**опубликовано** в сборнике:Символическая политика: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. полит. науки; Отв. ред.: Малинова О.В. – Вып.1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. – М., 2012. – С. 17-53.

**С.П.Поцелуев**

**«СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА»: К ИСТОРИИ КОНЦЕПТА**

Хотя феномен символической политики так же стар, как и сама политика, его систематическое изучение началось сравнительно недавно, примерно в середине прошлого века. Между тем это достаточный срок, чтобы говорить об *истории* соответствующего концепта. В настоящей статье мы опишем ряд важных подходов к исследованию символической политики, как они наметились за последние десятилетия в политологии и смежных с нею науках.

**М. ЭДЕЛЬМАН: СИМВОЛИЧЕСКИЙ АКТ КАК ПРЕДМЕТ ПОЛИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

Вряд ли будет преувеличением сказать, что концептуальную основу для современного исследования символической политики заложили книги известного американского политолога Мюррея Эдельмана[[1]](#footnote-1). В символических политических актах[[2]](#footnote-2) он видел амбивалентный по своей природе феномен. С одной стороны, Эдельман трактует символические акции как позитивные антропологические константы, как необходимое и ничем не заменимое средство политической организации и управления. С другой же стороны, он подчеркивает их негативные аспекты, из-за которых политическое как таковое подменяется игрой в политику, квазитеатральным зрелищем как индикатором социального отчуждения.

Концепция Эдельмана опиралась на наработки политических психологов (в частности, Г. Лассуэлла), на социально-антропологические, психологические и философские подходы к исследованию символических форм (Э. Кассирер, Б. Малиновский, Дж.Г. Мид, Э. Сепир, К. Лоренц и др.), на теорию информации А. Моля и теорию масс-медиа М. Маклюэна. Она имела несколько левую окраску в духе «критики идеологии».

Предметом анализа выступает у М. Эдельмана «символический аспект политики» или «символические формы *в* политическом процессе», точнее, «воздействие символических функций на поведение элит и масс» [Edelman, 1991, S. 1, 4]. Соответственно, в своем исследовании американский ученый отталкивается от дихотомической модели политики. Он различает, с одной стороны, между политикой как «парадом абстрактных символов» или «зрительским спортом», предназначенным для массовой общественности, а с другой - политической деятельностью хорошо организованных групп, преследующих свои специфические интересы.

По мысли Эдельмана, символы выполняют амбивалентную функцию: «Человек создает себе политические символы, которые либо стимулируют и поддерживают его, либо заманивают в ловушку заблуждения» [Edelman, 1991, S. 1]. При этом речь идет не столько об отдельных символах (гербах, гимнах, именах, мифических образах и т.п.), сколько о действии как символе. В своем анализе политической коммуникации М. Эдельман использует понятие «символического акта», предложенное шведским социологом У. Химмельштрандом, не без влияния со стороны известной теории «речевых актов». Химмельштранд определяет символические акты как действия, направленные исключительно на символы, причем зачастую – вне связи с их предметными и понятийными референтами» [Himmelstrand, 1960, p. 43].

Концепт символических политических актов основывается у Эдельмана на прагматической трактовке языка, который американский политолог больше понимает как форму политического *действия*, чем способ *описания* политики. «В этом смысле язык, события, и самооценки суть часть одного и того же дела, и они взаимно детерминируют свои значения» [Edelman, 1977, p. 4]. То, что мы воспринимаем как политическое событие, есть зачастую лишь символическая конструкция (спектакль), ибо для массы недоступно прямое наблюдение реальных политических процессов, тем более, непосредственный контроль над ними. С опорой на труды Э. Сепира и Н. Гудмана, М. Эдельман подчеркивает особую «густоту» символов политического спектакля. В отличие от обычных референтных знаков, «сгущающие символы» (или «знаки-конденсаты») политической коммуникации возбуждают массовые эмоции и объединяют их в одно символическое событие (акт).

Почему символические акты могут быть политически эффективными? М. Эдельман исходит из того, что большинство людей склонны мыслить стереотипами, персонализировать и символически упрощать ситуацию – это помогает им справляться со сложными социальными ситуациями. Неопределенность политических сигналов стимулирует страх перед экзистенциальными угрозами. «Упорядочивающие» интерпретации реальности возникают в результате взаимного согласия относительно значимых символов. Следуя концепции информации А. Моля, Эдельман понимает этот процесс как когнитивную селекцию, а сами символы – как способ смысловой организации репертуара представлений [Edelman, 1990, S. 95].

Опираясь на символический интеракционизм Дж. Г. Мида, Эдельман утверждал, что действенность политической символики следует объяснять не тем, насколько она помогает политической элите манипулировать населением и мошенничать, а тем, насколько она способствует признанию массой существующего политического порядка, а именно, посредством рефлексивного механизма «взаимного принятия (на себя) ролей» [mutual role-taking]. Политические символы становятся эффективными благодаря вживанию в «социальную текстуру» (Б. Малиновский). «Главные ключи к символической силе правительственных действий находятся в повседневной общественной и частной деятельности, а не в экзотических и церемониальных актах государства» [Edelman, 1990, S. 17]. Именно благодаря «работающим» символам становится возможной идентификация и стабильная идентичность в политике.

Дихотомической модели политических действий соответствует фундаментальная дихотомия массового мышления, в силу которой для зрителей политической «драмы» каждое политическое событие означает либо угрозу, несущую страх, либо умиротворение, вселяющее надежду. Отсюда вытекает важное прагматическое следствие: людей можно выводить из себя или, напротив, успокаивать исключительно благодаря символическим актам, т.е. не путем удовлетворения важнейших потребностей и требований граждан, или, напротив, их игнорирования, но путем *изменения* их требований и ожиданий [Edelman, 1990, S. 18].

Немецкий политолог А. Дёрнер упрекает эдельмановский подход к символической политике в жестком противопоставлении «сцены» и «закулисья», реальности и иллюзии в политическом процессе [см. Dörner , 1996, S. 25]. По нашему мнению, А. Дёрнер существенно упрощает при этом понимание Эдельманом символических актов, стремясь подчеркнуть прагматические аспекты собственного концепта символической политики. Оценка политико-символических[[3]](#footnote-3) актов в духе критики идеологии вовсе не создает у Эдельмана ту «проблему дихотомического сценария», о которой пишет Дёрнер. В этой связи американский политолог высказывается недвусмысленно: «Хотя правительственные учреждения прилагают немало усилий к тому, чтобы манипулировать мнением массы, не это является главным предметом нашего интереса. Намного важнее для нас та мобилизация мнений, как массы, так и элиты, которая возникает из привязанности к одним и тем же символам» [Edelman, 1990, S. 21].

Однако, в отличие от авторов, подчеркивающих консервативно-прагматическую роль символической политики, Эдельман указывает на ее классово-конфликтную подоплеку. Распределение власти в обществе не есть нечто «самоочевидное», но всегда остается более или менее признанным результатом постоянной борьбы интересов и меняющегося баланса сил между различными социальными группами, но прежде всего – между группировками внутри политической элиты. Символическая политика, которой власти систематически занимаются, помогает им не только достичь, но и в долгосрочной перспективе гарантировать свои групповые выгоды и привилегии. С другой стороны, символы привлекают к себе внимание массы и, таким образом, отвлекают ее от конфликта интересов внутри элит. Символы «так фильтруют для общественности частные тактики, что те не вызывают негодования, протеста и сопротивления, но молчаливо переносятся или даже принимаются в качестве законных» [Edelman, 1990, S. 44].

Как отмечает Х. Паунс, эдельмановский концепт символической политики стал в свое время вызовом по отношению к «плюралистической исследовательской программе как доминирующему объяснению американской политики»[[4]](#footnote-4). Если «плюралисты» исходили из того, что большие общественные группы могут достигать своих целей на политической арене (и приводили американский опыт в качестве подтверждения), то теория символической политики, развитая Эдельманом, утверждала обратное. В предисловии 1990 года к немецкому изданию своих трудов М. Эдельман подтвердил принципиальность своего конфликта с «плюралистами», заметив, что для тех главным критерием справедливой политики выступает *процесс политического* *участия*, тогда как для него – *результаты* *политического действия*. А эти результаты – убежден был американский ученый – фактически воспроизводят социальное неравенство, тогда как политическое участие зачастую лишь символизирует, а не осуществляет справедливое выравнивание интересов. В этом вопросе, – подчеркивал Эдельман, – «не может быть никакого примирения, потому что по сути – это не эмпирический, а моральный и политический вопрос» [Edelman, 1990, S. VIII].

Таким образом, отличительной чертой эдельмановского подхода является то, что он четко выделяет два главных субъекта символической политики: с одной стороны, немногочисленные и хорошо организованные группы с их специфическими интересами, а с другой стороны – большую, но плохо организованную массу политических «зрителей». Правда, Эдельман указывает на возможность сближения своего концепта символической политики с «плюралистической» позицией в той мере, в какой конкретизируются условия, при которых большие группы граждан могут оказывать влияние на правительство. Вполне можно предположить наличие достаточно многочисленных и вместе с тем самоорганизующихся групп гражданского общества, использующих политико-символические стратегии. Это – та «символическая политика снизу», о которой пишет, к примеру, немецкий политолог Т. Майер. Правда, он добавляет к ней «символическую политику сверху и снизу одновременно» (случай эффективного политического ритуала, единящего власть и подвластных), а также «символическую политику сверху *в качестве* символической политики снизу» (случай «демократии зрителей»: медийно опосредованная и чисто эмоциональная вовлеченность граждан в политику при отсутствии возможности влиять на нее) [Meyer, 1992, S. 185-189].

Но в целом, М. Эдельман был настроен скептически относительно способности гражданской массы использовать в своих интересах символическое пространство современных западных демократий. В более поздних своих работах он называет это пространство «политическим спектаклем». По его убеждению, «конструирование спектакля и повседневная политическая деятельность суть одно и то же, хотя претензия на то, что они суть нечто разное, помогает легитимировать официальные действия властей» [Edelman, 1988, p. 125]. Общественность конструирует свой собственный спектакль и тем самым сооружает себе дискурсивную «клетку», которая подрывает гражданский дух и перспективы реального политического плюрализма.

