**Современное состояние советской мифологии**

А.В. Чернышов

Переживаемый Советским Союзом кризис настолько очевиден, что многие наблюдатели и аналитики, поддаваясь инерции очевидности, не считают нужным внимательно рассматривать природу этого кризиса. В выступлениях советского политического руководства и материалах советской прессы речь идет по преимуществу об экономическом, идеологическом, политическом кризисах, кризисе в сфере национальных отношений, причем создается впечатление, что мы имеем депо с синхронными, но достаточно изолированными процессами. Причины этого ясны -- признание системного характера кризисных явлений требует от правительства системного характера ответных действий, что далеко не всегда возможно по практическим соображениям. В свою очередь, на уровне массового сознания механизм психологической защиты преображает катастрофическое положение в СССР в целом в ряд проблемных ситуаций, требующих частных, конкретных решений. Западные политологи и политики предпочитают оценки системного типа, указывая на неэффективность модели "реального социализма", что, несомненно, близко к истине, но полного ответа на вопрос о природе современного советского кризиса также не дает. В любом случае и на Востоке, и на Западе суждения такого рода давно стали трюизмами и не привлекают к себе внимания. Наибольший интерес у широкой публики и специалистов, людей, имеющих деловые интересы в Советском Союзе, вызывают прогнозы и оценки перспектив советских реформ. Я думаю, что следует нарушить традицию и остановиться именно на том месте, которое принято пробегать не оглядываясь, -- на вопросе о природе (не причинах!) современных кризисных явлений в СССР. Только ответ на этот вопрос позволит определить контекст, в котором осуществляются реформы, и сформулировать предположения относительно их результатов.

Значительная часть советских интеллектуалов отождествляет переживаемый страной кризис с катастрофическим распадом коммунистического тоталитаризма. Ход мысли при этом таков: тоталитарный режим был навязан стране, Россия им переболела и теперь мучительно освобождается от последствий тяжелого заболевания. В связи с этим Октябрь 1917 г. трактуется как волюнтаристская акция большевиков, как одна из трагических случайностей, встречающихся в истории, а исходное по отношению к Октябрю состояние русского общества оценивается как удовлетворительное или даже хорошее (если продолжать пользоваться медицинской терминологией). Основные различия в политических устремлениях советской беспартийной интеллигенции, как известно, определяются тем, что одни принимают в качестве нормы дофевральское (1917 г.) состояние русского общества, а другие -- февральско-октябрьское, но общим для тех и других является стремление "снять" открывшийся Октябрем отрезок исторического времени и вернуться к здоровым (или относительно здоровым -- здесь есть оттенки) началам национальной жизни. Я думаю, что ограничение проблематики кризиса постоктябрьским периодом является глубоко ошибочным и может привести к очень серьезным практическим последствиям. Нежелание продумывать принципиальные дефекты русской культурной модели и отрицание закономерности Октября могут привести к тому, что эгалитаристские перевороты типа октябрьского превратятся в перманентно воспроизводящийся элемент национальной культуры и действие ее механизма приобретет циклический характер. Возможность подобного развития событий существует уже сейчас.

Нарастающее ослабление КПСС демонстрирует мыслящей части советского общества, что основные проблемы группируются отнюдь не вокруг пресловутой шестой статьи Конституции СССР (ныне, кстати, отмененной), закрепляющей монополию КПСС в политической сфере, а вокруг таких основательно забытых понятий, как либерализм, имперская идеология, бюрократизм, общественное самоуправление, политический экстремизм (этот термин употребляется в СССР крайне неточно -- я согласен с теми политологами, которые утверждают, что об экстремизме можно говорить лишь применительно к обществам с устойчивыми демократиями) (1). Все это -- российский политический лексикон второй половины XIX — начала XX в. Современный советский интеллигент привычно умиляется, обнаружив у Бердяева или Щедрина проблематику, идентичную сегодняшней, да еще изложенную "удивительно современным языком", — ведь это подтверждает декларируемую возможность "возврата к основам"; у меня же такого рода совпадения порождают устойчивое и все усиливающееся чувство тревоги. Не означают ли они, что механизм русской культуры на протяжении как минимум последних ста лет работает в режиме исключительно самовоспроизводства, причем и самовоспроизводство-то ее обеспечивается только катастрофическими способами? Если это так, то семьдесят с лишним лет коммунистической власти в России предстают лишь как частное проявление гораздо более обширного по времени и гораздо более сложного по своему существу кризиса русской культурной модели. Прощание с "реальным социализмом" происходит в Советском Союзе столь болезненно именно потому, что, в отличие от стран Восточной Европы, он представлял собой в первую очередь специфически российский культурный (а не экономический, политический, идеологический) феномен, т. е. и возник как закономерный результат развития, а точнее -- видоизменения, национальной культурной модели. Таким образом, возникает предположение, что кризис, свидетелями которого мы являемся, суть кризис культурный, чем и определяется его болезненный характер.

