

**ПОСТИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОСТИ:
«ГИБРИДНЫЕ ИДЕОЛОГИИ», ИЛИ «НОВЫЕ МИФОЛОГИИ», КАК ФАКТОР
КОНСТИТУИРОВАНИЯ ПОСТСОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО ПОЛЯ**

Павел Барковский

Белорусский государственный университет

ORCID: 0000-0002-6300-3431

Резюме. *Постидеологии сегодня являются одним из ключевых факторов конституирования политики и формирования идентичности современного человека. Их можно трактовать как новые мифологии (за создание синкретической картины мира на фундаменте основополагающей веры, конституирующего мифа/ов), гибридными идеологиями (согласно гибриднему характеру их происхождения и связи составных частей) либо пост-идеологиями (как отображение времени их возникновения после традиционных идеологий и взамен им). В статье рассматривается отличие современных пост-идеологий от классического понимания идеологии, критически оценивается употребление понятия «пост-идеология» в современной социальной критической теории. Также анализируются основные механизмы ее формирования на конкретных примерах и указываются основные способы ее воздействия на экран массового сознания.*

Ключевые слова: *Пост-идеология, новые мифологии, гибридные идеологии, критика идеологии, пост-политика, пропаганда, постструктурализм, постмарксизм.*

Идеология в современные времена всегда играла заметную роль в качестве специальной практики по учреждению «общественного сознания»: она создавала отчасти рациональный образец мировоззрения, который предполагал конкретный «правильный» порядок взглядов на политику, вопросы веры, экономику и т.д. Идеологии могли использоваться властными группами как осознанные способы управления взглядами масс людей и поэтому широко использовались как национальными государствами, так и интернациональными объединениями или сообществами. По большому счету, роль идеологий в современном обществе соответствовала стратегии метанараций, создания «больших повествований» по Ж.-Ф. Лиотару (1998), которые конкурировали между собой за право определять легитимность тех или иных идей в рамках собственной картины мира. Хотя на примере марксизма и его конкретного воплощения в сталинизме Лиотар отмечает двойственность этого порыва к работе с нарративами у идеологических систем: с одной стороны, наука в рамках сталинизма призвана была «давать цитаты для метарассказа о марше к социализму как эквиваленту жизни духа», с другой же – приходится принимать в расчет, что для марксизма «социализм есть не что иное, как свободный субъект, и что оправдание существования наук в том, чтобы давать эмпирическому субъекту (пролетариату) средства его освобождения от отчуждения и репрессий» (Там же, 1998, с. 90). Иными словами, идеология стремится как утвердить некий «Порядок вещей» в его догматической целостности, так и

апеллировать к полному и окончательному освобождению человечества в рамках «концепта справедливости», имеющего по Акселю Хоннету как моральный, так и базовый социальный смысл (Honneth, 2001).

В «золотой век» идеологий их можно было считать даже «превращенной формой сознания», как это делают в своей знаменитой «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс, утверждавшие, впрочем, что «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления... Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» (Маркс и Энгельс, 1955, с.25). Или, усиливая акцент, можно считать их даже «ложным сознанием», как впоследствии это стал делать Ф. Энгельс (Маркс и Энгельс, 1947, с.462). Но даже если полагать вслед за классиками марксизма, что идеологии полностью зависимы от материальной жизни, представляя ее, тем не менее, в своем искаженном свете, надо при этом признать следующий факт. «Традиционные» идеологии пытались установить достаточно целостную и внутренне непротиворечивую систему мировоззрения (даже если и фальсифицированного в своих основах), которая бы опиралась на прочные основания преподанного в наукообразном виде, но при этом по сути параноидально реконструированного и модифицированного здравого смысла, задающего основные элементы понимания человеком собственной жизни.

Сегодня же мы наблюдаем исчезновение и упадок традиционных идеологий на фоне возникновения новых форм манипулирования сознанием масс, ведущих свое происхождение от процессов конституирования непрочных, либо «ослабленных», идентичностей (*pensiero debole*, *Weak Thought*: Vattimo and Rovatti, eds., 2012), феномена постправды¹, разрушения привычных представлений об обществе, действительности и, например, о таких базовых проявлениях человеческой жизни, как война. Человек сегодня управляется, пожалуй, мозаичной картиной мира, в которой отсутствуют прочные острова истины как абсолютной убежденности в соответствии наших представлений реальности, где понятия настоящего и виртуального, справедливого и нечестного, войны и мира стали размытыми и зачастую неотличимыми. Так, гибридные войны современности подрывают наши представления о характере и возможных стратегиях ведения военных действий, мешают истинную реальность войны с ее медиапрезентацией, делают нас неуверенными в своих высказываниях и оценках того, что происходит с обеих сторон (Баркоўскі, 2016).

То, что приходит на смену привычным идеологиям, имеет характер смешения различных рационализированных моноидеологий в гибридное целое, позволяющее сочетать, казалось бы, до этого сознательно трудно сопрягаемые вещи (например, идеи коммунистической

¹ Согласно Оксфордскому словарю, постправда — это «относящиеся к чему-либо или значимые обстоятельства, в рамках которых объективные факты оказываются менее важны при формировании общественного мнения, чем апелляция к эмоциям и личной вере». The Oxford Dictionary. Доступ по: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>. [Просмотрено 10 мая 2018].

государственности с православием и автократическим правлением, как это сейчас зачастую практикуется в Российской Федерации). Причем сочетать их в такой вид веры, что апеллирует преимущественно к эмоциональному, а не умственному началу в человеке. Исходя из этого, подобные новые проявления массового сознания можно называть *новыми мифологиями* (за создание синкретической картины мира на фундаменте основополагающей веры, конституирующего мифа/ов), *гибридными идеологиями* (согласно гибриднему характеру их происхождения и связи составных частей) либо *постидеологиями* (на подобие понятиям «постмодернизм», «постправда», «постчеловек» и др. как отображение времени их возникновения после традиционных идеологий и взамен им). В отличие от классических идеологий, которые практиковались в основном конкретно, как прочные формы мировоззрения, организующие человеческую деятельность и мышление в определенном направлении, постидеологии работают как эффект кумулятивной среды, что полностью искажает интеллектуальное пространство деятельности и вынуждает человека существовать в противоречивой и алогичной реальности с измененными представлениями о последствиях собственных действий.

Используя такое понятие, как «постидеология», в данном контексте, нельзя не учитывать те способы его употребления, которые хорошо известны сегодня. Понятие «постидеология» в актуальной литературе по теме понимается преимущественно в негативном смысле, как указание на отсутствующее измерение идеологического в современном контуре политической и культурной реальности. Такой общий способ фиксации

статуса идеологии в постсовременном мире исходит из принятия нескольких теоретических допущений, в том или ином виде воспроизводящихся в философском дискурсе о политическом.

Во-первых, в этом сложно не усмотреть влияние идей Ф. Фукуямы с его констатацией «конца истории» как следствия разрушения конструкции биполярного мира, кризиса альтернативных либерализму исторических идеологий и окончательной победы концепции либеральной демократии над своим идеологическим противником. «Иными словами, для очень большой части нашего мира не существует идеологии с претензией на универсальность, которая могла бы бросить вызов либеральной демократии, и универсального принципа легитимности иного, чем суверенитет народа», – констатирует американский политолог (Фукуяма, 2004, с.89). Поскольку в логике указанного автора прагматика глобальной идеологии предполагает необходимость ее противостояния, конфликта с конкурирующим проектом или проектами на мировом уровне, то отсутствие равнозначного соперника для либерализма означает в таком случае переход мира в состояние, когда идеологическое поле гомогенизировано и как таковое перестает быть предметом борьбы и соперничества, а становится лишь неким фоном по умолчанию для дальнейшего развития социального. «Конец истории печален, – утверждает Фукуяма. – Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов

потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории» (Фукуяма, 1990, с.148).