Главной заслугой М. Эдельмана является то, что он очертил исследовательское поле, концептуальное единство которого обеспечивается не спекулятивными вопросами политической философии, а методологией конкретного, в том числе эмпирического анализа символов как языковых средств образования и поддержки политических идентичностей. Отмечая, с одной стороны, интегративные, мобилизационные и терапевтические функции символических актов, совершенно позитивные и незаменимые в хаотичной и неопределенной политической ситуации, Эдельман, с другой стороны, видит в символической политике мощный инструмент манипуляции общественным мнением в интересах властвующих групп. Типичен случай, когда символические акции властей идут навстречу желаниям и настроениям самой массы, но при этом грубо противоречат ее коренным интересам. Этот сюжет эдельмановской концепции символической политики близок проблематике политической элитологии, в частности, анализу В.Парето «алогического» поведения масс.

В своих поздних работах Эдельман обращает особое внимание на то, что конструирование и действенность политического спектакля объясняется, в первую очередь, распространением печатных и электронных средств коммуникации. Современные медиа позволяют различным заинтересованным группам так организовать освещение политических событий, что политические действия этих групп получают широкую общественную поддержку. Этот момент теории символический политики был позднее развит, в частности, в коммуникативной модели, предложенной немецким политологом Ульрихом Сарцинелли.

**У. САРЦИНЕЛЛИ: КОММУНИКАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ**

Под «символической политикой» – аналогом эдельмановского концепта «symbolic political action» – Сарцинелли понимает в широком смысле языковые действия, которые функционируют как политические «символы-конденсаты». Эти символы Сарцинелли характеризует, прежде всего, по их коммуникативным функциям.

Предмет своего анализа У. Сарцинелли ограничивает, в основном, риторикой избирательных кампаний, а свою методологию он выстраивает, отталкиваясь от системной теории Н. Лумана и концепции символических политических актов, предложенной М. Эдельманом. Развивая лумановский подход, Сарцинелли также подчеркивает связь коммуникативно-теоретических и властно-аналитических аспектов символической политики. Для него главным является вопрос об управленческом потенциале символов, поскольку он «касается фундаментальной проблемы политики и политического анализа, которая может, в зависимости от точки зрения, излагаться по-новому с помощью таких понятий, как власть, господство, контроль, убеждение, манипуляция» [Sarcinelli, 1987, S. 43]. Однако именно эти фундаментальные понятия, по мнению Сарцинелли, в лумановской коммуникативной теории власти недооцениваются. Эта теория «не занимается такими проблемами, как симметрия или асимметрия коммуникативных процессов, и с этой точки зрения оставляет без внимания оценку символической политики с позиции теории управления и теории демократии» [Sarcinelli, 1987, S. 43].

Сарцинелли критикует лумановскую концепцию власти из-за ее структурно-функционального «нейтралитета» и «анонимности». Сам он четко определяет фактического субъекта символической политики – властную элиту, которая должна легитимировать свою политику с помощью демократических процедур, а потому вынуждена использовать символы для получения согласия широких слоев населения. Конкретнее, «при помощи концепции символической политики должна быть намечена та коммуникативно-теоретическая основа, с помощью которой можно было бы объяснить стратегии изображения, обоснования и оправдания, развиваемые участниками избирательной кампании. Эти стратегии понимаются как специфическая политическая реальность, причем специфическая относительно ее функционального значения для политической легитимации» [Sarcinelli, 1987, S. 88].

В соответствии с функционалистской точкой зрения, Сарцинелли определяет символическую политику, с одной стороны, как незаменимое изобразительное средство для визуализации политических отличий и расхождений (политическое общение посредством символов), а с другой стороны – как инструмент политического менеджмента, обеспечивающего лояльность (инициирование готовности поддерживать власть) [Sarcinelli, 1987, S. 229]. Между функциями символов в символической политике – сложные отношения. С одной стороны, символы создают чувственную и значимую редукцию социальной сложности, редукцию, которая информирует граждан о политическом процессе и делает возможной их ориентацию в нем. С другой стороны, символы выступают в качестве эрзаца политики, в роли обманного средства. Тем самым они способствуют гражданской пассивности и скорее затемняют, чем проясняют политическую действительность.

Сарцинелли отчасти следует критической оценке Эдельманом символической политики, характеризуя ее как «языковую игру для обеспечения далеко идущей автономии действий политической элиты», как своего рода «драму» и «само-инсценирование»[[5]](#footnote-5) политики перед пассивными зрителями политического «театра» [Sarcinelli, 1987, S. 239-241]. Фокусировка внимания общественности на инсценировании политических действий увеличивает разрыв между «медийной логикой» и «логикой принятия решений», создавая «риск коллективного заблуждения» [Sarcinelli, 1992, S. 154].

Однако, несмотря на эту сдержанную оценку коммуникативных эффектов символической политики, последняя квалифицируется Сарцинелли, особенно в поздних его публикациях, довольно позитивно. Его подход к анализу феномена символической политики отличается более дифференцированной и менее критической направленностью по сравнению с концепцией М. Эдельмана. Сарцинелли, к примеру, не принимает алармистский тезис Ю. Хабермаса о том, что в современной коммуникации «критическая публичность» якобы вытесняется публичностью «манипулятивной». В циклически повторяющихся избирательных инсценировках Сарцинелли видит не «форму распада гражданской общественности», а закономерный (системно-функциональный) принцип обеспечения господства. Хотя оценка символической политики как «языковой игры» и «зрелища» и несет в себе элемент критики, она нейтрализуется опорой на витгенштейновскую философию языка и гоффмановский концепт повседневной театральности [Sarcinelli, 1987, S. 240].

В отличие от многих современных политологов, критикующих избирательную кампанию как «плебисцит о личностях в отсутствии тем» Сарцинелли защищает персонализацию политико-символических акций как необходимое следствие демократической формы правления [Sarcinelli, 1987, S. 166]. В статье 1998 года немецкий политолог называет критическую оценку символической политики (как «спектакля», «шоу») «поверхностной и близорукой» (хотя в более ранних работах он и сам отчасти ее разделял). По мысли Сарцинелли, логичнее говорить о долгосрочном и постепенном процессе «трансформации политического», имея в виду не только адаптацию партийно-политического дискурса к медийной логике, но и характерные для западных демократий структурные изменения в политической коммуникации. Утверждение о том, что политика якобы совершается теперь только в «медиаформате», Сарцинелли считает некорректным [Sarcinelli, 1998 (a), S. 275].

По его мнению, необходимо признать тот факт, что медийный образ политики сам является реальностью, причем реальностью объективной даже в том случае, когда она лишь неадекватным образом актуализирует «реальную» политическую культуру. Медийный образ политической действительности становится действительностью самой политики. Не следует также упускать из вида, что политическое участие в форме пассивного отслеживания политических событий, как они изображаются в средствах массовой информации, является не просто пассивным, но сопряженным с переживаниями, и в этом смысле – реальным и даже по-своему активным. Это – участие в политике тех, кто «из-за своих социальных ролей не в состоянии действовать политически, но кто, тем не менее, желают быть вовлеченными в политику» [Sarcinelli, 1987, S. 223].

Сарцинелли исходит из того, что средства массовой информации стали во всех современных системах ключевым инструментом политического управления. Представление о политике и медиа как двух автономных социальных подсистемах уже не отвечает, по мнению Сарцинелли, нынешним отношениям СМИ и политики, их фактическому симбиозу. Медийно опосредованная политическая коммуникация оказывается сегодня сложным процессом конструирования реальности, в который специфическим образом вовлечены журналисты и политики. Эта конструкция есть «символический мир» [Sarcinelli, 1987, S. 216], причем в него входят не только эмблемы, значки и флаги, но также (и даже прежде всего) риторические приемы и стратегии, понятия и художественные формы выражения, ритуалы и мифы.

Учитывая тему нашего исследования, важно отметить, что Сарцинелли, развивая идеи М. Эдельмана, Г. Просса и Х. Руста, понимает масс-медиа не только как «средство транспортировки символов», но и как основу ритуализированной и мифологизированной коммуникации. Эта коммуникация воплощается как в действиях политиков, так и в восприятии политики со стороны граждан. Ритуалы и мифы массовой коммуникации структурируют временной бюджет субъектов и синхронизируют их сознание таким образом, чтобы гарантировать социальную и культурную стабильность [Sarcinelli, 1987, S. 86].

Символическая политика понимается тем самым как системно-имманентный ответ на медийную демократию, соответственно, как продукт медийного общества. В отличие от М. Эдельмана, Сарцинелли в своей теории символической политики делает акцент на ее информационно-изобразительных, а не властных функциях. В этом смысле концепция Сарцинелли находится в ряду коммуникативно-теоретических подходов, которые констатируют, что коммуникация, в частности электронная коммуникационная среда, стала «стратегической игрой, которая решает об успехе или провале отдельных лиц, организаций, социальных групп и обществ» [Münch, 1995, S. 83].

В целом, подход Сарцинелли к символической политике можно назвать «центристским» с учетом политического контекста политической науки. Таковым он представляется по отношению, с одной стороны, к правой позиции системно-функциональной теории, а с другой – левому концепту символической политики, развитому, в частности, Т. Майером. Критика Майером системно-функционального подхода затрагивает и теорию символической политики, предложенную У. Сарцинелли. Признавая вклад Сарцинелли в «понимание искаженной коммуникации», Майер вместе с тем считает слишком абстрактным его определение символической политики как использования символов в политических целях. Приравнивание символической политики к любому использованию политической символики делает концепт символической политики, – убежден Т. Майер, – банальным и логически безбрежным, а у самого феномена символической политики отбирает политический смысл и остроту [Meyer, 1992, S. 60].

**Т. МАЙЕР: СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КАК «ВИДИМОСТЬ» ПОЛИТИКИ**

Томас Майер известен в Германии как автор многочисленных публикаций, в которых он развивает оригинальный концепт символической политики, по духу близкий левым социал-демократам и традициям «критики идеологии».

Такая интерпретация символической политики усматривает в ней, прежде всего, видимость или эрзац настоящей политики, то есть разновидность «ложного сознания». Данный подход направлен, прежде всего, против радикальной теории систем, предложенной известным немецким социологом Н. Луманом. С одной стороны, Мейер соглашается с тезисом Лумана о чрезвычайной сложности (комплексности) современного социума, и вслед за ним признает устаревшим целое поколение теорий, понимавших политику как властную ось, задающую движение и направление всему обществу. Однако, с другой стороны, Мейер подчеркивает, что понятие сложности, которое было введено в область социальных наук в качестве просветительской парадигмы, направленной против упрощенных моделей деятельности, оборачивается своеобразным академическим цинизмом и фатализмом. Коль скоро, – пишет немецкий ученый, – выясняется, какой вклад то или иное положение дел вносит в поддержание наличной системы отношений, сразу же оно считается объясненным и тем самым, – по крайней мере, в рамках «бизнеса» самой науки, – вполне оправданным в своем существовании [Meyer, 1992, S. 151].