Продолжим наши медицинские аналогии, вполне уместные в данном случае. Предположительно установив природу современного советского кризиса, мы, так сказать, назвали больной орган, но причина заболевания и диагноз остаются пока неизвестными. Далее можно действовать в двух направлениях: предполагая, например, заболевание дыхательной системы, врач направляет больного на рентгеноскопию (1) и подробно расспрашивает его о частоте кашля, отхаркивании и т. д. (2). Речь идет, таким образом, об исследовании внутренних поражений больного органа и о наблюдении внешних симптомов заболевания. Применительно к кризису определенной культурной модели перевести ситуацию на язык культурологии можно следующим образом: нам надлежит исследовать содержание массовой мифологии (1) и/или свойственные данной культуре механизмы мифологической рефлексии (2). Уже приведенная грубая аналогия медицинского свойства очтасти демонстрирует, что я понимаю под "мифологической рефлексией" нечто вроде откашливаний, осуществляемого культурой, но я ощущаю необходимость развернуть содержание этого понятия, поскольку для данной работы оно является ключевым. "Мифологической рефлексией" я называю процесс остранения мифа, превращение его в объект пристального всматривания, напряженного разглядывания, причем далеко не всегда этот процесс является по своей природе интеллектуальным и подразумевает аналитическую процедуру. Такие варианты возможны, но не они определяют сущность рефлексии, которой мы подвергаем миф. Целью мифологической рефлексии является присвоение или отторжение мифа (последнее не следует смешивать с остранением). По ряду причин я предпочитаю наблюдать кризис советской культурной модели не посредством "рентгеноскопии" содержания мифа, но задавая пациенту вопросы типа: "Где болит?" и "Как Вы сегодня спали?" Дело в том, что содержание мифа во многом определяется социальными характеристиками среды, в которой он формируется и живет (тип властных отношений, соотношение социальных структур типа "ассоциация" и "иерархия" и др.), поэтому содержание мифа представляет собой не столько культурный, сколько социокультурный феномен (при всей условности такого разграничения); механизмы рефлексии гораздо менее социально детерминированы и гораздо более связаны с собственно культурной традицией определенного вида. Короче, культурологическая рентгеноскопия дает слишком мутные отпечатки. Поэтому в дальнейшем я намереваюсь рассмотреть основные варианты мифологической рефлексии, выявившиеся в Советском Союзе за последние пять лет, когда такого рода деятельность приобрела относительно свободный характер.

Вполне понятно, что далеко не все члены советского общества испытывают потребность в какой бы-то ни было рефлексии наличной мифологии. Значительная его часть в этом отношении весьма пассивна, а наряду с ней выделяется группа с четко очерченным ядром и очень размытыми границами, агрессивно противостоящая любым попыткам отстранения мифа, чем бы эти попытки не мотивировались. Это -- так называемые "сталинисты", хотя сам по себе термин крайне неточен, как и большинство используемых в СССР политических ярлыков, и не выражает существа явления. Многие из "сталинистов" отнюдь не питают сильной любви к Сталину, но считают нужным защищать его от все учащающихся нападок, поскольку для них изменение официальных оценок Сталина и его эпохи означает ломку привычных мифологических представлений о времени-пространстве, причинности, доблести и воздаянии за нее и так далее. "Сталинизм" современного советского человека в значительной степени есть реакция на атрофию мифотворческих способностей общества, на болезненный процесс демифологизации культуры -- грозные симптомы ее деградации и смерти. "Сталинистов" можно уподобить последним язычникам, забирающимся в горы или пустыни для совершения своих (просится: кровавых) обрядов, долженствующих поддержать угасающий миропорядок. Не таков ли по своей сути и Дон Кихот? Всегда обнаруживается какое-то количество людей, не находящих пристойной альтернативы умирающему мифу и предпочитающих умереть вместе с ним. Кстати, далеко не всегда такая пристойная альтернатива существует в действительности, по крайней мере, в наличной форме. Советский случай, по-видимому, именно таков.

Наиболее раннюю по времени возникновения разновидность рефлексии советской мифологии я обозначаю как вариант "Огонек-Мемориал", по названиям широко читаемого в СССР журнала и достаточно известного добровольного общества, активно его пропагандирующего. Пик популярности этого варианта пришелся, по-видимому, на 1987-1988 гг., тот период перестройки, который можно назвать "журнальным". Идея, сформулированная публицистами группы "Огонек-Мемориал", предельно проста: дискредитировавшей себя сталинской мифологии должна быть противопоставлена "истина", т. е. правда -- о событиях, по преимуществу, сталинской эпохи. В качестве результата всей операции предполагается "снятие" сталинского мифа, сопровождающееся исцелением общественного сознания.

Остановимся для начала на генезисе этой идеи. У истоков ее стоят как минимум два совершенно разнородных мотива антисталинской кампании. Первый из них сводится к сложным "кремлевским играм", детали которых неясны да и несущественны для нашей темы. Предоставим обсуждение такого рода вопросов независимой советской прессе (2). Второй из мотивов представляет для нас гораздо больший интерес, поскольку он прямо связан со специфическими фобиями советской интеллигенции. Как это ни парадоксально, в деклассированном советском обществе именно специфические фобии могли стать и во многом стали базой интеграции отдельных социальных групп. В силу ряда причин, которые я не могу здесь разбирать, такого рода фобией для советской интеллигенции стала "сталинобоязнь". В 60-70-е гг. негативное отношение человека к Сталину во многом обеспечивало ему статус интеллигента. В этих условиях снятие фобии означало для интеллигенции самоочищение, долгожданное обретение профессионального группового статуса, возможность выхода на новый уровень компромисса с властями. Можно было заранее предсказать, что первая фраза, произнесенная советским интеллигентом после вынужденного многолетнего молчания, будет выглядеть именно так: "Сталин был злодеем". Сам по себе механизм замены реального действия риторическим актом, проговариванием хорошо известен и входит в арсенал основных адаптационных приемов культуры (3); хуже было другое -- точно таким же способом, риторическим по своей природе, советская интеллигенция посчитала возможным освободить и массовое сознание, совершенно не учитывая особенности народных фобий и достаточно ограниченные возможности применения риторической процедуры в поле активности мифологического сознания. Казалось, что если ключевую фразу о злодее-Сталине произносить почаще, иллюстрируя ее для разнообразия сюжетами типа "Сталин и Киров", "Сталин и Коминтерн", "Сталин и депортированные народы", то искомый результат со временем будет достигнут, и массовое сознание будет "подтянуто" до уровня сознания передовой интеллигенции. Этого, однако, не произошло и не могло произойти.

