвы, «центра». Противопоставление пространства региона окружающему его пространству осуществляется по характерному для всякой мифологии принципу противопоставления космоса и хаоса, соответствующего на более глубинном уровне оппозиции «мы-они». По мнению автора, создается инвариантная модель мировосприятия. «Данный тип восприятия пространства обладает вполне определенными мифологическими чертами. Членение пространства по принципу "наше", "понятное", "безопасное", "человеческое" — "чужое", "непонятное", "опасное", "не вполне человеческое" характерно для архаических и традиционных мифологий»²⁷. Таким образом, второй тип понимания, акцентируясь на оппозиции «свой-чужой», объясняет нам появление социально-политической категории «врага» — это непереносимое условие существования «нас», потребность провести грань и утвердить свой социальный статус бытия. Если перевести ее культурно-поведенческий смысл в категории психологии, то мы вправе сказать, что «тень» в политике есть условие появления «героя», олицетворяющего и персонифицирующего «наш» мир. В силу заданности такой структурной матрицы сознания социум периодически актуализирует мифоэлементы для достраивания концепта смысла бытия. В такой картине политического мира проведена демаркация «мы-группы» («народ», «регион», «правоверные»)

от коллективного же «врага» («ненарод», «центр», «неверные»). И совершенно особое значение в связи с этим приобретает метафора пространства, которое тоже расчленено на «территорию добра» и «территорию зла».

Архетип подобного представления о мире действительно лежит в мифологической модели Хаоса и Космоса. Так, все варварские территории в мифе уподоблялись Хаосу, нерасчлененной субстанции, которая существовала до акта Творения. Этим территориям противопоставлен мир сотворенный, превращенный в Космос, которому придана «форма»²⁸. Дальнейшую роль в формировании расколотой картины мира сыграло христианское мировидение. Существовало представление о наличии двух противоположных царств, на которое повлияло учение Августина о «двух градах». Это Царство Божие и царство дьявола, территория «света» и территория «тьмы»²⁹. В русской же христианской культуре бытовало противопоставление Правды и Кривды. Истинная правда от Бога, а правда сатаны есть антиправда. М.В. Черников, исследовавший концепты правды и истины в русской традиции, сделал вывод: «Таким образом, проблемы поиска правды и поиска истины оказываются по сути одинаковыми. Установление *истины* — это познание истинного Бога, но одновременно это есть и принятие заповедей Божиих — т.е. обретение *правды*. И, наоборот, неправда, кривда есть не что иное, как результат потери *истины*, истинного Бога, результат поклонения неистинному богу»³⁰. Таким образом, христиански ориентированная культурная традиция моделирования мира опиралась на архетип двойника (копии эталона, образца). Так, государство дьявола — это своеобразно «отзеркаленная» структура Небесного Царства (порядок, иерархия), но с отрицательным значением. По тому же принципу строился и концепт правды-кривды как правды Бога и правды дьявола.

Третья модель — *гробление (фрагментирование) политического мира*. Она связана с философией постмо-

дернизма и ее ключевым понятием «текст». Мир политики здесь предстает в новом виде: лидер перестает быть публичным политиком-человеком и становится виртуальным образом и комплексным текстом, а все поле политики представляется не как поведенческая объективированная реальность, а как достаточно случайный набор текстов, некий калейдоскоп или гипертекст-лабиринт, из которого читатель (избиратель, последователь лидера) способен воспринимать отдельные символические фрагменты.

Политический текст чаще всего исследуется с использованием существенной категории «дискурс». Каждый вкладывает в это понятие свой смысл, а иногда текст подвергается и специальному дискурсному анализу. Пример последнего подхода дает статья А.В. Дуки о политическом дискурсе оппозиции в России середины 90-х гг. XX в. Для данного автора дискурс означает рационально-метафорический набор, включающий и идеи, и символы. Так понимаемый дискурс состоит из элементов — «фреймов» (центральные идеи, символы и интерпретационные схемы). Введение понятия «дискурса» позволяет Дуке рассматривать политическую коммуникацию как языковой обмен в параллельных рамках «своих» дискурсов, потому, согласно автору, значение политического дискурса как раз и состоит в демаркации коллективных идентичностей, в разделении социальных субъектов на «наших» и «ненаших». По мнению Дуки, именно дискурс создает общественную полярность по типу «враг-друг», т.е. дискурс в сущности играет конструирующую роль по отношению к этим идентичностям. Так, в духе постмодернистской концепции автор полагает, что «политическая реальность "формулируется" посредством дискурса», дискурсный же анализ выступает инструментом познания путей этого формулирования. В качестве наблюдений над политическим дискурсом он отмечает, что политические субъекты маркируются по персонали-

