

Санкт-Петербургский государственный университет

*Дискурсивные основания производства и легитимации  
политической власти*

Выпускная квалификационная работа по направлению

47.04.01 «Философия»

основная образовательная программа

ВМ.5656 «Философия политики и права»

Исполнитель

Беяева Екатерина Михайловна

Научный руководитель

д. филос. наук, профессор

Марков Борис  
Васильевич

Рецензент

к. филос. наук, доцент

Предовская Мария Михайловна

Санкт-Петербург

2018

## Оглавление

Введение .....	3
Глава 1. Нарратив .....	11
1.1 Нарратив и дискурс .....	11
1.2 Прагматика, устройство и функционирование нарратива как «архаической» легитимации .....	15
1.3 Идентичность и иерархия .....	19
1.4 Миф, религия и сакрализация власти .....	24
Глава 2. Нация .....	27
2.1 Легитимирующая функция символического универсума .....	27
2.2 Идея нации как символический универсум .....	32
Глава 3. Метанарративы или рассказы о свободе .....	42
3.1 Дискурсивная легитимация и социально-экономический кризис .....	42
3.2 Метанарративы. Концепция «заката метанарраций» и кризиса легитимации .....	47
Заключение .....	53
Список литературы .....	56

## Введение

Для того чтобы сформулировать проблематику и границы исследования, проясним заявленные в названии работы понятия.

Первым понятием, ограничивающим поле нашего исследования, является понятие политической власти. Классическое понимание власти – возможность навязывания различными способами своей воли другому субъекту или субъектам<sup>1</sup>; политическая же власть характеризуется тем, что здесь задействованы, прежде всего, субъекты, имеющие отношение к правительственным структурам (но не только к ним), а управление осуществляется в масштабах всего социума. В данном же исследовании более целесообразным представляется ориентироваться на понимание власти, сформулированное постструктуралистской и – шире – постмодернистской мыслью. Здесь власть понимается не как позиция, которую можно занимать и не как подчиняющая совокупность государственных структур, но как процесс, как конкретные практики или техники власти, охватывающие все сферы жизни индивидов. Для Фуко, например, власть возможна не потому, что исходит из некоего «узла» и средоточия – государства – но государство и его аппараты возможны, потому что власть производится в каждый момент и в каждом месте, постоянно порождая ситуации власти, изменяющие баланс ее сил. «Микрофизическое» измерение власти раскрывается как взаимодействие анонимных сил, производящих социальные акты и фоновый контекст этих актов. Переплетаясь и обуславливая друг друга, структуры знания, власти,

---

<sup>1</sup>Например, Вебер определяет власть так: «Власть означает любую возможность навязать свою волю в рамках социальных отношений вопреки сопротивлению и независимо от того, на чем эта возможность основана». М. Вебер. Хозяйство и общество – Т.1 - М., Высшая Школа Экономики, 2016. С.109.

социальные структуры организуют и производят как субъективность индивидов, так и социальное пространство<sup>2</sup>.

Лучше всего это понимание «всеохватности» власти, пожалуй, можно обозначить знаменитым лозунгом Кэрол Ханиш «личное – это политическое»<sup>3</sup>, означающим конец иллюзии того, что политика и власть ограничена сферой государства и существует отдельно от «частной» сферы жизни.

Другой важной чертой власти в этой парадигме является отказ от акцентирования насильственного аспекта власти (как крайнего ее выражения или даже симптома утраты власти<sup>4</sup>) и фокус на ее функции нормирования и добровольного подчинения индивидов этим нормам. В этом отношении важным пунктом является обращение к концепции Фуко «власти-знания»: власть не столько контролирует знание или препятствует ему, сколько *производит* его, то же самое можно сказать о субъектности индивидов. Это снимает трактовку подчинения власти как чему-то внешнему, ведь нет какой-то одной зафиксированной инстанции, производящей знание и представление о нормах – индивиды подчиняются власти, которую сами же производят, но и власть производит определенный тип субъектности индивидов.

Еще одно измерение власти, важное для нашего исследования – *символическое*, представленное, главным образом, работами П. Бергера, Т. Лукмана, П. Бурдьё. Понятие «символического универсума» Бергером и Лукманом предлагается понимать в качестве наиболее общего смыслового горизонта или объяснительной модели, легитимирующей, объясняющей и расставляющей по своим местам в «иерархии бытия» как события на

---

<sup>2</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

<sup>3</sup> Лозунг сформулирован в одноименной статье : Hanisch C. The personal is political //Radical feminism: A documentary reader. – 1969. – С. 113-16.

<sup>4</sup> О противопоставлении власти и насилия и насилии как симптоме утраты власти см. Арентс Х. О насилии. – Litres, 2015.

«микроуровне» уровне («индивидуальная биография»), так и все, что относится к «макроуровню» социального («институты») <sup>5</sup>. Бурдьё рассматривает символические системы (такие как религия, миф, язык) в качестве «структурированных структур», обладающих властью конструировать мир. Символическая власть, тем самым, меняя восприятие, познание и «конструкцию» мира, меняет и сам мир, но это осуществимо лишь при условии её легитимности, признания. Только лишь легитимность символической власти наделяет ее реальной силой устанавливать или менять порядок. <sup>6</sup>

Теоретическое осмысление природы власти, ее проявлений и механизмов является проблемной, сложной и обширной темой, разработка которой не входит в цели данного исследования. Поэтому мы вынуждены с некоторой долей условности опираться на понимание власти как сложной сети процессов, техник и соотношений сил, охватывающих все сферы жизни человека и продуцирующих нормирующие, предписывающие высказывания и практики. Говоря в этом контексте о политической власти, мы имеем в виду, прежде всего, условный «регион» действия определенных типов дискурсов – политических.

Теперь следует определить проблемное поле легитимации политической власти. Легитимность (от лат. *legitimus* – законный) – в широком смысле понимается как оправдание, признание, принятие, объяснение и доверие в отношении социальных, политических (и других) норм, практик, структур, действий, предписаний, знаний и отдельных лиц. В отличие от легальности (то есть, собственно, законности, фиксируемой юридически и формально), легитимность имеет отношение к *представлению* о законности, формирующемуся на пересечении знания и

---

<sup>5</sup> Лукман Т., Бергер П. Социальное конструирование реальности //Трактат по социологии знания. М.: Медиум. – 1995.

<sup>6</sup> Бурдьё Пьер. Социология социального пространства. -М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007, с. 87-96.

ценностей, то есть когнитивного обоснования некоего порядка и восприятию его в качестве нормы<sup>7</sup>. Легитимность, опирающаяся всегда на не рефлексируемый культурный, парадигмальный фон (можно провести параллель, например, с «эпистемами» и дискурсом Фуко или «культурной гегемонией» Грамши) собственно и представляет собой восприятие определенного порядка или власти, с одной стороны, как «должного», а с другой стороны – как «естественного» и «само собой разумеющегося». Это означает, что легитимность тем выше и прочнее, чем меньше наличествует рефлексия, как о самой природе легитимности, так и о том, что легитимируется.

Обыкновенно вопрос легитимности власти рассматривается в политическом знании в связи с прагматикой и «техникой» власти. Поэтому критерии легитимности выводятся здесь в качестве технических показателей, таких, например, как эффективность правления, выявленное опросами «мнение населения», применение насилия, характер отношений субъекта и объекта власти, структурная организация и процедуры осуществления власти. Можно сказать, что легитимность власти при таком подходе выводится из нее самой, и предлагает рассматривать политическую власть и ее легитимность в качестве изолированной, автономной области, минуя вопрос того, на каких парадигматических, дискурсивных, экономических, социальных, антропологических основаниях она зиждется. В силу этого, господствующие, утвердившиеся формы политологии часто являются ничем иным, как естественным «продолжением» своего объекта изучения – власти – и сами играют по отношению к ней легитимирующую роль. Здесь наиболее показательна аналитика Фуко в отношении механизмов власти, которые и «делают возможными и продуцируют эти производства истин, а эти производства

---

<sup>7</sup> Такое определение легитимности дают Бергер и Лукман (Лукман Т., Бергер П. Социальное конструирование реальности //Трактат по социологии знания. М.: Медиум. – 1995.)

истин сами оказывают властные воздействия, которые нас связывают».<sup>8</sup> Предложения политологов или некоторых политических философов либерального толка рассматривать легитимность власти в зависимости от ее «эффективности» оказывается уже безнадежно вписанным в господствующий капиталистический дискурс, старательно (и небезуспешно) представляемый как «естественная», окончательная и безальтернативная модель.

Таким образом, чтобы понять, как осуществляется легитимация власти, нам необходимо понять, что легитимация как процесс связана, прежде всего, с функцией нормирования и натурализации господствующего экономического, политического, социального, культурного порядка, включающего в себя в пределе представление о сущности человека и его положении в «иерархии» бытия. Воспроизводство и инкорпорирование этого порядка, то есть, его легитимация, происходит, на наш взгляд, прежде всего через коммуникацию и нарратацию (но ни в коем случае не сводится только к ним), так как нормы воспроизводятся и закрепляются, прежде всего, в их проговаривании и повторении в качестве некоего «здравого смысла». Характер и тип нарративного или дискурсивного выражения процесса легитимации власти меняется от эпохи к эпохе, от одного типа производства к другому, поскольку меняется и сама социальность, и власть, и ценностно-эпистемический порядок представлений, обуславливающих политико-социальные практики.

Так, в традиционно-архаическом обществе легитимация власти и социального порядка происходит с помощью рассказывания, часто ритуально регламентированного, историй, которые обычно обозначают как «мифы». В эти нарративы вписаны нормы поведения, представления об устройстве мира, о должном и запрещенном, о похвальном и порицаемом и

---

<sup>8</sup> Фуко М. Интеллектуалы и власть //Неприкосновенный запас. – 2003. – №. 3. – С. 29.

так далее. Эти истории не опираются ни на что, кроме самих себя в их бесконечном повторении, вписывая каждого члена общины, рассказывающего или слушающего эти истории, в органическое целое. В данном случае уместным будет считать, что легитимация как отдельный процесс и тем более как вопрос или проблема здесь невозможна в принципе.