Нельзя отрицать того, что антисталинская кампания официальной прессы вызвала массовый отклик, но все же ни определенным, ни сильным назвать этот отклик я не решусь. В качестве причин относительной неудачи проекта "Огонек-Мемориал" можно назвать следующие: 1) попытка активизировать политическое сознание народа на сталинском материале в условиях очевидного развала страны выглядела по меньшей мере сомнительно. Представим себе такую ситуацию: главный противник тирана Ивана Грозного князь Андрей Курбский доживает до начала ХVII в. и вместе с польскими войсками прибывает в Москву. Кремль занят поляками, на русском престоле утверждается самозванец Дмитрий. В этих условиях престарелый князь денно и нощно собирает народ на Красной площади и рассказывает ему об ужасах тирании Грозного, неправедных казнях бояр, безумии бывшего царя. Весьма сомнительно появление в таких условиях Минина и Пожарского -- национальных героев русского народа, усилиями которых страна была выведена из тяжелейшего кризиса. Современные Минины и Пожарские, вероятно, целыми днями читают "Огонек" и обмениваются впечатлениями по телефону. 2) Необходимо учитывать, что в 1956 г. (XX съезд КПСС) массовому сознанию была нанесена тяжелая психологическая травма, до сих пор до конца не изжитая. 3) Во многих антисталинских публикациях присутствует явный оттенок личной мести тирану. Этот мотив оправдан и понятен, но не вполне согласуется с традициями народной морали, в связи с чем подобные публикации частично отторгаются массовым сознанием. Поэтому оппозиция "сталинизма" и "правды" определяет по преимуществу сознание интеллигенции. Более того, массовая мифология даже отталкивается от неестественной для нее модели рефлексии типа "Огонек-Мемориал", противопоставляя ей свои подходы к решению проблемы.

До сих пор мы говорили об истоках этой модели, особенностях социальной среды, в которой она формировалась, затруднениях, которые при столкновении с ней испытывало массовое сознание. Пришло время рассмотреть эту модель по существу. Первое, что при этом следует сказать: никакого специфически "сталинского" мифа в точном культурологическом смысле вообще не существовало, а комплекс явлений, обозначаемых этим понятием, представляет собой примитивную персонификацию исходной для советской мифологии оппозиции "индивид – впасть". Конечно, можно задаться вопросом, почему эта персонификация была осуществлена именно в сталинскую эпоху, но применительно к уровню, на котором мы рассматриваем проблему, ответ на этот вопрос малосущественен.

Немало сомнений вызывает и "правда", предложенная в качестве альтернативы "сталинизму". Под "правдой" при этом подразумевается полная и достоверная информация о сталинской эпохе, разоблачение ложных представлений о ней. Программа "Огонек-Мемориал" во всех своих компонентах демонстрирует глубокое непонимание природы массовой мифологии -- сама по себе информация не может разрушать и созидать мифы, рождение и смерть мифа есть исключительно результат социальной практики. Первобытный дикарь верил, что божество пожирает людей, т.е. в определенном смысле знал о нем "правду", что отнюдь не отвращало его от поклонения своему ужасному богу; вряд ли есть основания полагать, что современный человек поступит в такой ситуации иначе. Кровожадность и коварство персонажа не вызывают у носителя мифологического сознания однозначно негативной оценки, более того -- они могут нарабатывать символику силы и превосходства. С учетом этого обстоятельства правда о Сталине в определенных условиях (а кто может сказать, каковы они сейчас?) может даже укреплять соответствующие мифологемы, а не разрушать их, привносить дополнительные элементы драматизации мифа. Уже и сейчас некоторые из советских писателей воспринимают Сталина как "персонаж шекспировской трагедии".

В целом ситуация, в которой противопоставляются "сталинизм" и "правда", выглядит крайне двусмысленной. Несуществующим на деле "сталинским" мифом риторически подменяется реально существующий советский миф о власти; внешне демифологизирующая "правда" предстает как простая информированность, в сущности мифологически нейтральная. Что здесь является результатом осознанных манипуляций, а что -- следствием специфических фобий и завышенной самооценки советской интеллигенции? -- Над этим я предлагаю читателю поломать голову самостоятельно; мы же переходим к следующей разновидности советской мифологической рефлексии, на сей раз имеющей массовый характер.

Наиболее естественной стихийной реакцией культуры на кризисную ситуацию является игра знаками, оценивающими символы, входящие в основной культурный фонд. Подразумевается перемена устойчивых плюсов на минусы, и наоборот. Механизм "знаковой" рефлексии формально был "запущен" антисталинской кампанией официальной прессы, но чем дальше, тем больше отделялся от нее, распространяя свое действие на пласты символики, все более удаленные от сталинской темы. Сейчас, в 1990 г., можно составить уже довольно длинные списки действующих лиц русской и советской истории, подвергшихся такой культурной операции: Сталин, Брежнев, Ворошилов, Жданов, Калинин и представители литературного официоза сменили плюс на минус; Хрущев, Бухарин, Раскольников, Сахаров, Столыпин, писатели-эмигранты — минус на плюс. Первый вариант этой статьи я писал год назад, и он содержал фразу, которую уже сейчас следовало бы пересмотреть: "Из крупных фигур советской истории перемена знаков не затронула пока лишь Ленина и в какой-то степени Троцкого, из крупных событий -- в какой-то степени Октябрь и советско-германскую войну 1941-1945 гг.". За истекший год и эти последние табу оказались нарушены. Процесс знаковой рефлексии, по всей вероятности, стремится охватить весь символический арсенал культуры, и если это так, то цель вскоре будет достигнута.

