

С. В. Рязанова

## РОЛЬ РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА

Статья посвящена роли религиозной формы культуры в эволюции политического мифа. Предлагается авторская концепция политического мифа, основанная на архетипическом принципе единства Космоса, социума и человека. Определяются характерные черты религиозного сознания, влияющего на политическую мифологию.

*Ключевые слова:* миф, мифология, политический миф, архетип, религия

В настоящее время общим местом для гуманитарных дисциплин стало положение о том, что миф следует рассматривать как традиционную детерминанту мировоззренческой сферы общественной жизни, как одно из глубинных оснований человеческой культуры, которые в значительной мере определяют функционирование социального механизма.

По нашему мнению одной из ключевых проблем в исследовании мифологической формы должно стать рассмотрение генезиса и особенностей мифов, существующих в идеолого-политическом континууме [10, с. 9-11; 1]. Именно там наиболее интенсивно идет процесс мифогенеза, а возникающие мифологические образы являются наиболее завершенными и эффективными в воздействии на общественное сознание. Политическая сфера, в которой вырабатываются принципы и технологии управления обществом, в наибольшей мере нуждается в продуцировании эффективных средств воздействия на него, что одним из своих результатов имеет интенсивный мифогенез. В пространстве политического наиболее ярко выявляются такие черты мифа как доступность восприятия и открытость эмпатии, вне зависимости от возраста человека, его половой, национальной принадлежности, принадлежности к социальной группе.

Несмотря на наличие в российской и зарубежной науке значительного корпуса работ, посвященных теории политического мифа, в этой сфере исследования и на настоящий момент сохранились лакуны. В наибольшей мере это касается внутренней структуры политического мифа, доли архаического компонента в нем, логики его эволюции и модернизации.

Прежде всего, следует отметить, что политический миф как явление формируется сразу в нескольких плоскостях социального пространства. С одной стороны, как одна из разновидностей мифа, он относится к социальной мифологии и обладает всеми ее основными характеристиками. При этом у политического мифа имеется собственная специфика, позволяющая выделять его из ряда феноменов такого рода. Вместе с тем, сфера, в которой формируется и бытийствует политическая мифология, не является – как и другие подобные сферы – абсолютно изолированной. Она накладывается на те формы духовной жизни, которые по объекту воздействия частично совпадают со сферой политического. В большей мере это касается идеологии и политтехнологий, в меньшей – обыденного сознания.

К. Леви-Строс, характеризуя отношение мифосознания и политической сферы социума, отмечал: «Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую» [3, с. 217]. Данное положение, на наш взгляд, не означает, что стоит ставить знак равенства между идеологией и мифом, однако утверждает наличие мифологии в политической сфере и подразумевает ее актуальность и социальную значимость. Нельзя не учитывать тот факт, что специфика сферы политического наложила свой отпечаток на существующие в ее границах мифологические конструкты. Поэтому политическую мифологию как явление следует рассматривать как существующую на пересечении мифологического и политического сознания.

Политический миф в ряду аналогичных феноменов выделяется, прежде всего, по субъекту мифологического описания, непосредственно связанному с областью политических отношений. Это обстоятельство определяет ряд

характерных черт, которыми наделен миф о политическом. Отметим наличие в этом мифе особенности, определяющей формирование мифологем в политическом пространстве. Речь идет о внешнем разнообразии политических мифологий.

Поскольку миф является структурой, реагирующей на изменения в культуре, он в полной мере включается в проходящие в обществе процессы модернизации. Поэтому внутри него всегда присутствуют две составляющие – совокупность сюжетов и образов, основанная на архетипических паттернах, и постоянно эволюционирующие элементы, которые могут включать в себя персонажей, события, суждения оценочного характера и др. Какова бы ни была доля динамической составляющей, она не меняет природы и значимости для мифа архетипического ядра, которое обязательно воспроизводится в своих основных параметрах. Дж. Хиллман справедливо отмечал: «Мы определяем местоположение каждого события на основе его сходства, аналогии с мифическими формами» [13, с. 92].