Процессы разложения первобытно-племенной коллективности и возникновения крупных цивилизационных образований, таких как древние царства Египта, Китая, Японии, Рима, Юго-Восточной Азии порождают теоретически развитую и сложную систему легитимации через обожествление верховного правителя и утверждение жесткой социальной иерархии, на вершине которой (как наиболее близкий к божественному, высшему измерению в иерархии космоса) находится правитель, а в самом низу обычно помещаются «неприкасаемые», максимально удаленные от сакрального, не включенные даже в сословную систему деления как не имеющие статуса собственно человека. Этот же тип легитимации впоследствии устанавливается в феодальной Европе и продолжает действовать вплоть до Нового времени.

Становление национальных государств знаменуется тем, что власть больше не может черпать свою легитимность от имени Бога и уполномочивает себя именем народа (нации). Эта тенденция в качестве некоей дискурсивной рамки легитимации в разных своих воплощениях утвердилась в качестве «стандарта» (любая власть самой разной идеологической направленности и сегодня утверждает, что правит «от имени народа и во благо народа»).

Новое время (или эпоха Модерна) порождает особый тип легитимирующих дискурсов – метанарративы или «большие рассказы»<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии. – 1998.



являющие собой масштабные универсалистские проекты, направленные в будущее (например, либерализм и марксизм). Метанарратив в качестве доктрины и эпистемологического конструкта выполняет функцию легитимации способов мышления, социальных практик, политической власти, норм, взаимодействий (и в этом он выполняет ту же функцию, что и мифологические нарративы), предлагая тотальный, целостный, претендующий на абсолютную универсальность способ объяснения мира и стратегии его переустройства.

Наконец, современность (или Постмодерн) для многих теоретиков характеризуется «смертью идеологии» или «закатом метарассказов», утратой ими своей легитимирующей силы в силу утраты доверия к любому универсализму. Утверждается, что процессы стремительной атомизации общества делают более невозможным эффективное легитимирующее воздействие матанарративов, ибо последние, хоть и декларируют свою универсальность, на деле опираются на сложившуюся коллективную идентичность, (будь то нация или класс) или скорее сами эту идентичность и производят.

Итак, цель данного исследования - проблематизировать феномен легитимации политической власти в его процессуальности; рассмотреть его в качестве подвижного, исторически изменяющегося дискурсивного феномена и показать, что он не может быть сведен только лишь к своей дискурсивной (хотя и немаловажной) составляющей; проанализировать проблемность, тупики и недостаточность постструктуралистских и постмодернистских трактовок легитимации и предложенных стратегий (проектов) существования политического в современности.

Осуществление поставленной цели достигается путем решения следующих задач:

1. Рассмотреть нарративно-мифологическую и религиозно-теологическую форму легитимации.
2. Проанализировать причины появления и способы актуализации идеи нации и обращения к имени народа в качестве стратегии легитимации.
3. Рассмотреть предлагаемую Лиотаром концепцию метанарративов в качестве легитимационных моделей, характеризующих эпоху Модерна.
4. Рассмотреть концепцию «упадка метанарративов» как симптома кризиса легитимации.
5. Проанализировать проблемность пандискурсивного осмысления легитимации и социально-политической сферы, а так же вытекающих из него эпистемологических и политических стратегий, предлагаемых постмодернистами и постструктуралистами.

## Глава 1. Нарратив

### 1.1 Нарратив и дискурс

Поскольку мы обозначили целью нашего исследования прояснение нарративной и – шире - дискурсивной основы процессов легитимации, необходимо обозначить соотношение понятий нарратива и дискурса, а так же, проанализировать природу нарратива, что позволит нам выявить его функции легитимации.

На сегодняшний день существует огромное множество теоретических разработок понятий «дискурс» и «нарратив», из которых для первого приближения к проблеме мы ограничимся подходом Брокхаймера и Харре<sup>10</sup>.

Огромное множество разнообразных форм нарратива (устные или письменные, зафиксированные литературно или обыденно, монологически или диалогически: сказки, басни, мифы, объявления, автобиографии, инаугурационные речи и т.д.) объединены важными общими чертами. Нарратив можно понимать в общем смысле как «имя некоторого ансамбля лингвистических и психологических структур, передаваемых культурно-исторически, ограниченных уровнем мастерства каждого индивида»<sup>11</sup>.

Несмотря на то, что нарратив может выражать сугубо частные, индивидуальные переживания и позиции, он включен в общеупотребительные языковые формы (тропы, сюжетные структуры, жанры, «ходы» повествования и т.д.). Это означает, что содержание истории, ее рассказчик, слушатель и в целом коммуникативное событие неразрывно связаны с конкретной историко-культурной парадигмой. Таким образом, конкретные нарративные формы оказываются вовлечены в

---

<sup>10</sup> Й. Брокмейер, Р. Харре //Вопросы философии. – 2000. – №. 3-С. – С. 29-42.

<sup>11</sup> Там же

более обширную, общую структуру дискурсивных порядков, задающих условия того, кто, где, когда и кому рассказывает определенную историю. Несмотря на кардинальные различия культурных парадигм, «задающих» все эти условия, каждая известная нам культура строится на рассказывании историй.

Различая дискурс и нарратив, можно определить дискурс в качестве «наиболее общей лингвистической категории». Человеческая коммуникация осуществляется довольно большим набором способов, одним из которых является вербальный. Дискурсом в данном случае можно назвать вербальную коммуникацию (как ее процесс, так и ее результат), осуществляющуюся параллельно с другими способами коммуникации. Таким образом, нарратив можно рассматривать как «подвид дискурса», включающий в себя более мелкие нарративные формы.

Большинство известных нам типов дискурсов (например, научный, религиозный, исторический и т.д.) включают в себя элементы или структуры нарратива.

Жерар Женетт предлагает такое понимание соотношения повествования, нарратива и дискурса: «...история и наррация даны нам только через посредничество повествования. Однако верно и обратное: повествование – повествовательный дискурс – может существовать постольку, поскольку оно рассказывает некоторую историю, при отсутствии которой дискурс не является повествовательным (как, например, в случае «Этики» Спинозы), и поскольку оно порождается некоторым лицом, при отсутствии которого (например, в случае коллекции документов, найденных археологами) нельзя говорить о дискурсе в собственном смысле слова. В качестве нарратива повествование существует благодаря связи с историей, которая в нем излагается; в

качестве дискурса оно существует благодаря связи с нарративом, которая его порождает<sup>12</sup>».

Немаловажным аспектом является выяснение вопроса «авторства» нарратива. Нарратив не может пониматься ни как сугубо личный и индивидуальный, ни в качестве абсолютно прозрачной репрезентации «самих по себе» событий или вещей. История всегда рассказывается из какой-то конкретной позиции, но и всегда включена в определенный моральный, культурный, социальный контекст. Нарратив, конечно же, всегда индивидуально окрашен, но при этом обладает «авторитарным» характером, подавляющим не вписывающиеся в представляемое им видение мира голоса.

Брокхаймер и Харре выделяют два «заблуждения», мешающие нам понять природу нарратива. Первое, «онтологическое», можно охарактеризовать как веру в существование некоей объективно, заранее существующей (до осуществления процесса наррации) реальной истории, ожидающей своего раскрытия. Второе, «репрезентационное заблуждение», является представлением, будто имеется одна-единственная, истинная человеческая реальность, лежащая в основе всех нарративов, которые ее репрезентируют, и с которой они неизбежно должны согласовываться. Нарратив в данном случае оценивается в соответствии с тем, насколько «правдиво» и «истинно» он отражает эту «объективную реальность». Оба этих подхода предполагают существование некоего скрытого уровня додискурсивных смысловых структур, которые артикулируются, принимая форму, порядок и структуру, только будучи рассказанными.

Нарратив не является «экстернализацией» некоей предзаданной реальности, которой нужно придать словесную форму. Напротив, нарратив скорее сам является внутренне присущей нам формой,

---

<sup>12</sup> Женетт Ж. Повествовательный дискурс / Фигуры. В 2-х томах. Том 2. М., 1998. С.64.

структурирующей наше отношение к миру и себе. Можно предположить, что дискурсивный порядок, внутри которого организуются наши восприятия, возникает как образ действия самого процесса наррации. Это предположение означает, что для нас первичен какой-то определенный способ *конструирования* реальности, а не его репрезентация.

Если обратиться к тому, как собственно функционируют нарративы, то можно обнаружить, что зачастую они представляют собой не только описание, но и *предписание* в отношении того, как и что делать в какой-то ситуации, как нечто классифицировать, определить, как относиться к этому. Решение подобных задач собственно и организует наш опыт, интенции и восприятия в определенный дискурсивный порядок. Таким образом, нарратив следует рассматривать как выражение «набора инструкций и правил», норм, по которым осуществляются наши практики коммуникации и упорядочивания опыта, придания ему определенного смысла и т.д.

Нарратив представляет собой гибкую, открытую, адаптивную структуру, меняющую свою организацию и форму вместе с изменением дискурсивного и социального контекста. Форма нарратива не является устойчивым образцом, наполняющимся конкретным содержанием, эти формы меняются под воздействием меняющейся ситуации, в которой оказывается нарратив. При таком подходе нарратив характеризуется как подвижный и чувствительный к изменениям в человеческой реальности, так как объясняет возможность задания порядка и согласованности нестабильному опыту существования человека и изменения этого порядка тогда, когда его осмысление изменяется.

## 1.2 Прагматика, устройство и функционирование нарратива как «архаической» легитимации

Можно сказать, что нарратив как форма первенствует в формировании знания в традиционном обществе. Истории в данном случае повествуют о том, что считать успехом или неудачей, легитимируют общественно-политические институты и предлагают «инструкции» по интеграции в эти институты.