Для Т. Майера концепт символической политики связан с вопросами о социальном смысле и политической рациональности, которые отвергаются системно-функциональным подходом как наивные и бессмысленные. Получается, что ложь и абсурдность символических актов оказываются необходимыми, коль скоро они служат сохранению системы. Но что, если эта система с самого начала зиждется на ложных, аморальных и бессмысленных предпосылках? Отвергая системно-функциональный подход, Майер трактует символическую политику как угрозу рациональной политической культуре.

Развивая этот тезис, немецкий политолог стремится расширить рамки концепта символической политики, не ограничиваясь материалами газетных сообщений и риторикой избирательных кампаний, но обращаясь также к грамматике и семантике «визуальной видимости» [Meyer, 1992, S. 151]. По мнению Майера, суть символической политики обнаруживается не в самих символах, но в той обманчивой видимости, которая производится в процессе их использования. Эта видимость может приобретать самые разные формы, причем не только визуальные.

 Так, видимость, производимая действием (Handlungsschein по терминологии Т. Майера, а мы назовем ее здесь «акционистской видимостью», по аналогии с известным термином «акционизм») – это нечто иное, чем просто кажущееся, мнимое действие [Scheinhandlung]. Действие, которое производит эту видимость, вполне реально, но его *фактическое значение* существенно отличается от его *кажущегося смысла*. Случай министра, посещающего образцовую школу в контексте убогой образовательной политики, которую это посещение призвано символически компенсировать в глазах миллионов телезрителей, есть типичный пример такой акционистской видимости. Но в символической политике видимость может порождаться не только действиями, но и словами (как действиями). Майер называет это когнитивной видимостью и приводит в качестве примера искусственную поляризацию электората, производимую при помощи ярких метафор, вообще любых слов-символов («Социализм или свобода!», «Социализм или смерть!») [Meyer, 1992, S. 40-41]. Причем когнитивная видимость порождается не только речевыми символами, но и символами-образами (примером могут служить предвыборные фотографии кандидата с разными категориями населения: бизнесменами, спортсменами, пенсионерами и пр.).

В отличие от старых политических идеологий, символическое инсценирование политики вводит в заблуждение, *не утверждая, но показывая*. В этом – секрет его манипулятивной эффективности.

Майер подчеркивает, что символы, в отличие от других знаков, характеризуются многозначностью и семантической динамикой. То, какая функция и какое значение конкретного политического символа должно быть задействовано в данной ситуации, зависит от воли, интересов и эмоциональных потребностей политических субъектов. В результате получается сложная дифференцированная картина символических политических актов.

Немецкий политолог предлагает различать символическую политику «сверху» и «снизу». Первую он определяет как «циничную форму коммуникативного управления посредством технического производства перцептивных иллюзий» [Meyer, 1992, S. 178]. Это управление эксплуатирует (в эгоистических интересах власти) способность символа отсылать к несуществующим или отсутствующим предметам. Символическая же политика снизу (например, символическое нарушение норм в случае актов гражданского неповиновения), разделяя природу видимости, разоблачает как раз то, что призвана скрыть символическая политика сверху. Это Майер называет «классическим различием между манипуляцией и просвещением» [Meyer, 1992, S. 63].

Символическое инсценирование политики означает ее специфическую эстетизацию, которая проявляется в доминировании визуального начала, «логики» образного развлечения над устным и письменным словом, шумного медийного монолога – над пониманием посредством диалога. Майер усматривает прямую связь между эстетизацией политики и политическим отчуждением. Отчуждение, по его мнению, является не «туманной категорией из репертуара романтических политических иллюзий» [Meyer 1994, S. 154], но реальной общественной ситуацией, в которой людям кажется невозможной рациональная оценка политических событий и, тем более, осмысленное в них участие. Символическая политика есть важный момент этого отчуждения, так как посредством ее эстетики производится иллюзия близкой причастности к центрам политической власти. А это освобождает «гражданина зрителя» от поиска реального участия в политике, личного влияния на политический процесс [Meyer 1994,S. 143].

Эстетизация политики приводит, по словам Майера, к «трансформации политического», которую он в своей книге с аналогичным названием характеризует как «изгнание политического» [Meyer, 1994, S. 130]. Речь идет о том, что рациональное понимание, критический дискурс систематически вытесняются из публичных сфер общественной жизни и заменяются инсценированными образами. Это ведет к «ползучему институциональному изменению» рациональной демократической системы. Примечательно, что и Сарцинелли называет тезис Майера о трансформации политического «интересной гипотезой» [Sarcinelli, 1998 (b), S. 14].

Трактовка Т. Майером символической политики как «стратегии коммуникации, продуманной с позиций военной науки», как «антикультуры систематического притворства» [Meyer, 1992, S. 190] является, по мнению ряда авторов, излишним преувеличением ее реальных негативных аспектов. Так, А. Дёрнер, соглашаясь с тезисом о том, что символическая политика часто проявляется как своего рода политическое плацебо, сразу же оговаривается, что это – хотя и важный, но отнюдь не единственный аспект политико-символических актов. К числу последних, по мнению Дёрнера, относятся не только сознательно инсценированные акты, рассчитанные на публику, но и собственно «политический бизнес», в том числе – закулисные переговоры с глазу на глаз. Дёрнер считает вводимую Майером дихотомию символической политики «сверху» и «снизу», равно как и его тезис о символической политике как угрозе рациональной политической культуре, проявлением «социального романтизма» и видит в них следствие майеровской критики системной теории, критики, которая, как представляется Дёрнеру, уступает даже аргументации раннего Хабермаса [Dörner, 1996, S. 23-24].

На наш взгляд, было бы неправильно сводить предложенное Майером понятие «видимости», как и всю его концепцию символической политики, к простому противопоставлению сущности и видимости, реальности и симулякра. Уже в «Инсценировании видимости» (1992) Т. Майер подчеркивает, что символическая выразительность есть «законное и часто незаменимое средство политики» [Meyer, 1994, S. 140]. В последующих своих публикациях он дает более дифференцированную оценку политико-символических актов. Предложенную им в 1992 г. трактовку медийного инсценирования политики как «антидискурса», а симбиоза СМИ и политиков – как «систему организованной безответственности» [Meyer, 1992, S. 110], еще можно, с некоторой натяжкой, рассматривать как реминисценцию на тему романтического антикапитализма гегельянско-марксистского образца. Однако в более поздних работах Майер признавал, что символическое инсценирование может выступать способом проявления подлинности, то есть быть «рациональным» [Meyer, 1999,S. 169]. Хотя логика политического и деформируется под воздействием фактора медийного инсценирования, она не перестает существовать [Meyer, Kampmann, 1998, S. 66].

По нашему мнению, тезис Майера о символической политике как угрозе для рационального концепта политики, хотя и требует уточнения, сам по себе не является ложным. Такая угроза действительно существует, потому что политико-символические стратегии – как мы покажем далее – берут на вооружение или сознательно производят мифы, ритуалы и культы, которые, конечно, интегрируют общество, но одновременно создают риск иррационализации (мистификации) политического дискурса. Правда, по этой же причине символическая политика может быть эффективнее традиционной пропаганды как стремления предложить людям определенные *идеи*, то есть изложить им «истину» агитационно-просветительским способом. Символические политические акты, напротив, «воспитывают» массу суггестивными средствами, зачастую без аргументов и даже без слов.

Дифференцированный концепт символической политики, который Т. Майер развивает в более поздних своих публикациях, двигаясь в направление модели «политического театра», не перестает быть *критическим* концептом. Немецкий политолог продолжает ставить вопросы о социальной рациональности и моральной ответственности политико-символических стратегий. По нашему мнению, такая постановка вопроса представляется вполне уместной в обществах, которые страдают от острых социальных и идентификационных проблем (а Россия в этом смысле – типичный случай). Символическая политика часто используется здесь в ущерб демократическому просвещению, а за критикой «социальной романтики» нередко скрывается банальный политический конформизм, который любую альтернативу «функционирующей системе» объявляет нонсенсом и утопией.

Но при всех отмеченных преимуществах, подход Т. Майера разделяет и некоторые слабые стороны традиционной «критики идеологии», в которой дискурс власти представлен в негативном (по преимуществу) смысле «ложного сознания», что, на наш взгляд, уступает даже концепту «культурной гегемонии» А. Грамши. Это ведет к тому, что символическая политика – как форма *псевдо*политики – оказывается противоположной политике «истинной» и «реальной». Компенсацией этой методологической односторонности могут служить подходы к символической политике, обозначившиеся в смежных с политологией дисциплинах: социологии общения, культурной антропологии, семиотике и др. Ниже мы намерены вкратце охарактеризовать некоторые из них.

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КАК ИНСЦЕНИРОВАНИЕ: ТРИ МОДЕЛИ**

Начнем со сложного, дифференцированного подхода к символической политике, который мы обозначили здесь непривычным термином «инсценирование». Говоря абстрактно, «инсценирование» означает выведение чего-либо на сцену перед публикой. Отчасти отвечая по смыслу терминам «инсценировка», «спектакль», «перформанс», «исполнение», «представление» и т.п., концепт «инсценирования» находится по отношению к ним на другом логическом уровне. Хотя мы и будем время от времени использовать «инсценирование» в качестве синонима для упомянутых терминов (говоря, к примеру, об «инсценировании мифа в ритуале»), в то же время этот концепт будет иметь для нас и более глубокий теоретический смысл. В этом (втором) смысле инсценирование относится к инсценировке или перформансу примерно так же, как воображение – к сказке или гипотезе, то есть, здесь соотносятся функция и ее результаты. Инсценирование понимается как функциональная (родовая) характеристика современных дискурсивных практик, уже немыслимых без растущего потенциала конструирования реальности на электронной «сцене» современных медиа [Ontrup, 1998, S. 21].

В этой связи представляется неслучайным, что концепты «инсценирования» и «перфороманса» пережили в последние десятилетия настоящий бум в западной гуманитарной мысли. По словам немецкого социального антрополога K. П. Кёппинга, сегодня можно говорить чуть ли не о «театральном» или «перформативном повороте» исследовательского интереса, по аналогии с известным «лингвистическим поворотом» [Köpping, 1998, S. 46]. Хорошее подтверждение этой тенденции – европейский междисциплинарный исследовательский проект «Театральность – театр как культурная модель в науках о культуре» [см. Theatralität – Theater .., 1995], реализованный в 90-х гг. прошлого века. Его авторы исходили из предположения, что самосознание и самопознание любой культуры за пределами Европы и Северной Америки формулируется не только в текстах и памятниках, но также – причем в некоторых случаях даже в первую очередь – в театральных процессах [см. Fischer-Lichte, 2004].

