УДК 32.019.51 + 321.1

Н.Г. Щербинина

**СИМВОЛИЧЕСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ
МИФО-ГЕРОИЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ РОССИИ**

Представлены теоретические основы концепции мифо-героического конструирования политической реальности. Работа опирается на феноменологический подход и традицию социального конструктивизма. Основной вывод исследования: в России реальность героического типа конструируется политически. Предложена оригинальная трактовка политического мифа России как героической репрезентации власти, когда программирующим символическим комплексом для политического порядка служит мономиф.

В данной статье обозначена лишь проблема концептуализации на теоретическом уровне, т.е. поставлена задача собирания теоретических основ для создания авторской концепции мифо-героического конструирования политической реальности. С помощью данного теоретического конструкта возможно дальнейшее конкретное описание особой конфигурации символической структуры политического пространства России (не входящее в задачу данной статьи). Для прояснения сущности героического политического мифа как особой мифологической формы символического, по нашему мнению, оказываются релевантными общий феноменологический подход и опора на традицию социального конструктивизма.

Базовая для данной работы категория «реальность» интерпретирована, исходя из теории конституирования множественных реальностей А. Шюца. В самом общем плане феноменологическое конституирование следует понимать как процесс сотворения смысла в ходе отложения субъективно понимаемого опыта. Потому социология знания исходит из феноменологической посылки, что генетически реальность субъективна и является результатом конституирующей деятельности сознания. Согласно А. Шюцу, «именно значение наших переживаний, а не онтологическая структура объектов конституирует реальность» [1. С. 424]. Поскольку сознание интенционально, а феномены конституируют сами себя, то реальность – это, по определению Шюца, «конечная область значения», «комплекс наших переживаний», некий мир опыта. Таким образом, в «интенциональной жизни» человека есть много областей значения или субъективных миров (генетически такими мирами значений или реальностями являются и архаический мир мифа, и современный мир политики). Конститутивный характер реальности, согласно А. Шюцу, состоит в том, что реальность конституируется когнитивным стилем. То есть каждая реальность имеет свой специфический когнитивный стиль, а переживания нашего опыта непротиворечивы и совместимы друг с другом относительно данного стиля. Специфический когнитивный стиль, таким образом, – это совокупность тех отличительных черт реальности, которыми мы наделяем некую область значений. Итак, онтологически когни-

тивный стиль инвариантен, но конкретно он особый для каждой реальности как смыслового мира. А. Шюц выделил шесть главных характеристик, конституирующих сам когнитивный стиль:

- 1) специфическая напряженность сознания («внимание к жизни», очерчивающее границы релевантности данного мира);
- 2) особенное *элохэ* («воздержание от сомнения», что мыслимый мир и его объекты могут быть не такими, как кажутся);
- 3) преобладающая форма спонтанной активности;
- 4) специфическая форма переживания собственного Я;
- 5) специфическая форма социальности;
- 6) специфическая временная перспектива [1. С. 424–425, 427].

Если наши переживания жизненного мира подчинены особому когнитивному стилю, делает вывод А. Шюц, то мы рассматриваем некую область значений как реальность, т.е. сами придаем ей черты реальности. При смене значенки совершается переход в другую реальность или конечную область значений, напоминающий шок. И так, наше сознание, согласно Шюцу, «скачком» перемещается из одной реальности или замкнутой сферы в другую, что проявляется в субъективном переживании шока. Шок – это внутренняя трансформация, радикальная модификация напряженности нашего сознания и перенесение акцента помысливания реальности на другую область значения. Жизненный мир, таким образом, осознается нами как состоящий из множества реальностей (мир политики и мир героического политического мифа из их числа). Такого рода реальности суть феномены жизненного мира, который структурирован стилями, т.е. жизненный мир как бы поделен на сферы субъективного опыта. Реальности – это именно «конечные области значения», потому нельзя одну область значений преобразовать в другую. Между реальностями как мирами значений невозможна коммуникация, и они представляют собой тотальные миры. По мнению А. Шюца, «мир работы в повседневной жизни является архетипом нашего переживания реальности» [1. С. 427]. Все другие конечные области значения лишь его модификации, где напряженность сознания (играющая конститутивную роль в отношении самого когнитивного стиля) уменьшается от «бодрствования» сознания в мире работы до бессознательности мира сновидений. Все модификации архетипического мира повседневной жизни – это квазиреальности, к ним относится и родовое для нашего исследования понятие «мир фантазмов».

Согласно А. Шюцу, под данным понятием собраны самые общие характеристики когнитивного стиля целой группы гетерогенных конечных областей значений. Эта группа известна нам как «мир фантазии и воображения», включающая и миф (к мирам воображаемого мы относим и мир героического политического мифа). Каждая из модификаций мира повседневности связана с заметным снижением напряженности сознания, когда разум снимает с некоторых слоев мира работы характеристику реальности и замещает этот мир контекстом «квазиреальных фантазмов» [1. С. 428]. Общее во всех фантастических мирах то, что при пассивной установке сознания человек не должен овладеть внешним миром, тем самым избавляясь от прагматического мотива действий. То есть внешний мир уже не ставит пределы возможным

достижениям человека. В центре данной группы миров «фантазирующее Я». Хотя действие остается для А. Шюца «спроектированным поведением», значение термина «проект» в данной связи меняется. Воображение как целеполагание не есть намерение реализовать фантазм. Здесь для нас методологически важно отличать целеполагающую проективность сознания от жизни воображаемого (мира воображаемых образов). То есть жизнь воображаемого вне иерархии планов мира работы, подчеркивает А. Шюц. Он приводит в пример фантазера Дон-Кихота, который «вынужденно признает *актуальную* реальность ветряных мельниц..., но интерпретирует этот факт так, как если бы тот не имел никакого отношения к реальному миру» [1. С. 430]. А. Шюц имеет в виду, что характеристика реальности, очевидно, перенесена на мир воображаемых образов Дон-Кихота. Аналогично в тоталитарной России характеристика политической реальности была перенесена на фантастический мир образов героического мифа, где спаситель боролся с мировым злом. Для Дон-Кихота и советских граждан их индивидуальные и коллективные образы-фантазмы реальные. Конечно, речь идет о квазиреальности или абсолютной реальности, которая становится предметом веры. В подобном «царстве воображения» фантазирующий индивид – «хозяин своих шансов», ведь содержание фантазий зависит исключительно от него. Но, подчеркивает А. Шюц, в мире воображения нельзя преодолеть логическую несовместимость и каждый фантазм принадлежит лишь своей конечной области значения [1. С. 432–433]. Итак, «политический герой», полагаем мы, – атрибут особой фантастической конечной области значений, обозначенной нами как «мир героического политического мифа». Если по происхождению мир героического политического мифа субъективен, то по способу активности воображения он социален.