Теория архетипов, на наш взгляд, должна быть уточнена путем реструктурирования их как группы, через выделение единого основания, определяющего параметры архетипов и закономерности их надстраивания вторичными образами. Все они символизируют состояние первичной неразделенности, которое было нарушено [9, с. 7-16]. Отношение единства должно основываться на первообразце. Мы утверждаем, что в изначальности мифосознания существует только один типологический архетип, отражающий единый способ восприятия мира, а остальные образы являются его дериватами. Наличием архетипа Единства объясняются основные параметры мифологического мировоззрения. К ним следует отнести структуру и систему взаимосвязей внутри пантеона, этическую амбивалентность сакрального начала, представления о подобии макрокосма и микрокосма и организмический характер мироздания, а также большинство характеристик пространственно-временного континуума. Наиболее важным для структуры пантеона является его центр, определяющий все связи и

баланс отношений между персонажами - верховный бог пантеона, совмещающий функции демиурга и космократа. Частные божества имеют строго определенные характеристики и место в мироздании, в основании совпадая с центральной фигурой пантеона.

Основные принципы мифологического сознания, определенные архетипами, оказывают влияние на паттерны политического мифа. Представление о единой природе всего сущего приводит к идее неразделения сфер общественной жизни. Для мифологического взгляда на политическую сферу характерно положение о том, что единый принцип существования мира определяет стратегию существования общества, управления им и обязанности индивида.

Миф предполагает, что отношения между частями имеют организмическую природу: части не только связаны между собой, но и взаимозависимы, обладают способностью воспроизводить в себе качество имеющегося целого, служат посредником в адекватной передаче воздействий внешней среды. Применение данного принципа в общественной жизни приводит к жесткой регламентации поведения участников политических отношений.

Общество и его политическая система функционируют по единожды установленному мифологическому сценарию, распределяя роли своих членов. Совершенное действие легитимировано, ориентировано на замкнутый макрокосм и гарантирует его сохранение. Особенно важной здесь становится роль политической системы как направляющего начала и правителя как ее центра. Следование логике цикла приводит к культурному замыканию социума, постоянному воспроизводству существующей социальной модели, медленному темпу происходящих изменений и малому объёму инокультурных заимствований.

В той или иной форме логика развития мифологической системы является сходной для всех традиционных культур, что не отрицает наличия специфических, локальных изменений в каждом отдельно взятом варианте

верований. Именно эта внешне не фиксируемая логическая связь формирует политическое пространство внутри традиционной культуры, приводя его в соответствие с принципом функционирования всей системы в целом. Политическое начало в такой культурной ситуации не локализуется в определенной сфере, очерченной набором отношений. Чаще всего оно даже не выделяется как самостоятельное, сливаясь с существующими верованиями, ритуальными предписаниями, установками бытового слоя в культуре. Отсутствует сама возможность определения той части социального пространства, в которую не проникали бы политические отношения – наравне с отношениями идеологии, религии, экономики. Политика в традиционном обществе, формируясь в качестве сферы управления, сама подчиняется более значимому закону – ритму существования социума в космической целостности. Миф как первоначало подчиняет себе всё социальное устройство, являясь основным организующим началом.

В наибольшей степени особенности этого вида мифов и их императивный по отношению к социуму характер связаны с теми образами, которые являются центральными. Это власть в различных ее аспектах, правитель как фигура, реализующая властные принципы, пирамида властных отношений. Миф также выполняет по отношению к политической сфере этиологическую функцию, указывая на истоки и механизмы формирования политических отношений. Одновременно реализуется и нормативная функция, благодаря которой задаются границы и закономерности бытийствования сферы политического. Основой подхода в характеристике политического пространства становится реализуемый в первичных и вторичных мифологических системах единый принцип организации Космоса. Эта онтологическая характеристика является универсальной и в полной мере касается субъектов, участвующих в политических отношениях.