ям, по лидерам, поскольку это упрощает восприятие и понимание информации в условиях перелома, когда символика размыта. В целом исследование показало преобладание «врагов» в политическом дискурсе оппозиции, и это связано, по мнению Дуки, с «доминированием негативной самоидентификации». В конце своей обстоятельной статьи автор резюмирует: «Если в политико-онтологическом рассмотрении мы видим черты популистского дискурса с его манихейским разделением на добро (мы) и зло (они), то с точки зрения эпистемологических конструкций, связанных с объяснением мира и себя в этом мире, можно говорить о мифологичности дискурса. Мифологичность дискурса связана с архаизацией массового сознания в кризисное время»³¹. Итак, на основании данного материала мы можем сделать два собственных вывода. Во-первых, текст, структурированный по типу «свои-враги», заведомо мифологизирован. Во-вторых, опорный символ политического дискурса — образ врага. Конструирование идентичности идет от обозначения «тени» (таким лидером в 1996 г. выступал, конечно, Ельцин). Без Тени не было бы и тогдашней оппозиции.

Еще более характерной для данной модели «дробления» политического мира представляется статья М.В. Новиковой-Грунд. Для нее Текст (лидер) есть знаковая структура. В данной системе коммуникации автор текста (он признается) не важен, текст «играет» читатель. Сколько бы ни старались политтехнологи, считает Новикова-Грунд, они не могут контролировать окончательный результат своего манипулирования, так как читатель выхватывает «осколки» совокупного текста и выставляет «оценки». Оценивание идет по принципу маркирования на «своих» и «чужих» лидеров. Кто же этот «свой»? Автор статьи отвечает: лидер, символизирующий истинную картину мира. Затем мировосприятие читателя типологизируется: у каждого мира — свои герои.

Динамика тут эволюционна — когда меняется модель мира, последовательно происходит и замена политического лидера. Новикова-Грунд значительное внимание уделила характеристикам самого текста (сюжетам, манипулятивным элементам и др.), и все это явилось большим вступлением к эмпирическому исследованию предвыборных телевыступлений ряда лидеров президентской гонки. Автор пришел к неутешительному выводу относительно картины мира россиян: «Путин в своем дискурсе *не совсем человек...* Соперники же его — *совсем люди...* Собственно, из этого следует, что и с Явлинским, и с Зюгановым избирателю самоотжестивиться значительно проще. По простой "рекламной" логике Путин им проигрывает: не он, а они оказываются "своими" Но в мире страхов, демонических заговоров, бессмертных, неуязвимых и многоголовых монстров, таких, как *мафия* и *бюрократия*, в мире, где частное лицо беспомощно, прогнозы пессимистичны, а задачи не имеют четкого логического решения, — в этом мире нужно окончательно обезуметь, чтобы избрать на роль лидера *совсем человека, "одного из нас"*. Нет, спасти, вывести на светлый путь может только *не совсем человек — человек судьбы*, обладатель иных знаний и потенций»³².

Если последовательно придерживаться философии постмодернизма, то в политике действительно обнаружится слишком много манипуляторов, а результат окажется непредсказуемым. В новой символической игре, если считать ее тотальной, почти исчезает модернистское понятие «руководства», связанное с планированием, контролем и прочими «жесткими» чертами. Поэтому мир, где вертят друг другом и даже манипулируют манипуляторами, расплывается, теряет очертания и границы, дробится и фрагментируется. К тому же информации (в виде коллажей) — избыток, и это стимулирует пассивные политические культуры. Изменяется и характер политической мифологии (нет той единой системы мифа и