Мир героического политического мифа конституируется своим особым когнитивным стилем. Все переживания данной замкнутой сферы значений внутренне совместимы относительно когнитивного стиля героического политического мифа и несовместимы со значениями не только, к примеру, мира науки, но и мира обычной политики. Будучи разновидностью фантазма, политическое мифологизированное сознание находится в типичной установке воображения (при этом ограничиваясь героическим паттерном). Таким образом, осью или центром героически ориентированного мира политики выступает самость (как ее понимает К.Г. Юнг), переживающая особый мифологический опыт. В мире героического политического мифа особенное *эпoхé* близко феноменологическому, т.е. данный мир даже мысленно не проверяется на предмет бытования его объектов. Напротив, политические объекты (воображаемые образы) воспринимаются так, как если бы мир героического мифа существовал в виде «лучшей» политической реальности. Потому данный мир мифа не требует доказательств и не опровергаем доводами рассуждения. Герой замещает обычного политического лидера, символизирующего обычный политический порядок, и воспроизводит циклический путь героя мономифа: от призыва о помощи через подвиг змеборчества вплоть до спасительной жертвы властителя. Конечно, в реальности героического политического мифа Я не реализуется полностью. Мы имеем дело с особой активностью сознания, мотивированной потребностью не преобразовать жизнен-

ный мир с помощью деятельности как таковой, но внести смысл в политическую реальность, символически трансформировав ее в героический «высший» мир. Согласно А. Шюцу, специфическая форма социальности всех миров фантазмов состоит в том, что снижается уровень их intersubjectивности, т.е. коммуникация в ситуации «лицом-к-лицу» затрудняется. Однако существенная особенность мира героического политического мифа в том, что он релевантен для непрямой символической коммуникации. С точки зрения решения проблемы понимания, политическая коммуникация как символический обмен протекает успешно за счет самой архетипичности «кода возрождения мира». Временная перспектива (как типизация представления) здесь локализована в мифологическом предвечном времени и именно потому героический политический миф контекстуально соотнесен со значимой проблемой сотворения мира, с символикой «вечного возрождения». При объективации данного мира работа воображения приобретает конструктивистский характер, т.е. смысловой порядок политических объектов творится по мере актуализации мифологического опыта в интерпретационном контексте героической схемы. В целом же феномен героического политического мифа образован первичной модификацией политической реальности и, соответственно, вторичной модификацией мира повседневности. Потому героическая реальность заведомо «не от мира сего» и лучший из политических миров. В данной связи возвращение в обычную политическую реальность и тем более в трудовую повседневность российской коллективной личностью переживается как болезненный «шок» профанности, но зато обратный «скачок» к коммуникации в формате героического мифа можно отнести к традиционному действию.

Таким образом, феномен героического политического мифа понимается нами как замкнутая сфера политических значений, т.е. некое смысловое поле для «внутренней» политической коммуникации. Конститутивную роль в установлении политической реальности играет описанный нами когнитивный стиль героического политического мифа. Особенность конституции его такова, что иерархический порядок политических объектов «прикрепляется» к вершине как опорному политическому символу: есть лидер-спаситель – бытует мир, и наоборот. Архетипическая схема мономифа как рамка интерпретации придает политическим феноменам значимость, но феномен смысла важен в контексте политической символизации сам по себе. Потому существенное значение для наших рассуждений имеет понятие символической референции.

Самое общее представление о символизации мы находим в работе Эрнста Кассирера «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры». Отправная точка его феноменологии человеческой культуры – это понятие сознания. Таким образом, Кассирер синтезирует две значимые для нас традиции – феноменологию и антропологию в контексте культуры. Человека, полагает Кассирер, можно адекватно описать лишь в терминах его сознания [2. С. 448]. Сущность же человека выражена функцией символизации (в результате оформления духа появляются символические формы, такие как миф и религия, язык, искусство, история, наука). Отсюда следует, что все

культурные формы суть символические формы, а человек – «животное символическое» [2. С. 472].

В процессе символизации образуется чисто «человеческий мир» – символический универсум. Этот особый мир человека есть адаптивная символическая система, «новое измерение реальности» [2. С. 470–471]. В данной связи символ Кассирер принципиально отделяет от знака как «часть человеческого мира значений» [2. С. 477]. Подчеркнем, что перед нами понятие человека креативного. Этот человек-творец именно означает мир и создает символы. В «работе» сознания человек сам придает значения миру, не ограничиваясь автоматическим воспроизведением смысла. Здесь мы имеем дело с феноменологической трактовкой понятия смысла, не данного изначально. Таким образом, придание значения, по Кассиреру, – сущностное свойство человека, и речь у него идет о символотворчестве как конституировании смысла.

Итак, символический универсум возникает, согласно Кассиреру, в результате духовного творчества. Перед нами некий промежуточный мир субъективных значений: универсум как бы сплетается из нитей, образуя «символическую сеть» или ткань человеческого опыта. Переходность символического мира говорит о доминирующем значении субъективного перед объективной физической реальностью. И человек вместо того, чтобы обратиться к вещам, обращается к самому себе: образам сознания, придуманным символам и ритуалам, человеческим эмоциям, надеждам, фантазиям, иллюзиям и страхам [2. С. 471]. Другими словами, символический универсум субъективен по происхождению. Подчеркивая субъективную природу этой особой реальности, сразу оговоримся, что мы выделяем субъективизм особого рода. Для наших исследовательских задач релевантен не индивидуальный, но универсальный субъект, выделяемый и Кассирером. Отсюда мы можем перебросить мостик к таким понятиям, как «коллективное сознание», «архетип» и «коллективная личность». Возвращаясь же к символизму, подчеркнем значимый вывод Кассирера: человек не взаимодействует напрямую (в смысле бихевиоризма) с объективной реальностью, вместо этого человеческий дух творит культурный мир символов в качестве «искусственного посредника». Таким образом, символ у Кассирера играет конституирующую роль в отношении всего социокультурного пространства.