Хотя Фукуяма и признает, что тот же ислам сегодня представляет собой систематическую и последовательную идеологию со своим моральным кодексом и доктриной политической и социальной справедливости, обращенную не только к членам отдельной этнической группы, но к человечеству в целом, он все же делает вывод, что «несмотря на мощь, продемонстрированную исламом в его теперешнем возрождении, остается фактом, что эта религия практически не пользуется авторитетом за пределами стран традиционной исламской культуры» (Фукуяма, 2004, с. 96), а потому создать конкурирующую глобальную идеологию либерализму не в состоянии. При таком подходе «постидеологическое» состояние мира связывается с утратой возможности конкуренции между идеологиями как одним из средств социальной борьбы и унификации ценностных и политических принципов в глобальной перспективе. Конечно, сегодня ряд прогнозов Фукуямы выглядит достаточно утопично, но с ним точно можно согласиться в том плане, что глобального противостояния политических идеологий в мировом масштабе в прежнем смысле времен холодной войны теперь не наблюдается.

Во-вторых, несомненно, что употребление понятия «постидеология» сегодня находится под влиянием той критики идеологического измерения социального, которое производится в рамках идей философии постструктурализма. Она же, в свою очередь, во многом должна

пониматься в своем противостоянии концепции идеологии Л. Альтюссера. Так, Альтюссер в явном виде подчеркивает двойную функцию идеологии в современном обществе: идеологического узнавания (чьей обратной стороной является функция неузнавания) и формирования знания субъекта о мире и себе самом, где идеология «работает» как интегральная часть государственного аппарата. Второй случай наиболее очевиден как видимое проявление идеологии, как часть ее прямого воздействия на индивида, где она по возможности заявляет себя эксплицитно. В первом же случае идеология «действует», или «функционирует», таким образом, что «вербует» субъектов в среде индивидуумов (она вербует их всех) или «трансформирует» индивидуумов в субъектов (она трансформирует их всех), то есть тем самым образом, который мы называем «обращением» (*l'interpellation*) и который можно себе представить в виде самого банального, ежедневного обращения полицейского (или кого-то другого): «Эй, вы, там!» Раз мы полагаем, что воображаемая теоретическая сцена протекает на улице, к нам оборачивается индивидуум, которого окликнули. В результате этого простого разворота своего тела на 180 градусов он становится субъектом. Почему? Потому что он признает, что обращение адресовано «именно» ему и что «это обратились именно к нему», а не к кому-то другому», – пишет ученый (Альтюссер, 2011). Более того, в его понимании категория субъекта является конституирующей любую идеологию, но при этом Альтюссер тут же уточняет: *«категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов.* Именно в этом двойном процессе конституирования и осуществляется функционирование всякой

идеологии, поскольку идеология есть не что иное, как функционирование в материальных формах существования этого функционирования» (там же, 2011).

Поскольку сам субъект, по Альтюссеру, производится идеологией, то идеология пронизывает все тело социального, лишая себя собственного внешнего: настаивая на практическом отрицании собственной идеологической природы, идеология переводит все происходящее в социальной реальности в формат собственной картины мира – «для идеологии нет ничего внешнего (по отношению к ней самой), но что в то же время она целиком находится вовне (для науки и для реальности)» (там же, 2011). Индивид оказывается неспособен находиться в социальной реальности, не признавая себя там в качестве субъекта и не выполняя ритуалы идеологического узнавания, т.е. не действуя сугубо идеологически. Отсюда для Альтюссера следует два значимых обстоятельства при понимании того, что означает идеология: «1. Идеология – ничто, поскольку это чистая греза (порождаемая неизвестно какой силой, если не отчуждением разделения труда, а это и будет ее негативным определением). 2. У идеологии нет истории, что вовсе не значит, что в ней нет истории (как раз наоборот, ведь она является всего лишь бледным, пустым и инверсивным отражением реальной истории); это значит, что у нее нет своей истории» (там же, 2011). В этой связке измерение идеологии начинает отвергаться постструктурализмом вместе с общим структуралистским пафосом критики идеи субъекта и подобной формы его конституирования. В таком случае «постидеология» выражает собой переход к «постсубъектному» философствованию, когда индивид

оказывается ансамблем практик, необязательно завязанных на центральный аппарат идеологического воздействия общества: субъект более не конституируем идеологически, он базово децентрирован.

То, что противостоит идеологии в явном виде для Альтюссера, – это наука, которая может стать той точкой извне, откуда возможен отстраненный взгляд на саму природу идеологии, или оппозиция идеологическому. В таком случае можно согласиться с утверждением Т. Блейка, что в отношении Альтюссера мы должны понимать идеологию в тройственном смысле «как 1) Иное науки (дуализм знания-иллюзии), 2) вечную и универсальную структуру неузнавания (дуализм жизненного отношения к истине мира) и 3) систему идей (дуализм надстройки-базиса)» (Blake, 2015). Однако и в этом пункте постструктурализм критикует позицию Альтюссера, не признавая внеидеологический статус самой науки. Как подчеркивает Ф. Лиотар, «не обретшая своей легитимности наука – не настоящая наука, она опускается в более низкий разряд, т.е. идеологию или средство власти, если дискурс, который должен был ее легитимировать, сам оказывается скрывающим донаучное знание (точно также, как в “вульгарном” рассказе). Что и случается, когда правила игры науки, которую он объявляет эмпирической, оборачиваются против нее самой» (Лиотар, 1998, с. 95). Отрицая претензию науки быть единственным выражением «воли к истине», постструктурализм предлагает в таком случае воспринимать ее лишь в контексте всех прочих практик означивания и тем самым утвердить порядок, в котором идеология более не имеет своего конститутивного смысла. В этом случае «постидеология» начинает пониматься как глобальный отказ от

идеологического измерения реальности, перевод ее в иной режим функционирования: как мир, в котором ни одной идеологии, будь то политической, будь то научной, более нет места в качестве главенствующего принципа учреждения реальности. Вплоть до почти полного игнорирования употребления этого понятия в текстах постструктуралистских мыслителей и практического их отказа от идеологической борьбы с так называемой «ультралиберальной идеологией» (Stiegler and Petit, 2013).

Естественно, что такое понимание «постидеологического» мира как полностью оказавшегося вне зоны влияния идеологии и по сути вне политического вызывает серьезные возражения как со стороны тех, кто сам оказывается достаточно близок к постструктурализму, так и преимущественно постмарксистских авторов. Уже упоминавшийся австралийский исследователь Теренс Блейк подчеркивает, что постструктурализм не отказывается от мышления об идеологии как таковой, просто склонен выражать свою критику рамок, дискурсов и социальных практик в иных понятиях, преследуя своей целью критику прежде всего такой влиятельной идеологии модерна, как сциентизм: «Моя историческая гипотеза касательно лжеисчезновения слова “идеология” в текстах Делеза, Фуко и Лиотара в том, что эти философы, несмотря на относительное затираание слова «идеология», не отказываются ни от концепции идеологии, ни от борьбы против нее. (...) Пытаясь освободиться от понятия идеологии Альтюссера, они производят и разрабатывают отличающийся набор концептов для того, чтобы деконструировать знаменитую Альтюссерovu бинарную оппозицию

между наукой и идеологией» (Blake, 2015). В частности, он видит определенные параллели между делезовской концепцией ризомы с ее понятием об ансамблях, догматическом образе мышления, плане организации, трансценденции, машинах желания и измерением идеологии как таковой, понимаемой в таком случае уже как «сложноструктурированные ансамбли желаний». Действительно трудно не согласиться с тем, что весь проект шизоанализа в известном произведении Ж. Делеза и Ф. Гваттари (Делез и Гваттари, 2007) пронизан антиидеологическим пафосом эмансипации субъекта и критики тоталитарного воздействия репрессивных практик государства и общества, направленных на производство невротических паранойяльных индивидов. В этом плане можно утверждать, что мы имеем дело не столько с отказом от разговора об идеологическом как таковом, сколько с переводом дискуссии на другой уровень и в иной язык.

Более других на подобном переистолковании идеологии в контексте непринятия ее исчезновения в «постидеологическом» мире настаивает известный словенский философ Славой Жижек. Собственно идеология для него есть то, что пронизывает структуру самой реальности как «набор эксплицитных и имплицитных, даже не проговоренных, этико-политических и других позиций, решений, выборов и т.п., которые предопределяют наше восприятие фактов, каким мы склонны уделять внимание или игнорировать, как мы организуем факты в согласованное целое нарратива или теории» (Žižek, 2013). Идеология здесь скорее не комплекс идей или явных идеологических высказываний, не «простая мистификация, затуманивающая скрытую реальность господства и

эксплуатации», но общая рамка или набор позиций и практик, что лежат в основании появления подобных идей у индивида, где реальное прорывается в само тело идеологии через несоответствия, разрывы и пр.