Применительно к политической коммуникации концепт «инсценирования» используется в разных смыслах. Мы остановимся здесь на трех взаимосвязанных объяснительных моделях инсценирования: театральной, драматологической и перформансной.

ТЕАТРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ

Театральная модель в теории символической политики – это не просто сравнение политики с театром и не просто метафора, освещающая отдельные аспекты данного явления. Речь идет о попытке подвести символическую политику под *расширенный концепт* театральности.

Следует, однако, различать между театральностью как художественной (искусствоведческой) категорией и театральностью как категорией антропологической. Первый вариант театральности предполагает четкие критерии, согласно которым можно отделить театр как вид искусства от других художественных видов. Именно от этого варианта театральности мы будем отталкиваться, пытаясь сформулировать суть театральной объяснительной модели политики. Второй вариант концепта «театральность» определяет ее вне рамок искусства, как некое производящее культуру начало, как культурно-антропологическую функцию. Такое понимание театральности мы обсудим чуть позже.

Если политика сравнивается с театром, и если под этим сравнением подразумевается нечто большее, чем только метафора, тогда должен быть общий знаменатель политических инсценирований, с одной стороны, и театральной художественной сцены, – с другой. По мнению Т. Майера и Р. Онтрупа, такой общий концепт театральности состоит в «публично выделенных, предъявленных, демонстративных действиях, и в том, что эти действия выполняют символическую функцию» [Meyer, Ontrup, 1998, S. 523].

Отталкиваясь от этой дефиниции, Т. Мейер и М. Кампман определяют *политическую* театральность как «изобразительную деятельность, которая посредством активного тела и/или его медиализированных образов стремится к достижению калькулируемых политических эффектов у публики» [Meyer, Kampmann, 1998, S. 32]. Театральный дискурс призван вызвать у зрителя определенную реакцию (смех, слезы, раздумья и т.п.) и реализуется в тщательно рассчитанных эмоциональных ходах. Но в политическом театре, сверх того, речь идет о чисто политическом расчете, который использует театральное исполнение в качестве своего инструмента. Далее, любой театральный дискурс является визуально доминирующим уже из-за своей телесности (он использует все тело актера в качестве знаковой системы). Союз электронных коммуникативных техник с телевидением как ведущим коммуникативным средством создал в свое время «электронную сцену» и развил специфические формы театральности, в которых потенциально могут быть интегрированы все другие формы репрезентации и коммуникативные стратегии [Meyer, Ontrup, 1998, S. 525-527].

Другими словами, речь идет о театральной презентационной логике, релевантной как для самой политики (в узком смысле), так и для ее медийного изображения.

«Политический театр» – это неоднозначный концепт и столь же неоднозначный феномен. В концептуальном плане не совсем понятно, что такое, в конечном счете, «политический театр»: специфическая форма политики или прикладная форма искусства? Т. Майер и М. Kaмпман фиксируют эту амбивалентность концепта, замечая: «политика как театр не является как раз тем, чем она притворяется: практикой политического; но и театром она не является, ибо к понятию театра относится признание в игре» [Meyer, Kampmann, 1998, S. 32].

Но и на эмпирическом уровне политическая театральность предстает как явление сложное, дифференцированное. Не претендуя на исчерпывающую классификацию, можно выделить следующие взаимосвязанные площадки, на которых разыгрывается современный «политический театр»:

* сцена повседневного общения, на которой политики играют друг с другом и друг для друга в рутинном политическом бизнесе;
* сцена публичных выступлений политических деятелей (активистов) перед «живой» аудиторией в режиме общения лицом к лицу, но с учетом презентационных возможностей медиа;
* сцена публичного инсценирования политики перед массмедийной аудиторией;
* сцена сетевого политического инсценирования, предполагающего дифференцированную аудиторию и интерактивный режим общения.

Театральная модель рассматривает символическую политику как синтез театральной и собственно политической логик. Т. Майер и М. Kaмпман называют следующие формы такого синтеза: персонификация, мифический конфликт героев, драма, архетипический рассказ, вербальное сражение, социальная ролевая драма, символическое действо, артистизм развлечения, социально-интегративный ритуал новостей [Meyer, Kampmann, 1998, S.68-69]. Сходным образом, известный французский политик и политолог Р.Ж. Шварценберг еще в 70-х годах прошлого века выделил четыре ключевых театрально-политических роли, которые можно рассматривать как формы синтеза политической и театральной логик: Герой-Спаситель, г-н Каждый, Симпатяга, Отец Нации [Schwartzenberg, 1980, S. 19]. В отличие от Майера и Кампман, в качестве отправной модели Шварценберг рассматривал не художественный театр, а шоу-бизнес. В его понимании политический артист – скорее идентификационная, чем развлекательная фигура, причем представленная не только «симпатягами», но и «священными монстрами». Этим, помимо прочего, объясняется серьезность квазитеатральной игры в политике.

В целом, театральная модель символической политики, предложенная Р.Ж. Шварценбергом, не столько уподобляет политиков актерам на театральной сцене, сколько объясняет, как они «капитализируют» театральный престиж мастеров эстрады, знаменитых актеров, колдунов и пророков, героев фильмов и сериалов, – одним словом, публичных звезд в широком смысле. Посредством таких эмоционально-эстетических «протезов» политики облегчают себе путь к сердцу избирателя.

Модель политического театра, как она представлена в работах Т. Майера, позволяет не только (через глубокие аналогии между художественным театром и публичным политическим общением) подчеркнуть общую для них презентационную логику, но также – теперь уже через различия между художественным и политическим театром – высветить своеобразие собственно политических символических стратегий. Однако майеровская модель страдает излишне резким противопоставлением символической и реальной политики, характерным, в целом, для традиции критики идеологии. Тезис о том, что политический театр, выдающий себя за политику, политикой не является, требует, конечно, уточнения; даже если политический театр не является «серьезной» политикой, он остается *реальной* политикой в качестве необходимого элемента политической коммуникации.

Кроме того, модель театра недооценивает роль повседневности для концепта политического инсценирования. Для Т. Мейера и М. Кампман в случае повседневной сцены политического театра речь идет лишь о театре в «метафорическом» смысле. «Актеры не исполняют друг для друга те же спектакли, что и для своей публики, потому что все они знают ремесло и понимают фокусы. На ежегодном совещании союза чародеев волшебством не занимаются» [Meyer, Kampmann, 1998, S. 34]. С этим остроумным замечанием можно, однако, поспорить: во-первых, повседневная сцена политики не исчерпывается общением одних только профессионалов; во-вторых, даже их общение – как можно предположить на основе данных социологии повседневности – не столько ослабляет элемент театральности, сколько делает его более изощренным (этот сюжет мы оставляем здесь без развития).

ДРАМАТОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

В известной мере, ограниченность театральной модели символической политики восполняет драматологическая модель, восходящая к анализу общения лицом к лицу в работах известного американского социолога И. Гофмана. По его утверждению, обычные социологические теории ролей должны быть развиты в направление социолингвистической теории интеракции. Тем самым открывается новый аспект символической политики, который традиционно недооценивался в рамках других подходов к данному феномену.

В интерпретации Гофмана, социальные интеракции и дефиниции ролей не совпадают с психическими действиями и реакциями, но суть *перформансы* (исполнения), то есть, родственны по своей дискурсивной структуре элементам театра: роли, актеру, перформативному речевому акту. Как метко заметил немецкий социолог Х.-Г. Зёффнер, мы наделяем все наши послания инструкциями для их толкования и режиссуры, или «пред-знаками» [Soeffner, 1989, S. 150], которые делают наши повседневные действия инсценировками. Гофман, например, неоднократно указывает на то, что мы постоянно маскируем себя в повседневном общении, причем такие маскировки не ограничиваются нашим лицом, но включают все тело.

То, что на самом деле является необходимым условием нашей социальной адаптации, – это не то, *что* ожидает от нас общество, а то, *как мы разыгрываем* друг перед другом выполнение этих ожиданий. Посредством этих инсценировок мы даем знать нашим ближним, что мы готовы принять социальные нормы и требования даже тогда, когда мы их не в состоянии выполнить. То, что подход в духе критики идеологии склонен клеймить как лицемерие и обман, выступает с драматологической точки зрения важнейшим антропологическим условием социальной коммуникации, ибо даже обман, к которому людьми прибегают порой бессознательно, является неотъемлемым элементом коммуникации.

Таким образом, повседневное ролевое поведение предполагает не «сценарии» в смысле художественной театральности, но смысловые структуры, которые Гофман подробно описывает в своей теории фреймов. Эти структуры реализуются непроизвольно. Когда мы полагаем, что «выражаем себя совершенно спонтанно и неформально, то есть, без расчета, просто, естественно», именно тогда мы следуем «социально фиксированному плану, который определяет, почему, когда и какая форма выражения является подходящей» [Goffman, 1981, S. 35].

Решающую роль играет при этом тело, которое в гофмановской драматологии выступает носителем «социальной информации» (невербальные высказывания о характерных свойствах индивида), а также производителем знаков и объектом соответствующих «узнаваний» (особенно, «первых впечатлений»). Эта информация читается как текст, который функционирует в контекстах основных форм смысловых трансформаций (с одной стороны, «обманов», а с другой – «модуляций»).

Первичные «фрейминги» с их модуляциями и обманами играют решающую роль в производстве повседневной театральности. Они существенно конкретизируют характерный для театральной модели концепт «роли» как типичного поведенческого образца. С драматологической точки зрения эти образцы суть не только роли, но «способы поведения, которые не просто проигрываются, а реализуются как определенные виды модуляции реальных процессов» [Willems, 1998, S. 36]. В повседневной жизни люди не просто играют роли подобно актерам в театре; «габитусы, актуализированные в ‘актерстве’ жизни, образуют основу … совершенно нетеатральной, даже антитеатральной театральности» [Willems, 1998, S. 37].

И. Гофман неоднократно подчеркивал недостаточность модели-метафоры «театра» для описания драматургии повседневного общения лицом к лицу. В отличие от художественного театра, на «сцене» повседневности разыгрываются не вымышленные, а реальные события, и здесь играют не актеры в масках своих персонажей, а реальные люди с реальными интересами, к тому же в обычной жизни роль публики сливается с ролью актера [Гоффман, 2000, с. 30]. Все это – не просто другая, а именно противоположная театру драматургия.