Частью символического универсума (наряду с другими перечисленными символическими формами) выступает миф. Миф, стало быть, – один из искусственных миров и составляющая символического опыта. Миф есть базовая символическая форма, характерная для архаической стадии культуры, но сохраняющая свое значение и в современности. Живучесть мифа объясняется Кассирером его антропологической заданностью. У него получается, что создание мифосимволов релевантно человеческой природе как таковой. Потому миф нельзя ни «расколдовать», ни абсолютно изжить и из индивидуального опыта, и из опыта социального коллектива. Кроме того, мифологический опыт принадлежит пространству культуры как таковой: миф – это атрибут традиционного (неизменность порядка) и универсального (структурное подобие) мышления. Здесь мы имеем дело с особым способом духовного творчества, представленным в конструктах мифомышления. Итак, в целом можно вести речь о мире мифа, т.е. особой реальности, использующей

символический язык персонифицированных образов. Мир мифа, в феноменологическом ключе, – это особый «мир смысла», конституированный мифосимволами и явленный сознанию для восприятия и интерпретации в мифообразах. Если же экстраполировать данные общие положения на нашу конкретную исследовательскую проблему, то можно подчеркнуть, что объективирование политического опыта (переживаний политического) происходит в конструктах мифомышления, структурированного интерпретативной героической схемой. Здесь «политическое», в сущности, редуцировано до феномена политического лидерства. Опираясь на данные теоретические основания, возможно описание не только смыслового поля политической культуры России (символических конструктов), но и ее фундаментальных структур (архетипов персонифицированной власти и паттернов политической коммуникации).

Базовая для нас работа А. Шюца «Символ, реальность и общество» проясняет проблему символической референции или означивания мира политики в двух отношениях. Во-первых, А. Шюцем дается понятие символа и символизации в контексте теории множественных реальностей. В данной связи он (вслед за Э. Кассирером) разводит понятия знака и символа. Во-вторых, Шюц показывает, как образы фантазии вообще (и мифа в частности) приобретают социально-формальное символическое значение. Символическая форма оказывается особо востребованной ввиду интерсубъективности знаков, т.е. он подчеркивает аспект коммуникации.

«Символ» в самом общем плане описывается Шюцем как средство переживания коллективного опыта трансцендентности. А разновидностью подобного опыта трансцендентности политического, согласно нашему утверждению, является героический миф. Итак, реальность героического политического мифа – это особая политическая реальность, переживаемая в своеобразной символической форме. Потому сфера героической символики выделяется нами в качестве предметной области исследования, тогда как объектом нашего внимания будет политическая реальность – продукт политического конструктивизма. Символ в такой трактовке нужен человеку для переживания других реальностей, потому политические символы, например, и обозначают мир политики. Символы мифа также могут служить для артикулирования политического, и особую четкость замкнутый мир политикомифологических значений приобретает за счет героического паттерна как смысловой конфигурации. В данном контексте речь идет о содержании политического сознания, т.е. политических феноменах. Таким образом, символ соединяет различные реальности как феномены жизненного мира.

В своем понимании символа и символизма А. Шюц отталкивается не только от Э. Кассирера, но и от Э. Гуссерля. Именно Гуссерль выделил «феномен спаривания» (ассоциации) как самую общую особенность сознания человека. Шюц использует и название ментального феномена, данное Гуссерлем, – «аппрезентация». Аппрезентация – это конституирование единства двух феноменов, безотносительно направленности внимания, поскольку аналогия здесь интуитивна [3. С. 464]. Восприятие объекта внешнего мира, по Шюцу, состоит из нашей перцепции «видимой» его стороны и апперцепции по аналогии «невидимой» стороны. Продолжая данную мысль в нашем кон-

тексте, подчеркнем, что восприятие политических объектов имеет свои особенности, задающие характер политической коммуникации. Так, презентруемый в повседневности триколор аппрезентирует Российское государство уже как политический конструкт. Когда же мы говорим о политическом лидерстве, то имеем в виду политический феномен, знак политической коммуникации или политический символ. Потому мы воспринимаем не лидера как такового (и дело здесь не только в посредничестве СМК), но его сконструированный образ, т.е. символический комплекс.

Рассуждая далее о феномене удвоения, Шюц подчеркивает «сигнификативный» характер аппрезентативного отношения. Он имеет в виду «условия, при которых знак осуществляет обозначение», т.е. существенно само образование пары – спаривание символа и его значения [3. С. 457]. Кроме того, методологически важен вывод Шюца о возможности синтеза восприятия и фантазма: «Предполагаемый здесь пассивный синтез ассоциации ведет к тому, что схватывание присутствующего элемента ранее конституированной пары «будит» или «вызывает» аппрезентируемый элемент, и при этом несущественно, является ли тот или другой восприятием, воспоминанием или фантазмом, *factum*» [3. С. 466]. Шюц имеет в виду, что ассоциация с фантазмом пробуждается в сознании человека без интеллектуальной работы самого сознания. В нашем случае это интуитивное «вызывание» символов героического мифа. Причем фантазм может выступать и аппрезентирующим членом, т.е. восприниматься сразу как мифоконструкт. Так конституируется единство актуального восприятия и героической мифо-символической референции как политической фикции. Пассивный символический опыт нужен человеку потому, что объект восприятия переживается заведомо опосредованно через конструкты мира политики. Если политические средства, «заземленные» на повседневности, не помогают решать типичные проблемы, символически номинируемые обществом как властные, тогда возникает «высокий» мир героической политики с «настоящей» властью. Причем символическую связь мира политики и мира героического мифа можно наглядно представить как двойную аппрезентацию. «Эти аппрезентативные отношения могут проявляться на разных уровнях: аппрезентируемый объект, в свою очередь, может аппрезентировать другой объект, существуют знаки знаков, символы символов и т.д.» [3. С. 466]. Так, мир нашей повседневности вступает в символические отношения с миром политики, а тот, в свою очередь, – с миром героического политического мифа. Когда политический лидер говорит о «возрождении России», то символика героического мифа ставится выше политической символики, соотносенной с базовым миром повседневности. И, наконец, мы можем воспринимать готовые мифологизированные конструкты, и этот опыт символического общения аппрезентируется в героические политические символы, конструкты конструктов.

В любом случае рассматриваемое нами символическое аппрезентативное отношение связывает два порядка объектов, или две реальности, конституированные особым стилем. Но, согласно А. Шюцу, есть порядок и самого спаривания, т.е. он вводит понятие «аппрезентативной ситуации». Шюцем выделено четыре таких порядка. Для нас особое значение имеет четвертый тип порядка – «контекстуальная», или «интерпретативная», схема. Это «по-

рядок, к которому принадлежит само аппрезентативное соотнесение, т.е. некий особый тип спаривания, или контекста» [3. С. 469]. Здесь прослеживается связь двух других порядков спаривания: аппрезентативной схемы (апперцептируемый объект воспринимается только членом аппрезентативной пары и один член указывает на другой) и референциальной схемы (аппрезентируемый член постигается по простой аналогии) [3. С. 468–469].