ритуала, как в тоталитарной России или в фашистской Германии). Зато в текстах масса идей-цитат, и в этом смысле политический миф подменяется нарративом. Мифология постмодернизма — это рассказывание истории. Поэтому в реальности-тексте (тексте, который уже прочитан) царствует слепая «игра»: какая «карта» выпадет, то и случится. Пример такой «рулетки» дают президентские выборы в США конца 2000 г., когда выборы сразу и однозначно не выявили президента (так как ни один Текст не получил преимущества). Решение же было принято законодательно волевым, т.е. старым, модернистским, способом. Причина одна: технологии «делания» текстов процветают, а в результате тексты-лидеры слабо «позиционируются» в рекламной продукции и выбирать из текстов бывает все труднее, зато президентом может стать действительно «никто». В политическом индивидуализированном «текстовом» мире случаются не только описанные «патовые» ситуации, но и множатся парадоксы. Например, выбор уже не всегда адекватен социальному маркированию, и даже маркированию персонализированному. Все это так, но такое объяснение политики является одномерным, а на самом деле в современной политике одновременно соседствует ряд тенденций. Никакой белой и черной магией не объяснить пресловутый «административный ресурс», очевидно модернистского толка. Но нас интересует преимущественно политическая архаика, а она существует именно как самостоятельная тенденция.

Итак, во всех трех рассмотренных моделях мира употребляется базовая бинарная оппозиция «добро-зло». Культурный обряд «опрокидывания» мира (для сохранения единства последнего) вводит в свою структуру мифологический персонаж трикстера, выступающего двойником героя, «темной» стороной его «светлого» образа. Неслучайно герой русской сказки начинает свой путь как Иван-дурак, а заканчивает как Иван-царевич. В данной ра-

боте я уже много писала о сопприродности «добра» и «зла» в мифе, трикстер — еще один пример в пользу данного вывода. Этот «глубинный опыт» по праву может быть отнесен к сфере онтологии политики, а, значит, сам миф составляет структуру ее естества. В модели мира, расколото-го на «своих» и «врагов» (будь то реальные социальные группы или виртуальные образования), лидер может сыграть роль героя, убивающего дракона. Так простой «ковбой» Буш-младший вдруг стал знаменитым змееборцем.

Сложнее дело обстоит с картиной мира раздробленного. В теории постмодернизма принято считать, что лидер есть история, которая про него рассказывается. Если история конструируется по схеме мифа, то это и есть политический миф. Последнее, на мой взгляд, совершенно не верно, хотя бы потому, что миф больше, чем текст, это и не текст вообще. Конечно, мифемы сплошь и рядом встречаются в различных политических текстах, но каков характер этих мифозлементов? Архаический миф текстом не являлся никогда, он был жизнью и потому переживался как реальность. Главным каналом его транслирования был ритуал, но даже в условности ритуала миф не просто рассказывался. Миф не ставился и как театральная постановка. Миф в ритуальном действе буквально оживал, т.е. воспроизводился «на самом деле». Маски в ритуале не означали простых деталей костюма для игрового акта, они значили роли героические. Потому архаическое время и зацикливалось (архаический миф М. Элиаде верно определил как «миф о вечном возвращении»). Когда в реальность мифа перестали верить, появилось понятие вымысла, и современный текст и есть «небывальщина» в самом обыденном понимании. Текст теперь уже не сам миф, а пересказ древнего мифа, цитирование его, а значит, мертвое подобие былой жизни. В связи с этим снова и снова возникает вопрос: существует ли политический миф сегодня? Ответ — да, существует. Политический миф современной эпохи это тоже своего рода реаль-

ность: если что-то героическое переживается в политике серьезно, то мы сталкиваемся с мифом (неслучайно постмодернистский взгляд на политику полон насмешки). Так, в тоталитарной России люди верили, что Сталин борется с врагами (а помогали им переживать это как реальность ритуальные процессы осуждения «врагов народа», праздничные ритуалы возвращения к истокам Великой революции и пр.), значит, миф из дискурса выходил в сферу действия. Люди тогда не просто совершали отдельные героические поступки на полях сражений — они переживали как реальность героического поведения любое невоенное действие (уборку урожая, стройку пятилетки, учебу, спорт, научный поиск) и слагали песни о настоящих героях. Сталинский миф был тотальным и в этом качестве подобным архаическому мифу. В условиях политического перелома, когда, по Юнгу, архетипы возвращаются, политический миф вновь оживает. В нашей посттоталитарной политике имеются удачные примеры актуализации мономифа: Лебедь-спаситель в период президентских выборов, взлет рейтинга Путина, актуализировавшего борьбу с «внешним злом». При всей технологичности современной политики настоящий миф возникает спонтанно, в противном случае технологи на самом деле сравнялись бы с волшебниками. Последний же пример актуализации мифа дает война с терроризмом и появление из ниоткуда новых политических «героя» и «антигероя». Но Буш — «справедливый орел» не смог бы появиться без своей Тени — «террориста № 1».