Предмет знаковой рефлексии отнюдь не ограничивается символическими персонажами национальной истории. "Официальная" игра знаками Хрущева и Брежнева ограниченно актуальна для массового сознания, поскольку она мало что меняет в мифологизированных отношениях индивида с властью, определяющих это сознание. Чем дальше, тем больше в советских средствах массовой информации выявляется гораздо более общая и глубокая тенденция -- стремление играть знаками таких фундаментальных для культуры сфер, как эротика, религиозность, идеалы всеобщего блага и т. д. Ревизия отнесенных к этим сферам ценностей пока имеет по преимуществу не содержательный, а знаковый характер. Пример: в любом советском иллюстрированном издании на соседних страницах можно встретить фотографии богослужения в храме и снимки полуобнаженных девиц, якобы представляющие собой фоторепортаж с очередного конкурса красоты. Ясно, что религия и эротика не воспринимаются при этом как обособленные сферы культуры с самостоятельным содержанием, зато обе они вполне укладываются в механизм знакового отрицания определенной мифологии -- а именно ортодоксальной советской мифологии человека как асексуального и атеистического существа.

Такая разновидность рефлексии может быть названа не только "знаковой", но и "еретической", поскольку механизм возникновения средневековых ересей был весьма близок к наблюдаемому нами сегодня. Типичный еретик мог "мыслить" примерно так: 1) все у нас плохо; 2) нужно сделать все наоборот; 3) ваш клир живет в безбрачии -- у нас каждый священник будет иметь по десять сожительниц, вы едите священное причастие -- мы будем на него плевать, а вашего папу Римского мы будем звать Антихристом. Еретики, переворачивая знаки ортодоксальной религиозности, безусловно, получали нечто неудобоваримое с богословской точки зрения, и ученые мужи святой церкви презрительно кривили лицо, узнав об очередных теоретических изысканиях очередной невежественной секты, но с точки зрения простейшей мифологической рефлексии эти изыскания оказывались вполне приемлемыми и очень живучими. "Еретические" установки общественного сознания в СССР проявляются, в частности, в болезненном интересе к проституции, гомосексуализму, подростковым бандам, рэкету и тому подобным предметам, тесно связанным с мотивом "отклоняющегося поведения". Уже и сейчас советские масс-медиа уделяют этой тематике гораздо более видное место, чем западные; так называемый "обывательский" интерес к преступности имеет очевидную знаковую природу.

"Знаковый" тип рефлексии очень архаичен, довольствоваться им, вероятно, могли в первую очередь культуры с очень устойчивой исходной моделью и циклическим характером ее видоизменений. Известны случаи установления длительного равновесия между "ортодоксальными" и "перевернутыми" вариантами исходной мифологии -- те же ереси, например, сопровождают христианский миф на протяжении двух тысячелетий, подобно шлейфу. Распространенность "еретического" типа рефлексии в Советском Союзе косвенно указывает на присутствие в советской культурной модели каких-то существенных архаичных элементов и подтверждает уже высказанные нами подозрения о заложенном в ее основу циклическом механизме. В то же время возможности знаковой рефлексии в СССР образца 1990 г. реально весьма невелики и выявлены уже полностью.

Первое ограничение этих возможностей определяется объемом символической базы культуры. Древние цивилизации отличались ошеломляющим изобилием культурной символики, проистекающим из активности и разнообразия мифотворческой деятельности, поэтому они могли практиковать знаковый тип рефлексии без каких бы то ни было ограничений. Советская культура находится в гораздо менее благоприятном положении. Сознательными семидесятилетними усилиями пропагандистской машины была достигнута почти абсолютная десимволизация культурной жизни в СССР. Символический лес русской культуры был варварски вырублен; объем символики доведен до уровня, позволяющего осознанные манипуляции ее идеологизированными останками, но убивающего живые, естественные и сложные связи между отдельными символами. Можно сказать, что символическое оснащение русской культуры утратило системный характер и значительно сократилось в своем объеме. Портрет Ленина, Красное знамя, пионерский галстук, Спасская башня Кремля, спутник, пара патриотичес-ких маршей, Золотая Звезда Героя Советского Союза, поверженная наземь и расколотая свастика -- вот весьма небогатый символический ассортимент советского подростка шестидесятых-семидесятых годов, осиленный им к рубежу совершеннолетия. Естественно, такое положение вещей не способствует расцвету знаковой рефлексии -- портрет Ленина можно разорвать, пионерский галстук использовать в качестве носового платка, свастику нацепить на рукав, у Спасской башни устроить антикоммунистическую демонстрацию, Героя Советского Союза обозвать "сталинистом", а космические программы урезать в Верховном Совете, но даже при очень развитой фантазии все эти действия вряд ли можно растянуть больше чем на пару лет. Осуществив все это, человек оказывается перед вопросом -- что же делать дальше? Последнее, что еще осталось несделанным, -- это сочинение пародии на "Интернационал" в стиле панк. Предположим, что и это, наконец, совершено. Далее знаковая рефлексия бессильна — символический запас культуры, ее балласт, который можно сбрасывать в случае опасности, оказался слишком невелик благодаря не в последнюю очередь многолетним трудам специалистов из идеологических отделов ЦК, обкомов и райкомов КПСС.

Во-вторых, упомянутый интерес к религии, первоначально выступающий как антиатеизм, с неизбежностью будет утрачивать постепенно знаковую определенность и приобретать содержательное культурное значение (то же самое относится и к эротике). Образно говоря, в 1990 г. увлеченные занятия сексом под висящей на стене иконой Богоматери могут еще рассматриваться как признак некоего свободомыслия; наиболее вероятно, что в 2000 г. иконы будут висеть в одних комнатах, а занятия сексом будут осуществляться в других помещениях (при условии обещанного нам решения квартирного вопроса к началу третьего тысячелетия).

В-третьих, игра знаками -- это ответ культуры на определенные табу, что подтверждается и примером СССР, страны, наиболее широко практиковавшей в XX в. табуирование как инструмент культурной политики. Интенсивная вестернизация советской культуры, при всех ее минусах, активно разрушает механизмы табуирования, поскольку наиболее сильны они были именно в сфере отношений Запад -- Восток.