По нашему мнению, героический миф является именно связующей интерпретативной схемой. Во-первых, политические и мифо-героические объекты жестко закреплены ассоциативно, когда один член пары указывает на другой (в России если настоящий лидер, то обязательно герой). Во-вторых, аппрезентируемый член постигается по простой аналогии (герой Основатель = герой Продолжатель, Сталин – Ленин сегодня). В целом же связь «лидер, указывающий на героя» постигается интуитивно по простой аналогии «лидер = герой» и получается синтетическая символическая формула «лидер-герой». В наш традиционный коллективный запас политического «знания» данный порядок спаривания входит как архетип властного порядка вообще. Почему именно данная схема из «запаса знания» российского общества так востребована? Потому что схема мономифа прошла отбор еще в архаической культуре, где были сформированы все архетипы. Традиционная политическая культура типа российской отличается как раз приверженностью к привычным моделям восприятия, как следствие, она привносит элемент архаики и в современную политику. Политика России, имеющая «смысл», обладает именно такой конфигурацией смысла (т.е. паттерн смысла образует символический ряд пути героя). Когда интерпретативная схема мономифа выступает в качестве базового архетипа политической реальности, другие определения политического либо отвергаются как «неправильные», либо получают более низкий ценностный статус. Если дискурсивно утверждается, что «политика Путина» должна найти свое продолжение в его Преемнике, значит, властью выставляется рамка интерпретации по типу мономифа (Преемник – Второй Путин). И данный образец символически подается как легитимный прототип для конструирования политической реальности России XXI в. Наше рассуждение подкрепляется и замечанием А. Шюца о том, что для «условных же знаков интерпретативная схема должна быть, однако, принята в качестве базисной системы соотнесения» [3. С. 472]. Причем «тождество или, по крайней мере, сходство *интерпретативной схемы*, используемой интерпретаторами, играет главную роль в установлении между ними мира дискурса» [3. С. 508]. На условность знаков героической политической реальности, помимо конструктивистской сущности, указывает, по нашему мнению, ее особая коммуникативная природа, понимаемая нами как моделирующая символическая манифестация коллективистской сущности российской политической культуры.

Итак, в наших рассуждениях о теоретико-методологических основаниях работы мы подошли к феноменологическому понятию коммуникации. Ключевым словом здесь выступает термин «аппрезентация», поскольку «другой» нам не «презентируется» и его психическая жизнь не дана нам изначально непосредственно. Восприятие другого, таким образом, есть система аппрезентаций. Отсюда для постижения мотивационного смыслового контекста

другого и нужна форма аппрезентативных отношений. «Духовное значение всех этих объектов аппрезентативно апперцептируется как основанное на актуально являющемся объекте, который воспринимается не как таковой, а как выражающий свой смысл». С точки зрения феноменолога, при любом выражении во внешнем мире (например, языковом) именно в аппрезентативном отношении устанавливается коммуникативная общая среда – среда «понимания» [3. С. 484]. Здесь А. Шюц выступает на стороне традиции «понимающей социологии» М. Вебера, трактующей социальное действие как осмысленно ориентированное и соотношенное с поведением других. Шюц часто в своих работах ссылается на веберовский «постулат субъективной интерпретации». Данный методологический принцип им артикулируется в двух аспектах. Во-первых, им указывается на вторичный характер интерпретаций ученого по отношению к обыденным субъективным значениям действий. И, во-вторых, подчеркивается социально-конструктивистский потенциал формирования значений именно на обыденном уровне интерпретации [4. С. 64]. Следуя данному принципу, мы под сферой политической коммуникации будем понимать мир общих ментальных объектов, т.е. конструктов политического мышления. Данные субъективному переживанию конструкты образуют основные «факты» актуализированного знания о политической реальности. В нашем же исследовательском контексте общая среда понимания возникает потому, что культурно-политическим «кодом» служит миф о герое-лидере. Другими словами, сама интерпретационная схема мономифа придает символическую конфигурацию сконструированной политической реальности.

С точки зрения А. Шюца, коммуникация как таковая основана на «целенаправленных знаках», т.е. первичная интенция означивания не может носить случайного характера. В отношении «коммуникатор – интерпретатор» именно первый мотивирован «пониманием». При этом «в коммуникативный процесс, который помещается между первоначальным коммуникатором и интерпретатором, может быть введено сколь угодно много людей или механических приспособлений». Шюц подчеркивает значение коммуникатора и в деле создания коммуникативного события, потому коммуникация всегда протекает в верховной реальности внешнего мира [3. С. 490–491]. Таким образом, Шюц концентрируется на проблеме «интерпретации» сообщения, и в данной связи у него активной стороной общения выступает коммуникатор. В интересах адекватной встречной интерпретации ключевое значение приобретает «отрепетированный» контекст коммуникации, и «коммуникация предполагает, что интерпретативная схема, которую коммуникатор связывает, а интерпретатор свяжет с произведенным коммуникативным знаком, будет *в существенных чертах* одной и той же» [3. С. 492]. На уровне обыденного мышления, по Шюцу, такого рода контекстуальными возможностями обладают «типизации», абстрактные концептуализации опыта для стандартизации поведения. Тем самым в феноменологической традиции выражена идея социального моделирования поведения, ограничивающая конструктивистские возможности индивида. И для нас важно, что подведение под типизации (такие, как героическая модель лидерства) носит априорный характер.

Итак, мы логически подошли к наиболее существенному для нас примеру трансценденции – переживанию общества. С точки зрения А. Шюца, именно общество конституирует коллективную рамку для переживаний индивида. А порядок общества (социальный контекст) человеку навязывается как детерминанта его повседневности. Индивид, безусловно, «знает» порядок социального мира, однако его ментальные феномены, выходящие за пределы реальности повседневности, постижимы лишь в символах [З. С. 500–501]. В данной связи А. Шюц и дает свое конкретное определение символа: «Символ можно для начала определить как аппрезентативное соотношение высшего порядка, в котором аппрезентирующим членом пары является объект, факт или событие в реальности нашей повседневной жизни, а другой аппрезентируемый член относится к идее, трансцендирующей за рамки нашего опыта повседневной жизни» [З. С. 501]. Понимание символа, по Шюцу, это не рациональная аналогия, но экзистенциальное переживание символической референции, интенционально направленное к трансцендентному. Итак, символическое отношение, по Шюцу, связывает, как правило, две конечные области значения. Но символический комплекс героического политического мифа, как уже отмечалось нами, принадлежит к более сложным комбинациям.