Примечания

¹ Юнг К.Г. Психология образа трикстера // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. К., 1996. С. 343—344.

² См.: Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

³ Юнг К.Г. Борьба с тенью // Юнг К.Г. Синхронистичность. М., 1997. С. 48—49.

⁴ Юнг К.Г. Психология образа трикстера. С. 347, 354.

⁵ Кэмпбелл Д. Маски бога. Созидательная мифология. Т.1. Кн. 1. М., 1997. С. 56—57.

⁶ Сад демонов: Словарь инфернальной мифологии средневековья и Возрождения / А.Е. Махов М., 1998. С. 191.

⁷ Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1996. С. 112, 83.

⁸ Лихачев Д.С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. СПб, 1997. С. 369—370.

⁹ Лихачев Д.С. Там же. С. 380.

¹⁰ Бахтин М.М. К вопросам самосознания и самооценки // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1996. С. 78.

¹¹ Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1996. С. 91.

¹² Бахтин М.М. Риторика, в меру своей лживости... // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1996. С. 64.

¹³ См.: Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996.

¹⁴ Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле». С. 99.

¹⁵ Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. С. 47.

¹⁶ Бауман З. Там же. С. 53.

¹⁷ Бауман З. Там же. С. 60.

¹⁸ Бауман З. Там же. С. 64—65.

¹⁹ Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль. XX в. М., 1997. С. 293.

²⁰ Шмитт К. Там же. С. 295, 297.

²¹ Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М., 2000. С. 251—253.

²² Социальная идентичность россиян. (Отчет по итогам социологического исследования). Москва, июнь 1998 года // Политический маркетинг. 1999. № 1. С. 60, 78, 80.

²³ Цит. по: Зернистые мысли наших политиков. М., 2000. С. 107.

²⁴ Савельев А. Образ врага в политической теории // Политический маркетинг. 2000. № 2. С. 39, 42.

²⁵ Евгеньева Т.В. Архаическая мифология в современной политической культуре // Полития. М., 1999. № 1 (11). С. 38.

²⁶ Ионов И.Н. Мифы в политической истории России // Полития. М., 1999. № 1 (11). С. 14—15.

²⁷ Нечаев В.Д. Региональный миф в процессе становления российского федерализма // Полития. М., 1999. № 1 (11). С. 54—56.

²⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб, 1998. С. 22—24.

²⁹ Государство inferнальное // Сад демонов. М., 1998. С. 79—80.

³⁰ Черников М.В. Концепты «правда» и «истина» в русской культуре: проблема корреляции // Полис. 1999. № 5. С. 51, 55.

³¹ Дука А.В. Политический дискурс оппозиции в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т.1. № 1. С. 94, 100, 111.

³² Новикова-Грунд М.В. «Свои» и «чужие»: маркеры референтной группы в политическом дискурсе // Полис. 2000. № 4. С. 92.

ГЕРОЙ И ВРАГ: ПОПЫТКА ТИПОЛОГИЗАЦИИ

Рабан Мавр дал такую трактовку дьявола и Антихриста: они «потому принимают имя змея, что он подступает тайно, ползет при помощи мелких движений своих чешуек»; таким образом, дьявольские ипостаси змея и дракона (который тоже в засаде подстерегает свою добычу) противостоят его же львиной ипостаси, ибо дьявол-лев нападает открыто»¹. Перед нами не просто характеристика «зла» с перечислением имен, но и типология его. Рабан Мавр выделяет фактически два типа «врагов»: 1) змей, равный дракону, и 2) лев. Каждый тип отличается тем, что враг имеет иной образ. В первом случае зло действует скрытно (таится в засаде, вредит постепенно, исподволь, искушая весь мир), во втором — нападает открыто.