Для рассматриваемой сферы представлений о социуме единство наиболее ярко выражено в идее единого источника власти, сакрального по природе. Власть, согласно традиции мифовосприятия, напрямую связана с

персонажем-демиургом и реализуется по отношению ко всему космическому континууму. Основной ее задачей считается соблюдение изначально установленного порядка, тесно связанного с включением Космоса в единый ритм бытия, подчинение универсальному закону и структурирование по иерархическому принципу. Изначальность может быть подчеркнута хтоническими образами, связываемыми с властью.

Дж. Фридман указывает, что власть правителя как индивида трактуется в традиционных обществах как величайшее преступление против людей. Доминирование высшего порядка над индивидом выражается в сюжетах ритуальной смерти и жертвы «странных правителей», а также иерогамии, позволяющей включить носителя власти в систему сакральных отношений [15, с. 198].

Правитель-космократ в таких мифологических построениях предстает вписанным в систему космических связей, а не самостоятельным в действиях персонажем. Границы его полномочий определены не степенью личного могущества, а теми обязательствами, которые налагаются его статусом и местом в космическом пространстве. Порядок и космократ предстают двумя равновесными составляющими мироустройства, неразрывно связанными между собой. В образном выражении эта взаимосвязь предстает как отождествление Космоса как физического объекта и повсеместно присутствующего божества, а также – как уже упоминалось – в возможности сведения всего многообразия пантеона к единому образу. В соотношении «власть-субъект власти» первая является доминирующей, что выражается в ее воспроизводстве в неизменном виде. Принцип управления в равной мере применяется как для второстепенных фигур пантеона, так и для центрального божества, и реализуется в виде идеи всеобщего детерминизма, или фатализма – если говорить о каждом члене мифологической системы, вне зависимости от его статуса.

Субъект власти распространяет свои полномочия как на онтологическую сферу, так и на весь спектр социальных отношений.

Выражением процесса апплицирования космического принципа власти на общественные связи становится фигура правителя, служащего либо воплощением, либо проводником, гарантом соблюдения того порядка, на реализацию которого направлена божественная власть.

Присутствие правителя в любой точке пространства – онтологически и социально – не характеризуется какими-либо параметрами морального свойства. Правитель этически амбивалентен. Его роль и статус оправданы всей структурой традиционного общества, базирующейся на основах космического мироустройства.

Власть трактуется как единожды заданное отношение, определенное архетипическим образцом и подчиненное сакральным принципам функционирования. Она не фокусируется в единственном носителе, используемом как посредник, канал для трансляции божественных установлений в профанный мир. Властитель одновременно является пиком в пирамиде социальной иерархии и первой обязательной жертвой в моменты социального кризиса, обладает полнотой власти, приближающей его к божеству, и ведёт максимально ритуализированный образ жизни.

Имеющаяся совокупность базовых архетипических образов власти обладает абсолютной устойчивостью и воспроизводится в большинстве случаев возникновения политических мифологий. При этом не следует говорить об этих паттернах как целиком определяющих абрис возникающих систем политической мифологии. Несмотря на то, что архетипическая основа мифа выступает как формообразующая, она находится в зависимости как от культурно-исторического контекста, так и от тенденций развития человеческой культуры в целом. И весьма значительную роль в этих процессах играет религиозная форма культуры.

Сама религия испытывает значительное внешнее воздействие со стороны автохтонных мифологий и искусственно сконструированных мифологических систем, которые возникают одновременно с идеологическими построениями, поскольку в условиях господства

религиозного мировоззрения политическая система нуждается в собственных конструктах, позволяющих более эффективно осуществлять управление обществом. Идеологически созданные мифологические образы, как спонтанно, так и принудительно, вносятся в сознание индивидов и групп, в той или иной степени сочетаясь с религиозными положениями и установками. Чтобы выдержать конкуренцию в духовной сфере, религия вынуждена осуществлять синтез некоторых собственных идей с теми, которые предлагаются акторами политического пространства, что также способствует усилению в религии мифологического компонента.