Согласно Шюцу, есть всего два уровня конституирования символического спаривания: символизации как культурные универсалии и особые формы символических систем у разных культур в разные исторические периоды [З. С. 502]. В качестве примера космического порядка первобытной культуры Шюц ссылается на Кассирера, показавшего символическую связь людей и общества в мифическом опыте. К универсальной символике он относит систему координат с центром-человеком, где присутствует и пространственное измерение верх – низ, небо – земля. В традиционной политической культуре, как известно, именно властитель-медиатор символизирует связь неба и земли. И смыслонесущую роль в легитимации как таковой, по мнению Шюца, играют символы мифа, ведь они «выполняют особую функцию обоснования и подтверждения истинности и правильности порядка, установленного другими символическими системами». «На этом уровне мир сакрального и мир профанного тесно взаимно связаны» [З. С. 505]. Итак, человек выражает свою сущность посредством символотворчества, придавая смысл социальной реальности. Но в каждом из конкурирующих порядков или «конечных областей значения – символические аппрезентации формируются в соответствии с когнитивным стилем, характерным для данной области» [З. С. 507]. То есть создается своего рода символическое поле, где смыслы увязаны в систему, поэтому другие порядки объектов лишаются нами статуса реальности. И хотя мы вынуждены возвращаться в реальность повседневности, мир политического мифа может снова актуализироваться посредством знаков не прямой политической коммуникации, провоцирующих субъективный «шок» перехода в царство героического лидерства.

Таким образом, главный вывод А. Шюца, в контексте нашей исследовательской проблемы, касается зависимости символических аппрезентаций от социума. Влияние социальной среды выражается в том, что человек-конструктор задан социально, «субъективное» здесь детерминировано «объ-

ективным». «На самом деле человек изначально находится в окрестностях, уже «картографированных» за него другими: «заранее размеченных», «заранее индицированных», «заранее обозначенных» и даже «заранее символизированных» [3. С. 517]. Шюц тем самым подчеркивает значение социального опыта и социального знания в индивидуальном опыте. «Все это знание принимается соответствующей социальной группой как не подлежащая сомнению данность и, таким образом, представляет собой *«социально одобренное знание»*. Все типизации, что входят в социально одобренное знание, не проверяются на истинность и используются для определения конкретной ситуации. Шюц имеет в виду, что символическая сфера жизненного мира социально конструируется: «если аппрезентативное отношение социально одобрено, то аппрезентируемый объект, факт или событие будет неоспоримо считаться в своей типичности элементом мира, принимаемого как данность» [3. С. 518]. В коммуникации же, согласно Шюцу, именно социально одобренные символические аппрезентации конституируют «ядро» смысла. Само «понимание» при этом зависит от исторически конституированной системы типизаций культуры.

Итак, знание социально одобрено и социально распределено, т.е. опыт людей уже организован моделями. Повседневный мир изначально коллективно интерпретирован и уже во вторую очередь дан интерпретации индивида. Очевидно, что «пред-интерпретация» достигается за счет социально одобренных интерпретационных рамок, типа схемы героического мономифа, представляющей собой готовый символический системный прообраз мира. Следовательно, на данном этапе выстраивания теоретико-методологических основ мы можем определить схему мономифа как социально предопределенный феномен «матричного» типа, служащий рамкой интерпретативного поиска при конституировании смысла политического лидерства в России.

Согласно феноменологии А. Шюца, переживание общества происходит на уровне конструктов обыденного мышления, образующих подмир социальной реальности. Реальность повседневности (верховная реальность) и социальный мир связаны символически. Аналогично образован и мир политики, сконструированный по сути. Государство, как отмечает Шюц, вообще представлено индивидами. В этом антропологическом ряду символических референций политический лидер – наиболее значимый политический символ. Но Шюц проводит различие «между связью, в которой общество репрезентируется его официальными представителями, и другой связью, в которой *само общество становится представителем чего-то запредельного, некоей трансцендирующей реальности...* а сам правитель представляет общество, поскольку представляет на земле трансцендентную силу, поддерживающую космический порядок» [3. С. 525]. В данном отрывке А. Шюц по сути артикулирует две субреальности – политическую и мифологическую, где лидер-знак символизирует либо профанный, либо сакральный мир политики. Таким образом, мир героического политического мифа представляет собой сложный символический комплекс, когда порядок политических объектов (особый порядок фактов-конструктов обыденного сознания) конвертируется в сакральные сущности порядка героического лидерства (конструкты

конструктов). Тем самым героический миф поддерживает реальность политически сконструированного мира.

Исследование «Социальное конструирование реальности» Питера Бергера и Томаса Лукмана продолжает разработку определения «реальности» в контексте «знания», т.е. традицию социального конструктивизма, заложенную А. Шюцем. В связи с этим Бергер и Лукман вводят понятия «объективная реальность» и «субъективная реальность» и рассматривают общество в двух ипостасях, опираясь на синтез идей М. Вебера и Э. Дюркгейма. И так, с одной стороны, общество создается благодаря индивидуальным значениям действий, но с другой стороны, общество – это собрание объективных фактов. И социология знания, по их мнению, изучает именно объективации, т.е. процесс социального конструирования реальности [5. С. 35–36]. В целом общество описывается Бергером и Лукманом как некий диалектический процесс, включающий экстернализацию, объективацию и интернализацию. Каждый член общества «одновременно экстернализирует себя в социальном мире и интернализирует последний как объективную реальность» [5. С. 210–211]. Если коротко обобщить авторские идеи, то человек-конструктор означает сферы реальности, а человек-интерпретатор стремится понять мир как социальную реальность, которая «значит».

Для нашей работы особое методологическое значение имеет понятие объективной реальности, поскольку в основание «знания» о повседневном мире всегда ложатся объективации субъективных смыслов. Человеческие объективации, согласно Бергеру и Лукману, неотъемлемо связаны с экстернализацией, а она, в свою очередь, – с производством социального порядка. Человек в сущности конструирует институциональную реальность, но воспринимает ее как объективный мир. То есть объективность всегда носит искусственный характер, это «сконструированная объективность». Последней степенью объективации, по Бергеру и Лукману, является «реификация» – восприятие феноменов как вещей или в сверхчеловеческих терминах. Реифицированный мир неподконтролен человеку и противостоит его воле. «Обычно реальная взаимосвязь между человеком и его миром перевернута в сознании. Человек – творец мира – воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность – как эпифеномен нечеловеческих процессов» [5. С. 147]. В таком жестко детерминированном политическом сознании космос или божество олицетворяет лидер-герой с миссией создания мира.