В отличие от развитых форм дискурса, нарративные формы подразумевают плюральность языковых игр, сосуществование самых разных «фразовых режимов». Рассказ может содержать денотативные высказывания (о земле, небе, о смене времен года, о растениях и животных), деонтические высказывания (предписывают действия по отношению к указанным выше референтам или таким как дети, соседи, чужаки, отношения родства, полов, и пр.), оценочные высказывания, вопросительные и так далее.

Лиотар<sup>13</sup> анализирует прагматику нарративного знания в «традиционном» обществе, обращаясь к антропологическому исследованию племени кашинагуа, проведенному Андре Марселем д'Ан<sup>14</sup>, которое будет уместным здесь рассмотреть.

Корпус рассказов кашинагуа, включающий в себя мифы, короткие истории, легенды, сказки и так далее, зафиксирован антропологом вместе с характерным *ритуалом передачи* данных рассказов. Этот процесс здесь оказывается связан, прежде всего, с распределением имен между тремя нарративными инстанциями, точками, между которыми и происходит коммуникация: отправителя (рассказчика), получателя (слушателя), и референта (в данном случае, например, героя или героев рассказа).

<sup>13</sup> Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии. – 1998.

<sup>14</sup> Ans André M., de. Le dit des vrais hommes. Paris: 10/18, 1978.

Быть слушателем кашинагуанского рассказа могут лишь мужчины, а так же девочки до периода полового созревания, но главное условие – слушатель должен носить кашинагуанское имя (исследователь мог быть слушателем, поскольку получил такое имя). Быть рассказчиком этих историй могут только мужчины, носящие племенное имя. Референтом, то есть героем этих рассказов, может быть любой кашинагуа. Ограничения, которые налагаются на передачу рассказов, в данном случае выступают как правила проверки подлинности и сохранения этих рассказов, а так же и собственно общины через повторение имен.

Это постоянное расставление имен по своим местам и их повторение раскрывается, в частности, в устойчивой форме, которой начинается и заканчивается каждое повествование. Рассказчик начинает с того, что называет имя героя истории и сообщает, что расскажет ее так, как он когда-то ее слышал. Заканчивается повествование такой же фиксированной формой: «На этом кончается история о... Рассказал же ее (кашинагуанское имя рассказчика), у белых (испанское или португальское имя рассказчика)». Легитимация этой истории происходит путем вписывания ее в систему имен кашинагуа, распределяемых в данном случае между слушателем, рассказчиком и героем рассказа. Эти инстанции подвижны, ведь рассказчик истории был когда-то ее слушателем (и именно поэтому обладает правом рассказывать), как и герой рассказа был когда-то первым рассказчиком. В свою очередь, рассказчик может стать героем, но в каком-то смысле уже является им, поскольку обладает именем, полученным из канонического, «извечного» рассказа, определяющего распределение патронимов среди членов племени.

Этот культурный универсум имен определяет экономические, социальные, языковые отношения и обмены, осуществляющиеся между носителями имен. Все, что случается, может войти в традицию только через посредство какого-то рассказа, подчиненного в свою очередь



системе имен - референт рассказа (место или герой, носящий кашинагуанское имя), рассказчик и слушатель (так же носящие кашинагуанское имя).

Рассказ по сути является здесь формой накопления, систематизации и передачи знаний, описаний, оценок, предписаний и обязательств. Все, что рассказывается (в любом из режимов) - соотносится, привязывается к конкретным именам (имени героя, места действия, рассказчика, имен слушателей). Потому единственная легитимность подобных предписаний – авторитет имени кашинагуа. Все, что находится за пределами этой традиции и для чего нет имени – не истинно, не уполномочено, а значит, не существует.

Отсюда вытекает характерный замкнутый круг таких рассказов – они черпают свою легитимность через авторитет имени, который в свою очередь создается путем *повторения историй*, задействующих и актуализирующих имена. Более того, существуют отдельные повествования, рассказывающие историю наделения именами. Это же касается вопроса о полномочности отправителя сообщения (рассказчика): подразумевается, что сообщение черпает свою полномочность, авторитетность из авторитета отправителя, но на деле скорее здесь наблюдается тот же круг – рассказчик уполномочен рассказывать своим именем, которое, в свою очередь, легитимируется рассказами, в том числе об именах.

Подобное социальное устройство, конструирующееся путем передачи прагматических правил через рассказы, не нуждается в каких-то специфических процедурах, могущих дать разрешение на свои рассказы или наделить какого-либо представителя особой властью рассказывать. Рассмотренная нами повествовательная прагматика сама себя легитимирует, рассказы сами дают себе власть, поскольку являются

единственным источником знаний, предписаний и описаний мира, то есть апеллируют к миру, который сами же и создают.

### 1.3 Идентичность и иерархия

Данное нарративное устройство и присущий ему способ легитимации власти, которые в общем смысле можно назвать мифологическими, формирует социальную связь и самоидентификацию культуры, а значит и идентификацию в ней каждого индивида, уполномочивая в качестве единственной значимой и собственно существующей человеческой реальности – «мы», за пределами которого есть лишь некие «они». Классифицируя самые разные феномены, рассказ расставляет их по своим местам в иерархии бытия, включая сферу социального. Разные типы людей занимают разные места в этой иерархии, целые категории этих типов (например, любой индивид вне общности) определяются здесь как не вполне люди. Это может выражаться на языковом уровне, где имя общности будет равно термину «человеческий» (кашинагуа называют себя «истинными людьми»).

Подобная самоидентификация, основанная на идее, в общем смысле, полигенизма (то есть представления о том, что разные группы, племена или расы людей имеют принципиально разное происхождение, вплоть до утверждения о том, что разные расы суть разные биологические виды) является довольно распространенной.

Многие устные традиции характеризуются полигенизмом в своих историях создания или происхождения. Например, мифология Бамбути и других пигмеев Конго гласит, что верховный Бог пигмеев, Хонвум, создал три разные расы человека отдельно из трех видов глины: черной, белой и красной<sup>15</sup>. В некоторых культурах полигенизм в рассказах о создании выполнял этиологическую функцию. Эти нарративы объясняли, почему существуют другие группы людей, не связанные с их племенем. Более

---

<sup>15</sup> Mbiti J. S. African religions & philosophy. – Heinemann, 1990. P. 92.

того, различия между историей происхождения групп чужаков и племенем или этнической группой, к которой относится миф о создании, служат укреплению племенного или этнического единства, необходимости проявлять осторожность при взаимодействии с чужаками или уникальный характер отношений между этим племенем и божествами их религиозной системы. Пример можно найти в мифе о сотворении людей у асмат, племени охотников и собирателей, населяющих юго-западное побережье Новой Гвинеи. Этот миф о создании утверждает, что сами асмат возникли, когда божество разместило резные деревянные статуи в церемониальном доме и стало бить в барабан. Статуи затанцевали и стали живыми людьми. Некоторое время спустя великий крокодил попытался атаковать этот церемониальный дом, но был побежден божеством. Крокодил был разрезан на несколько частей, и они были брошены в разные стороны. Каждая часть стала одним из племен чужаков, известных асмат.<sup>16</sup>

В традиционной Индии положение людей, находящихся за пределами системы четырех варн (варны включают в себя сословия брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр), то есть, неприкасаемых, приближается более к статусу животных, чем собственно людей. Подобные эндогамные и сегрегированные от остального общества группы людей, находящиеся в самом низу социальной иерархии и обычно принуждаемые к выполнению самой тяжелой и ритуально «нечистой» работы (забой скота, выделка кожи, погребение трупов, уборка мусора и нечистот) называемые в общем смысле «неприкасаемые» существовали и существуют до сих пор во многих странах. Аналогом индийских далитов являются японские эта (дословно «многогрешный, грязный, оскверненный») и хинин (дословно «нечеловек, нелюди»), ахдамы Йемена и каготы в средневековой Европе.

---

<sup>16</sup> Feder K. L., Park M. A. Human antiquity: An introduction to physical anthropology and archaeology. – McGraw-Hill Humanities Social, 1997. P. 3-4.

Указанные группы людей не являются чужаками в отношении основной части общества ни по происхождению, ни по внешнему виду, ни по языку или религии. За неимением очевидно отличающихся Других, которых можно назначить на роль варваров, людоедов, чужаков, нелюдей, общество отторгает свою собственную часть, наделяет ее этими характеристиками и запирает в строго предписанных границах, как территориальных, так и поведенческих. Обыкновенно неприкасаемые вынуждены жить в своеобразных гетто (за пределами которых им запрещено поселиться), заниматься только разрешенной работой (уже указанные забой скота, кожевничество, изготовление глиняных горшков, рытье могил, уборка отходов, попрошайничество), которая делает их ритуально «нечистыми» и отсюда появляется запрет на прямой контакт, прежде всего физический, с «нормальными», вышестоящими членами социальной иерархии. Помимо ритуальной «нечистоты» в качестве обоснования подобной жесточайшей сегрегации и дискриминации (но, конечно же, и вследствие их) неприкасаемым приписываются физические уродства, некая абсолютная аморальность, греховность, распущенность, каннибализм.

Неприкасаемые исключаются из всех самых важнейших социальных, культурных, символических и религиозных измерений, что выражается в запрете на проживание где-либо, кроме специально выделенной территории; запрете на все виды работ, кроме самых «грязных»; запрете на получение образования или вообще письменной грамотности; запрете на общение, физический контакт и брак с кем-либо, кроме членов своей группы; запрете на ношение фасонов и цветов одежды, принятых у вышестоящих членов общества, а так же запрете на посещение храмов местной религии. Исключенные из всех тех практик, которые собирают коллективную идентичность, и даже из самого сословного деления, из всего того, что, по мнению членов общества, делает их самих людьми,

неприкасаемые и обретают в глазах отторгающей их коллективности статус не вполне людей, или чего-то среднего между человеком и животным.