В таком случае идеология для Жижека перестает быть иллюзорной репрезентацией реальности, но она «есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как “идеологическая”, – «идеологической» является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности. То есть такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды “не сознают, что они делают”» (Жижек, 1999, с. 27). Это конституирует идеологическое как «двойственную иллюзию». С одной стороны, в качестве симптома: определенной наивности субъекта, который не осознает свою погруженность в реальность идеологического, не видит дистанции между социальной реальностью и ее искаженным представлением. С другой стороны, идеология проявляет себя как фантазм, тот уровень, на котором сама реальность структурируется с помощью идеологии, а деятельность человека направляется фетишистской инверсией: «Маска не просто скрывает действительное положение вещей – идеологическое искажение вписано в самую его суть» (там же, 1999, с. 35). Люди же, понимая это, действуют так, как если бы не отдавали себе в этом отчета.

Идеология в качестве фантазма структурирует наши общественные отношения и маскирует при этом область Реального, невыносимую и непостижимую. «Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить

нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некой травматической, реальной сущности» (там же, 1999, с. 51). Лишь обращение к самому Реальному, заявляющему себя в этой идеологической грезе, способно бросить вызов ее власти. Однако такой шаг достаточно сложно совершить, учитывая зыбкость отношения индивида к собственному Реальному и практическую установку идеологии *«на стирание следов своей собственной непоследовательности и противоречивости»*, как утверждает Жижек с опорой на Ж. Лакана (там же, 1999, с. 55). В таком виде идеологический фантазм продолжает пронизывать сферу сознания современного человека и не дает ему возможности избежать воздействия идеологического, даже при довольно скептическом отношении к идеологиям как таковым. В этом смысле поле идеологического рассматривается здесь по аналогии с конституированием поля желания в лаканианском психоанализе, где индивид никогда не пребывает в состоянии уверенности, что его желание принадлежит подлинно ему самому, а не навязано извне.

Жижек предполагает, что переход к «постидеологическому миру» на уровне дискурса стал возможен в свете прокламированного Петером Слотердайком (Слотердайк, 2009) прихода эпохи цинического разума. Если ранее идеологии, и прежде всего тоталитарные, претендовали на правду, т.е. создавали систему лжи, которая бы переживалась как правда и воспринималась людьми всерьез, то сейчас обстановка изменилась. Даже создатели идеологических нарративов более не предполагают подобного отношения, рассчитывая на манипулятивный и

инструментальный характер самой идеологии, которую индивиды принимают не ради ее кажущейся истины, но под обыкновенным насилием и посулами наживы. При этом подобное циническое отношение к идеологии вовсе не преодолевает ее фантазматическое измерение существования: «Если пользоваться классическим пониманием идеологии, относящим иллюзию исключительно к сфере “знания”, то современное общество выглядит как постидеологическое: преобладает идеология цинизма; люди больше не верят в идеологические “истины”; они не воспринимают идеологические утверждения всерьез. Однако фундаментальный уровень идеологии – это не тот уровень, на котором действительное положение вещей предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма, структурирующего саму социальную действительность. А на этом уровне наше общество вовсе не является пост-идеологическим» (Жижек, 1999, с. 39).

Ироническая отстраненность цинического разума, таким образом, остается в рамках идеологической установки сознания, поэтому ни она, ни обращение к практикам повседневности как к лекарству против идеологии не становятся эффективными средствами преодоления идеологии, которая оборачивает любые доводы против себя в аргументы в свою пользу. Что и происходило, к примеру, в нацистской Германии, где повседневные практики общения с собственным соседом-евреем или коммунистом никак не отменяли действенности нацистской идеологической машины, убеждающей, что все несостыковки идеологии и реальности являются лишь дополнительным свидетельством подлости и коварства врагов Рейха. Поэтому для Жижека очевидно, что практики

идеологического не могут быть отменены видимым устранением Идеологии как доминантного дискурса из общественного поля. Анализируя этот феномен средствами политизированного лакановского психоанализа, он использует язык, который описывает данную область в альтернативной сетке категорий, «позволяя нам “схватить” современные феномены идеологии (цинизм, “тоталитаризм”, неустойчивость демократии), без того чтобы стать жертвой определенного рода “постмодернистских” ловушек (например, той иллюзии, что мы находимся в “постидеологических” условиях)» (там же, 1999, с.14).

Очевидно, однако, что Жижек здесь критикует не столько отказ от традиционного понимания идеологии и констатацию отсутствия у нее прежних позиций в обществе, сколько установку на признание полного исчезновения идеологического из сферы социальной реальности: постидеологическое как мир без идеологии или тот, где идеология более не имеет смысла. При этом можно утверждать, что Жижек настаивает на пересмотре самого явления без смены его наименования, хотя говорит уже не столько об идеологии в прежнем смысле, сколько о фантазмах и перверсиях социального воображаемого, не всегда рационального по своей сути.

Позиции Жижека, что любая наша попытка выйти за рамки идеологии является формой нашего порабощения ею, вторит Саул Ньюмен, критикующий «постструктуралистов» за то, что они пытаются вырваться за рамки измерения идеологии, подрывая сущностную идентичность субъекта и растворяя ее во множестве дискурсов и практик, но по сути приходя к тому, что идеология есть везде. «Постструктурализм», в таком

случае, в утверждении, что мы должны отбросить всю проблематику идеологии, поскольку она предполагает неидеологическую сущность, которой не существует, выполняет две противоречащие друг другу операции одновременно. Он пробует выйти вонне идеологии, хотя, в то же самое время, отрицает для нас наличие подобного места вонне. Это равнозначно повторному принятию идеологии вопреки или, точнее, благодаря чьей-либо попытке ее избежать» (Newman, 2001, p. 319). Сама парадоксальность подобной установки, согласно Ньюмену, заложена в логике структурализма, которой продолжают следовать постструктуралистские мыслители: поскольку эта логика утверждает, что у индивида по сути дела нет укрытия от воздействия со стороны идеологии, что она есть везде, то это превращает саму идеологию в теряющую всякое конкретное значение: идеология есть все и ничто одновременно. В таком ракурсе идеология не то чтобы исчезает в постструктуралистской перспективе, но скорее обесценивается и обесмысливается как конструкт, и тогда подобный кризис трактовки идеологии приводит к констатации «постидеологического» состояния мира. Выходом из этого парадокса, по Ньюмену, могло бы стать обнаружение не-эссенциалистской экстраидеологической точки отхода от идеологии как основание современной критики идеологии, корни какового отношения можно увидеть, согласно данному автору, в спектральной реконфигурации идеологического субъекта у М. Штирнера с его воспеванием темы бунта индивидуализированного эго. Впрочем, даже это уклонение от идеологии является, согласно Ньюмену, не окончательным, но лишь временным выходом для субъекта (Ibid., 2001, p. 328-30).

На фоне этой преимущественной критики использования понятия «постидеология» в современном контексте существуют также попытки альтернативного понимания «постидеологии» как особого состояния идеологического измерения политики в современном мире. Основания этого подхода можно обнаружить в работах П. Бурдьё, Ш. Муфф и Э. Лаклау. Так, Бурдьё говорит об утрате политикой сегодня ее фактического содержания в прежнем значении под влиянием доктрины неолиберализма, которая производит эффекты, весьма далекие от тех, что некогда производили прежние идеологии. «Во-первых, это разрушение всех коллективных институций, способных противодействовать эффектам инфернальной машины, и прежде всего государства, хранилища всех универсальных ценностей, ассоциирующихся с идеей публичного пространства. Во-вторых, это установление везде, как в высших сферах экономики и государства, так и в сердцевине корпораций, того рода морального дарвинизма, который вместе с культом победителя, изучаемом в высшей математике и банджиджампинге, учреждает борьбу всех против всех и цинизм как норму любого действия и поведения» (Bourdieu, 1998). Движение к неолиберальной утопии чистого и совершенного рынка в таком случае, согласно Бурдьё, подрывает любые коллективные структуры, начиная от наций и заканчивая семьей, ставя под вопрос возможности какой-либо регулятивной политики на любом из уровней социальности. И это выводит нас тем самым в постидеологическое и постполитическое состояние, не дающее возможности принимать стратегические решения или противостоять экономической логике нашего коллективного существования.