Важным для нас примером объективации служит «сигнификация» (процесс означивания), и все знаковые системы, как коллективный опыт, можно считать объективациями. Системы символических представлений конструируются с помощью языка, но они уже не относятся к реальности повседневности, это другие реальности, например мир мифа или мир политики. То есть обычный человек постоянно живет в символическом мире. При этом базовое значение для поддержания институционального порядка имеет дотероретическое знание, все, что человек вообще знает о социальном мире: правила поведения, моральные предписания, пословицы, поговорки, ценности, верования, мифы [5. С. 109]. Но лишь небольшая часть человеческого опыта «осаждается» в сознании и застывает в памяти. Интерсубъективное осаждение опыта является социальным постольку, поскольку оно объективировано

в знаковой системе. Все главные институциональные значения стереотипизируются для легкости запоминания и передачи от поколения к поколению. Пример дает героический стереотип действия, который становится частью любой культурной традиции. Социальное знание всегда подтверждается символическими объектами и действиями. Так, порядок институтов обосновывается символическим порядком, т.е. легитимируется. Утверждение института в мифологической системе мышления принадлежит к «предельным легитимациям» архаического типа. Символически выражают институциональный порядок и социальные роли, причем некоторые из них «представляют не только тот или иной институт, но интеграцию всех институтов в осмысленный мир» [5. С. 126]. К таким интегрирующим символическим действиям относится роль монарха, президента, политического лидера вообще.

Итак, значение исследуемой нами символической сферы (смысловой структуры мира) определяется через понятие «легитимация». Бергер и Лукман рассматривают легитимацию «в качестве смысловой объективации «второго порядка». Тем самым, полагают они, легитимация нужна для интеграции значений институциональной реальности. Функция легитимации в том, чтобы сделать объективации «первого порядка» объективно доступными для субъективного восприятия [5. С. 151]. «Легитимация «объясняет» институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям». Потому легитимация включает когнитивные и нормативные составляющие, т.е. социальное знание [5. С. 153]. Здесь знание предшествует ценностям. Бергер и Лукман разделяют легитимацию на уровни, но подчеркивают абстрактную условность схемы, поскольку на практике типы легитимаций пересекаются. Первый уровень дотеоретический, но одновременно он и основа само собой разумеющегося знания. Второй уровень – это типизации обыденного сознания, не будучи «теориями» в полном смысле слова, они создают логику повседневности. Для интерпретаций используются, так сказать, народная мудрость, пословицы, моральные максимы, легенды и сказки. Третий уровень – теории как таковые, использующие терминологию уже дифференцированной системы знания [5. С. 154–155].

И, наконец, четвертый уровень легитимации образуют символические универсумы. Символические универсумы у Бергера и Лукмана – это «системы теоретической традиции», включающие целые области значений, но в их символической целостности. При этом подчеркивается, что символические процессы (процессы сигнификации) и вся символическая сфера выходят за пределы практического мира повседневности. «Легитимация теперь осуществляется посредством символических совокупностей», и термин «универсум» означает, что на четвертом уровне достигнута смысловая интеграция. Теперь любой человеческий опыт можно интерпретировать именно в пределах данной системы [5. С. 157]. «Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений». В авторской трактовке символического мира для нас особенно важно то, что универсумом охватываются и «маргинальные ситуации», например переживание в фантазме как особой реальности. Бергер и Лукман подчеркивают, что фантазия индивида символическим универсумом интегрирована в смысловую целостность общего мира. На четвертом уровне легитимации

«весь мир творится» [5. С. 158]. Таким образом, перед нами особый символический комплекс, призванный придать жизненному миру смысловую цельность, тем самым феноменами данного человеческого творения выступают подмиры или реальности. Одной из таких реальностей и является феноменальный мир героического политического мифа с его интегративной символикой возрождения.

Символические универсумы, согласно Бергеру и Лукману, претерпевают изменения в контексте социальной истории. В ситуативном же «разрезе» они выстраивают иерархии подмиров, т.е. упорядочивают реальности. Конечно, прямо напрашивается дополнение, что на вершине иерархии может оказаться и реальность героического политического мифа (яркий пример тому тоталитарный миф о Ленине – Сталине). Тогда смысловая конфигурация общества в целом оказывается подчиненной логике героического мифа, а символическая сфера политики идентична символике возрождения общества через подвиг лидера-спасителя. При этом люди «знают», что живут при «настоящей» власти и в контексте так сконструированного универсума придают фантастическому героическому миру статус реальности. Любое обыденное индивидуальное дело (например, работа) в подобной системе отсчета приобретает героический смысл (отсюда герои-стахановцы и т.п.). Каждая ступень социализации легитимируется, соотносясь с главным символом – лидером-героем (звездочка Ильича у октябрят, пионерская организация имени Ленина, Ленинский комсомол и т.д.). Словом, «власть в обществе включает власть над определением того, как будут организованы основные процессы социализации, а тем самым и власть над производством реальности» [5. С. 195].

Конечно, природа символизма антропологична. «Источники символического универсума коренятся в конституции человека. Если человек в обществе – конструктор мира, то это возможно благодаря его конституционно данной открытости миру». Потому человек и конструирует мир по мере экстернализации: «В процессе экстернализации он проецирует свои собственные значения на реальность» [5. С. 170].

Таким образом, с помощью символического универсума общество, его институты и роли легитимируются в единый смысловой мир. Бергер и Лукман приводят пример архаического политического порядка, который легитимируется соотношением «с космическим порядком власти и справедливости, а политические роли легитимируются в качестве репрезентаций этих космических принципов». Распространенный случай такого рода предельной легитимации – институт божественного происхождения царской власти. Основные термины, описывающие бытие архаического мира, «порядок» и «хаос»: «Всякая социальная реальность ненадежна. Все общества конструируются перед лицом хаоса» [5. С. 169]. Отсюда боязнь хаоса из-за замены властителя, что архаизирует и современное политическое общество (потому в России сакраментальным вопросом является проблема ухода лидера).

Бергер и Лукман специально останавливаются на концептуальных механизмах поддержания универсума. Уровень теоретической рефлексии характерен лишь для генезиса символического универсума, но жить в мире символов можно, находясь в естественной установке сознания. Кроме того, ос-

мысление в контексте символического универсума уже не требует легитимации его самого. Особенно это касается мифологии, которой «можно придерживаться наивно, без теоретической рефлексии по ее поводу» [5. С. 171]. Успех же концептуальных механизмов вообще зависит от власти тех, кто управляет данными механизмами. «В столкновении альтернативных символических универсумов заключена проблема власти: какое из противоречащих друг другу определений реальности «победит» в обществе» [5. С. 178].