Все то же самое в отношении отвержения, сегрегации и использования людей, не считающихся собственно людьми, можно сказать о рабстве. Так, в «Политике» Аристотель, обосновывая феномен рабства как «естественный», пишет: «Все те, кто в такой сильной степени отличается от других людей, в какой душа отличается от тела, а человек от животного (...) те люди по своей природе – рабы; для них, как и для вышеуказанных существ, лучший удел – быть в подчинении у таковой власти»<sup>17</sup> и, цитируя Еврипида: «поэтому и говорит поэт: "Прилично властвовать над варварами грекам"; варвар и раб по природе своей понятия тождественные»<sup>18</sup>.

Один из самых известных примеров идеологизации и доведения до предела принципа «мы – они», где «они» полностью расчеловечиваются, является европейский колониализм, берущий свое начало в эпоху Великих географических открытий. В частности, первые испанские конкистадоры воспринимали местное население Америки не просто как «дикарей», но как представителей другого биологического вида, легитимацией чего была довольно популярная в то время теория о том, что индейцы, африканцы и прочие недавно «открытые» неевропейские народности не могли происходить от Адама и Евы (основы этой теории заложил Парацельс), а значит, не являются в полном смысле слова людьми. Подобный полигенизм в разных формах становился позднее идеологической основой для оправдания рабства (а после его отмены – сегрегации) в США и апартеида в ЮАР.

---

<sup>17</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. СПб.: Эксмо; Мидгард, 2008. С. 690.

<sup>18</sup> Там же. С. 686.

Итак, наш общий тезис о природе нарративно-мифологической легитимации будет следующим: данный тип легитимации основывается на жестко очерченной социальной иерархии, коллективной идентичности и обращении к «истоку», существующих, циркулирующих, воспроизводящихся главным образом в рассказах и именах, становящихся в конце концов «естественными», правильными, а затем и обязательными благодаря их постоянному повторению и всеохватности. Помимо собственно нарративных практик, подобного типа коллективность «куется», инкорпорируется и существует, конечно же, в телесных практиках и ритуалах. Все эти три составляющие в разных вариациях, формах и соотношениях подразумевают рассмотренное нами выше базовое отношение «мы – они» (в противоположность универалистским метанарративам, которые будут позднее), причем «они» могут быть как частью самого общества, занимающей самую низкую ступень в социальной иерархии (рабы, неприкасаемые, женщины), так и быть «внешними» по отношению к нему («варвары», «дикари», «язычники»).

#### 1.4 Миф, религия и сакрализация власти

Итак, нарративная легитимация власти в архаическом обществе неразрывно связана с мифом. Можно даже сказать, что миф и присущая ему нарративность являются некими первыми, базовыми, самыми доступными формами легитимации как таковой, не требующими сложных теоретических построений и систем.

Объяснительные структуры мифа, подразумевающие нераздельность сакрального и земного измерений, слитность языка и мира, наполняют собой область властных отношений.

Божественность человеческой сущности - одна из главных характеристик традиционного общества, несмотря на то, что иногда человеческими предками представляются обожествленные звери. Трансляция власти производится из неприкасаемого сакрального измерения, которое определяет законы простейшего земного порядка, исключая любую возможность обратной связи. Тем не менее, самоочевидность трансцендентной человеческой сущности позволяет полностью оправдывать власть благодаря эффективности разнообразных нарративов (мифов), а также авторитетности религиозной морали.

Каждый человек традиционного общества является частью общины. По этой причине коллективная этика, базирующаяся на религиозных и моральных ценностях, преобладает над правом, как над чем-то второстепенным. Человек традиционного общества никогда не представляется исходной клеткой для создания "синтетических" политических образований, таких как класс, рынок или гражданское общество.

Религиозное измерение политической власти подразумевает божественность политического устройства. Политико-социальное



устройство выводится здесь из трансцендентного, сакрального измерения. Власть в такой парадигме может легитимироваться через общину или Бога, но еще не рассматривается обособленно, отдельно от форм своего воплощения. Власть здесь неотчуждаема от индивида (тирана, вождя, царя), она является его атрибутом, проявлением его свойства властвовать.

Более развитые и сложные теоретически и теологически (но уже и менее очевидные для не элит, а потому и требующие развитых схем легитимации) формы обоснования и объяснения политического порядка связывают этот порядок с устройством космоса, а так же с представлениями о власти, иерархии бытия и справедливости в этом вселенском масштабе, где политические роли легитимируются в качестве земного отображения принципов устройства космоса. Самыми известными примерами такой формы легитимации политической власти является, конечно же, обожествление царской или императорской власти в древних цивилизациях Египта, Китая, Японии, Юго-Восточной Азии, Древнего Рима и так далее, где существовали развитые религиозные культы почитания правителя в качестве божества, полубожества или мессии как проводника между богами (богом) и людьми.

Несколько упрощая, можно сказать, что отличительным признаком преимущественно мифологической архаической легитимации является отсутствие вопроса о легитимации. Тот порядок и способ конструирования и объяснения реальности, который и подлежит легитимации, здесь просто является «объективной реальностью», единственно существующей и возможной, без какого-либо теоретического «зазора» или дистанции.

Усложнение мифологической легитимации и попытки сделать ее более непротиворечивой, всеохватной, систематической приводят к развитию утонченного и сложного богословия, посредством которого немногочисленная интеллектуальная элита осуществляет объясняющую

порядок легитимирующую работу, недоступную для понимания основной части населения, среди которой продолжает бытовать довольно разрозненная и взаимопротиворечивая мифология. Данное усложнение объяснительных схем можно рассматривать как характерный симптом «поломки» непрерывной связи божественного и человеческого измерений, процессов десакрализации жизни. Пытаясь наладить кажущуюся разорванной связь между божественным миром и людьми, развитая мифология, приближающаяся к теологии, и собственно теология еще больше усугубляют этот разрыв, отдаляя божественное все дальше в космическом отношении и делая знание о нем все более сложным, изощренным и недоступным для непосвященных.

Итак, иерархически выстроенное сословное общество опирается в своей легитимации на представление об иерархии бытия и божественного порядка, в миниатюре представленного человеческим обществом, где каждый занимает положенное ему место, а сувереном и нормативной, законодательной инстанцией оказывается единичный правитель. Он находится на самой вершине этой пирамиды в связи с приписываемой ему исключительной связью с высшим, божественным измерением.

## Глава 2. Нация

### 2.1 Легитимирующая функция символического универсума

По мере постепенной десакрализации и разрушения сословного общества место суверена, нормативной инстанции занимает народ или скорее идея народа. Исторически такое изменение обычно связывают со становлением системы национальных государств, начавшей складываться после Вестфальского мира.

Отныне и по сей день практически любая власть, в той или иной форме, больше или меньше, но вынуждена легитимировать себя через идею народа и его именем. При этом совершенно неважно, какой именно политический курс обосновывается через эту идею – к имени народа вынуждены обращаться как прогрессистские силы, устремленные к общечеловеческому светлому будущему, так и традиционалистские и консервативные. Даже самая сущностно недемократическая и авторитарная по форме власть сегодня часто не рискует отменять институт выборов, насколько бы эти выборы не были профанированы, фальсифицированы и формальны.

Важно понимать, что «народ» и «нация» являются «воображаемыми сообществами»<sup>19</sup>, что означает проблематичность единства большого количества самых разных групп и идентичностей, которые никогда не составят собой реального сообщества «лицом к лицу» и предполагает задействование довольно сложных и масштабных механизмов (прежде всего, дискурсивных, визуальных и институциональных) по созданию и поддержанию этого представления о единстве.

Чтобы понять беспрецедентное значение (неослабевающее до сих пор) идеи нации для формирования идентичности и основанного на ней способа легитимации власти, уместно будет интерпретировать значение идеи нации функционально и обратиться к таким понятиям как «социальный конструкт» и «символический универсум»<sup>20</sup>.

Говоря о нации как о социальном конструкте мы, конечно же, подразумеваем что это определенный способ конструирования и интерпретации реальности (политической, социальной) и производства знаний о ней, который существует, поддерживается и подтверждается (это динамический процесс) лишь постольку, поскольку воспринимается участниками этого «соглашения» в качестве естественного, правильного, само собой разумеющегося.

Символические универсумы здесь понимаются как некие всеобъемлющие, всеохватные системы отсчета, обеспечивающие смысловую интеграцию всех процессов, как исторических, так и индивидуальных, вписывание всех институтов, биографий, любого человеческого опыта и события в один, единый универсум, смысловую целостность, способную все это объять, оправдать и объяснить.

---

<sup>19</sup> Знаменитая концепция «воображаемого сообщества» разработана Бенедиктом Андерсоном в одноименной книге: Бенедикт А. Воображаемые сообщества //Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц. – 2001.

<sup>20</sup> Эти понятия мы заимствуем из теории социального конструкционизма (Лукман Т., Бергер П. Социальное конструирование реальности //Трактат по социологии знания. М.: Медиум. – 1995.)

Предельная форма развития символического универсума вписывает, помещает более «мелкие» и практически ориентированные теоретические системы, описания реальности и предписания в общий контекст представления о космическом устройстве и природе человека. Например, гомосексуальное поведение достигает максимального предела осуждения в культурах, основанных на монотеизме именно в качестве вопиющего нарушения и искажения Богом или Природой установленной сущности человека. Посягательства на царскую власть или изменение сословных границ или эмансипация женщин помещаются в контекст нарушения Богом установленной иерархии, отображающей иерархию космоса, где для каждого по рождению отведено одно и только одно место. Точно так же посягательства на права человека или его собственность могут восприниматься как нарушение и космического и антропологического порядков, поскольку в этой системе отсчета Бог создал людей равными (концепция «естественных прав человека») и право собственности является священным, неотъемлемым правом каждого человека (подобная натурализация права на собственность является характерной и базовой для культуры США).