В границах религиозного сознания мы встречаем сюжеты, посвященные власти и правителю, определенные влиянием мифологии. Изменение представлений о сакральном в рамках религиозного мировоззрения не повлекло за собой трансформации тех образов, на основании которых в мифологически ориентированных обществах формировалось представление о власти, ее субъектах и принципах политических отношений. М. Ю. Смирнов отмечает, что во все исторические периоды религиозное сознание активно активировало образы, восходящие к архаике. Социокультурный контекст мог оказывать влияние на содержание этих образов, но сами принципы мифологического мышления находили свое проявление на всех уровнях социального развития [11, с. 278].

На скрытой мифологической основе формируется механизм легитимации монархической власти и ее описание через образы святых-патронов, который незначительно отличается от соответствующей процедуры, связанной с представлениями о божествах в архаических культурах. Если добавить к этому придание христианским правителям традиционных для древности функций, то следует признать, что христианские идеи начинают играть роль только внешних регуляторов и легитиматоров для политического пространства, используя архаические, мифологические механизмы мировосприятия.



Средневековая культура предоставляет множество образцов именно такого подхода в трактовке образа и роли правителя в социуме. По нашему мнению, популярное на уровне бытовой религиозности представление о сотворении чуда правителем при жизни или после смерти следует рассматривать как проявление демиургических функций, в такой форме репрезентирующихся в границах религиозного мировоззрения и подробно описанных Дж. Фрэзером и М. Блоком. Священное, понимаемое как способность исцелять, для религиозного сознания содержит мифологическое указание на способность правителя восстанавливать космический порядок. Все это служит подтверждением того, что религиозная мифология наследует автохтонной в ее подчинении архетипически определенным принципам.

Отечественная история также содержит немало схожих примеров в понимании образа власти и ее субъекта. М. Одесский указывает, что в домонгольский период представление о государе связывалось с пониманием его как «персонификации физических и душевных достоинств коллектива», и для христианских летописцев в большей мере был важен политический статус правителя, чем та религия, которую он исповедует [5]. Наделение царя функциями демиурга отражалось и в нарративных источниках, и в памятниках нумизматики [7, с. 220]. В это же время начинает бытовать представление о том, что нарушение целомудренности царя способно привести к общей гибели [7, с. 231]. В развиваемой Иваном Грозным персональной мифологии можно зафиксировать элементы мифологического мировосприятия, выраженные в претензиях на постоянную реактуализацию христианского хода времени, его концентрацию и презентацию сакрального центра всего христианского мира («Москва – третий Рим») [16, с. 770-771, 773, 777]. Налицо почти полное совпадение функциональной части образа правителя с аналогами более ранних периодов истории человечества. Утраченная после периода татаро-монгольского ига идея божественной природы носителя верховной власти превращается в правление Петра I в идею «Государь-Христос» [5].

Л. Ионин справедливо отмечает, что в западном и отечественном вариантах государь не только выступал в качестве «символа» единства государства. Он сам и его семья отождествлялись с государством как целым, и гибель первых означала деструкцию второго. Именно поэтому республиканский тип правления подразумевал федеральное устройство страны, а реставрация монархии приводила к восстановлению унитарного типа [2, с. 33]. Все это свидетельствует о постоянном воспроизводстве политических представлений, основанных на архетипических образах.

Религиозное сознание способствует не только легитимации существующего общественного устройства, но и созданию объяснительной концепции доминирования священного над обыденным, божественного над земным. Известная евангельская формулировка «Богу – богово, кесарю – кесарево» почти полностью оформляет принцип соотнесенности сакрального и профанного, здешнего и потустороннего внутри религиозной формы в культуре. Единый механизм функционирования общества, сконструированный мифологическим мировоззрением, раскалывается. Идеальные образцы выносятся в метафизическое пространство, а их земные воплощения, априори неполноценные, получают предназначение оформлять и упорядочивать несовершенный и заранее предназначенный к этому воздействию мир. Власть перестает восприниматься как дарованное свыше благо, она начинает делиться на духовную и светскую, что создает проблемы соотношения и приоритета одного вида над другим.