Концептуальные механизмы поддержания символических универсумов содержат уже существующие системы когнитивных и нормативных легитимаций. И, конечно же, нас интересует мифология как тип концептуального механизма. Безотносительно привязки к эволюционистской схеме мифология – это архаическая легитимация вообще и древнейшие концептуализации – мифологические по форме. Бергер и Лукман определяют в данной связи «мифологию как концепцию реальности, которая полагает непрерывное проникновение священных сил в мир повседневного опыта». Мифологически понимаемая реальность не только непрерывная связь космической и социального порядков, но и их легитимаций [5. С. 180]. Мифологические реконструкции возникают тогда, когда появляется нужда в интеграции. И потому, добавим мы, мифы актуализируются в переломную эпоху. Мифология как знание остается на наивном уровне, и специалисты по мифам тяготеют к эзотерическим учениям, включая «магов» современной рекламы. Однако общества архаические и современные отличаются тем, что в первом случае все концептуализации универсума мифологические, а во втором – нет. Со временем мифологический универсум формулируется в терминах теории, а собственно мифология переходит в теологическую концептуализацию. В теологическом мышлении главная идея – посредничество между миром богов и миром людей. Но во многих культурах один и тот же символический универсум поддерживают и мифология масс, и богословие элиты [5. С. 181–183]. Так, феномен двоеверия в истории России делает довольно условным определение нашей культуры как «христианской», поскольку традиционный запас знания полон архаических моделей.

В контексте рассуждений о концептуальных механизмах поддержания символических универсумов вообще и мифе в частности, следует сделать оговорку в отношении понятия «идеология». «Когда частное определение реальности соединяется с конкретным властным интересом, его можно назвать идеологией». Другими словами, идеологии – это различные интерпретации единого универсума, вызванные особыми социальными интересами [5. С. 201]. Для нас сопредельное понятие идеологии не является методологически базовым, поскольку идеологические конструкты не объединяют, но символически разделяют общество (исключение составляет идеология тоталитарной России, но ее интегрирующие конструкты носят скорее мифологический характер). Если героический миф конституирует солидарность всего общества, то политические идеологии – лишь групповую (партийную) солидарность. Но надо иметь в виду, что современные общества плюралистичны. Это значит, что в них сосуществуют центральный универсум (социально одобренное знание) и частные универсумы (стремящиеся, скорее, коопери-

роваться с ним). Потому политические идеологии сегодня и теряют свое доминирующее символическое значение.

Таким образом, теоретические основы нашей исследовательской конструкции можно обозначить как синтез объективизма и субъективизма. Субъективным является способ производства реальностей, потому мир героического политического мифа по природе феноменологичен, это содержание нашего сознания, особым образом конституированное. Но сама интерпретационная рамка мономифа объективна, поскольку не зависит от субъективных интенций индивидов. Кроме того, она конституирована архаическим коллективным опытом героического типа, что задает мифологические особенности символически сконструированной политической реальности. Поэтому мы опираемся не только на субъективистскую точку зрения А. Шюца, но и на синтетическую концепцию П. Бергера и Т. Лукмана. В связи с этим для нас представляет интерес и конструктивистский структурализм П. Бурдьё, также выражающий идею диалектической взаимосвязи объективного и субъективного. Кроме того, в отличие от феноменологов, специально не интересующихся взаимоотношениями символических форм и власти, Бурдьё артикулирует символическую власть как исследовательский объект.

Согласно П. Бурдьё, символический капитал как разновидность социальной власти – это объективация структурного типа, т.е. рамка для субъективного восприятия мира вообще. При интернализации данных структур возникает габитус – индивидуальная ментально-мотивационная модель постижения социального мира. Но габитус как таковой, по Бурдьё, вносит лишь частичный вклад в дело формирования представления индивида, которое зависит, с другой стороны, от его позиции в рамках социального пространства. То есть Бурдьё подчеркивает роль объективных детерминант в процессе социального конструктивизма. Проблема же субъективного понимания им сводится к релевантности кодов или моделей классификаций социальной реальности. У Бурдьё получается, что социальный мир, с одной стороны, это объективированная символическая система: пространство стилей и статусов. Но, с другой – на уровне субъективного восприятия социального мира классификационные модели, особенно языковые, отражают структуры символической власти. Итак, неизбежно возникает символическая борьба за право сформулировать представление о легитимном порядке. Именно слова и понятия становятся ставкой в социальной борьбе на символическом уровне, потому что изменение самой системы классификаций конституирует реальность. В политической же сфере, как правило, идет борьба за новое/старое видение мира. Потому символический капитал – это экономический или культурный капитал, но признанный в соответствии с утвержденными категориями восприятия. Так, символические властные отношения укрепляют объективные властные отношения. Другими словами, общественное сознание формируется на символическом уровне потому, что за счет символического капитала утверждается монополия на обозначение объектов. При этом государство и его представители имеют исключительное право на символическое насилие: перефразируя Вебера, это – монопольное право на легитимное символическое насилие. Бурдьё уточняет, что государство, скорее, играет здесь роль арбитра, но очень могущественного. Однако навязать легитим-

ное видение социальной реальности, так сказать, в полном объеме государству все же не удастся. В итоге в социальном мире сталкиваются разные символические власти, конструирующие свои представления, исходя из собственных интересов. Таким образом, символическая власть есть власть креативная, ведь она, навязывая свои ментальные конструкторы, творит мир. Причем конструктивизм символической власти, согласно Бурдьё, есть, по сути, политический конструктивизм. Именно политическая власть манипулирует субъективными понятиями и объективной структурой общества, например, утверждает вербальные «ярлыки» или конституирует группы. А от фиктивной группы всегда вещает ее властный представитель – политический лидер, персонифицируя сконструированную реальность [6].

Итак, из рассуждений Бурдьё вытекает, что политическое конструирование социальной реальности производится в формате символической власти: именно символически (например, переопределяя политические объекты) конструируется мир политики. Тем самым создается новая политическая реальность как замкнутый мир значений и целостный мир. Причем именно государство обладает наибольшим символическим ресурсом, поскольку определение порядка от «лица» государства воспринимается как заведомо легитимное. Таким образом, символически насильственно конструируется политическая реальность вообще. Если же политический лидер в ней символически определяется как герой (а это релевантный код для традиционной российской культуры), тогда героический миф придает реальность политически сконструированному миру.

Завершая наши рассуждения о символической сфере, мы должны описать семиотический аспект культуры как таковой. И здесь ведущим термином является «семиосфера» Ю.М. Лотмана. Понятие семиосферы возникло для объяснения связи коммуникации и языка. Теоретической основой рассуждений Лотмана служит посылка: семиотический опыт должен предшествовать самому акту означивания. По сути посылка феноменологическая, т.к. опыт в феноменологическом понимании является основанием и пределом «знания». Лотман конкретно имеет в виду, что для знаковой деятельности сознания должна существовать соответствующая среда. И, по аналогии с биосферой Вернадского, предлагает выделять «семиотическое пространство». Семиотическое пространство не простая сумма языков, поскольку язык – это «сгущение» пространства. Язык, понимаемый в семиотическом смысле, «оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать». В пространстве семиозиса (конституирования знаков) происходит обновление кодов, а единицей семиозиса служит семиотическое пространство особой культуры. В целом же «семиосфера – и результат, и условия развития культуры» [7. С. 250–251].