Символический универсум упорядочивает, называет, объясняет и объединяет в себе как индивидуальный человеческий опыт и переживания, так и институциональные образования, которые без этой интеграции оказываются разрозненными, случайными, непонятными и пугающими. В порядке «собирания» случайных событий и переживаний индивида в представление о целостном «Я» универсум позволяет объяснить и принять такие, например, пугающие и маргинальные состояния, как сны, болезни, смерть и каждый раз возвращаться к «нормальной» реальности (в современных западных обществах такую функцию выполняет в общем смысле психология). Так же подобная общая система отсчета позволяет упорядочить разные этапы биографии (в традиционных обществах эту

функцию наиболее очевидно выполняют ритуалы посвящения, в современных - опять же, психология) и соединить их в приемлемую целостность, порядок развития и изменения которой является правильным и нормальным, потому что, например, «так заложено природой».

Таким же образом символический универсум легитимирует субъективную идентичность индивида, которая является довольно хрупким образованием, которому постоянно угрожают изменения в отношении значимых других, фантазии и кошмарные сны, физические изменения и изменения социального, экономического статуса, несовместимость и противоречивость исполняемых социальных ролей. Какие бы не происходили изменения, превращения и сомнения в опыте индивида, он может сохранять представление о существовании своей «истинной сущности», «знать, кто он такой» благодаря тому, что его идентичность является социально признаваемой и укорененной в общем порядке. Даже если индивид засомневается в том, что он знает, кто он такой, он всегда может быть уверен в том, что его «истинное Я» реально и стабильно, потому что дано ему Богом или известно партии или психиатрии. Так же, легитимируя социальный порядок и его институты, символический универсум позволяет этому порядку выполнять свою «работу» по защите повседневной жизни от фундаментального ужаса, хаоса, страха смерти.

Упорядочивающая работа символического универсума так же проявляется по отношению к истории. Разрозненные коллективные события собираются, связываются (конечно, довольно избирательно) в единое целое, обеспечивающее общности представление о прошлом («память»), настоящем и будущем (общая точка отсчета для планирования будущего). Таким образом, происходит смысловое соединение людей с их предками и потомками, позволяющее сделать осмысленными конечный, индивидуальный опыт каждого индивида и человеческую смерть. Все

социализированные члены общества через это соединение могут переживать себя как часть чего-то общего, большего, чем они сами, чего-то, что существовало до того, как они появились на свет и будет существовать после их смерти.

Таким образом, приобретают смысл и значение, легитимируются социальные, политические, экономические институты, индивидуальные переживания, биографии и идентичности благодаря включению их в общий, всеобъемлющий смысловой мир, сдерживающий натиск хаоса и ужаса реальности, обеспечивающий базовое чувство (или иллюзию) безопасности, стабильности и наличия во всем происходящем какого-то смысла для человека. Всякое событие и всякая реальность благодаря этому обретают значение (или предназначение), объяснение и свое место в иерархии бытия.

## 2.2 Идея нации как символический универсум

Можно предположить, что фундаментально идея нации работает по такому же принципу в политическом смысле. Это важно для понимания процессов политической легитимации, так как, начиная со строительства первых национальных государств и вплоть до многочисленных войн за национальную независимость и национально-освободительных антиколониальных движений в XIX и XX веке, политическая власть по всему миру и сегодня уполномочивает себя именем народа, нации, а свои действия легитимирует с помощью дискурса о «национальных интересах» и «национальной безопасности».

Идея нации, как и символический универсум, производит работу по упорядочиванию и унификации реальности – она собирает под своим именем самые разнородные этносы и группы, говорящие на разных языках, исповедующие разные религии. Типичным способом достичь этой унификации является ее провозглашение в прошлом и «ускорение» в настоящем через директивное утверждение лишь одной религии и лишь одного языка в качестве государственных и официальных, а все остальное языковое, культурное и религиозное многообразие таким образом исчезает, уничтожается и помещается в музеи под лозунгами «сохранения культурного разнообразия». «Предпосылание» единства нации в прошлом проявляется, например, в создании собственно исторического дискурса, где примордиальный образ нации конструируется в формировании масштабной, эпохальной «истории становления», обращаясь к «истоку», собирая в единый и стройный рассказ случайные, разнородные, часто противоречивые события прошлого, делая это крайне избирательно, игнорируя то, что не вписывается в эту историю, соединяя несоединимое и искусственно выстраивая нужные для этой идеи связи. Подобная



интегрирующая деятельность национальной идеи наиболее характерно выражается в том, что называют «изобретением традиции».<sup>21</sup>

Изобретенная традиция здесь является совокупностью общественных практик, внедряющих определенные ценности, нормы поведения и восприятия путем *повторения* и имеющих ритуальный и символический характер. Такие практики неизменно конструируются в качестве «древних» и изначальных, но зачастую не являются таковыми.

Время появления первых национальных государств и интегрирующей идеи нации это время экономических, политических, социальных изменений, урбанизации, индустриализации, а это означает нестабильность, разрыв и кризис привычных социальных и культурных координат. В указанной ситуации способом стабилизации этого разрыва является спасительное обращение к прошлому, выстраивание некой «исторической преемственности», поиск «истоков», принимающие формализованную и ритуально-символическую форму «традиции».

Подобные традиции могут принимать вид всевозможных государственных праздников (извлекающих события прошлого, которые могут иметь весьма косвенное отношение к текущему государственному образованию), общественных церемоний, новых учебных программ преподавания в школе; увековечивании, демонстрации и почитании «древности» своей истории через создание музеев и многочисленных памятников. При этом, попытки «сохранения традиций», этнической культуры и мифологии, осуществляющиеся на государственном уровне путем музеефикации и консервации, являются довольно парадоксальными, поскольку сам процесс нациостроительства, предполагающий индустриализацию, технологизацию и миграцию, разрушает этническую

---

<sup>21</sup> Концепция «изобретения традиции» разработана в одноименной книге под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера (Hobsbawm E., Ranger T. (ed.). *The invention of tradition*. – Cambridge University Press, 2012.)

культуру и практики и консервирует их в уже оторванной от жизни сообщества, а потому бессмысленной и «мертвой» форме.

Так же одной из фундаментальных составляющих конструирования и легитимации идеи нации и основанной на ней коллективной идентичности является такой дискурсивный жанр как историческое описание нации, который и положил начало формированию исторической науки. Линейные исторические повествования о развитии нации всегда предполагают, что нация в той или иной форме уже существовала ранее и являлась движущим фактором развития истории, таким образом оформляется представление о примордиальной, уходящей в максимально возможную древность национальной идентичности.

Подобные исторические рассказы никогда не являются точными в отношении фактов или нейтральными, они смело объединяет под именем одной нации множество этносов, народностей, племен, кланов, различных языков и территорий, событий и столкновений, пытаясь утвердить представление о том, что вся эта цветистая разрозненность является (и всегда являлась) единой страной, единой нацией, отличающейся от всех других наций и уникальной. Наиболее интенсивно подобный процесс национального мифотворчества проявляется, например, в процессе освобождения стран от колониальной зависимости. Так, характерным примером интегрирующего конструирования истории нации является знаменитая книга Дж. Неру, лидера индийского национально-освободительного движения, «Открытие Индии»<sup>22</sup>, вышедшая в год объявления независимости Индии. Это повествование превращает многочисленные дравидийские народы или моголов в индийцев, многочисленные династические войны, завоевания, миграции и смешения здесь соединяются под именем Индии, существовавшей если и не вечно, то почти всегда. Более этноцентрично настроенные националисты

---

<sup>22</sup> Неру Д. Открытие Индии. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1955.

стремились представить единую Индию как исключительно индуистскую страну, в то время как, например, в сегодняшнем Пакистане учебники истории конструируют Пакистан в качестве извечного и непременно мусульманского, возводя его к появлению ислама в Аравии и распространению империи моголов<sup>23</sup>.

Мы полагаем, что консолидирующая, мобилизационная и легитимирующая сила идеи нации изобретается, конструируется и воспроизводится, прежде всего, политической и интеллектуальной элитой при процессах государственного строительства, позволяя объединить разрозненные группы людей и направить их силы («во имя нации и для ее блага») на экономическую или военную мобилизацию или освобождение от колониальной зависимости.

Такая трансформация оказывается возможной и может быть успешной лишь в определенных условиях – прежде всего, в условиях *кризиса идентичности*. Упорядочивающая и стабилизирующая мир совокупность практик, смыслов, привязанностей и идентификаций – этническая, племенная, сословная начинает разрушаться под воздействием стремительных изменений, таких как индустриализация, миграция, технологическое развитие, глобализация (в современности). Так же происходит коррозия локальных, привычных идентичностей, легитимаций и практик при колониальной зависимости и вообще под воздействием империализма. Именно эта ситуация «слома» и кризиса, порождающая фрустрацию, растерянность, страх, ощущение «бездомности» и вызывает настоятельную потребность в «возвращении к истокам», возрождении традиций (осуществляется при этом зачастую скорее их изобретение, чем собственно возрождение), потребность в именах и историях, отвечающих на вопрос «кто мы?». Идея нации, национализм и традиционализм

---

<sup>23</sup> Jalal A. *Conjuring Pakistan: History as official imagining* // *International Journal of Middle East Studies*. – 1995. – Т. 27. – №. 1. – С. 73-89.

возникают как способ удовлетворения этой потребности, обеспечивая иллюзию простоты, понятности и безопасности мира.

Довольно закономерным в этом свете является, например, так называемый «парад суверенитетов», а так же массовое обращение как населения, так и политических элит стран бывшего СССР к поиску и конструированию своих национальных идентичностей и национальной истории, бурное развитие националистических и традиционалистских течений и группировок разной степени радикальности, а так же так называемый «религиозный ренессанс».