Совершаемые поступки каждого из участников общественных отношений, в том числе – и в политической сфере, считаются результатом морального выбора, что повышает долю ответственности самого человека, постоянно воспроизводя связь с одним из правящих в мире начал. Несмотря на обособление сакрального начала, оно продолжает оставаться важным регулятором социальной системы, а заданный им образец – единственно желательным. Морализация поступков человека делает возможным моральную оценку той реальной власти, которая действует в обществе, что

влечет за собой не только появление оппозиций разного рода, но и генерирование нового типа мифов, связанных с образом справедливого и несправедливого носителя властных полномочий.

Изменяется конечная цель, которую ставит такое следование образцам. Ею становится не космически упорядоченное функционирование общества, а создания идеальной общины теократического характера. Это приводит к возникновению идеи преходящести земной власти, временности, существованию только в рамках исторического процесса.

В условиях одновременного бытия мифологической, религиозной и светской форм мировоззрения в современной культуре генезис мифологем может осуществляться на их стыке, используя архетипические образы для конструирования наиболее востребованной формы социального мифа – политической. Возникает уже не религиозная мифология, а продукт эклектической природы. Д. В. Пивоваров отмечает, что религия как форма общественного сознания неспособна самостоятельно сформировать политическую программу, а, следовательно, - и формировать абсолютно независимую от других факторов политическую мифологию [6, с. 47]. Даже если мы говорим о политизации религии, то «лишь тогда, когда политические средства используются в религиозных целях, а не наоборот» [8, с. 349]. Политическая составляющая в ней – в том числе и мифы – имеет нерелигиозную природу, включена в значительной мере под воздействием идеологии, в какой-то части чужда системе канонов и догматов. Поэтому наибольшей эффективностью в качестве генераторов политических мифов выступают те религиозные образования, в которых доля мифологического (и/или светского) компонента уравнивает, либо превосходит религиозную составляющую.

## Литература

1. Зеркало и рамка: национально-политические мифы в коллективном воображении современной России. (Ю.А.Левада, Л.Д.Гудков, Н.А.Зоркая). [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.znanie-sila.ru/online/issue\\_568.html](http://www.znanie-sila.ru/online/issue_568.html)
2. Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос. 2005. №5. С. 23-40
3. Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001. 512 с.
4. Мошонкина Е.Н. Символика королевской власти в средневековой Франции. Обзор // История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 155-163.
5. Одесский М. Древняя Русь: образы власти. Доклад на Третьих Зиминских чтениях (Москва, РГГУ, 26-28 января 2000 г.). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=55309>.
6. Пивоваров Д. В. Праксеология религии. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2010. 360 с.
7. Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. 336 с.
8. Религиоведение. Под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2006. 336 с.
9. Рязанова С. В. Роль теории архетипов в анализе мифа // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2012. №3. С. 7-16.
10. Сагалаев А. М. Архаичное миропонимание и современный менталитет России (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного университета. Т. 268. 1999. С. 9 – 11.
11. Смирнов М. Ю. Социокультурное бытие религии в ракурсе философии мифа // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Мат-лы науч. конф-и. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. С. 276-281.
12. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. В 2 т. М., 2001. Т. 1.
13. Хиллман. Дж. Архетипическая психология. Перевод с английского Ю. Донца и В. Зеленского. СПб., 1996. 157 с.
14. Beaune C. The Birth of an Ideology, Vythsand Symbols of Nation in Late-Medieval France. Translated by Susan Ross Huston. Edited by Fredric L. Cheyette. Berkeley-Los Angeles-Oxford. University of California Press. 345 p.
15. Friedman J. Myth, History, and Political Identity // Cultural Antropology, vol. 7, 2 (May, 1992), pp. 194-210.
16. Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // Slavic Review, vol. 52,4, (Winter, 1993), pp. 769-809.