Конечно, и в так понятой повседневности символическая политика остается сознательно преследуемой стратегией с калькулируемыми властными эффектами. И в повседневных политико-символических инсценировках следует, прежде всего, видеть прагматические цели: сообщать/внушать вполне определенные эмоции, оценки, смыслы и т.д. Многозначность символов никогда не является здесь самоцелью, но инструментом стратегической игры. Вместе с тем, символический акт как *габитуальный* смысловой тип покоится «на приобретаемом индивидуально, но до этого всегда коллективно доступном имплицитном знании о том, что, когда, где и с кем можно или нельзя говорить или делать» [Soeffner, 1989, S. 143]. Это значит, что в любой символической политике, так или иначе связанной с повседневностью, невозможно все калькулировать, а «ложь» политико-символических акций зачастую основываются на дорефлексивных компетенциях и автоматизмах, поэтому она есть нечто большее, чем банальный пропагандистский обман.

Как указывалось выше, одним из ключевых концептов гофмановской драматологии является «перформанс» [performance], означающий деятельность человека перед «житейской аудиторией» в процессе повседневного общения. Однако следует различать между перформансами в сфере обыденной жизни и перформансами, выделенными (четким размежеванием «актеров» и «публики») из повседневности, особенно в пространстве новых и новейших медиа. Другими словами, специфическая драматургия повседневного общения далеко не исчерпывает всего многообразия перформансных жанров.

Освещая важный аспект «*анти*театральной театральности» политико-символических акций, драматологическая модель оставляет без внимания вопрос о том, в каких еще *не*театральных перформансах может выражаться символическое инсценирование, в том числе, в политике. Определенным ответом на этот вопрос может служить концепция перформанса, активно развивавшаяся в последние десятилетия в западных социальных и гуманитарных науках.

ПЕРФОРМАНСНАЯ МОДЕЛЬ

 В свое время известный американский
театровед и театральный режиссёр Р. Шехнер, пытаясь выразить общее между play-игрой, game-игрой, спортом, театром и ритуалом, ввел понятие *performance* как деятельности, исполняемой индивидом или группой индивидов *в присутствии* другого индивида или группы индивидов [См. Balme, 1998,S*.* 25-28]. Соответственно, перформансный подход к символической политике рассматривает ее как серию «исполнений» перед различными публиками, исполнений, за которыми, помимо художественно-эстетических моментов, скрываются властные мотивы.

Перформанс понимается тем самым не как форма, которая пространственно находится где-то рядом с театром, ритуалом или повседневным общением лицом к лицу, но как структура, которая является для них общей. Благодаря театрально-антропологическим исследованиям стало возможным релятивировать закостенелые европейские понятия ритуала и театра и ввести для их описания, вместо логики «или – или», принцип «как – так и». В результате, театр и ритуал перестали трактоваться как исключающие друг друга феномены, но стали пониматься как разные точки перформансного континуума.

Следует отметить, что любой политический перформанс не только предполагает зрителей перед сценой, но и склонен вовлекать их в свое игровое действо. В этом смысле, как с исторической, так и с практической точки зрения противоположность политических и художественных перформансов относительна. Как метко заметил немецкий медиа-социолог Р. Курт, «итальянцы, присутствовавшие на политических спектаклях Муссолини, не только аплодировали, но и подыгрывали ему в духе комедии дель арте. Народ и дуче составляли, таким образом, одно сообщество инсценирования» [Kurt, 1999, S. 175].

Можно сказать, что любой политический перформанс представляет собой такое сообщество, хотя каждая страна и каждый политический режим развивают свои специфические перформансные жанры. Но все эти жанры вовлечены в манипуляции общественным сознанием. Манипулятивные цели преследуются при этом с учетом затрат и выгод, то есть, в духе инструменталистской рациональности, представленной, однако, в облачении перформансной игры.

Чтобы ввести в общую коммуникативную рамку социальный контекст разного рода перформансов, В. Тернер, известный англо-американский антрополог, ввел понятие «социальной драмы» [Turner, 1989, S. 145]. Социальные драмы начинаются с нарушения важнейших социальных норм и правил, что быстро или постепенно ведет к политическому кризису. Ритуальные и театральные действия, разыгрываемые в социальной драме, значительно больше вовлечены в «саму жизнь», чем в случае современных европейских понятий театра и ритуала. Поэтому для описания социальной драмы Тернер, помимо этих категорий, применяет понятие перформанса. Под ним он понимает всякого рода художественные исполнения (культурные представления), включая ритуал, церемонию, карнавал, театр и поэзию, которые он характеризует как «объяснение и развитие самой жизни» [Turner, 1989, S. 18].

Что делает перформансный подход актуальным для современной теории символической политики? – То, что он акцентирует тотальную эстетизацию всей политической сферы посредством медиа, в особенности, электронных СМИ. Другими словами, перформансная модель помогает лучше, чем отдельные понятия ритуала, театра, литургии, мифа и т.д., понять современную медиализированную политическую эстетику, ее сильное влияние на политические процессы. Немецкий антрополог Т. Менникен усматривает здесь главную причину для роста популярности концептов «театральности» и «инсценирования», выражающих «изменившиеся формы коммуникации в постиндустриальных обществах» [Mennicken, 1998,S.519].

Символическая политика, описываемая как перформанс, не столько ориентирована на познавательное информирование публики, сколько призвана «провоцировать мнения и легитимировать решения» [Schicha, 1999, S. 149]. Однако это не значит, что политическая реальность трактуется из-за этого как сплошная фикция; просто масс-медиа стали естественным контекстом для любых политических событий, так что политики должны учиться успешно презентировать себя публике. Такая способность востребована избирателем и поощряется им, поэтому политические перформансы ни в коем случае не являются лишь следствием злой воли каких-то темных сил-манипуляторов.

 Для нас перформансный подход важен еще и потому, что он позволяет анализировать «сценическое» поведение в политике шире и глубже, чем с точки зрения европейского концепта художественного театра. Ведь вполне можно представить себе ситуацию, когда политические акто(ё)ры и не скрывают, что играют спектакль, и открыто реализуют принцип «делать-так-как-будто». Однако от этого признания различие между политическим и художественным театром не исчезает. Понятие «перформанса» здесь более уместно, потому что оно, с одной стороны, не исключает признания в квазитеатральной игре, а с другой – подчеркивает инструменталистский, а потому вполне серьезный характер этой игры.

Благодаря перформансному подходу к символической политике легче понять, почему «обман» публики не является ее основной (или, по крайней мере, единственной) функцией. В случае художественного театра это само собой разумеется, ибо игровая подмена идентичности здесь ясно маркирована. Но и в политическом перформансе (к примеру, в ритуальной симуляции политики) «нельзя говорить о лжи, потому что здесь верят в действительность переживаемой реальности» [Köpping, 1998, S. 64]. Эта специфическая серьезность перформансной игры способствует формированию политических идентичностей и долгосрочной легитимности социальных порядков.

Итак, перформансный подход определяет различные формы символического инсценирования политики не по формально-эстетическим критериям, а через призму выражения разного социального опыта и поведения. Из-за этого перформансную модель можно рассматривать как методологический мостик между моделью политического театра и культурно-антропологическим подходом к символической политике.

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА В ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Все рассмотренные выше подходы к символической политике, обращаясь к таким сложным символам, как миф и ритуал, невольно вторгаются в традиционную область культурной антропологии. Для антропологического подхода политический символ – это не просто «референтный символ», но знак, пробуждающий эмоции и оценки, делающий доступным пониманию то, что выходит на пределы непосредственного человеческого представления. В этом смысле для культурной антропологии политический символ есть не столько семиотический, сколько герменевтический феномен [Kurz, 1982, S. 79]. Пожалуй, лучше всего этот момент выражает «сравнительная симвология» В. Тернера, которая с самого начала рассматривает символы как социальные динамические системы, а не просто как «знаки» или «категории мышления» [Turner, 1989, S. 33].

Это в особой мере относится к мифам, которые мы, вслед за А. Дёрнером, понимаем как символические комплексы или «растянутые символы», а символы, в свою очередь, – как «сжатые мифы» [Dörner, 1996, S. 48]. Как отмечалось выше, своеобразие символической политики состоит в том, что она есть в основе своей действие как символ. Этот момент усиливается нарративной структурой мифа (поступками мифических героев), содержащей в себе зачаточную политическую онтологию. В ней предлагаются простые ответы на сложные вопросы политического универсума, а также ясные образцы оценки и поведения. Классик социальной антропологии Б. Малиновский видел в традиционном (архаическом) мифе не вымысел, но «переживаемую реальность» [Малиновский, 1998, c. 98], которая руководит мыслями, чувствами и поведением людей, выступает для них чем-то более реальным, чем сама повседневность.

В рамках концепции символической политики акцентируется способность политических мифов направлять страхи и импульсы отдельного человека в общую систему ожиданий; давать картину манихейской борьбы и социальной иерархии, в которой каждый может играть свою роль и чувствовать себя защищенным; санкционировать существующий социальный порядок, которому необходимо следовать и при необходимости приносить жертвы; ослаблять социальную напряженность, замещая потенциальный бунт «системной оппозицией»; наконец, служить эффективным символическим средством при возникновении массовых политических движений.

В прагматической перспективе концепта «символической политики» не следует смешивать (де-)легитимационные функции политического мифа с аналогичными функциями политических идеологий и политических шоу. Легитимация посредством мифа безусловна, если, конечно, она производится *настоящим* мифом, а не PR-легендой. П. Бурдье метко назвал телесный экзис «реализованной политической мифологией, вошедшей в плоть и кровь, ставшей стабильным телодвижением и тем самым стабильным способом мысли и чувства» [Bourdieu, 1987, S*.*129].

Важно также иметь в виду, что есть такие социальные и политические феномены, которые могут быть легитимированы *только* посредством мифа. В этом смысле миф «рационализирует» (оправдывает) даже то (и прежде всего то), что само по себе является абсурдным и/или несправедливым. Благодаря этому свойству миф оказывается незаменимым средством любой символической политики, которая, к примеру, в случае нациостроительства применяет символы, призванные объединить все классы и слои общества – вопреки всему, что их фактически разъединяет.

Чтобы быть и оставаться работающим символом, политические мифы должны не просто рассказываться, но постоянно проигрываться, а именно, в качестве ритуальных драм со злыми и добрыми силами. В этой связи можно согласиться с тезисом А. Дёрнера о том, что история политического мифа не может быть написана без учета ритуала его инсценирования [Dörner, 1996, S. 33]. Как и в случае мифа, политический ритуал создает упрощенную картину действительности, внося смысл и порядок в запутанные, неоднозначные ситуации; внушает отдельному человеку уверенность и гордость относительно того, что тот не является аутсайдером, но участвует в общем и важном деле; поощряет конформизм и согласие с сакральными порядками, рождая в связи с этим чувство удовлетворения и радости; облегчает социальное общение и взаимопонимание в группе. Любой устойчивый социальный институт предполагает наличие ритуалов как стереотипной моторной активности, в которой масса либо сама участвует (партиципаторный ритуал), либо наблюдает ее на расстоянии (зрелищный ритуал).