Солидаризуясь с негативным восприятием подобной «утопии» нашего коллективного будущего, Ш. Муфф прямо заявляет: «благодаря глобализации и универсализации либеральной демократии мы можем ожидать космополитическое будущее, приносящее мир, достаток и глобальное исполнение прав человека. Я хочу бросить вызов подобной “постполитической” точке зрения» (Mouffe, 2005, p. 1). Так, она полагает, что весь схожий ряд категорий, таких как «диалогическая» и «космополитическая» демократия, «глобальное гражданское общество», «абсолютная демократия» и «космополитический суверенитет» учреждают тот антиполитический по сути взгляд на мир, который отрицает антагонистическое измерение «политического» и растворяет любые возможности для конкурентного политического действия в гомогенизированном социальном поле. Одним из главных признаков ослабления современной политики Муфф полагает ее «морализацию»: «вместо того, чтобы быть сконструированной в политических терминах, оппозиция “мы/они”, конститутивная для политики, сейчас конструируется согласно моральным категориям “добра” против “зла”» (Ibid., 2005, p.75).

Подобный «моральный регистр», включаемый в политике, приводит к тому, что нормальная агонистическая конкуренция в этой сфере заменяется противостоянием «хорошей» и «плохой» риторики: политика превращается в демагогию и ситуативное принятие решений на фоне стремления одержать ощутимую моральную победу над соперником. На фоне глобального доминирования доктрины либеральной демократии, полагает Муфф, мы все больше утрачиваем возможность для идеологического противостояния в политике, принятия решений в

контексте соперничества политических позиций и взглядов и все больше скатываемся в логику исключения: если некто не приемлет идеи либеральной экономики и демократии как института формального равенства, то он по определению попадает в стигматизированный лагерь «плохих парней» и становится чужим или враждебным для актуального политического поля, вытесняясь за его пределы.

Еще одним эффектом стирания политического благодаря доминированию неолиберализма становится превращение политики в простой технический инструмент принятия решений. Предполагается, что с кончиной коммунизма и социоэкономическими трансформациями информационного общества, а также на фоне глобализации антагонизмы из политики исчезают, и она теперь становится возможной как «политика обоюдного выигрыша» (win-win politics), где могут быть найдены решения, удовлетворяющие всех. «Это подразумевает, что политика больше не организуется вокруг социальных разделений и что политические проблемы становятся просто техническими» (Laclau and Mouffe, 2001, p. xiv-xv). Однако для Лаклау и Муфф подобная безальтернативность представлений о глобализации и «неолиберальная ортодоксия», поддерживаемая глобальными рынками, должна быть преодолена средствами установления новой радикальной гегемонии как возвращения политического вопреки риторике глобального мира: «Подобная аргументация принимает на веру тот идеологический ландшафт, который возник как результат годов правления неолиберальной гегемонии, и трансформирует то, что является случайным положением дел, в историческую необходимость.

Представляемые в качестве ведущих исключительно в рамках информационной революции, силы глобализации отделяются от их политического измерения и кажутся той судьбой, что ожидает всех нас. Таким образом мы утверждали, что больше нет левой или правой экономических политик, лишь хорошая и плохая! Мыслить в терминах отношений гегемонии означает порывать с подобными видимостями» (Ibid., 2001, p. xvi)

Можно утверждать, что и в случае критики неолиберализма у П. Бурдые, и в случае совместной против него аргументации Ш. Муфф и Э. Лаклау мы имеем дело с констатацией нового измерения существования политического, или «постполитического», мира, где под воздействием неолиберальных и глобализационных стратегий традиционное измерение политики оказывается вытесняемым, а на смену политике как таковой приходит скорее либеральная экономика и диффузное идеологическое представление о мире. Обобщая данное видение современной постидеологической политики через оптику указанных авторов, Э. Бриги и Л. Джуни выделяют в ней три конститутивных элемента: «стратегическое взятие в рамки идеологий как “старых” способов понимания политики против “новых” способов прагматического решения проблем; пристрастие к техническим, нежели принципиальным решениям и экстремальной персонализации, граничащей с популизмом; принятие поздней взаимосвязи капиталистической логики и неолиберализма в качестве непререкаемых фактов» (Brighi and Giugni, 2016, p.27).

На примере актуальной политики итальянских «посткоммунистов» в лице Маттео Ренци указанные авторы демонстрируют, насколько ландшафт современной европейской политики дрейфует в сторону «царства постидеологии», соединяющего в единый вектор политические программы, партизанские идеологии и публичные ориентации, где «идеология как таковая находится на промежуточном, пористом уровне, который, однако, сам по себе не гарантирует эффективного или прямого опосредования иных уровней – идеационные уровни не всегда выровнены и идеологические цели могут быть двусмысленными, вызывающими споры или не слишком явно выраженными» (ibid., 2016, p. 18-19). Это, по мнению авторов, делает утверждения о «конце идеологии» беспочвенными, хотя и требующими уточнения в понимании того, что есть идеология сегодня в ее актуальном «постидеологическом» формате существования применительно к дискурсу и политике европейских стран. Схожие элементы развертывания актуальной политики отмечает, правда, также и в восточнославянском контексте М. Минаков, говоря о том, что «вместо все более сложной политической коммуникации, обусловленной идеологической конкуренцией и развивающейся политической логикой, мы видели идеологическое упрощение, разнообразные формы политического резонерства и мировоззрений, сведенные к единому семантическому полю» (Minakov, 2011, p. 47).

Можно поэтому утверждать, что подобные констатации «постидеологического» измерения современной политики или состояния «постполитики» как утраты традиционного измерения политического характерны не только для современной политики стран ЕС или США.

Безусловно, речь не идет о простой параллели. В своей статье «Постполитика по-белорусски: к учреждению смысла в политике» я пытался продемонстрировать, что подобные явления хорошо обнаружимы и в постсоветском пространстве, где постполитическое состояние современной публичной политики надежно себя проявляет под маской классических авторитарных режимов. В этом случае «постполитика» понималась «через взаимосвязь двух тенденций – десакрализации пространства и дезинвестирования желаний» (Барковский, 2010) как утраты политическим измерением своего особого статуса в глазах общества и инфляцией ожиданий от этой сферы жизни, не мотивирующей более инвестировать в себя артикулируемые и неартикулируемые ожидания индивидов, как это, к примеру, происходило в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. Схожую трактовку постполитики как перехода от «политики ценностей» к современной «реальной политике» демонстрирует и российский мыслитель крайне правого толка А. Дугин, говоря о ней как об «идеологии минимального гуманизма», или ультрамодерном (постмодерном) способе реализации политического: «Постполитика не есть отрицание политики, но скорее *абсолютизация политики как процесса модернизации*. Этот процесс модернизации состоит в дезонтологизации Политического» (Дугин, 2004, с. 470). В данном случае речь идет так или иначе о «медиатизации» политического, превращении его в спектакль и власть медиакратии, устранении очевидных целей и разыгрывании «пустых» означающих как способе реализации «политики без политики». Это в некоторой степени созвучно рассмотренной ранее постмарксистской критике современной политики западных стран, а также основным положениям «Общества спектакля» Ги

Дебора. В свою очередь, это дает возможность говорить о современном состоянии «постидеологии» как идейном уровне воплощения постполитики в мировом масштабе, где постидеология более не означает исчезновение идеологического измерения как такового, но знаменует выход его на иной способ собственного собирания и воздействия на человека.

Когда мы рассуждаем о стратегическом плане конструирования новейшего политического дискурса, то представляется, что основными элементами его наполнения сегодня являются многочисленные постидеологические практики (которые возможно также определять как «идеологии второго поколения»). Они подразумевают когнитивный формат «новой мифологии» по отношению к организации пространства социального действия. Этот формат отличается от предыдущего прежде всего тем, что новая мифология как потомок старой идеологии не стремится к установлению избранной рациональной системы ценностей, определению своего концептуального порядка и организации деятельности на указанной основе, но выстраивает такую модель понимания мира, которая отчасти базируется на мифологических началах или несет в себе конститутивные черты мифологического мышления. Последнее подразумевает использование таких структур означивания, которые выстраивают очевидные бинарные оппозиции «свое-чужое», «свет-тьма», «правда-ложь», «добро-зло» и т.п., базирующиеся на отчасти эмоционально-иррациональных мифах исторического, социально-психологического и иного рода. Это, в свою очередь, порождает

замкнутую логику функционирования дискурса, которая никак не реагирует на внешнюю критику или контрпримеры.