Эта средневековая схема, на наш взгляд, объясняет и типологию политических «врагов», которая используется до сих пор во всех культурах. Как правило, враги делятся на «врагов внешних» и «врагов внутренних». «Внешний враг» нападает явно, ведет открытую политику, он кичится своим милитаризмом. А вот «внутренний враг» скрывается в засаде, маскируется, действуя в ипостаси «змея». Однако в ряде случаев «внешний враг» может проявлять и змеиную сущность. Таким открытым змеевидным врагом в первые годы советской власти бы-

ла «гидра контрреволюции» (зарубежная и представители старых классов, противостоявшие как внешняя сила новому обществу), и номинация означала, что политический враг воспринимался в символической форме «мирового зла», всегда облаченного в ипостась змея. Неслучайно «внешний враг» эпохи политического противостояния двух систем («американский империализм», «международный империализм») именовался «злейшим врагом», что относило его в разряд суперврага. Получается, что «внешний враг» может выступать в двух образах: «змея» и «льва».

Враг же «внутренний» никогда не бывает львом, он всегда и во всем змей. У него масса имен, таких, как: «агент», «шпион», «диверсант», «вредитель», «предатель», «хамелеон», «перерожденец», «урод в собственной семье», «подкулачник», «подпевала мирового капитализма», «оппортунист», «примиренец», «рenegат», «волк в овечьей шкуре», «provokator», «двурушник», «содержанец иностранного капитала», «уклонист», «враг с партбилетом» и т.п. У этого политического персонажа змеиная повадка: он «пакостит», «входит в доверие», «извращает», «усыпляет бдительность», «идейно разоружает», «спекулирует», «dezориентирует», «ослабляет», «порочит», «действует по найму», «увиливает», «замазывает», «протаскивает» и т.д. В противовес скрытым вредителям классовые противники, к примеру «шахтинцы», описывались как террористы («поджигатели»). Все эти значимые слова-характеристики взяты из официальной советской печати тоталитарной эпохи, но в них отражена не только специфика того времени, они в совокупности составляют концепт «внутреннего врага» вообще. Наиболее яркие черты «портрета» политического противника типичны: он — зло по сути вещей, вредительство — его основное занятие, он клеветник по призванию, всегда подкуплен (агент зла), замаскирован под «своего». Наконец, как политический враг он еще и

«преступный элемент» (т.е. враг архаического толка, когда не разграничиваются моральные и юридические нормы). В образе врага существенны и характеристики политического диссидентства: критиканство, кликушество, «уклонизм», извращенность. Так, основными мазками и в полутонах рисуется образ трусливого «злодея», многие черты которого мы совершенно неожиданно находим в современном политическом дискурсе. Конкретное представление о враге неотделимо от общего демонологического фона такой политики: враг этот «заклятый», «злостный», «мракобес», «вампир». И наконец, основные номинации его — «чуждый элемент» и «враг».

Таким образом, понимание «врага» в политике очевидно структурировано на типы, что же касается образа героя, то он раздваивается лишь тогда, когда проявляется и его драконья суть. Так, в литературе можно встретить понятия «герой» и «ложный герой». Категорию «ложного героя», близкую по смыслу к понятию «свой чужой», употребляет В.Я. Пропп: «Незадолго до воцарения героя, к самому концу сказки вводится новый и неожиданный персонаж: это какой-нибудь генерал или водовоз, который во время боя со змеем сидит за кустом, а потом всю победу приписывает себе»². То есть «ложный герой» — это действующее лицо сказки, выдвигающее необоснованные притязания на победу. Часто такие притязания исходят от старших братьев Ивана (от «своих»). По сути, «ложный герой» и есть тот же «вредитель», потому он изобличается после наказания основного «зла» (скажем, это как бы дополнительное «зло»). Во всяком случае, по Проппу, «ложный герой» и «вредитель» действуют бок о бок, в одних и тех же сюжетах, а затем одновременно наказываются как раз перед воцарением героя³. Итак, типология героев снова напоминает нам о соприродности «добра» и «зла», ведь «ложного героя» (двойника) смело можно отнести к типу «внутреннего врага».