Рассмотрев реально существующие ограничения приема знаковой рефлексии, я хочу отметить наиболее существенное обстоятельство -- этот прием не создает принципиально новой культурной ситуации. В примере с христианством при смене ортодоксии ересью мифология по-прежнему остается сакральной по своему типу со всеми вытекающими отсюда последствиями. Точно так же знаковые опрокидывания не изменяют характера советской мифологии – "злодеи" и "герои" меняются местами, "аnd the show must go on" на той же сцене и с минимальными изменениями в тексте ролей.

Определенное отношение к проблеме мифологической рефлексии имеет вопрос о современном состоянии советского бытового и политического анекдота. Я не могу подробно рассматривать здесь культурную функцию современного парадоксального анекдота, которой мне приходилось заниматься специально, скажу лишь, что, с моей точки зрения, анекдоты можно сравнить с осколками дьявольского зеркала, разбитого злым троллем из известной сказки. Осколки разлетелись по свету и засели в сознании миллионов людей, сохраняя частички изображения той, другой реальности, которую запечатлело целое зеркало. Эта реальность -- реальность мифа. Анекдот роднит с мифом многое; уже четверть века назад было показано, что структура бытового анекдота определяется генерацией и подавлением свойственных человеку подсознательных импульсов насилия (5) -- в свою очередь миф представляет собой смысловое поле, в котором осуществляется свободная интерпретация социальной несвободы человека, истоки которой прямо связаны с насилием. Все эти соображения я могу изложить здесь только очень бегло, и излагаю их лишь настолько, чтобы привлечь внимание к проблематике анекдота в связи с интересующими нас механизмами мифологической рефлексии.

Состояние советского бытового и политического анекдота в настоящее время нужно определять как критическое. Верным признаком кризиса, переживаемого устной традицией, является ее запись. В результате записи традиция окостеневает, утрачивает необходимую для функционирования в устных коммуникационных сетях лабильность (5). Достаточно упомянуть сборник фольклорных анекдотов о Сталине, изданный Ю.Боревым, настойчивые призывы "Литературной газеты" присылать в редакцию политические анекдоты с целью их опубликования, соответствующие подборки в иных газетах ("Комсомольская правда", "Собеседник"), чтобы оценить масштабы фиксации устной традиции и темпы ее перехода в другое культурное состояние. Наряду с этим поток устных анекдотов ослабевает с каждым месяцем, что, я думаю, не будет оспаривать ни один мой соотечественник. Анекдоты о новых кремлевских лидерах либо крайне примитивны ("школьные" анекдоты), либо механически воспроизводят некогда блестящую форму советского политического анекдота хрущевско-брежневской эпохи. Одно из объяснений этого "анекдотического" кризиса лежит на поверхности -- те люди, которые придумывали и распространяли анекдоты, теперь нашли для своей интеллектуальной энергии более достойное применение и переключились на сочинение пародий на "Интернационал" в стиле панк. Научным языком это наблюдение следует формулировать так: жанр фольклорного анекдота растворяется в многообразии вариантов рефлексивного поведения "знакового" типа. Если это наблюдение верно, оно позволяет нам говорить о возможной связи анекдота с механизмом мифологической рефлексии -- когда простейшие формы рефлексии в силу каких-то причин невозможны, анекдот может частично принять на себя их функции.

Тем не менее это простейшее объяснение спада "анекдотической" активности массового сознания я считаю недостаточным. При сохранении жанром фольклорного анекдота своих основных культурных функций группа авторов и трансляторов анекдота могла бы относительно легко восстановиться. Следовательно, изменения затронули не только социокультурное "оснащение" анекдота, но и его функциональные характеристики. Я опасаюсь, что у читателя может сложиться впечатление, будто на все вопросы, которые я ставлю, у меня уже есть заранее заготовленные ответы, поэтому свои представления о причинах кризиса анекдотического жанра я сформулирую в качестве предположений.

Наиболее вероятным мне кажется объяснение, увязывающее культурную "маргинализацию" анекдота в СССР с изменением трактовки массовой культурой мотива насилия. За последние пять лет мотив насилия переместился из сферы подсознания в сферу сознания, а то и действия. В связи с этим такой тонкий механизм актуализации подсознательных импульсов насилия, как анекдот, оказался "не у дел"; он влачит все более жалкое существование и на фоне газетных сообщений из Сумгаита и Тбилиси, Ферганы и Баку выглядит как отвратительно кривляющийся карлик. Похоже, что авторы и распространители классического "брежневского" анекдота заняты сейчас не столько сочинением пародийных маршей, сколько сборкой автомата Калашникова в домашних условиях.

Каковы бы ни были причины постепенного устранения анекдота из контекста культуры, последствия этого процесса очень значительны. Депо в том, что наряду с "окультуриванием" мотива насилия, анекдот выполняет еще одну, не менее важную культурную функцию, связанную с механизмом парадоксального снятия оппозиций. Не секрет, что наша культура выстроена на взаимопротиворечивых основаниях, и сколько-нибудь устойчивая система приоритетов, соотносящая эти основания друг с другом, в ней отсутствует. Легко можно представить себе ситуацию, когда, например, культурный "запрет на убийство" и санкционируемая культурой воля к самосохранению войдут друг с другом в непримиримое столкновение. Такого рода болезненные оппозиции (нельзя убивать -- надо выжить) культура умеет снимать парадоксальным способом. В анекдоте исходное противоречие сначала заостряется до предела, а потом напряжение на полюсах моментально снимается, что влечет за собой смеховую разрядку. Основные для культуры оппозиции постоянно прогоняются через анекдот, молниеносно перемещаясь вверх-вниз вдоль вертикальной аксиологической оси.