Современная Россия во многом выстраивает свой образ и свою идентичность, обращаясь к концепту «России, которую мы потеряли»<sup>24</sup>, идентифицируя себя с дореволюционной Российской Империей, «православием, самодержавием, народностью»; небывалую популярность обретают рассказы о Древней Извечной Руси, Великих Славянах, возникают всевозможные православно-казачьи организации, изобретаются и возрождаются многочисленные «народные» традиции (свадебные традиции с «выкупом невесты», «гулянием» и т.д., похоронные традиции, «языческие» праздники типа Масленицы и «православные» Пасха и Крещенские купания<sup>25</sup>); «интеллектуалами» консервативного толка, а так же идеологами современной российской власти извлекаются на свет труды таких российских консерваторов-охранителей как К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров и В. В. Розанов, а так же идеологов Белого

---

<sup>24</sup> Название восходит к одноименному «документальному» фильму Станислава Говорухина, вышедшего на экраны в 1992 году, произведшего огромный резонанс и оказавшего колоссальное влияние на массовое сознание советских людей в 1990-х годах. Фильм мифологизирует и идеализирует «Великую Царскую Россию, которую мы потеряли», используя откровенную ложь, фальсификации, передергивания фактов, обрезанные цитаты и аудио-визуальный ряд, целиком построенный таким образом, чтобы вызывать сильную и «правильную» эмоциональную реакцию зрителя.

<sup>25</sup> Характеристика «православные» здесь взята в кавычки неслучайно: так, например, новообретенная «русская православная» традиция, состоящая в том, чтобы на праздник Крещения окунуться в ледяную прорубь, «смывая грехи», да и просто «для здоровья», самими представителями РПЦ считается сейчас и считалась в дореволюционное время опасной для здоровья, бессмысленной и не имеющей никакого отношения к Церкви практикой.

движения (например, И. А. Ильин, которого довольно часто цитирует президент РФ В.В. Путин) и представителей русской эмиграции в качестве «хранителей утерянной под большевистским гнетом исконной русско-православной культуры».

Самым известным, показательным, масштабным, хорошо изученным и трагическим примером построения национальной идентичности и соответствующего ему способа легитимации власти в европейской истории XX века является, конечно, гитлеровская Германия, в связи с чем, в качестве главного вопроса прошлого столетия, а так же предмета интереса бесчисленного количества исследователей, психологов, историков, социологов, философов является вопрос о том, *как и почему* стала возможна нацистская Германия, как стал возможен Освенцим, и как так вышло, что население целой страны молчаливо принимало в этом участие? Не претендуя на попытки исчерпывающе ответить на этот большой и сложный вопрос, здесь мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями, позволяющими лучше понять механизмы действия легитимации власти, опирающейся на национально-мифологический дискурс.

Довольно часто политическая власть уполномочивает себя каким-либо национальным или этническим именем и это не обязательно приводит к масштабным этническим чисткам, геноциду и террору. В случае если национализм соединяется с расовой теорией и утверждением собственного превосходства, а так же подкрепляется военной и технической мощью, обеспеченной поддержкой капитала и всеобщей мобилизации, если он конструируется через реваншистские, милитаристские, завоевательные интенции и лозунги, то подобный террор, да еще и стремящийся распространить себя на все человечество, становится возможным.

Кризис идентичности и фрустрация, вызванные разрушительными для Германии социально-экономическими последствиями Первой мировой войны привели к тому, что возникшее желание «вернуться к истокам» было с размахом удовлетворено нацистами через обращение к архаике и мифологии с доведенным до предела своих возможностей уже рассмотренным нами принципом идентичности «мы – они», где «они» являются не вполне людьми, а данное отношение принимает невиданный доселе масштаб, размах и технические возможности для своего распространения.

Именно фашистская Германия является, так сказать, «образцовым» примером конструирования политической легитимности через обращение к прошлому, к «истоку», к мифологическим рассказам о происхождении. Нацистская власть крайне успешно легитимировала себя именем Арийца, вписанным в корпус рассказов вроде германской саги о нордических народах. Она обеспечила населению имена, рассказы, возможность идентифицировать себя с германскими героями, дала им славное прошлое и горизонт не менее славного будущего.

Нацисты придавали огромное значение эстетике и постановке, «тотальному произведению искусства», концентрирующемся на кино и опере как «цельных» искусствах, обеспечивающих визуальное и эмоциональное изображение нации для нации, способствуя самоидентификации людей в качестве единой и исключительной общности. Монументальные праздники, шествия, символика, чествующая величие немецкого народа делает арийскую мифологию «чувственной», непосредственно доступной.

Можно предположить, что нацистская власть уполномочивает себя через имя в данном случае тем же типом нарративной прагматики, что мы рассматривали в первой главе на примере этноса кашинагуа. Нормативная

инстанция – отправитель высказывания – уполномочивает себя и свой рассказ через принадлежность к миру арийских имен, где все три участника коммуникации наделяются соответствующим именем: рассказчик-ариец повествует слушателям-арийцам об их славных предках-арийцах.

Довольно интересной с этой точки зрения является ужасающая трансформация подобного ксенофобного принципа исключительности и исключения (мы – они). Знаменитая идеология «крови и почвы» (Blut-und-Boden), использовавшаяся нацистами, на самом деле восходит к довольно безобидному и широко распространенному юридическому принципу определения гражданства, действовавшему еще в Римской Империи, согласно которому гражданином признавался человек, рожденный на территории государства («почва») и родителями которого являются граждане этого государства («кровь»). Довольно простая национальная идея («мы – немецкий народ») трансформируется с помощью мифологии и расовой теории в «мы – арийцы», которые только лишь и являются истинными людьми. При этом подобная идентичность обретает парадоксальную форму с одной стороны, утверждения «извечной» арийской расы (воплотившейся в немецкой нации) через обращение к рассказам о мифологическом прошлом, с другой стороны она принимает форму проекта, направленного в будущее, ведь арийская раса должна стать «достаточно чистой», а так же распространиться по всему миру, ведь для ее благополучия необходимо больше территории и ресурсов. Иначе говоря, эта идентичность принимает форму «Мы – арийцы (и всегда ими были), но при этом мы должны еще *стать* арийцами», и более того – «пусть все станут арийцами или исчезнут».

То есть, от утверждения «мы – арийцы – истинные люди, а кто не ариец, тот не человек» нацизм, в конце концов, переходит к непрекращающемуся подозрению, что и каждый «ариец» может оказаться

«недостаточно» арийцем, оказаться недостойным этого высокого статуса, а вместе с тем и гражданства и собственной жизни. Так, евреи и цыгане уничтожались как «они» - не люди, не арийцы, помещавшиеся нацистами вообще вне расовой иерархии подобно неприкасаемым, исключенным из сословного деления. Немцев же, подавших подозрение в том, что они недостойны быть «истинными людьми» объявляли «расово неполноценными» (гомосексуальные люди, политически неблагонадежные, «асоциальные», физически и психически больные, болеющие более пяти лет и нетрудоспособные и т. д.) и сначала подвергали принудительной стерилизации, потом морили голодом, а позднее и вовсе стали незамедлительно умерщвлять, называя этих людей «жизнь, недостойная жизни». Понятно, что подобное выстраивание идентичности приводит к непрекращающемуся террору, ведь границы между «мы» и «они» становятся все более проницаемыми, *каждый* находится под подозрением и может рано или поздно оказаться «не вполне человеком», «жизнью, не достойной жизни», «*homo sacer*», которого можно убить, не совершая при этом убийства.

Однако считать Третий Рейх с его концлагерями и массовыми убийствами чем-то исключительным, аномалией в истории человечества, было бы крайне наивно. Можно предположить, что преступления нацистов в качестве исключительных и не имеющих аналогов ужасов истории укоренились как в обывательском, так и в научном сознании, а так же в политике конечно же потому что «очистительные войны» нацистов (в отличие от многочисленных случаев массовых убийств по религиозному, этническому или политическому признаку, коих история знает немало) приняли масштаб мировой войны, но и, как бы банально это ни звучало, потому что историю пишут победители.

Хиросима и Нагасаки подготавливались отношением американских военных к японцам как недочеловекам (некоторые американцы во время



войны расчленили тела убитых японцев и забирали себе их в качестве трофеев); война во Вьетнаме (легитимацией чего была борьба с «красной угрозой» и коммунистами) ознаменовалась массовыми убийствами мирного населения, а развязывание войны в Ираке и Афганистане оправдывалось «борьбой с террористами и исламистами» и все это вместе неизменно легитимировалось рассказами о «национальной безопасности» и «национальных интересах». Беспричинные массовые убийства, пытки и изнасилования в данном случае не стали поводом для нового Нюрнбергского процесса, а Гуантанамо и Абу-Грейб, где не действуют никакие законы и международные конвенции, где находящиеся годами без предъявления обвинений заключенных могут пытать, насиловать и умерщвлять без всяких последствий, в том числе международных, считаются «злоупотреблением» и «исключением».

Подведем небольшой промежуточный итог. Не пытаюсь выстроить какое-то «историческое» линейное представление о развитии способов дискурсивной легитимации, условно обозначим возникновение и распространение легитимирующей идеи нации в Новое время и отметим, что она используется в данном качестве до сих пор практически повсеместно. Уполномочивая себя именем народа, инстанция власти всегда опирается на конструируемую коллективную идентичность, однако она может делать это, как обращаясь к прошлому – к мифологии, к «истоку», к именам и рассказам, образам славного прошлого, так и обращаясь к будущему - не к тому, кто мы есть, но к тому, кем мы должны стать. Второй горизонт легитимации в «чистом» виде подразумевает, строго говоря, космополитизм, но это ничуть не мешает дискурсу о нации его использовать. Разумеется, речь идет всегда о самых разных смешениях и подвижном соотношении этих дискурсов, к которому мы еще вернемся.

### Глава 3. Метанарративы или рассказы о свободе

#### 3.1 Дискурсивная легитимация и социально-экономический кризис

Как уже было отмечено в предыдущей главе, легитимирующие власть дискурсы или рассказы могут быть обращены не только в прошлое, к «истоку», но и в будущее, которому только предстоит свершиться. Разумеется, зачастую эти направленности или стратегии легитимации смешиваются, но прежде чем рассмотреть вопрос о том, как и почему это смешение осуществляется, необходимо понять, что собой представляет легитимация, уполномоченная будущим, для чего мы обратимся к анализу знаменитой лиотаровской концепции «метанарративов».