О чем же свидетельствует такая структура сознания? Во-первых, о том, что образ врага разработан детально, в то время как героический тип воспринимается в сущности как монистический образ. Во-вторых, враг действует по двум основным мифологическим сценариям: он выступает либо антигероем, либо рядится под «своего», скрывая «злую» природу. Все перечисленные черты архетипа «герой-антигерой» дают основание и для технологических выводов: при конструировании образов «змееборца» и его «врагов» можно сформировать конкретный политический имидж, исходя из инвариантных элементов, чтобы произошло узнавание архетипа в целом.

Примечания

¹ Цит. по: Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 122.

² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 338.

³ Пропп В.Я. Морфология сказки. Репринт. изд. Л., 1928. С. 68, 70, 71.

СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ ЩЕРБИНИНОЙ Н.Г.

- Политический мир России. Томск: Водолей, 1996. 10 п.л. *(в соавт., общий объем — 15,12 п.л.)*
- Политический миф России. Курс лекций. Томск: Пеленг, 1997. 4,64 п.л.
- Героический миф тоталитарной России. Томск: Позитив, 1998. 6,5 п.л.
- Российское сегментарное общество как основа коллективистских политико-культурных традиций // Вестник МГУ Сер. 12. Политические науки. 1996. № 1. С. 72—86; № 2. С. 46—55.
- Архаика в российской политической культуре // Полис. 1997. № 5. С. 127—139.
- Миф о «гражданственности» // Становление гражданского общества: возможности, проблемы, перспективы (опыт Томской области). Материалы научно-практической конференции. Томск, 1997. С. 48—52.
- Политологические спецкурсы и научная работа преподавателя / Проблемы преподавания политических наук («Круглый стол» СО АПН и НП «Редакция журнала «Полис» в Новосибирске») // Полис. 1997. № 6. С. 126—128. См. также: «Университетская политология России». Сб. статей. М.: «Полис», 1999. С. 193—195.
- Тоталитарный миф о вождях // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Вып. 2. Томск: Томский областной антифашистский комитет, 1998. С. 119—124.
- Политика и миф // Вестник МГУ Сер. 12. Политические науки. 1998. № 2. С. 43—54.
- «Герой» воспетый (Политологический анализ песен о Сталине) // Полис. 1998. № 6. С. 103—112.

- Мифологические основы восприятия политического лидера в современной России // Современная Россия: власть, общество, политическая наука. Материалы первого всероссийского конгресса политологов. Т. III. М., 1999. С. 179—182.
- Триумф мифологического героя как фактор тоталитарной ментальности в России // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Вып. 3. Томск: Томский областной антифашистский комитет, 2000. С. 116—121.
- Эффективные избирательные технологии в ситуации реального выбора: региональный опыт // Политический маркетинг. 2000. № 4. С. 15—20.
- Цветовая классификация политических лидеров России, или Лидер белый, красный и черный // Полис. 2000. № 4. С. 94—104.
- Мифологический компонент регионального избирательного процесса // Куда идет Россия?.. Власть, общество, личность / Под общ. ред. Т.И. Заславской. Международный симпозиум. М., 2000. С. 217—221.

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ

ЛИДЕР БЕЛЫЙ, ЛИДЕР КРАСНЫЙ И ЛИДЕР ЧЕРНЫЙ

МОТИВ ЗМЕЕБОРЧЕСТВА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ РОССИИ

ВРАГ ИЛИ ТЕНЬ: ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ДВОЙНИЧЕСТВА

ГЕРОЙ И ВРАГ: ПОПЫТКА ТИПОЛОГИЗАЦИИ

Оформление: Морозов Д.А.
Верстка: Кузнецова Н.А.
Корректор: Герман Г.И.

ИД № 03510 от 15.12.2000
Подписано в печать 1.03.2002
Печать офсетная. Формат 60×84¹/₁₆. Печ. л. 7,25. Тираж 1 000 экз.

ООО Издательство «Весь Мир»
101831, Москва-Центр, Колпачный пер., 9а

Отпечатано в ГУ ГЦ МПП
с готовых диапозитивов