При этом, характеризуя мышление постидеологическое как мифологическое в своей основе, мы вынуждены помнить о тех конститутивных чертах последнего, на которые обращает внимание в своем исследовании известный структурный антрополог К. Леви-Стросс: «Расхождение последовательностей и тем – фундаментальное свойство мифологической мысли, которая представляется своего рода излучением: лишь измерение направлений и их углов позволяет постулировать общий источник – воображаемую точку, где могли бы сойтись лучи, если они не параллельны и не исходят из другого центра. (...) эта множественность являет собой нечто весьма существенное, поскольку она связана с двойственной природой мифологического мышления, которое совпадает со своим объектом, давая его гомологичный образ, но никогда не растворяется в нем, ибо развивается в другой плоскости. Повторение тем демонстрирует смесь бессилия и упорства. Мифологическая мысль не заботится о законченности: всегда остается что-то, что можно было бы дополнить. Как и ритуалы, мифы *бес-конечны*» (Леви-Стросс, 2006, с.14). В этом смысле современные постидеологии, будучи новыми мифологиями, действительно не слишком озабочены выработкой единого непротиворечивого образа мира, пусть даже сфальсифицированного; скорее, они создают общие рамки «фантастической» реальности, в которой сознание индивида само восполняет недостающий объем, населяя его химерами из своего подсознания.

Можно было бы оспаривать приемлемость трактовки «идеологий второго поколения» в столь архаичных способах мышления, если бы работы того же Р. Барта (например, 2010) не убеждали нас в том, что мифологическое сознание вовсе не изжило себя в пределах современных социальных практик. А в своей на шумевшей «Диалектике Просвещения» М. Хоркхаймер и Т. Адорно (Хоркхаймер и Адорно, 1997) не демонстрировали, что непреодоленные структуры мифа и их бессознательная власть довлеют над всей научной и политической идеологией и практикой европейского мышления, пребывающего под влиянием идей Просвещения. Поэтому, скорее, можно говорить о продуктивности подобной оптики взгляда на природу постидеологий, что позволяет вскрывать некоторые их примечательные особенности.

В отличие от старых идеологий, постидеологии как новые мифологии определяются преимущественно своим гибридным, синкретическим характером, то есть возможностью примирения в своих пределах компонентов зрелых, т.е. традиционных идеологий самого разного спектра (например, как это нам демонстрирует актуальный российский опыт: ультралевого национал-большевизма с неоконсерватизмом и традиционализмом правого толка), и присоединения к ним различных элементов ценностей, понятий с общим для постполитической ситуации отсутствием смысловой глубины и герменевтическим нигилизмом. Старые же идеологии отчасти базировались на определенной псевдонаучной теории (например, расового превосходства, невидимой руки рынка или классовой борьбы), которая должна была обосновать убедительность и единственную правильность этой идеологии, помещая иррациональные

элементы социальной психопатологии (ненависть к евреям, презрение к социальным лузерам либо преследование врагов народа) в виде продолжения теоретически обоснованной позиции.

Будучи гибридными по способу своего конституирования, постидеологии как новые мифологии позволяют создавать на своей основе конгломераты базовых мифов, которые сочетаются между собой и позволяют согласовывать себя применительно к самым разным политическим ситуациям. Если в качестве примера обратиться к анализу событий «Украинского Кризиса» (необъявленной войны между Россией и Украиной с 2014 г.), то можно, в частности, увидеть создание конгломерата из таких двух базовых элементов новых мифологий, распространенных преимущественно в русскоязычном политизированной сфере, как «Гейропа» и «бандеровцы» (что не отрицает возможности присоединения к ним прочих мифологем в конкретных случаях). Первая мифологема базируется на отождествлении внутренней и внешней политики стран Европейского союза с отдельной успешной тенденцией борьбы за права сексуальных меньшинств в них, что квалифицируется как подмена традиционной идеи Европы симулякром Европы «нетрадиционных ценностей», т.е. происходит создание образа «*толерастской* Европы». Этот миф позволяет функционировать региональным авторитарно-государственным и почвенно-патриотическим моделям идентичности как хранителям традиционных, автохтонных ценностей и самобытного образа жизни и мышления (в том числе политического).

Вторая мифологема сознательно искажает уровень присутствия в политическом пространстве Украины ультранационалистической составляющей и демонизирует «фашистский» образ деятелей национально-освободительного движения Украины начала и середины XX в., сводя тем самым все проявления национальной идентичности восточнославянских народов к стигматизированным моделям фашистско-шовинистического типа вопреки единственно возможной великорусской (имперско-космополитической) идентичности. Кстати, феномен «фашизма» давно имеет в постсоветской (в особенности российской) традиции черты своеобразной национальной мифологии, где демонический образ национал-социализма мыслится почти в религиозном смысле как абсолютное зло и воплощение всех негативных интенций человеческого, как враждебное всему правильному и светлому сугубо разрушительное стремление зомбированного человечества ко всеобщему уничтожению, что героизирует собственную победу над фашизмом как победу сил света над армией тьмы (театрализация «Парадов победы», их неизменный возвышенный статус, пафосная риторика лидеров – знаки этой мифологической установки). Поэтому определение чего-либо в категориях «фашизма» как имело в советском, так продолжает иметь и в постсоветском контексте значение абсолютно дискредитированного и нуждающегося в окончательном и безжалостном искоренении, идет ли речь о политической программе или общественном активизме. Это связано в том числе с особенностями политики памяти, учрежденной в Советском Союзе и доставшейся по наследству его преемникам. Как подчеркивает украинский исследователь М. Минаков, «диалектика коллективной памяти основана на том факте, что память о

травме не находит прямой реализации и отсложения в действиях, мотивированных рессентиментом. Иррациональная память, которая несет боль, всегда топична, возобновляема и сама себя укрепляет. Это также усиливает иррациональность политической жизни, которая проявляется в господстве идеологических конструкций, требующих наименее критического мышления или публичного проявления существенных элементов общественной жизни» (Minakov, 2011, p. 45).

В этой связи использование мифологемы насчет «фашистского» образа украинской политики может происходить с тотальным игнорированием исторической конкретики, использованием искаженной картины подачи фактов и даже невнимательностью к смыслу имен: параллельно носителями этой мифологии используются наименования «бандеровцы», «бендеровцы» и даже «биндеровцы» (без внимания к оригинальному звучанию имени Степана Бандеры), что указывает на игнорирование исходных фактов возникновения самого феномена (это вообще для мифологии несущественно). Когда речь идет о «бандеровцах» – то это сводное наименование для целой группы схожих лексических единиц, употребляемых в рамках данной мифологической установки (к примеру, «украинские каратели», «майданутые», «майданюгенд», «украинские неонацисты» и проч.²). Симбиоз этих мифологем, соответственно, порождает кумулятивный эффект манипулирования сознанием отдельных граждан или сообществ, создавая биполярную модель вселенной (мы – они, русские славяне – чужие

² Смотрите про использование данных понятий как элементов российской информационной войны в статьях (Sazonov and Müür, 2017; Furgacz, 2016; Khaldarova and Mervi, 2016; Bolin et al., 2016).

европейцы/американцы, местный национализм как фашизм – великорусский национализм как общая славянская идентичность, империя добра – империя зла, русофилы – русофобы и т.д.). Конечно, это только отдельный пример образования конгломерата из мифов, и присуще оно отнюдь не только современной Российской Федерации, или, шире, восточноевропейскому региону³. Хотя именно в данном случае явно наблюдается превращение типичных обывательских мифологий в тип массовой медиатехнологии, направленной на глобальные манипулирование сознанием и переформатирование политического поля.