Определение В. Тернером ритуального символа как «атома», который содержит все специфические свойства ритуала [Тэрнер, 1983, с. 33], близко упомянутому выше пониманию символа как «сжатого мифа». Тернеровский «доминирующий символ» ритуала также можно интерпретировать как «сжатый ритуал». Такое расширенное понятие символа позволяет включить в анализ политико-символических стратегий не только отдельные действия (или символические акции) политиков, но также укорененные в данной политической культуре мифы, ритуалы, культы и т.д.

Как и миф, настоящий ритуал выступает важнейшим средством формирования и трансформации идентичностей. Именно компонента «трансформативности» отличает, по мнению антропологов, настоящие ритуалы от простых «церемоний»[[6]](#footnote-6). Во взаимодействии с мифами, политические ритуалы способны оправдывать самые необычные социальные привилегии или лишения. В этой связи указывается на политически двусмысленную функцию политического ритуала: с одной стороны, на его трансформативно-воспитательную силу, с другой – на присущее ему ролевое принуждение и связанную с этим опасность вытеснения индивидуального начала.

Функционалистский метод в социальной (культурной) антропологии акцентирует единство мифов и ритуалов в коммуникативной ткани как традиционных, так и современных обществ[[7]](#footnote-7). Однако исследование этих символических комплексов в рамках других подходов дает весьма дифференцированную картину, выделяя различные группы магических и религиозных мифов, обнаруживающих специфические отношения к ритуалам [cм. Michaels, 1999]. Но как бы ни трактовались эти отношения, в последние годы заметно усилился интерес к мифам и ритуалам политической коммуникации. Британский антрополог Д.Н. Геллнер заметил в этой связи, что современная политическая наука, одержимая экономическими моделями электорального поведения, полностью пренебрегла вопросом о том, в какой мере ритуалы самого разного рода продолжают оставаться в центре внимания как политических лидеров, так и людей, которые их выбирают [Gellner ,1999, S. 52].

Статус ритуалов в символической политике зависит от идеологических и культурных функций политических мифов. В традиционных обществах политические мифы были встроены в религиозные идеологии, соответственно, сам концепт ритуала был детерминирован религиозной традицией. После ухода великих утопий политическая сфера сама принимает на себя их идеологические и эстетические функции, что становится особенно актуальным при образовании европейских наций. Известный американский историк Дж. Мосс говорит в этой связи о возникновении «нового политического стиля» [Mosse, 1976, S. 7], в котором «любая политическая акция должна была трансформироваться в спектакль» [Mosse, 1976, S. 18]. Главную роль в этом новом стиле играют «политические литургии», которые представляют собой вид ритуалов в рамках политических (или гражданских) религий [См. Riviere, 1999, S. 26]. В политических литургиях не просто «рассказывается» о власти, но власть *проигрывается* эстетически убедительным образом, вместе с порядком ее рангов и вдобавок с намеком на их «высший» смысл.

Это взаимодействие сакрального и игрового, архаического и современного особенно актуально для символической политики нациостроительства. Как не без основания утверждает А. Дёрнер, одной из задач символической политики любой нации является создание сакральных мест – мемориалов, памятников, храмов и т.п., – где время от времени инсценируются политические литургии [Dörner, 1996, S. 56]. По мысли немецкого политолога, необходимо развивать *политологию символических форм*, которая бы всерьез занималась эстетическим измерением политики. Не только в тоталитарных режимах, применительно к которым данный вопрос неплохо изучен, но и «в современных западных демократиях культуриндустрия всегда активно участвует в производстве политической эстетики» [Dörner, 1996, S. 40-42]. Подтверждением этого может служить американская гражданская религия, в которой «Декларация о независимости» выступает в роли священного текста, модулируемого далее в многочисленные перформансные жанры, к примеру, в боевики вроде «Рембо» или «Терминатор». По нашему мнению, функционально сходный опыт имеется и в России (например, фильмы «Брат», «Мы из будущего», «9 рота» и др.).

К политологии символических форм, безусловно, относится символическая политика памяти, которая осуществляется посредством особых институтов в публичном пространстве. В зарубежной научной литературе немало пишется о «культурной памяти» [Assmann, 1999] или «культуре памяти» [Faulenbach, 2003], о «политике памяти» [Rappaport, 1990; Savage, 1994; Reichel, 1995; Myth and Memory, 2000] или «политике прошлого» [Umkämpfte Vergangenheit, 1999], прежде всего, в рамках строительства наций. Российский политолог О.Ю. Малинова говорит в этой связи о «публичной истории» как элементе символической политики. Опираясь на концепцию символической власти П. Бурдье как «власти добиваться признания власти» [Бурдье, 2001, с. 260], О.Ю. Малинова понимает под символической политикой «деятельность политических акторов, направленную на производство и продвижение/навязывание определенных способов интерпретации социальной реальности в качестве доминирующих» [Малинова, 2011, c. 106]. Тем самым символическая политика трактуется не как противоположность «реальной» политики (в духе критики идеологии), а как ее «специфический аспект», хорошо представленный как раз в «политике памяти».

Этой политикой зачастую востребована тонкая реинтерпретация, а не резкая смена символов. И здесь открывается пространство для семантических манипуляций, классическим примером которых может служить переименование национал-социалистами пролетарского Первомая в «День национального труда». Причины, по которым массы поддались на эту грубую манипуляцию и приняли новый праздник, можно интерпретировать с учетом природы символов. Немецкий историк Х. Уберхорст объясняет это «эффектом узнавания», который пробуждает у массы представление, будто при помощи старых символов новая власть будет преследовать и политические цели, выражением которых эти символы когда-то являлись [Ueberhorst, 1989, S. 162]. Аналогичные дискурсивные практики можно наблюдать в процессе (ре-)интерпретации советской и досоветской символики в постсоветских странах.

Культурно-антропологический концепт символической политики позволяет также осмыслить квазирелигиозное взаимодействие мифов и ритуалов в дискурсивном пространстве политического *культа* как практики обожествления политических субъектов, – будь то культ политического героя (личности), культ нации (народа) или культ политической партии (движения). Если законченный политический культ отвечает политической религии традиционных и тоталитарных обществ, то светский (секуляризированный) культ выражается в рамках гражданской (национальной) религии демократического режима. Любой политический культ проходит определенные этапы своего становления. Так, применительно к тоталитарному «культу личности» немецкий политолог Р. Лёман выделил три таких этапа – возвеличивания, монументализации и мифологизации [Löhmann, 1990, S. 11].

Современный культ политической личности, помимо сакрального, включает еще и театральный элемент, что было хорошо показано Р.Ж. Шварценбергом на примере политических «героев». Речь идет не только об аналогии между звездами политики и шоу-бизнеса; суть в том, что в современных обществах, где политики п(р)одают себя как звезды, «сливаются воедино феномены *leadership* und *showmanship*» [Schwartzenberg, 1980, S. 24]. Конечно, в зрелых демократиях культы политических личностей довольно быстро становятся объектом деконструкции, абсурдизации и высмеивания в рамках института политической сатиры. В других случаях – в тоталитарных и авторитарных режимах, а также во времена войн, катастроф и кризисов, – униформированные масс-медиа создают мифологизированный образ реальности, способствующий возникновению и закреплению разнообразных политических культов.

В рамках культурно-антропологического подхода следует различать мифы, ритуалы и культы как инструменты символической политики и как элементы традиционной политической культуры. В отечественной науке такой подход развивает, к примеру, А.Л. Топорков, проводя существенное различие между мифами традиционными (архаическими, религиозными), с одной стороны, и мифами современными, то есть, политическими и идеологическими, – с другой [Топорков, 2000, c. 45-46]. Но еще раньше на важность этого различия указывал немецкий философ Э. Кассирер, сравнивавший современное мифотворчество с производством боевого оружия [Кассирер, 1990, c. 61].

В целом, развиваемый в культурной антропологии функционалистский подход к сложным символам (мифам, ритуалам, культам) позволяет хорошо описать их прагматическое единство в рамках политико-символических стратегий. В противоположность подходу в духе критики идеологии, антропологическое понимание символической политики акцентирует ее социально-интегративные, стабилизирующие и социально-терапевтические функции. С другой стороны, такой подход склонен абстрагироваться от классово-антагонистических аспектов политического процесса, которые политико-символическими средствами можно только ослабить, но отнюдь не «вылечить».

Заметим также, что, в отличие от чисто семиотического подхода, культурно-антропологический концепт символической политики гораздо больше внимания уделяет социально-психологическим аспектам символических актов. Одним словом, в центре антропологического подхода стоит, скорее, «текстура», чем «текст» символической политики. Вместе с тем семиотическая модель политико-символических стратегий имеет свои преимущества, на которых мы вкратце остановимся в заключение нашего обзора.

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КАК ПРЕДМЕТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СЕМИОТИКИ**

С точки зрения семиотики как общей теории знаков все средства коммуникации обнаруживают в своей основе паралингвистический характер. И культурные феномены – как подчеркивает в своем «Введении в семиотику» Умберто Эко – могут изучаться таким образом, как если бы они были знаковыми системами [Eco, 1972, S. 295]. Семиотика культуры предполагает, что понятие текста может и должно быть расширено на целые произведения, ритуалы, культурные эпохи. Ведь они тоже выполняют условие текстуальности, будучи «осмысленными последовательностями элементов» [Eimermacher, 1986, S. 39].

Мифы, ритуалы и другие сложные символические формообразования суть по природе своей смысловые единицы, которые могут быть истолкованы как определенный способ использования знаков. Отсюда становится очевидной существенная связь между драматологическим и семиотическим концептом символической политики, связь, которая с необходимостью возникает на основе лингвистического определения социальных интеракций. И в рамках перформансного подхода оформилось «понимание того, что такие жанры, как ритуал, церемония, карнавал, празднество, зрелище, парад и спорт могут быть рядом перекрывающихся метаязыков, причем на разных уровнях и в разных вербальных и невербальных кодах» [Turner, 1989, S. 159]. Соответственно, нужна специальная семиотическая теория смысла, способная проникнуть в суть такого рода перформативных процессов.