Лиотар предлагает рассматривать процесс легитимации прежде всего с его дискурсивной стороны, то есть с точки зрения того, с помощью каких повествований маскируется замкнутый круг или апория уполномочения: «Y обладает полномочной властью над X, поскольку X уполномочивает Y обладать ею; *petitio principii*: уполномочивание уполномочивает полномочность (...) Бог, или Жизнь, или неважно какое великое Нечто избирает Y для исполнения полновластия, но Y — единственный свидетель этого откровения»<sup>26</sup>. Важнейшим элементом эпохи Модерна и присущего ему способа легитимации Лиотар называет метанарративы или «большие рассказы» - универсалистские тотализующие повествования, претендующие на единственно верное описание мира и человечества, легитимирующие научное знание, социальные и политические институты, стили мышления, практики и так далее.

Эти «великие повествования», конечно же, связаны с идеями Просвещения, а героем подобных рассказов является «свободное

---

<sup>26</sup> Лиотар Ж. Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982–1985 // М.: РГГУ. – 2008. С. 61.

человечество», каким оно должно стать, то есть исходная точка полномочия смещается в будущее (в этом смысле в качестве универсального рассказа об освобождении человечества можно рассматривать даже христианство с его обещанием наступления царства Божия и единения в нем всех людей). Националистически-мифологические рассказы же имеют своим героем народ или нацию «какой она была всегда», а власть выводит свою легитимность из уже существующего «мы», которое надо «всего лишь»: возродить в былом величии или объединить для общего блага или очистить от «врагов» и «паразитов» и так далее, то есть полномочие заимствуется из прошлого, от «истока», «предков», от полномочия имени.

Можно предположить, что обе эти разновидности легитимации «работают», особенно как мобилизующий и интегрирующий фактор, так как предлагают объяснение и решение существующих фундаментальных социально-экономических проблем, противоречий и кризисов, особенно в период их усугубления. Так, большевистская революция стала возможна, потому что ни Царь, ни Временное правительство не были способны предложить или осуществить хоть сколько-нибудь действенных мер по урегулированию той невообразимой социально-экономической катастрофы, в которую они же и ввергли страну. Усугубляющаяся нищета основной части населения, невыносимые условия труда рабочих, военная гиперинфляция и значительные перебои с поставками продовольствия, продолжение участия Российской Империи в крайне непопулярной среди населения и военных Первой Мировой войне, повлекшее огромные человеческие жертвы, унижительные и скученные условия массового содержания солдат, разгоны и расстрелы мирных демонстраций и забастовок рабочих – все это порождает настоятельную необходимость объяснения и артикулирования направления возможных действий, что и

смог предложить рабочим и крестьянам марксизм в изложении большевиков.

Не подхваченный никакой объяснительной моделью, или если угодно, идеологией, нарастающий социальный кризис может выливаться ввиду настоятельной потребности предпринять какие-то меры в хаотичные, не имеющие каких-то долгосрочных целей и требований погромы и бунты. Зачастую такие кризисы, обостренные, например, неурожаем или войной принимают форму поиска «виноватых» как простой, понятной, телесно воплощенной причины всех бедствий, расправа над которыми является и канализацией недовольства, относительно безопасной для власти (если только сама власть не оказывается в положении «козла отпущения»), и производится в качестве «решения» проблемы. Можно предположить, что в «традиционных» обществах таким способом справиться с неконтролируемой катастрофой были ритуалы, в том числе жертвоприношения. «Универсальной» же формой массовой реакции на кризисы в любых странах и культурах стали массовые погромы и резня, осуществляющиеся по этническому, конфессиональному, расовому, половому и любому другому признаку. Зачастую агрессия направляется на самых бесправных и маргинализированных членов общества, таких как неприкасаемые, ввиду того что социальная мифология не только дегуманизирует таких людей, лишая их статуса человека, но и неизменно приписывает им какие-то особые невообразимые грехи, зверства, коварство и так далее из-за чего они довольно легко могут становиться символическим обозначением и вместилищем «корня всех зол».

Так, например, суды Линча возникли и практиковались почти исключительно в южных штатах сразу после окончания Гражданской войны, в результате которой Юг подвергся военной оккупации сил Севера, и была провозглашена отмена рабства. Так называемое «красное лето»

1919 года - время после окончания Первой Мировой войны и массовой быстрой демобилизации военных в условиях отсутствия каких-либо государственных планов и мер по их трудоустройству, а так же отмены контроля над ценами (что привело к безработице и инфляции) известно как лето массовых погромов, линчеваний, избиений чернокожего населения, осуществлявшихся вооруженными толпами белых. Этот террор уже не был ограничен южными штатами и охватил всю страну. В обоих случаях (как и осуществлявшихся в остальное время отдельных случаях линчевания) власти США не предпринимали практически никаких мер по прекращению этого насилия и беспорядков (в том числе из-за опасений потерять поддержку избирателей), а в прессе публиковались истории о том, что якобы чернокожее население под влиянием большевистских идей планировало массовое убийство белых и другие параноидальные истории, порожденные идеологией «красной угрозы».

Давняя и поистине универсальная для всех времен и народов «традиция» устраивать еврейские погромы является еще более показательной. Само русское слово «погром» вошло в европейские языки в связи с многочисленными и масштабными погромами евреев в России в XIX и начале XX веков. Самые крупные волны погромов произошли сразу после убийства Александра II, непосредственно перед революцией 1905 - 1907 года и во время нее, а так же во время Гражданской войны в России. Очевидно, что они не являются просто «ситуативным буйством толпы», опьяненной безнаказанностью, но порождены катастрофическими социально-экономическими кризисами и стремлением немедленно «наказать виновных», которыми в данном случае оказываются евреи не только по причине своей стигматизации и «доступности» в качестве мишени, но и по причине абсолютной политической безграмотности населения или того, что Энгельс называл «ложным сознанием»<sup>27</sup> -

---

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. — М.: ОГИЗ, 1947. — С. 462—463.

искаженным, с «провалами» и обширными «слепыми пятнами», представлением об общественных отношениях.

Нацистская Германия представляет собой прекрасный пример того, что национально-мифологический легитимирующий дискурс, как и было заявлено, действительно предлагает объяснительную модель («кто виноват и что делать») в условиях социально-экономического коллапса, порождающего всеобщую фрустрацию и социальную напряженность, только вот эта модель является ничем иным как санкционированной государством стихией погромов и принявшей форму идеологии архаической ширмы для сложной и пугающей, нестабильной реальности кризиса. Идея нации, по своей дискурсивной конфигурации и так склонная к построению идентичности на ощущении превосходства «нас» в противоположность «им» наложилась на уже довольно распространенный антисемитизм и в условиях нестабильности, фрустрации и кризиса предложила предельно простую, понятную, образную (это воодушевляет и вселяет утраченное чувство безопасности) объяснительную модель, где добро – это «мы», а «зло» - «они», воплощенная, физически конкретная причина всех бед Германии и каждого немца в частности. Роль «рассказов о свободе» в контексте ситуации кризиса мы рассмотрим чуть позднее.

### 3.2 Метанарративы. Концепция «заката метанарраций» и кризиса легитимации

Вернемся к метанарративам, «рассказам о свободе». В радикальной нарратологической интерпретации Лиотара весь разнообразный спектр идей, идеологий, теорий, объясняющих схем, философий, мировоззрений, предлагающих хоть сколько-нибудь целостный взгляд на мир, социальность, политику, человека и которые можно содержательно отнести к наследию Просвещения являются не более чем рассказами, повествованиями, или метадискурсами, поскольку претендуют на всеобщность и универсальность. Сюда включаются в общем смысле все эмансипационные проекты, направленные на освобождение и раскрепощение человечества вообще, на реализацию идей свободы и справедливости. Это и идеалы науки Нового времени, предполагающие принципиальную познаваемость мира, и идеи просвещенческой функции научного знания в виде стратегии всеобщего образования, это юридическая концепция прав человека, либеральная идея об обществе материального достатка и всеобщего обогащения, всевозможные социалистические и марксистские течения, провозглашающие своей целью достижение социального и экономического равенства и справедливости, а так же идеи о поступательном прогрессе истории человечества и прогрессе в научно-технической сфере. Эти проекты, в отличие от национально-мифологических систем, имеют всеобще-гражданский, универсалистский характер.

Совсем нетрудно соотнести весь этот корпус идей с тем, как его отдельные фрагменты используются в деле легитимации власти. Известной является аналитика и критика Фуко<sup>28</sup> того, как государство под

---

<sup>28</sup> См. об этом, например Фуко М. Безопасность, территория, население. – СПб:Наука, 2011.  
Фуко М. Рождение биополитики. – СПб.: Наука, 2010.

прикрытием заботы, безопасности, просвещения, образования и освобождения народа превращает его в «население» - объект всестороннего приложения дисциплинарных техник, контролирующих буквально все сферы жизни человека, и прежде всего его тело.

По сути то, как Лиотар описывает функционирование метанарративов сходно с концепцией символического универсума, понятием парадигмы, картины мира, идеологии, эпистемы, дискурс (в смысле господствующего типа рациональности), репрезентативной культуры или культурной гегемонии. Все они с разными акцентами в общем смысле описывают наличие некоего наиболее общего смыслового горизонта, набора идей, ценностей, представлений о человеке, мире, истории и так далее, которые выполняют упорядочивающую реальность функцию, расставляют все по своим местам, задают возможные векторы интерпретации, описания, оценки и предписаний по отношению к происходящему.

В связи с этим, следует понимать концепцию «заката метанарраций» в общем контексте направления постмодернистской мысли. Лиотар описывает современное состояние (называя его Постмодерном) как ситуацию фундаментального недоверия к метанарративам, утраты ими своей легитимирующей силы: «нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель»<sup>29</sup>. Описываемое Лиотаром положение дел двояко. С одной стороны, недоверие к большим рассказам объявляется им данностью, которая свершилась. С другой стороны, недоверие к универсализму и любым просвещенческим идеям провозглашается Лиотаром целью, которую нужно достигать постоянным усилием и практикой удерживания плюральности смыслов, языковых игр,

---

<sup>29</sup> Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна // Институт экспериментальной социологии // СПб.: Алетейя. – 1998. С. 10



внимательностью к уникальному, единичному, к различию, поиска нестабильностей.