При этом можно также утверждать, что подобные эффекты влияния постидеологии присутствуют и на экранах политики западных стран, зачастую будучи приправлены изрядной долей популистской риторики. Например, на память приходит известная и популярная благодаря речам бывшего американского президента Дж. Буша мифологема о так называемой «Оси Зла», сопряженная с мифологией демонического Талибана и иных инкарнаций террористической угрозы. То, что «Ось Зла» есть мифологическая фигура, вовсе не отрицает наличия угрозы терроризма для того же американского или мирового общества. Но в том виде, в каком этот образ используется в официальной политической риторике и популярных представлениях, он порождает гротескную картину мира, где целые страны и народы стигматизируются как воплощение демонического начала Хаоса и разрушения, смертельной

³ См. исследование риторики украинского и европейского политикума вокруг темы «украинского кризиса» в статье (Goriacheva, 2016)

угрозы человечеству даже вопреки фактам. Или же, наоборот, благодаря «фактам», удачно подтверждающим заданную картину мира (как то было с «бактериологическим оружием» Саддама Хусейна). Впрочем, эта сторона американской внешней политики и ее постидеологическая риторика неоднократно подвергались критическому рассмотрению как со стороны внутренних, так и внешних критиков. Среди наиболее последовательных и принципиальных из них можно безусловно выделить С. Жижека и Ж. Бодрийяра.

Первый неоднократно критиковал фантазматическую суть как внутренней политики США, производящей разорванные образы реальности, уводящие зачарованного субъекта в плоскость социального воображаемого все дальше от измерения реального, так и политики внешней – в особенности в плоскости «гуманитарных интервенций». «Не нужно знать ту жестокую реальность, которая поддерживает такие вмешательства, циничное стремление к экономическим и политическим интересам, затуманенные заботами о гуманитарных проблемах, чтобы вскрывать ложность такого интервенционизма – несоответствия, пробелы и умолчания в его явном тексте достаточно красноречивы», – подчеркивает словенский мыслитель (Žižek, 2013). Здесь, по его мнению, мы сталкиваемся с видимым противоречием, которое, тем не менее, легко совмещается в предлагаемой черно-белой картине мира. Так, в случае Афганистана, утверждает Жижек, мы не можем игнорировать тот факт, что само движение Талибан есть порождение американских спецслужб, которые несут ответственность за фундаментализацию этой страны, что «мы, глобальная либеральная система, порождаем фундаментализм», да

и в целом пресловутую «ось Зла» (Žižek, 2010), но это не спасает публичную западную политику от морального высокомерия по поводу террористической природы самой этой страны и исходящей от нее якобы примордиальной угрозы. Подобное нежелание сводить воедино причину и следствия скорее может быть соотнесено с мифологическим способом мышления, нежели с рационализированным идеологическим дискурсом. Впрочем, даже классические идеологии находили в себе ресурс для подобных поворотов на 180 градусов (как, например, разрыв отношений и последовавшая затем война между прежними союзниками – Советским Союзом и нацистской Германией в 1941 г., превращавшая бывших «братьев по оружию» в «заклятых врагов»), но тогда они делали это по крайней мере поэтапно, а не одновременно.

Второй заядлый критик подобного постидеологического лицемерия западной политики, французский мыслитель Жан Бодрийяр, еще в начале 90-х гг. публично резко выступавший против виртуальной природы войны в Персидском заливе, чья симулятивная суть медиавойны прикрывала циничные цели «реальной политики» (Бодрийяр, 2016, с.13-94), продолжил вскрывать подноготную «триумфального сражения глобализации с самой собой» в начале 2000-х гг. В его понимании сама «ось зла» есть конструкция американского бессознательного и она «выражает себя в насилии, изначально основанном на фантазме и смутном желании» (Baudrillard, 2003, p. 62), где модель предвосхищает само событие, а война становится «продолжением отсутствия политики иными средствами» (Ibid., 2003, p. 34). Ислам здесь выступает как триггер, запускающий политику простых решений и опоры на то, чего даже нет в

реальности. «Террор против террора – за этим больше не стоит никакой идеологии. Мы как нельзя дальше отошли от идеологии и политики. Энергия, которая питает террор, не имеет причины, не может быть понята в рамках никакой идеологии, даже идеологии исламизма. Эта энергия не нацелена больше на изменение мира, она направлена на то, чтобы сделать его более радикальным с помощью жертвоприношения» (Ibid., 2003, pp. 9-10), – подчеркивает Бодрийяр, демонстрируя тем самым постидеологическое и постполитическое измерение мира после 9/11.

Впрочем, в публичном поле хватает и прямых обвинений в том, что суть политики «гуманитарного интервенционизма» состоит вовсе не в выполнении моральной миссии и ликвидации террористической угрозы, а во вполне приземленных прагматических интересах «энергетической войны», маскируемых заботой об обеспечении порядка и демократии в мире, где борьба с «осью зла» изначально замышлялась как сражение за «ось нефти»⁴. В этом случае постидеология раскрывается как стремление увязать прагматический интерес государства или международной коалиции с метафизикой высоких целей и идеалов, где оба эти уровня, расходящиеся в своем пафосе и рацио, становятся точкой опоры друг для друга. Безусловно, хватает и многочисленных комментаторов, раскрывающих те или иные стороны этих нестыковок декларируемых целей и выбранных средств, предлагаемой картины мира и грубой реальности.

Подводя итог этой критике современной постидеологической политики либеральных демократий, можно сослаться на пример

⁴ Пример такого рода обвинительной критики (Dutheil, 2011).

следующего рассуждения А. Аткинсон-Бонасио: «Я утверждаю, что Америка является вечно смотрящей в лакановское зеркало, постоянно видящей себя и свою нацию как отражение, которое намного лучше, более благородно и чисто, чем реальность. Тем не менее они по-прежнему тесно связаны с иллюзией, что отражение является истинным представлением реальности, а не манифестацией проецируемого желания. Контраст между иллюзией того, какой Америка представляется американцам, и тем, что она представляет для тех, кто смотрит на ее действия с внешней перспективы, является чрезвычайно много говорящий об этом несоответствии восприятий» (Atkinson-Bonasio, p.12). Этот образ зеркала, где желаемое и действительное перемешено без всякого видимого различия, где «ось зла» становится проекцией старой идеи «Империи Зла» как комплексного архетипа американской души, зачарованной сильным моральным и религиозным дискурсом противостояния Сатане, что восходит еще к истокам пуританской культуры отцов-основателей, – становится той точкой собирания постидеологического, что довлеет в современной американской политике. В рамках этого воображаемого противостояния террористической угрозе как войны против Сатаны мусульмане незаметно превращаются в самой Америке в «немецких евреев» времен Второй мировой (Ibid., p.5). В целом схожие версии объяснений возникают также и при попытке раскрыть причины реванша правой и ультраконсервативной политики и свойственной ей демагогической

риторики в Европейском союзе и США, тот же пресловутый феномен Трампа⁵.

К вышесказанному можно добавить, что через постидеологии как новые мифологии осуществляются призывы к тотальному принятию предлагаемой модели мира и полной диффамации альтернативных моделей, что порождает эффект социальной истерии (массовой фиксации на определенных темах при ведущей роли эмоции) и эскалации этнических, религиозных, нравственно-ментальных чувств (повышенная чувствительность к «больным вопросам», например «русофобии» как отличительной черты политики большинства государств мира в отношении к РФ в сознании многих россиян). Наблюдать это можно и в рамках постидеологической матрицы так называемого «русского мира», из общего контура которой обычно и производятся конкретные дискурсивные высказывания актуальной российской «мифополитики». Как отмечает Владимир Сазонов: «В то время как западные СМИ и политики часто рассматривают национальную идею Путина (*Pax Russica*) как новое явление, на самом деле оно не ново. Идеология России в значительной степени представляет собой иррациональное сочетание более старых систем – то есть Византии, Золотой Орды, Великого княжества Московского, славянофильского наследия с начала XX века, советской системы и ее идеологическими элементами, а также некоторые идеи православного христианства. Тем не менее государственная философия Путина находится под сильным влиянием национализма, шовинизма, клерикализма, ортодоксии, ксенофобии, империализма и

⁵ См., как пример (Brady and Rivers, 2016).

самодержавия. Кроме того, вся концепция украшена идеологическими изобретениями и мифами из “славных” советских времен» (Sazonov, 2017, p.27). Этот синкретизм идеологии «русского мира» позволяет, по мнению автора, соединять в ней противоречивые явления и идеи (к примеру, коммунистическую идеологию и православие в качестве идейных братьев-близнецов) как эффективный инструмент пропаганды и информационное оружие.