Применение семиотического метода при описании и анализе политических практик, конечно, не есть нечто само собой разумеющееся, особенно если принять во внимание парсонсовское аналитическое разграничение социальной и культурной систем. Однако, как заметил известный немецкий публицист и медиа-теоретик Г. Просс, семиотика и теория коммуникации становятся политическими науками, коль скоро они размышляют о регулировочных механизмах культур [Pross, 1983, S. 12]. К примеру, широко обсуждаемая в политической науке тема нациостроительства непосредственно затрагивает культурную политику данного общества, что делает культурно-семиотический подход востребованным для политического анализа.

С опорой на Ю. М. Лотмана, можно сказать, что любое политическое поведение разворачивается в семиосфере как общественном знаковом пространстве с габитуализированным присутствием различных (по типу и уровню) политических символов. Эта политическая семиосфера является не нейтральной знаковой средой, а местом различных властных эффектов, целевой точкой которых является не столько тело, сколько «душа», мышление, восприятие и ощущение. Это – тот символический универсум, вне которого символический политический акт как разновидность семиозиса вообще не мог бы стать реальностью [Лотман, 1992, с. 13].

С точки зрения нашей темы представляется интересным концепт «политической семиотики», предложенный А. Дёрнером. Под нею подразумевается «семиотический анализ, который описывает, как устанавливаются знаки в политическом процессе, как они связываются со значениями, и какие функции они выполняют внутри социальной группы» [Dörner, 1996, S. 20]. Дёрнер рассматривает семиотическое измерение политики с двух взаимосвязанных точек зрения: символической политики и политической культуры.

Под «символической политикой» немецкий политолог понимает, с опорой на социологию символических форм П. Бурдье, стратегическое использование символического капитала как постоянную борьбу за «власть наречения»: за возможность обязательного установления наименований, понятий и интерпретаций. Предлагая собственное понимание политики, А. Дёрнер полемизирует с подходом в духе критики идеологии, представленным в теориях M. Эдельмана, У. Сарцинелли, Т. Майера и др. В отличие от них, А. Дёрнер подчеркивает, что политико-символический акт есть не столько отвлечение и симуляция, псевдо- и эрзац-политика, сколько незаменимый способ политического управления.

Политическую культуру в качестве «второй семиотической перспективы политики» Дёрнер понимает, с одной стороны, как семиотически выкристаллизовавшийся результат коммуникативных процессов и одновременно – как нефальсифицируемые рамки для всякой попытки практиковать символическую политику. Со своей стороны, символическая политика может в форме стабильных очевидностей упрочиться в семиотические институции и закрепиться в виде определенной политической культуры. Если эта долгосрочная перспектива вовлекается в стратегические расчеты, тогда можно говорить о *конструировании* политической культуры. По словам А. Дёрнера, затвердевшая до политического культа символическая политика образует основу для строительства соответствующей политической культуры [Dörner, 1996, S. 30].

Конечно, взаимоотношения символической политики и политической культуры – это предмет особого и обстоятельного разговора, для которого у нас здесь, к сожалению, нет места. Заметим лишь, что тезис Дернера о конструировании политической культуры открывает важную методологическую перспективу для анализа политико-символических стратегий в рамках современного нациостроительства. С этой точки зрения представляется интересным развитое в русской семиотической традиции понятие культуры как биологически ненаследуемой памяти человеческого коллектива, памяти, понятой как текст. Признание исторического события как существующего культурного феномена означает его принятие в текст коллективной памяти. Напротив, забвение понимается как исключение соответствующих текстов из состава культуры. История уничтожения текстов, их удаления из резервов коллективной памяти всегда сопровождается историей создания новых текстов [Lotman, Uspenskij, 1986, S. 859].

Здесь мы видим очевидные параллели между культурно-антропологическим и культурно-семиотическим рассмотрением селективности любой культуры. Символическая политика нациостроительства, которая по сути своей имеет дело с «изобретением традиции», тоже позволяет себя трактовать как целенаправленную работу над коллективной памятью, когда многие исторические факты переосмысливаются, реинтерпретируются, выдумываются или забываются.

Практика переименований, также составляющая важный элемент «изобретения традиции», имеет глубокие корни в мифомышлении, поскольку – как указывает семиотика культуры – система имен собственных образует особый мифологический слой языка, а понимание мифологии в некотором смысле равносильно припоминанию [Лотман, Успенский, 1992, с. 62, 67]. При анализе политико-символических актов важно учитывать, что спонтанно возникающие в общественном сознании мифологические слои принципиально отличаются от сознательных попыток «имитировать мифогенное сознание средствами немифологического мышления» [Лотман, Успенский, 1992, с. 69].

При всех преимуществах культурно-семиотического подхода к символической политике, отвергающего бихевиористскую редукцию «культуры» к «attitudes» und «orientations», сам этот подход тоже обнаруживает методологический редукционизм. Последний связан с базисной метафорой «механизма» при описании культуры («культура как *механизм* для организации и хранения информации в коллективном сознании», как «вспоминающий *механизм*» и т.п.) [Lotman, Uspenskij, 1986, S. 857]. Упомянутая выше «политология символических форм» Дёрнера призвана, помимо прочего, отчасти смягчить этот редукционизм, объединяя в себе подходы из классических теорий мифов, социологии символических форм П. Бурдье, культурологии в широком смысле и др. [Dörner, 1996, S. 35-39]. Однако соотношение между «политологией символических форм» и «политической семиотикой» остается у немецкого политолога не совсем прозрачным.

Другой проблемной точкой культурно-семиотического подхода является динамика культурных кодов и текстов. Для углубленного понимания символической политики важно учитывать внутренний диалог внутри значительных (к примеру, национальных) дискурсивно-культурных формаций. Методологической базой здесь может служить тезис Ю.М. Лотмана о структурной неоднородности семиотического пространства как резерве его динамических (диалогических) процессов, генерирующих принципиально новую информацию [Лотман, 1992, с. 16-19].

Полезным было бы использовать при этом понятие «потенциальных текстов» культуры как процессуальной структуры, в которой различные концепты, благодаря присущей им семантической связи, как бы предполагают и «ожидают» друг друга [Романов, 1991, c. 119]. Соответственно, можно говорить и о «потенциальной культуре» [Глебкин, 1998, с. 51], в том числе потенциальной *политической* культуре, к становлению которой символическая политика имеет непосредственное отношение.