Теперь представим себе, что фольклорный анекдот перестал быть живым элементом культуры и адекватной замены ему не нашлось. Что произойдет в таком случае? -- Исходя из сказанного, ответ представляется очевидным. Культуру, лишенную механизмов парадоксального снятия оппозиций, подстерегает невроз. Основные оппозиции, утратив аксиологическую динамику, начинают, подобно огромным воронкам, втягивать в себя основное содержание культуры; все соотносится с ними, вне их не существует ничто. Применительно к советской действительности уже сейчас такую роль "черной дыры" начинает играть оппозиция "тоталитаризм -- свобода", стягивающая на уровень своей реализации значительную долю наличного культурного материала. Фольклорные жанры типа анекдота представляют собой важную болевую точку культуры – эскалация социального насилия лишает их смысла, и оттесняет на обочину культуры; тем самым из культурного арсенала выводится очень важный элемент, обеспечивающий динамическое состояние основных культурных ценностей; следствием этого является невротический характер массового сознания, обусловливающий новые акты насилия, выступающего во все более бессмысленных и разрушительных формах.

В случае с советским фольклорным анекдотом мы вынуждены констатировать определенное ослабление мифологического оснащения культуры, и без того не слишком хорошо оборудованной средствами рефлексии мифа. Парадоксальный анекдот похож на красивый цветок, не выносящий первых заморозков -- он был прекрасен в 60—70-е гг., когда массовое сознание вынуждено было подавлять свойственные ему импульсы к насилию, но начал быстро вянуть, когда стихия насилия разбушевалась. Поэтому конструктивным элементом советской мифологии парадоксальный анекдот я назвать все же не решусь -- скорее, это один из немногих ее блестящих аксессуаров. Стабильным элементом культуры анекдот является в стабильных обществах, обеспечивающих индивиду минимум социальной защищенности, гарантии личной безопасности, способных вытеснить импульсы насилия в подсознательную сферу и не дать им оттуда вырваться. Ныне советской культуре анекдот так же не по карману, как бедняку -- роллс-ройс.

Не знаю, обратил ли читатель внимание на то обстоятельство, что все рассмотренные до сей поры варианты мифологической рефлексии минимально связаны с конкретным содержанием мифологии (поэтому я и не считал нужным его касаться), и имеют предельно общий, универсальный характер. То есть рефлексивное "оснащение", механизмы остранения мифа (в первую очередь – "знаковый" механизм) демонстрируют либо полное безразличие культуры к данному, специфическому мифу, либо полную ее неспособность выработать адекватные, точно пригнанные к этому мифу средства его остранения. Судя по тому, как бушуют страсти в современном Советском Союзе, отношение индивида к наличной мифологии вряд ли можно считать безразличным, следовательно, приходится считать более вероятным второй вариант объяснения. В таком случае неспособность культуры выработать адекватные средства остранения мифа должна рассматриваться как некое "заболевание", аналогичное синдрому приобретенного иммунодефицита -- культура, лишенная эффективных средств замены одной мифологической структуры другой, более продуктивной, идентична организму, лишившемуся иммунной защиты, и открытому любым болезнетворным воздействиям. В то же время культура, располагающая богатым набором рефлексивных механизмов, сравнительно легко справляется с кризисными ситуациями, более того -- обретает новое качество в процессе их преодоления. У нас будет возможность вернуться к этой проблематике в заключительной части статьи, сейчас же следует обратиться к единственному варианту рефлексивного поведения в СССР, непосредственно связанному с содержанием советского мифа.

Пришло время, наконец, сказать несколько слов о содержании этого мифа. Я могу предложить несколько названий, более или менее выражающих его суть: "люмпенский миф о власти", "миф об отчужденных ценностях", более коротко –"миф об отчуждении" (последнее наименование может быть приложено и к ортодоксальной марксистской мифологии). Каждое из этих названий охватывает преимущественно какой-то один значимый аспект советской мифологии, содержание которой раскрывается лишь с учетом специфической взаимосвязи ее существенных элементов и их исторического наслоения друг на друга. Особенности мифологии как средства свободной интерпретации объективно данной несвободы человека в конечном счете определяются типом властных отношений, практикуемых тем или иным историческим обществом. В советском обществе властные отношения имеют абсолютно отчужденный характер и по определению не могут быть присвоены индивидом. Деперсонификация властных отношений есть свойство любого индустриального или постиндустриального общества и отнюдь не должна восприниматься как исключительно советское явление. Дело, однако, в том, что такого рода отчуждение весьма соответствовало некоторым особенностям русской культурной модели, изначально в нее заложенным. Формирование восточнославянского, а позже -- и русского, этноса происходило в условиях, требовавших исключительно сильных, акцентированных этнодетерминантов, и в роли таковых с самых ранних пор выступали конфессиональный, а несколько позже -- и государственно-политический ценностные комплексы. Русская культурная модель, отождествляя основные культурные ценности с существованием этнической и надэтнической общностей, фактически отказывала индивиду в возможности "присвоения" этих ценностей, в перспективе превращения их в часть "я", освоения их на экзистенциальном уровне. Индивид мог лишь соотносить себя с нормативными ценностями, с неизбежностью их дистанцируя. Титанический труд "присвоения" национальных культурных ценностей личностью новоевропейского типа мог быть осуществлен единичными интеллектуалами уровня Достоевского и Толстого, причем результаты подобных актов и сейчас трудно назвать однозначными.