Подобные эффекты – как элемент базового разрушения образов «истины» и «реальности» (их тотальной неразличимости в мире постправды) – также отмечают и другие исследования, посвященные теме информационной русско-украинской войны. Например, Ирина Халдарова и Мерви Панти утверждают по отношению к теме «фейковых новостей», что это сознательный элемент современной российской пропаганды: «стратегические нарративы, производимые по-журналистски сомнительными историями Первого канала, можно рассмотреть как стремящиеся в первую очередь обратиться к эмоциям и «размыть» границу между тем, что реально, и что нет: другими словами, сформировать контекст, в котором другие сообщения могут быть переданы с большей легкостью» в контексте того, что «стратегические коммуникации обуславливаются распыленной медийной экологией, в которой нарративы оцениваются и обсуждаются различными политическими акторами и широкой публикой» (Khaldarova and Pantti, 2016, p. 900).

Похожая мысль содержится также в статье Петра Померанцева: «Но настаивая на лжи, Кремль запугивает других, показывая, что он

контролирует определение “реальности”. Вот почему для Москвы так важно покончить с правдой. Если ничего нет, тогда все возможно. Мы остаемся с пониманием, что мы не знаем, что сделает Путин дальше, – что он непредсказуем и, следовательно, опасен. Мы оказываемся ошеломленными, опутанными и ввергнутыми в замешательство превращением Кремлем абсурда и нереальности в свое оружие» (Pomerantsev, 2014). По мнению автора, цель новой пропаганды состоит уже не в том, чтобы убеждать кого-либо, но в том, чтобы удерживать зрителя на крючке и в растерянности, ошеломляя и лишая способности выносить критические суждения о предмете разговора. Иными словами, эффекты постидеологии, в том числе завязанные на искажении картины реальности в синкретическом образе мира, разрушение границы между правдой и ложью, насилием и миром, реальным и нереальным, оказываются легко и повсеместно внедряемыми средствами пропаганды и информационной войны. Причем они оказывают свой эффект не только на уровне государственной пропаганды, но и на низовом уровне вернакулярной коммуникации⁶.

Тем не менее как раз на уровне пропаганды, т.е. сознательного манипулятивного употребления, постидеология сегодня безусловно является широко применимой и выступает в качестве информационного

⁶ См. про влияние политической риторики на образы мышления и действия российских обывателей в статье: (Архипова и др., 2017). Там отдельно подчеркивается та мысль, что подобная ситуация должна мыслиться гораздо шире, чем простой пропагандистский эффект: «мы не можем видеть в этом действии простое «отражение» или «отпечаток» пропаганды. Государственные телеканалы и газеты 2014–2015 гг. не учили граждан размещать объявления «Обаме вход запрещен» на торговых палатках и не призывали наклеивать надписи «Обама чмо» на автомобилях» (Там же, 2017, с.114).

оружия в концентриальных войнах современности⁷. Если вкратце затронуть тему использования постидеологических практик в современной пропаганде, то можно начать с того, что целью последней, по мнению авторитетного исследователя в данной области Ж. Эллюля, уже «не является модификация идей, но провоцирование действия. Это больше не изменение привязанности к какой-то доктрине, но принуждение индивида иррационально держаться процесса действия. Это больше не трансформация мысли, но возникновение активной и мистической веры» (Ellul, 1973, p. 25). Пропаганда затрагивает не только пространство сознания индивида, но пытается модифицировать все его окружение. По сути последнее должно работать на то, чтобы производить целостную систему объяснения мира и порождать стимулы для действия как специально организованный миф, что пытается овладеть личностью, поясняет Эллюль. Хорошо сделанная пропаганда всегда ориентируется на те коллективные мифы, которые разделяются обществом, например миф о нации, о герое, о счастье, но можно в продолжение утверждать, что в долгосрочной перспективе пропаганда может сама работать на создание новых коллективных мифов: например, для нашего региона это миф о славянском единстве – триединый народ, особый путь развития «славянской цивилизации», и т.п., – который начал закладываться еще со времен Российской империи. Когда пропаганда содержит в себе элементы коллективной мифологии, базовых стереотипов общества, она

⁷ О феномене «концентриальных войн», пропаганде и способах избегания манипуляций со стороны информационных форм воздействия на сознание и психику человека подробнее в моей статье (Баркоўскі, 2016).

воспринимается как естественная и соответствующая общему мировоззрению человека.

Хотя пропаганда и действует преимущественно на уровне эмоций и подсознательных установок, тем не менее, по утверждению Эллюля, она склонна апеллировать к разуму и жизненному опыту, когда предоставляет информацию и манипулирует фактами. Это не значит, что она должна быть рациональной в своей основе, чтобы удовлетворить жажду индивида опираться на факты при принятии решений и действиях: ее задача дать иррациональный ответ на то, что имеет рациональные и фактические элементы в своей основе, ее достоверность базируется не на соответствии фактам самим по себе, но на «соответствии реальности», точнее тому видению реальности, которую создает пропаганда при помощи своих манипуляций. Пропаганда может избегать прямого обмана, но маскирует правду под фальшивыми или скомпрометированными интерпретациями. Впрочем, индивид будет действовать с опорой не на сами факты, но на «эмоциональное давление, видение определенного будущего, миф» (Ibid., 1973, p. 86), сам для себя объясняя собственные действия их якобы рационально-фактической обоснованностью. Поэтому современная пропаганда, опираясь на постидеологию как свой фундамент, не обязана заботиться о своей непротиворечивости или верности какой-то определенной выраженной идеологии: она может создавать конгломераты самых разных и даже противоречивых идеологем, ведь окончательную рационализацию картины мира за нее сделает сам индивид.

Пропаганда более не стремится оставаться в русле той или иной идеологии, к тому же сегодня практически отсутствуют четкие идеологические рамки в политическом поле. По Ж. Эллюлю, современная пропаганда не базируется на определенной идеологии, скорее последняя есть для нее не более чем материал или средство, в которые пропагандист сам цинично «не верит», продвигая свое сообщение на экран массового сознания: «все больше и больше пропагандист – это технический сотрудник, который использует коммуникационные средства материальных медиа и психологические техники; и в средоточии всего этого идеология – это лишь одна из второстепенных и заменяемых шестерней» (ibid., 1973, p. 197). Пропагандист создает из идеологий или набор слов-стимулов, вроде «социальная справедливость», «демократия», «государство» и т.д., для вызывания определенного рода реакций, либо мифологемы для оправдания надлежащего рода действий, где действие всегда первично, а содержание слов изменчиво.

Пропаганда почти не создает новые мифы, но хорошо эксплуатирует уже имеющиеся, изменяя и модифицируя их под свои нужды. Это становится возможным за счет так называемой «горизонтальной пропаганды», осуществляемой на уровне социальной группы, а не иерархически. Пропаганда атакует принципиальные символы культуры, ее установки, которые формируют мировоззрение и сознание индивидов. Она, будучи средством ведения концентрированной войны, может как работать на сохранение и защиту нужных мифов и стереотипов в культуре, так и сознательно исказить и изменять эти мифы и стереотипы, тем самым влияя на идентичность, и делать то же самое как с собственной

культурой, так и с чужой. Поэтому индивиду, даже рефлексивному, бывает очень трудно противостоять пропаганде, которая постидеологически манипулирует идеологиями, мифами и культурными нормами и делает это на таком уровне, где рациональная критика и аргументация слишком часто малоэффективны.

Подводя итог, можно сказать, что постидеологиям как новым мифологиям присуща героизация их космоса с созданием полярного образа чудовища, мирового зла, борьба с которым является священным долгом и обязанностью для носителей этих постидеологий. В чем-то по своему духу новые мифологии напоминают экзальтированные версии радикально-религиозного мировосприятия с джихадом / крестовыми походами против неверных, заочным непринятием еретических взглядов оппонентов, их демонизацией. В этом смысле постидеологии в чем-то могут рассматриваться как ментальное обращение от модерна к средневековой системе мировоззрения, где новые идеологии приобретают роль агрессивных секулярных религий. Это позволяет отчасти объяснить их высокий социально-мобилизационный потенциал и распространение на волнах искусственно созданной общественной истерии как модус веры и безусловного принятия. Постидеологии отчасти противостоят стратегиям «прямого» действия и «восстановления» смысла политических категорий и ценностей, поскольку сами используют ресурсы постполитической организации социального поля и отклоняют рациональный социальный конструктивизм (см: Барковский, 2010). В этой связи нам требуются ресурсы новой социальной аналитики (см. Барковский, 2014), чтобы иметь возможности достаточного описания и

систематизации подобных постидеологий (новых мифологий) через указание основных механизмов и процессов их агрегации (создания конгломератов), а также функционирования на экране массового сознания. Это также становится возможным через широкое использование способов дискурсивного анализа и герменевтических процедур.