Подобный деконструктивизм и радикальный эпистемологический скептицизм является для постмодернистской мысли общим мотивом. В этом ряду находится почти единодушное признание смерти истины, субъекта, идеологии и даже самой политики, а так же утверждение не просто радикального отказа от всяких попыток осмыслить социальное или политическое, но и утверждение, что подобное знание в принципе невозможно, так как «эффекты социального» это всего лишь «эффекты дискурса» («все есть дискурс»), а сам субъект является лишь позицией в дискурсе<sup>30</sup>.

Критикуя приверженность Хабермаса старым просвещенческим идеям и методам, то есть допущение возможности легитимации через консенсус, Лиотар пишет, что «консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен<sup>31</sup>». Эту цитату часто приводят в исследованиях для демонстрации радикального «нигилизма» постмодернистов (и часто это является правдой), однако если привести эту же цитату чуть более полно, то картина будет не такой пугающей: "Консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен. Но справедливость к таковым не относится. Следовательно, нужно идти к идее и практике справедливости, которая не была бы привязана к консенсусу"<sup>32</sup>.

В общем смысле концепция «упадка метанарративов» должна представить картину «смерти идеологии», всеобщего недоверия к любому универсализму, плюрализм языковых игр, в силу чего легитимирующие дискурсивные системы больше не могут ничего легитимировать.

---

<sup>30</sup> Филипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2004. — 336 с.

<sup>31</sup> Там же, с. 157

<sup>32</sup> Там же, с. 157

Признание «смерти» любых интеграционных, объясняющих, универсалистских моделей является уже общим местом у многих постмодернистских философов. Нам представляется, что скорые «похороны» масштабных объясняющих систем и идеологии (а вместе с ними как будто и исчезновение проблемы легитимации), основанные на пандискурсивном подходе, являются и преждевременными и в определенном смысле тупиковыми.

Концепция метанарратива получила интересное альтернативное осмысление у Фредерика Джеймисона, который пользуется для метанарратива такими обозначениями как «доминантный код», «доминантное повествование» и «политическое бессознательное» и «идеология». Джеймисон трактует «метанарратив» как не столько конкретное повествование, рассказ, сколько как эпистемологическую категорию, в некотором роде априорную форму, неотъемлемый исторически обусловленный человеческий способ упорядочения и категоризации мира, который всегда предстает перед нами в форме рассказа<sup>33</sup>.

Идеология как целостное восприятие социальной реальности для Джеймисона, с одной стороны, вполне в классическом марксистском духе связывается к конкретным способом производства и в этом смысле является «ложным сознанием», «политическим бессознательным»; но с другой стороны, она обладает потенцией производства целостного знания об обществе или способностью к «частичной тотализации реальности», то «достраивания» тех недостающих в повседневности связей между явлениями, которые только и позволяют познавать социальную реальность, не претендуя, однако, на обладание единственно верной и окончательной истиной.

---

<sup>33</sup> Jameson F. The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. – Routledge, 2013.

Итак, если рассматривать процесс легитимации политической власти исключительно с дискурсивной точки зрения, как делают многие современные постструктуралисты и постмодернисты, включая Лиотара, то есть только как повествование, которое «почему-то» вдруг перестало вызывать доверие, то из этого подхода вытекает проблем.

Во-первых, связывание «утраты доверия в отношении любого рода универсализма» с «именем Освенцима», как нам кажется, ничего не объясняет.

Во-вторых, пандискурсивный подход полностью игнорирует все *недискурсивные* причины и составляющие феномена легитимации. Эта позиция сводит проблему легитимации к представлению о спонтанно зарождающихся рассказах, становящихся дискурсами, которые начинают в силу непонятных причин стремиться к доминированию над другими рассказами и иногда временно занимают позицию господствующего дискурса, претендующего на истинность и универсальность.

В третьих, данный подход в силу утверждения принципиальной необходимости отвергать любые попытки целостного представления общества, а так же происходящих в нем процессов, кроме как утверждения в качестве единственной существующей и доступной нам реальности лишь единичные коммуникативные акты, не образующие никакой системы, пресекает любую возможность задействования того огромного пласта критического, научного методологического аппарата осмысления социальной действительности, который отвергается по причине «преступной» причастности «тотализующим», «репрессивным» идеям Просвещения. Это влечет за собой полную невозможность прояснения связи окончательно утвердившейся развитой формы капитализма с «политическим бессознательным», то есть торжество идеологии или легитимации капитализма, проникнувшей во все уголки человеческого

существования именно ввиду «слепоты» по отношению к ее существованию.

## Заключение

В данной работе был рассмотрен феномен легитимации власти как подвижный дискурсивный процесс, связанный, прежде всего, с функцией нормирования и натурализации господствующего экономического, политического, социального, культурного порядка, включающего в себя в пределе представление о сущности человека и его положении в «иерархии» бытия. Воспроизводство и инкорпорирование этого порядка, то есть, его легитимация, происходит, на наш взгляд, прежде всего через коммуникацию и наррацию (но ни в коем случае не сводится только к ним), так как нормы воспроизводятся и закрепляются, прежде всего, в их проговаривании и повторении в качестве некоего «здорового смысла». Характер и тип нарративного или дискурсивного выражения процесса легитимации власти меняется от эпохи к эпохе, от одного типа производства к другому, поскольку меняется и сама социальность, и власть.

Рассмотрена легитимация власти в традиционно-архаическом обществе через рассказывание историй, зачастую принимающих форму мифа. В эти нарративы вписаны нормы поведения, представления об устройстве мира, о должном и запрещенном, о похвальном и порицаемом и так далее. Эти истории не опираются ни на что, кроме самих себя в их бесконечном повторении, вписывая каждого члена общины, рассказывающего или слушающего эти истории, в органическое целое.

Показано, что процессы разложения первобытно-племенной коллективности и возникновения крупных цивилизационных образований, таких как древние царства Египта, Китая, Японии, Рима, Юго-Восточной Азии порождают теоретически развитую и сложную систему легитимации через обожествление верховного правителя и утверждение жесткой

социальной иерархии, на вершине которой (как наиболее близкий к божественному, высшему измерению в иерархии космоса) находится правитель, а в самом низу обычно помещаются «неприкасаемые», максимально удаленные от сакрального, не включенные даже в сословную систему деления как не имеющие статуса собственно человека. Этот же тип легитимации впоследствии устанавливается в феодальной Европе и продолжает действовать вплоть до Нового времени.

Становление национальных государств знаменуется тем, что власть больше не может черпать свою легитимность от имени Бога и уполномочивает себя именем народа (нации). Эта тенденция в качестве некоей дискурсивной рамки легитимации в разных своих воплощениях утвердилась в качестве «стандарта» (любая власть самой разной идеологической направленности и сегодня утверждает, что правит «от имени народа и во благо народа»).

Рассмотрены механизмы и прагматика появления и функционирования нарративно-мифологического способа легитимации, обращаясь к идее нации, к идентичности, к своему «истоку».

Проанализирована концепция метанарративов как специфически нововременной легитимации, помещающей точку своей опоры не в прошлое, а в будущее, и выводящей свою полномочность из идеи свободного человечества.

Рассмотрена концепция «упадка метанарративов» и «смерти идеологии» и кризиса легитимации как характерного симптома современности или Постмодерна.

Показана проблематичность рассмотрения процесса легитимации как исключительно дискурсивного феномена в пандискурсивной интерпретации социальности постмодернистскими теоретиками.

Намечены возможные стратегии и способы соединения теоретически продуктивного рассмотрения легитимации в ее дискурсивности и возможности не отказываться от критического и целостного понимания социально-политических процессов и институтов.

## Список литературы

1. Anderson B. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. – 2001.
2. d'Ans A. M. Le dit des vrais hommes //Paris. – 1978. – Т. 10. – С. 18.
3. Feder K. L., Park M. A. Human antiquity: An introduction to physical anthropology and archaeology. – McGraw-Hill Humanities Social, 1997.
4. Hanisch C. The personal is political //Radical feminism: A documentary reader. – 1969. – С. 113-16.
5. Jalal A. Conjuring Pakistan: History as official imagining //International Journal of Middle East Studies. – 1995. – Т. 27. – №. 1. – С. 73-89.
6. Mbiti J. S. African religions & philosophy. – Heinemann, 1990.
7. Арндт Х. О насилии. – Litres, 2017.
8. Бурдые Пьер. Социология социального пространства. -М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007, с. 87-96.
9. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии в 4 томах. М //Высшая школа экономики. – 2016.
10. Женетт Ж. Повествовательный дискурс / Фигуры. В 2-х томах. Том 2. М., 1998.
11. Й. Брокмейер, Р. Харре //Вопросы философии. – 2000. – №. 3-С. – С. 29-42.
12. Лиотар Ж. Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982–1985 //М.: РГГУ. – 2008.
13. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна // Институт экспериментальной социологии // СПб.: Алетейя. – 1998.
14. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии. – 1998.



15. Лукман Т., Бергер П. Социальное конструирование реальности //Трактат по социологии знания. М.: Медиум. – 1995
16. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. – Госполитиздат, 1948.
17. Неру Д. Открытие Индии: пер. с англ. – Изд-во иностранной лит-ры, 1955.
18. Политика А. Метафизика //Аналитика. М.: Эксмо. – 2007.
19. Филипс Л. Д. Дискурс-анализ. Теория и метод/Л. Дж. Филипс, МВ Йоргенсен //Харьков: Гуманитарный Центр. – 2004.
20. Фуко М. Безопасность, территория, население. – Наука, 2011.
21. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996
22. Фуко М. Интеллектуалы и власть //Неприкосновенный запас. – 2003. – №. 3. – С. 29.
23. Фуко М. Рождение биополитики. – Наука, 2010.
24. Фуко М., Борисова И., Наумов В. П. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – Ad Marginem, 1999. – С. 205.