В то же время русская культура за века своего существования выработала ряд сильных компенсаторных механизмов, позволявших избежать свертывания структур мифологического сознания в примитивную вертикаль, дистанцирующую индивида и основной ценностный комплекс. В качестве таких механизмов можно назвать: длительное сохранение горизонтальных социальных связей общинного и семейного видов, консервацию властных отношений личного характера, выразившуюся в господстве крепостного права вплоть до эпохи железных дорог и пароходов, оформление своеобразной культуры "подполья", истоки которой ведут еще к раскольникам. Таким образом, русская культурная модель традиционно ориентировалась не столько на рефлексивные, сколько на компенсаторные механизмы обеспечения своей живучести. Именно это и сыграло с ней злую шутку, последствия которой мы начинаем все сильнее ощущать. Закономерности буржуазного развития России привели к тому, что прежние компенсаторные системы деградировали, а новые, в частности -- развитые рыночные отношения, гуманизированная трактовка религиозного чувства, так и не сложились. Ситуация осложнялась и тем, что развитие страны по капиталистическому пути многократно усиливало и без того присутствующие в контексте культуры тенденции к абсолютному отчуждению индивида. Модель русской культуры с конца прошлого века, по-видимому, пошла "вразнос", что ощущалось многими прозорливыми современниками. Результатом этого процесса стал октябрьский взрыв, по своим масштабам и последствиям сопоставимый с чернобыльским.

Именно этот взрыв и уничтожил последние ограничители, препятствовавшие сведению русской культурной модели к вертикали, противопоставлявшей индивида отчужденным ценностным комплексам (6). Человек перестал быть субъектом отношений собственности, в силу этого значительно ослабли его семейные связи; искусственное разделение общества на половозрастные и профессиональные группы "советских женщин", пионеров, ветеранов войны и труда, шахтеров, физкультурников и тому подобное привело к деградации горизонтальных социальных связей, возникающих в небольших производственных сообществах (цех, бригада), -- чувство идентичности при этом было ориентировано не столько на отношения, возникающие непосредственно в процессе производства, сколько на принадлежность к многомиллионной группе, существование которой непременно санкционировалось тоталитарным государством и (вариант) лично его вождем ("лучший друг советских физкультурников"). Отсечение горизонтальных связей и гипертрофия вертикальных, деперсонифицированных довольно быстро выводят на авансцену главное действующее лицо советской истории -- люмпена. Самоидентификация люмпена (ответ на вопрос: "Кто я такой?") обеспечивается исключительно посредством соотнесения себя с комплексом отчужденных ценностей в рамках вертикальной оппозиции "люмпен – власть". В определенном смысле все советское общество люмпенизировано снизу доверху -- ведь характер личных отношений с властью определяет в равной степени и сознание высокого партийного чиновника, и тип личности демонстранта, несущего лозунг "Долой КПСС!"

Наиболее естественным образом люмпен осуществляет самоидентификацию, подыскивая культурные механизмы, способные обеспечить ему иллюзорное чувство "причастности" к власти. Отчуждая свою собственную человеческую природу, он следующим актом стремится присвоить дегуманизированную эссенцию природы той макрообщности, в которой он обречен существовать. Очевидным результатом такого рода устремлений стала восемнадцатимиллионная армия коммунистов в СССР. Никто не знает, что с ней делать сейчас, в условиях резкой политизации жизни в стране, поскольку создавалась она в совершенно иных условиях и ином культурном контексте -- когда удовлетворение чувства причастности было главным мотивом жизнедеятельности люмпена. К этому мотиву сводится и символика "человека-хозяина", фанатизм 30-40-х гг., опереточные фигуры героев труда в президиумах важных собраний. Самоутверждение индивида при этом достигается за счет чисто внешнего его соотнесения с огромной мощью государственной машины.

Самое интересное, однако, заключается в том, что "чувство причастности" отнюдь не представляет собой единственный механизм обеспечения жизнеспособности рассматриваемой культурной модели. В принципе она обеспечивается и другим средством — "чувством отторжения". Люмпен, разочаровавшийся в перспективах беспрепятственного кормления и значительно исчерпавший запас энтузиазма относительно созданных им форм общественного бытия, постепенно начинает ощущать свое неизбывное сиротство, интенсивно переживает чувство заброшенности, покинутости. Именно здесь берет свой исток все разрастающаяся в массовом сознании тема милосердия, помощи сиротам, инвалидам, бедным. Советское общество в настоящее время мало отягощено христианскими добродетелями; вся символика сиротства -- это снятая форма переживания собственного, а не чужого сиротства, глубокого страха перед бедностью, снижением уровня жизни, необеспеченностью собственного, а не чужого, существования (7). "Чувство причастности" сменяют угрожающе вздымающиеся к небу кулаки; на Олимп начинают время от времени залетать булыжники.

Первым делом человек начинает искать причины, задерживающие поступление манны с небес. Особенно актуальной эта тематика становится с учетом того, что в СССР поедание икры и балыка подразумевает не только потребление калорий, но и ритуал сакрального причащения к мощи власти, отчасти схожий с христианским причащением. Лишившись дефицитных продуктов, человек одновременно лишается и сакрального чувства причастности к верхним уровням культурной вертикали, санкционирующей его существование. Ясно, какое значение может приобрести в этих условиях тема спецраспределителей и какие дивиденды может извлечь из нее предприимчивый политик типа, скажем, Б.Н.Ельцина. В представлении многих это -- своего рода Прометей, похищающий у богов сервелат и несущий его людям. Массовое сознание персонифицирует "злых похитителей" в облике некоего "бюрократическо-го класса" (интересное наложение массовой и марксистской мифологии), перехватывающего и присваивающего предполагаемые блага. Вся эпопея Т.Гдляна, начавшаяся с тысяч ассигнаций, рассыпанных на журнальных фото, и типично мифологического символа "кобр на золоте" (название одной из первых статей о деятельности группы Гдляна в Узбекистане), прямо связана с такого рода массовыми представлениями. Аналогичные мотивы в изобилии присутствуют в детской литературе, несомненно, отражающей наиболее архаичные, глубокие уровни мифологического сознания. Достаточно сопоставить "кобр на золоте" с известной в России сказкой К.Чуковского о злом крокодиле, проглотившем солнце, и грозном медведе, приказывающем ему вернуть светило на небо.