Библиография

- Althusser L. (1994) Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In: Slavoj Žižek (ed.) *Mapping Ideology*. London: Verso, pp. 127–186.
- Arkhipova, A.C., Radchenko, D.A., Titkov, A.S. (2017) «Nash Otvet Obame»: Logika Simvolicheskoy Agressii [«Our Answer to Obama»: The Logic of Symbolic Agression]. *Jetnograficheskoe obozrenie* [The Ethnographic Review], 2017. No. 3., pp. 113–137.
- Atkinson-Bonasio, A. The Simplicity of Evil: George W. Bush and the «Axis of Evil» Narrative. [online] Academia.edu. Available from: https://www.academia.edu/273388/Simply_Evil_George_W._Bush_and_the_Axis_of_Evil_Narrative. [Accessed 10 May 2018].
- Barkouski, P. (2016) Kanscyjentalnaja Vajna i Prapahanda: Zadačy i Vykliki dlia Inteliektualaŭ [The Consciental War and Propaganda: Tasks and Challenges for Intellectuals]. *Topos: Journal for Philosophical and Cultural Studies*, Issue 1-2, pp. 53-88.

- Barkouski, P. (2014) *Novaja Sacyjałnaja Analityka. Pieradumovy i Mahchymasci* [The New Social Analytics. The Premises and Opportunities]. [online] *Nashe Mnenie*. Available from: <http://nmnby.eu/news/analytics/5473.html>. [Accessed 10 May 2018].
- Barkouski, P. (2010) *Post-politika po-belorusski: k Uchrezhdeniju Smysla v Politike* [Post-politics in a Belarusian Way: to the Constituting of the Meaning in Politics]. [online] *Nashe Mnenie*. Available from: <http://nmnby.eu/news/analytics/2083.html>. [Accessed 10 May 2018].
- Barthes, Roland (1991) *Mythologies*. New York: The Noonday Press, 164 p.
- Baudrillard, Jean (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington: Indiana University Press, 87 p.
- Baudrillard, Jean (2003) *The Spirit of Terrorism*. London, New York: Verso, 105 p.
- Blake, Terence (2015) Stiegler, «Ideology», and Post-Structuralism. [online] *Agent Swarm*. Available from: <https://terenceblake.wordpress.com/2015/08/25/stiegler-ideology-and-post-structuralism/>. [Accessed 10 May 2018].
- Bolin, G., Jordan, P., and Ståhlberg, P. (2016) The Management of Information in the Ukraine–Russia Conflict. In: Mervi Pantti (ed.) *Media and the Ukraine Crisis: Hybrid Media Practices and Narratives of Conflict* (Global Crises and the Media), New York: Peter Lang, pp. 3–19.
- Bourdieu, P. (1998) The Essence of Neoliberalism. [online] *Le Monde Diplomatique*, December 1998. Available from: <https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>. [Accessed 10 May 2018].

- Brady, D., and Rivers, D. (2016) Explaining the Trump Phenomenon. [online] *Real Clear Politics* (March 12, 2016). Available from: https://www.realclearpolitics.com/articles/2016/03/12/explaining_the_trump_phenomenon_129953.html. [Accessed 10 May 2018].
- Brighi, E., and Giugni L. (2016) Foreign Policy and the Ideology of Post-ideology: The Case of Matteo Renzi's Partito Democratico. *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, Vol. 51, no. 1, pp. 13–27.
- Deleuze, G. and Guattari F. (1977) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 401 p.
- Dugin A. (2003) *Filosofija politiki* [The philosophy of politics]. Moscow: Arktogeja Publ., 614 p.
- Duthel, Heinz (2011) *Axis of evil – Axis of Petrol?* Publisher: IAC Society, 207 p.
- Ellul, Jacques (1973) *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Trans. Konrad Kellen & Jean Lerner (1962 French edition). New York: Vintage Books, 320 p.
- Engels F. (1968) Letter to Franz Mehring, July 14, 1893. In: *Marx and Engels Correspondence* trans. Donna Torr. New York: International Publishers. Available from: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1893/letters/93_07_14.htm. [Accessed 10 May 2018].
- Fukuyama, Francis (1989) The End of History. *The National Interest*, no. 16, pp.3–18.

- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. New York, the Free Press, 418 p.
- Furgacz, Przemysław (2016) Russian information war in Ukrainian conflict. In: N. Iancu, A. Fortuna, C. Barna, M. Teodor, ed. *Countering Hybrid Threats: Lessons Learned from Ukraine*. Amsterdam-Berlin-Washington: STM Publishing House, pp. 207–216.
- Goriacheva, Daria (2016) Understanding the «Ukrainian Crisis». Metaphors used by Ukrainian, German, and British Leaders in 2014–16, *Ideology and Politics*, 2016, no. 1(6), pp. 86–152.
- Honneth, Axel (2001) Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory Culture & Society*, 18(2–3), pp. 43–55.
- Horkheimer, M., and Adorno, Th.W. (2002). *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Stanford, California Stanford University Press, 282 p.
- Khaldarova, I., and Mervi, Pantti (2016) Fake News. The narrative battle over the Ukrainian conflict. *Journalism Practice*, Vol. 10, no. 7: The Future of Journalism: Risks, threats and opportunities. Guest edited by Stephen Cushion, Janet Harris and Richard Sambrook, pp. 891–901.
- Laclau, E., and Mouffe, Ch. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 240 p.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row, 387 p.

- Lyotard, Jean-Francois (1993) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 144 p.
- Marx K., and Engels F. (1976) *The German Ideology. Critique of Modern German Philosophy. According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism. According to Its Various Prophets*. Written: fall 1845 to mid-1846 (1932, first English edition). In: Marx K., and Engels F. *Collected Works*. Vol.5, Lawrence & Wishart, pp.23–539.
- Minakov, Mikhail (2011) *The Language of Dystopia: The Ideological Situation in Ukraine*. *Russian Politics & Law*, Vol. 49, issue 5, pp.43–54.
- Mouffe, Ch. (2005) *On the political*. Abingdon, New York: Routledge, 144 p.
- Newman, S. (2001) *Spectres of Stirner: A contemporary critique of ideology*. *Journal of Political Ideologies*, Volume 6, Issue 3, pp. 309–330.
- Pomerantsev, Peter (2014) *Russia and the Menace of Unreality: How Vladimir Putin is revolutionizing information warfare*. [online] *The Atlantic*. Available from: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/09/russia-putin-revolutionizing-informationwarfare/379880/>. [Accessed 10 May 2018].
- Sazonov, Vladimir (2017) *The Ideology of Putin's Russia and its Historical Roots*. In: *ENDC occasional papers*, vol. 7: Russian Information Warfare against the Ukrainian State and Defence Forces: April–December 2014, pp. 18–29.

- Sazonov, V., and Müür, K. (2017) Russian Information Warfare against Ukraine I: Online News and Social Media Analysis. In: *ENDC occasional papers*, vol. 7: Russian Information Warfare against the Ukrainian State and Defence Forces: April–December 2014, pp. 69–106.
- Sloterdijk, Peter (1988) *Critique of Cynical Reason*. Translated by Michael Eldred. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 558 p.
- Stiegler, B., and Petit, V. (2013) *Pharmacologie du Front National*. Paris: Flammarion, 447 p.
- Vattimo G., and Rovatti P.A., ed. (2012) *Weak Thought*. Albany: State University of New York Press, 277 p.
- Žižek, Slavoj (2010) Far Right and Anti-Immigrant Politicians on the Rise in Europe. Interview by Amy Goodman in NYC. [online] *Democracy Now!* Available from: https://www.democracynow.org/2010/10/18/part_iislavoj_zizek_far_right_and_anti_immigrant_politicians_on_the_rise_in_europe. [Accessed 10 May 2018].
- Žižek, Slavoj (2013) Some Bewildered Clarifications: A Response to Noam Chomsky. [online] *Verso Blog*. Available from: <https://www.versobooks.com/blogs/1365-some-bewildered-clarifications-a-response-to-noam-chomsky-by-slavoj-zizek>. [Accessed 10 May 2018].
- Žižek, Slavoj (2008) *The Sublime Object of Ideology* (1989 first edition). London: Verso, 240 p.