Семиосфера, по Лотману, характеризуется неоднородностью, поскольку языки различны по своей природе и гетерогенны [7. С. 252]. Структура семиосферы асимметрична, т.к. большинство языков не имеют «взаимно однозначных смысловых соответствий». А центр семиосферы образуют структурно организованные языки. Чтобы воспринимать все языковые конструкции как смысловую несущую информацию, «возможность значимых структур

должна быть дана в сознании и в семиотической интуиции коллектива» [7. С. 254]. Переводя вышесказанное в термины нашей концепции, резюмируем: любой язык создает свою особую картину мира (образ мира), которая ситуативно может быть воспринята коллективом как реальность, в нашем случае – политико-героическая реальность.

Итак, культура, в некотором смысле, – это семиотическая объективация и внешний мир культуры человек означает и символизирует, чтобы он имел смысл. «Культура организует себя в форме определенного «пространства – времени» и вне такой организации существовать не может. Эта организация реализуется как семиосфера и одновременно с помощью семиосферы». Все субструктуры семиосферы сведены к общей системе координат: ось времени – прошлое, настоящее, будущее; ось пространства – внутреннее пространство, внешнее, границей между ними [7. С. 259]. Человеческий мир – это всегда космос, а за границей его расположен хаос или антимир – внеструктурное пространство, населенное чудовищами [7. С. 266].

Лотман особо подчеркивает, что семиотика пространства имеет доминирующее значение в формировании картины мира. Потому каждая культура и создает пространственную модель (образ) универсума, причем «пространственное моделирование реконструирует пространственный же облик реально-го мира». Однако возможно и конституирование пространства как единства абстрактных топологических объектов, объединенных каким-то признаком (примером подобной «чистой» абстракции выступает мифологическое пространство) [7. С. 275–276]. Итак, Лотман полагает, что пространственное моделирование производится с помощью языковых средств, создающих непространственные понятия. В нашем контексте таким мифо-символическим пространством выступает единство политико-топологических объектов на основании героического признака. Пространственная модель тоталитарной политической культуры формирует героическую картину мира: страна-герой, города-герои, места, носящие имена героев-людей, и места высшего статуса, названные именем лидера-героя.

Уже на данном этапе рассуждений Ю.М. Лотмана очевидна их типологическая схожесть с теорией множественных реальностей А. Шюца, но только типологическая. Если реальности (за исключением повседневного мира) – это символические миры, то языки – миры знаков. В любом случае перед нами замкнутые миры значений, не переводимые один в другой по сути. Потому понимание и осмысленная коммуникация возможны лишь тогда, когда общение происходит на одном семиотическом языке. Языком героических мифообразов, миром взаимосвязанных символических значений и является героический политический миф. И он совершенно не переводим на практический язык повседневного мира или на язык научных абстракций. Таким образом, мы можем синтезировать конструктивистскую идею «реальности» и семиотическое представление о «языке» общения социума. Здесь ключевое слово – «значение». Реальность есть замкнутая область значений, не конвертируемых в другие значения. А область языка – это такая коллективная ментальная структура, которая своими «языковыми» средствами конструирует значимые объекты-факты реальности. Кодом же служит схема пути героя как архаическая матрица коллективной символики возрождения мира. Толь-

ко пользование кодом (процесс коммуникации) дает возможность включить-ся в героический символический мир и понять языковые конструкты символической власти. Символическая же власть (отражающая объективные структуры социальной власти) политически конструирует мир, перемещая героический код на вершину иерархии культурных кодов как наиболее значимый.

Итак, коммуникативная релевантность героического кода подводит нас к проблеме архаической сущности политически конституированных смыслов. Ю.М. Лотман замечает, что архаические символические образы из сферы культурной памяти переносятся в мир фантазий человека. При этом символ выступает в качестве кодирующей «программы» творчества [7. С. 239]. С точки зрения Лотмана, в символе как таковом «всегда есть что-то архаическое» и потому культура нуждается в текстах, «выполняющих функцию архаики». Некоторые архаические знаки представляют собой «свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива». У символа, согласно Лотману, есть еще одна архаическая черта: символ как член текстового единства, входя в другой языковой ряд, сохраняет смысловую и структурную самостоятельность. То есть символ легко включается в другие тексты, сбрасывая прежнее семиотическое окружение. Потому символ и «пронзает» культуру по вертикали времени [7. С. 241]. По нашему мнению, кодирующей программой архаического типа для российской политической культуры является схема мономифа с ее символикой возрождения универсума, а ее сжатой «формулой» – героическая символика лидерства. Данный символически выстроенный ряд легко переносится в политико-семиотический контекст любой эпохи, экзистенциально означивая власть и придавая политике как таковой смысл. Налицо политико-культурная традиция легитимации власти в контексте героической символики, опирающаяся на «сгущения» коллективной памяти в моменты социального перелома. Именно в данных «разрывах» и формируется паттерн феномена политического лидерства как атрибут запаса социально одобренного знания этих «осажденных» переживаний власти по модели героического мифа «смерть – возрождение».

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что наша концепция символического конструирования мифо-героической политической реальности представляет собой разновидность политического конструктивизма. Это означает монопольное положение политической власти в отношении символического капитала: именно она произвольно определяет политическую реальность как мир героического мифа. Подобная героическая репрезентация власти, как правило, предпринимается в моменты социального перелома, когда требуется заново означить и переосмыслить политику. Сам же процесс героической репрезентации представляет собой коммуникацию в политико-культурном контексте. Коммуникационное предназначение героических символов состоит в том, чтобы скорректировать картину мира политики как представление о социальном порядке, согласуя его с космическим порядком на уровне мифологического опыта. Другими словами, образы мономифа проецируются на сферу политического опыта россиян в контексте традиционной культуры, актуализируя архаическую ее составляющую. С точки же зрения политиче-

ской культуры героический миф России предстает как символический комплекс, выражающий традиционное понятие власти. Итак, образ героя, предприятие спасающего пути социума (цельный символический комплекс), мы можем рассматривать как модель для паттернирования политической реальности вообще. Но, по нашему мнению, героическая репрезентация имеет, в частности, непреходящее конструктивистское значение в отношении политической реальности России.

Литература

1. *Шюц А.* О множественных реальностях // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 401–455.
2. *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
3. *Шюц А.* Символ, реальность и общество // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 456–532.
4. *Шюц А.* Формирование понятия и теории в социальных науках // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 51–68.
5. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Academia-Центр»; «Медиум», 1995. 323 с.
6. *Бурдые П.* Социальное пространство и символическая власть. Электронный ресурс. Режим доступа свободный: <http://www.politizdat.ru/article/22>
7. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Ч. 2: Семиосфера // Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб, 2001. С. 250–391.