Кстати, мотив "вредителей" постоянно воспроизводился и в первой фазе рефлексии советского мифа -- фазе "причастности". Особенности его трактовки в то время заключались в том, что "вредители" препятствовали экстатическому слиянию люмпена с властью; сейчас же предполагается, что "вредители" лишают люмпена государственного покровительства, обеспечивающего минимальную уверенность в завтрашнем дне. В тех случаях, когда основное содержание культуры определяется вертикальной оппозицией, всегда существует реальная или мнимая угроза обрыва натянутой нити, соединяющей "верх" и "низ", -- следовательно, мотив вредительства воспроизводится такими культурами закономерно. Уже пример с "вредительством" показывает, что фазы "причастности" и "отторжения", несмотря на свою видимую полярность, содержательно весьма близки друг к другу. Они абсолютно равнозначны в культурологическом плане, легко переходят одна в другую и, самое главное, отнюдь не подразумевают ревизии исходной мифологической модели. Таким образом, в связи с фазой "отторжения" ошибочно было бы говорить о качественных изменениях этой модели -- речь идет лишь об одном из возможных вариантов ее интерпретации. Современное состояние советской мифологии указывает на сложный характер наложения, интерференции двух основных фаз мифологической рефлексии -- уже сейчас на фоне усиливающихся реакций типа "отторжение" происходит частичный возврат к ориентирам типа "причастность": людям настойчиво прививается так называемое "чувство гражданственности", "ответственности за судьбы государства", т.е. утверждаются новые формы идентификации личности с властью, не меняющие модели сознания, но подразумевающие более высокий уровень реализации этой модели. Соответственно вместо "отца народов" массовому сознанию прививается образ лидера, целеустремленно восстанавливающего разорванные связи индивида с властью. Тем самым доказывается жизнеспособность исходной мифологической модели.

Все, что до настоящего времени происходило в СССР за пятилетие 1985-1990 гг., представляет собой не столько осознанные попытки ревизии базовой культурной (а значит, и политической) модели, сколько невротическую реакцию "обиды" на впасть, обманувшую человека в его лучших ожиданиях. Наиболее близкой представляется здесь аналогия с избалованным ребенком, не получившим от родителей столь желанную конфету. Дитя начинает кататься по полу, визжать и кричать: "Я уйду к другому папе!" Ребенок не подозревает еще, что можно жить вообще без папы, и при этом наивно полагает, что новый папа будет давать конфету всегда. Похоже, что советский народ действительно готов поменять старого папу (КПСС) с его надоевшими нотациями и скудными конфетными запасами на нового (?), но отказаться от самой идеи грозного и щедрого отца (модели вертикальных связей) он вряд ли способен. Наиболее вероятно, что процесс мифологической рефлексии примет очертания затухающих маятниковых колебаний со сложным наложением фаз причастности и отторжения. Модель, по-видимому, исчерпает себя именно в процессе затухающих фазовых колебаний, позволяющих выявить все заложенные в этой культурной модели интерпретационные возможности. Фазовый характер функционирования обеспечивает огромную устойчивость этой модели, но лишает ее серьезных перспектив развития. Единственная разновидность прогресса, которая может быть достигнута в этих рамках, связана с постепенным повышением уровня мифологической рефлексии. При этом чем быстрее мы поймем, что с нами происходит, тем эффективнее могут оказаться некоторые практические меры, в настоящее время предпринимаемые "на ощупь". В первую очередь необходимо обеспечить хотя бы минимальный уровень структурирования социальных связей. Депо в том, что развитые формы рефлексии мифа базируются, по-видимому, на развитых формах властных отношений. Подвластный индивид в контексте этих отношений неизбежно присваивается вместе с мифом о свободе, носителем которого он является; такого рода присвоение подразумевает обязательное предварительное остранение мифа. В связи с этим развитые механизмы мифологической рефлексии воспроизводятся лишь обществами с достаточно структурированными формами властных отношений (при этом в качестве субъектов и объектов властных отношений могут выступать как индивиды, так и корпорации -- существенного значения это не имеет).

В этом мире человеку доступна лишь одна разновидность свободы -- это свобода рефлектировать миф, при этом культура в цепом предстает как средство обеспечения этой свободы. Возможна и иная трактовка культуры, приводящая к абсолютизации мифа, ограничению рефлексивных возможностей купьтуры, созданию максимально устойчивых мифологических моделей, представляющихся вечными. К сожалению, Россия являет собой хрестоматийный пример такого рода цивилизации, встающей, правда, в один ряд с великими цивилизациями Египта и Византии.

**Список литературы**

1. Die Zeit. 1990. № 16 (13 April). S. 48.

2. Новая жизнь: Независимая социал-демократическая газе-та. 1990. № 7(16), апрель. С. 2.

3. См.: Blumenberg H. Anthropologische Annaeherung an die Aktualitaet der Rhetorik // Blumenberg H. Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart, 1981. S. 104-136.

4. Morin V. L’histoire drole // L’analyse structurale du recit. Communications, 8. Paris, 1966. P. 102-125.

5. Штробах Г. Методологические проблемы исторического изучения фольклора // Советская этнография. 1983. № 5. С. 59.

6. Аналогичным образом "советская"' интерпретация русской культурной модели представлена в "Котловане" А.Платонова. См. : Золотоносов М. Усомнившийся Платонов // Нева. 1990. № 4. С. 187-188.

7. О роли "милосердия", "вепикодушая", "generosite", в механизме самоидентификации см. : Girard R. Critique dans un souterrain. (S. l.), 1976. P. 95.