\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

При ближайшем рассмотрении и сравнении различных подходов к символической политике, с одной стороны, оказывается, что очевидные различия между ними обусловлены чисто аналитическими причинами. Возможно, было бы разумнее в этом случае говорить не столько о различных *подходах* (моделях, теориях), сколько о дополняющих друг друга методологических *акцентах* при анализе политико-символических стратегий. В пользу этого суждения говорит, прежде всего, концепция символической политики М. Эдельмана, в которой представлены – в той или иной форме и степени – практически все указанные выше подходы. Однако, с другой стороны, как раз критическая рецепция книг Эдельмана и его полемика с теми же «плюралистами» обнаруживает и глубокие основания для принципиальных различий в современных концептах символической политики. Эти различия уходят корнями в существенность дисциплинарных и методологических границ, а также идейно-политических разногласий авторов, занимающихся данной проблематикой. Правда, на чисто функциональном уровне, отвлекающемся от упомянутых различий, единство подходов к символической политике можно установить, принимая во внимание три измерения любого политико-символического акта: утилитаристское, художественно-эстетическое и сакральное. Все формы символической политики обнаруживают эти измерения, правда, в разной степени, с разными акцентами и в разных констелляциях.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Бурдье П. Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и Послесл. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с.
2. Глебкин В.В. Ритуал в советской культуре. – М.: Янус-К, 1998. – 168 c.
3. Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А.Д. Ковалева. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
4. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестн. МГУ. – Сер. 7. Философия. – 1990. – № 2. – С. 58-65.
5. Лотман Ю. М. О семиосфере // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т.– Т. 1.– Таллин: Александра, 1992. – С. 11-24.
6. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Т. 1.– Таллин: Александра, 1992. – С. 58-76.
7. Малинова О.Ю. Тема прошлого в риторике президентов России // Pro et Contra. – 2011. – Т. 15. – № 3-4 (май-август) – С. 106-122.
8. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. П. Хомик под ред. О. Ю. Артемовой. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
9. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 190 с.
10. Топорков А.Л. Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифологии в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. – М.: АИРО-ХХ, 2000. – С. 39-64.
11. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983. – 277 с.
12. Assmann A*.*Еrinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. – München: Beck, 1999. – 424 S.
13. Balme Ch. B. «Verwandt der Kern aller Menschen». Zur Annäherung von Theaterwissenschaft und Kulturanthropologie // Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie / B.E. Schmidt, M. Münzel (Hrsg.). – Marburg: Curupira, 1998. – S. 19-44.
14. Bourdieu P. Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. – 335 p.
15. Deutsche Forschungsgemeinschaft. Grundlagenpapier zum Forschungsschwerpunktprogramm «Theatralität – Theater als kulturelles Modell in den Kulturwissenschaften». – Bonn:
Vervielfältigtes Mskr., 1995.
16. Dörner A. Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996. – 421 S.
17. Eco U. Einführung in die Semiotik. – München: Wilhelm Fink, 1972. – 474 S.
18. Edelman M. Constructing the Political Spectacle. – Chicago; London: The University of Chicago Press, 1988. – 137 р.
19. Edelman M. Political Language. Words That Succeed and Policies That Fail. – New York; San Francisco; London: Academic Press, 1977. – 166 р.
20. Edelman M. Politik als Ritual: die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. – Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag, 1990. – xiv, 202 S.
21. Edelman M. The Symbolic Uses of Politics. – Urbana: University of Illinois Press, 1964. – 164 р.
22. Eimermacher K. Zur Entstehungsgeschichte einer deskriptiven Semiotik in der Sowjetunion // Semiotica Sovietica: sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962-1973) / K. Eimermacher (Hrsg.). – Bd. 1. – Aachen: Rader, 1986. – S. 11-69.
23. Faulenbach B. Erinnerungskultur – Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus und Stalinismus in Deutschland // Kultur – Kulturpolitik – Kulturwissenschaft. Traditionen und neue Debatten in Ost und West. – Bochum: Institut für Deutschlandforschung, 2003. – S. 52-72.
24. Fischer-Lichte E. Einleitung. Theatralität als kulturelles Modell // Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften / E. Fischer-Lichte, Ch. Horn, S. Umathum, M. Warstat (Hrsg.) . – Tübingen, Basel: Francke, 2004. – S. 7-26.
25. Goffman E. Geschlecht und Werbung / Aus dem Amerik. von T. Lindquist. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. – 328 S.
26. Himmelstrand U. Social Pressures, Attitudes and Democratic Processes. – Stockholm: Almquist & Wiksell, 1960. – 471 p.
27. Köpping K.P. Inszenierung und Transgression in Ritual und Theater. Grenzprobleme der performativen Ethnologie // Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie / B.E. Schmidt, M. Münzel (Hrsg.). – Marburg: Curupira, 1998. – S. 45-86.
28. Kurt R. Inszenierungen von Politikern in den Medien Film und Fernsehen. Mussolini, Hitler, Kohl und Schröder // Medieninszenierungen im Wandel: Interdisziplinäre Zugänge / Ch. Schicha, R. Ontrup (Hrsg.). – Münster: Lit, 1999. – S. 173-179.
29. Kurz G. Metapher, Allegorie, Symbol. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. – 103 S.
30. Lotman Ju.M., Uspenskij B.A. Zum semiotischen Mechanismus der Kultur // Semiotica Sovietica: sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962-1973) / K. Eimermacher (Hrsg.). – Bd. 2. – Aachen: Rader, 1986. – S. 853-880.
31. Löhmann R. Der Stalinmythos: Studien zur Sozialgeschichte des Personenkultes in der Sowjetunion (1929 – 1935). – Münster: Lit, 1990. – 360 S.
32. Mennicken T. Performanz und Penetranz. Theatererfahrung und Ethnologie: Vierzehn Szenen // Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie / B.E.Schmidt, M. Münzel (Hrsg.). – Marburg: Curupira, 1998. – S. 517-536.
33. Meyer T. Inszenierung des Scheins.Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. – 205 S.
34. Meyer T. Inszenierung und Rationalität // Medieninszenierungen im Wandel: Interdisziplinäre Zugänge / Ch. Schicha, R. Ontrup (Hrsg.). – Münster: Lit, 1999. – S. 168-172.
35. Meyer T. Die Transformation des Politischen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. – 276 S.
36. Meyer T., Kampmann M. Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst. – Berlin: Aufbau-Verlag, 1998. – 144 S.
37. Meyer T., Ontrup R. Das Theater des Politischen: Politik und Politikvermittlung im Fernsehezeitalter // Inszenierungsgesellschaft / H. Willems, M. Jurga (Hrsg.). – Opladen; Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998. – S. 523-541.
38. Michaels A. «Le rituel pour le ritual» oder wie sinnlos sind Rituale? // Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe / C. Caduff, J. Pfaff-Czarnecka (Hrsg.). – Berlin, 1999. – S. 23-47.
39. Mosse G.L. Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich / Aus dem Engl. von O. Weith. – Frankfurt am Main; New York: Campus, 1993. – 286 S.
40. Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. – 313 S.
41. Myth and Memory in the Construction of Community: Historical Patterns in Europe and Beyond. Bruxelles; Bern; Berlin; Frankfurt/M.; New York; Wien: PIE Lang, 2000. – 329 p.
42. Ontrup R. Die Macht des Theatralischen und die Theatralität der Macht // Kommunikation im Wandel. Zur Theatralität der Medien / U. Göttlich, J.-U. Nieland, H. Schatz (Hrsg.). – Köln: Halem, 1998. – S. 20-35.
43. Pross H. Ritualismus und Signalökonomie // Rituale der Medienkommunikation / H. Pross, C.–D. Rath (Hrsg.). – Berlin, 1983. – S. 8-12.
44. Rappaport J. The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – xiv, 226 p.
45. Reichel P. Politik mit der Erinnerung: Gedächtnisorte im Streit
um die nationalsozialistische Vergangenheit. – München: Hanser, 1995. –
387 p.
46. Riviere C. Politische Liturgien //Symbole und Rituale des Politischen. Ost- und Westeuropa im Vergleich / A. Pribersky, B. Unfried (Hrsg.). – Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1999. – S. 25-38.
47. Sarcinelli U. (a). Parteien und Politikvermittlung: Von der Parteien – zur Mediendemokratie? // Politikvermittlung und Demokratie in der Mediengesellschaft. Beiträge zur politischen Kommunikationskultur. Bundeszentrale für politische Bildung / U. Sarcinelli (Hrsg.). – Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1998. – S. 273- 296.
48. Sarcinelli U. (b). Politikvermittlung und Demokratie: Zum Wandel der politischen Kommunikationskultur // Politikvermittlung und Demokratie in der Mediengesellschaft. Beiträge zur politischen Kommunikationskultur / U. Sarcinelli (Hrsg.). – Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1998. – S. 11- 23.
49. Sarcinelli U. «Staatsrepräsentation» als Problem politischer Alltagskommunikation: Politische Symbolik und symbolische Politik // Staatsrepräsentation / J.-D. Gauger, J. Stagel (Hrsg.). – Berlin: Reimer, 1992. – S. 159-174.
50. Sarcinelli U. Symbolische Politik. Zur Bedeutung symbolischen Handelns in der Wahlkampfkommunikation der Bundesrepublik Deutschland. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987. – 301 S.
51. Savage K. The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument // Commemorations. The Politics of National Identity / J.R. Gillis (ed.). – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P. 127-149.
52. Schicha Ch. Politik auf der «Medienbühne» // Medieninszenierungen im Wandel: Interdisziplinäre Zugänge / Ch.Schicha, R.Ontrup (Hrsg.). – Münster: Lit, 1999. – S. 139-167.
53. Schwarzenberg R.-G. Politik als Showgeschäft. Moderne Strategien im Kampf um die Macht. – Düsseldorf; Wien: Econ, 1980. – 377 S.
54. Soeffner H.-G. Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik / H.-G. Soeffner, L. Vogt (Hrsg.). – Frankfurt am Main, 1989. – 235 S.
55. Turner V. Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage* // Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach (3th ed.) / W.A. Lessa, E.Z. Vogt (eds.). – New York: Harper and Row, 1972. – P. 338-347.
56. Turner V. Vom Ritual zum Theater: Der Ernst des menschlichen Spiels. –Frankfurt am Main: Fischer, 1989. – 198 S.
57. Ueberhost H. Feste, Fahnen, Feiern. Die Bedeutung politischer Symbole und Rituale im Nationalsozialismus // Symbole der Politik – Politik der Symbole / R. Voigt (Hrsg.). – Opladen: Leske & Budrich, 1989. – S. 157-178.
58. Umkämpfte Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und
Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich / P. Bock (Hrsg.). –
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. – 304 S.
59. Willems H. Inszenierungsgesellschaft? Zum Theater als Modell, zur Theatralität von Praxis // Inszenierungsgesellschaft / H. Willems, M. Jurga (Hrsg.). – Opladen; Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998. – S. 23-81.

***Статья подготовлена при поддержке***

 ***Германской службы академических обменов (DAAD)****.*

*Аннотация*. В статье анализируются концепты символической политики, предложенные М. Эдельманом, У. Сарцинелли, Т. Майером, А. Дернером и др. Автор описывает театральную, драматологическую и перформансную модели символической политики, а также сравнивает культурно-антропологический и семиотический подходы к этому феномену.

*Ключевые слова*: символическая политика, политическое инсценирование, политология символических форм, политическая семиотика.

*Summary.* The concepts of symbolic politics proposed by M. Edelman, W. Sarcinelli, T. Meyer, A. Dörner, and others are examined in the article. The author describes theatrical, dramatological, and performance models of symbolic political actions. Further, the cultural anthropological and the semiotic approaches to this phenomenon are compared.

*Keywords*: symbolic politics, political staging, political study of symbolic forms, political semiotics.

СПРАВКА ОБ АВТОРЕ

*имя, отчество и фамилия*: Сергей Петрович Поцелуев

*ученая степень*: доктор политических наук

*ученое звание*: доцент

*место работы*: кафедра теоретической и прикладной политологии

 факультета социологии и политологии

 Южного федерального университета

*контактные данные*: E-mail: spotselu@mail.ru

 тел. служеб.: 863-3006307

 тел. моб.: 89034037294

1. Американский политолог Х. Паунс, анализируя рецепцию теории символической политики М. Эдельмана спустя четверть века после публикации его известной книги «The Symbolic Uses of Politics» [Edelman, 1964], отмечает, что эта теория стала в США предметом широкой междисциплинарной дискуссии. По словам Паунса, представителям риторики она помогла очертить границы между драмой и политикой; среди юристов она участвовала в спорах вокруг «критического правоведения»; в исследованиях стран «третьего мира» она предсказала появление «теории личной власти» Карла Росберга и Роберта Джексона, продемонстрировав, каким образом элиты этих стран поддерживают дисбалансы между этническими группами. В американистике теория символической политики предвосхитила появление новых социальных движений (или «single issue movements»), а также политиков, организующих символические акции в ходе предвыборных кампаний [см. Pouncy, 1988, p. 785]. [↑](#footnote-ref-1)
2. Здесь и далее мы будем употреблять выражения «символический акт» и «символическое действие» как синонимы. [↑](#footnote-ref-2)
3. Здесь и далее мы будем употреблять выражение «политико-символический» как производное от термина «символическая политика». [↑](#footnote-ref-3)
4. Х. Паунс ссылается на изложение сути этой программы в фундаментальном труде известного американского ученого А. Бентли: Bentley A. The Process of Government. Ed. and introduc. by P.H. Odegard. – Cambridge: Belknap/Harvard University Press, 1967 [cм. Pouncy, 1988, p. 783]. [↑](#footnote-ref-4)
5. Мы используем в данной работе несколько искусственный термин «инсценирование» как русскую кальку с нем. «Inszenierung» ввиду того, что близкие по смыслу термины «инсценировка» или «постановка» не вполне выражают суть дела. Более подробную трактовку данных терминов см. в разделе «Символическая политика как инсценирование: три модели». [↑](#footnote-ref-5)
6. См.: «Ritual is transformative, ceremony confirmatory» [Turner, 1972, р. 339]. [↑](#footnote-ref-6)
7. По словам Б. Малиновского, миф «излагается для того, чтобы утвердить веру, чтобы засвидетельствовать прецеденты обряда» [Малиновский, 1998, с. 281]. На примере ритуализации политических конфликтов М. Эдельман показывает единство мифа и ритуала в современных западных демократиях. По его словам, ритуализация политических конфликтов способствует «восприятию мифа расой политических зрителей: мифа о защищенных законом требованиях, а также о политике, которая базируется на принципе всеобщей справедливости и не идет на уступки в переговорах с отдельными группами» [Edelman, 1990, S. 83]. [↑](#footnote-ref-7)