

ПОЛИТЭКОНОМИЯ И ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 32.130.3

ББК 66.05

Ч 121

ННОУ ВПО «Институт дружбы народов Кавказа»

Чаблин А.Б.

e-mail: achablin@yandex.ru

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА

В настоящей статье на основе компаративного анализа теоретических концепций и практических моделей мифов в социогуманитарном знании уточнена структура современного политического мифа, определена его функциональная роль в политическом процессе общества постмодерна.

Chablin A.B.

e-mail: achablin@yandex.ru

STRUCTURAL AND FUNCTIONAL MODEL OF MODERN POLITICAL MYTH

In this paper, based on comparative analysis of theoretical concepts and practical models of myths in the social-humanitarian knowledge, refine the structure of modern political myth, defining its functional role in the political process of postmodern society.

Ключевые слова: политический миф, архетип, мифологема, политический символ, идеологема, политический ритуал, идеология, интерпелляция.

Keywords: political myth, archetype, mythologem, political symbol, ideologem, political ritual, ideology, interpellation.

Миф – одна из древнейших форм общественного сознания, для которой характерно специфическое образно-синкретическое представление о явлениях природы и социальной жизни. Его элементы сохраняются в массовой психике и поныне, рядом с элементами подлинно философского и научного знания. Наиболее мифологизированной частью массового сознания современного человека является политическое сознание, основу которого составляют специфические конструкторы – политические мифы.

Существуют различные структурные модели политического мифа. В частности, советский культуролог Моисей Каган для описания механизмов функционирования мифа ввел понятие «*мифическая модель*», определяя его как «*заместитель реального эпизода человеческой жизнедеятельности... которая создает возможность отождествления реального субъекта с мифическим и подражания ему*» [3,62]. Мифическая модель формируется в архаическом прошлом, когда некое значимое реальное событие (например, война или восстание), постепенно отрываясь от исторического протагониста, превращается в массовом сознании в мифообраз. Впоследствии этот базовый мифообраз трансформируется в конкретный символический набор (устные сказания, письменные сакральные тексты, орнаменты и др.). Подобной трактовки придерживается современный исследователь политических мифов Андрей Савельев, который определяет их как «*архетипические конструкции, спроецированные в сферу самоорганизации общества или народа: связь с архетипом говорит о произвольности мифотворчества, о его взаимодействии с объективно существующим строем мысли*» [4,44].

Схожую теорию генезиса мифа в современной политике и культуре предложил антрополог-неоюнгянец Мирча Элиаде, считавший, что первоосновой мифической объективации социального знания является память о некоей опытной ситуации, связанной с осуществлением мер социального регулирования и принуждения, которая откладывается в коллективном бессознательном в виде примитивных мифообразов – архетипов. Социальный опыт, впоследствии эмпирически приобретаемый в ситуациях, объединяемых той или иной архетипической моделью, получает конкретное выражение в виде системы иносказательных образов-символов. Причем в этой образной системе обязательно содержится интенция на постоянное воспроизведение архетипического мифообраза в ритуальных актах – поскольку эмоциональное переживание от исполнения ритуала и служит цели убеждения массового человека в истинности архетипического прасобытия. Тем самым поддерживается циклическое воспроизведение мифа: каждый член общества постмодерна, воспринимая те или иные мифические сюжеты, каждый раз как бы повторяет древние архетипические действия. Так, каждый военный конфликт в массовом сознании воспринимается как возобновление манихейской борьбы между архаичными Добром и Злом, любой акт насильственной дискриминации отождествляется со страданиями Иисуса Христа или умиранием циклического земледельческого божества и т.д. То есть современный миф позволяет человеку выйти за рамки исторически движущегося, познаваемого времени и погрузиться в некий надвременный континуум [8] (Элиаде называл этот процесс «*преодолением ужаса перед историей*» [13,8]).

Американский политолог-бихевиорист Чарльз Мерриам, исследуя взаимосвязь компонентов политического сознания, выделял в идеологии «политическую *креденду*» (политическую доктрину, формализованную в виде законодательных постулатов, например, в виде преамбул национальных Конституций, и обеспечивающую доверие к власти на рациональном уровне) и «политическую *миранду*» (семиотическую систему, рутинизирующую догматическую основу политической формулы-креденды и обеспечивающую иррациональную веру конкретным политическим лидерам, выраженную в семиотически богатых нарративных формах, оперирующих магическими образами Героев, Злодеев, Врагов: флагах, гимнах, демонстрациях, национальных праздниках и т.д.).

Ученик Мерриама, Гарольд Лассуэлл, применительно к политическому мифу «расчленил» креденду на две составляющие – политическую доктрину (обеспечивающую доверие политического человека к власти на рациональном уровне и формализованную в виде законодательных постулатов) и политическую формулу (в описываемой политической доктриной модели властоотношений определяющую распределение политических полномочий между конкретными институтами). Эти три компонента примерно соответствуют философии, праву и фольклору. Собственно мифологичной является миранда, описывающая метафорические фигуры политика – героев, злодеев, врагов – и находящая выражение в песнях, поэмах, танцах, эмблемах, одежде... Все три компонента политического мифа неразрывно связаны между собой в единый паттерн, формулирующий и оправдывающий сложившуюся операциональную практику властвования. Миф также связан с «техникой» – органами правительства, которые служат цели их распространения [18].

В предложенной нами модели политического мифа схема Лассуэлла «инвертирована»: базовым является *семантический компонент*, детерминирующий содержание мифа, организующий множественность описываемых им субъектов (акторов) и объектов политического процесса через типовые образные модели. Это своего рода «план содержания» политического мифа, представленный лишенными конкретной сюжетной составляющей схемами поведения и отношений – *архетипами* – и надстроенными над ними вербализованными и невербализованными примитивными, бессюжетными образами – *мифологемами*. Рассмотрим эти элементы подробнее.

В юнгианской психологии архетипы – это биологически наследуемые (также, как и морфологические части тела) элементы человеческой психики: идеальные личностные модели, выступающие как концентрированное выражение психической энергии, которые определяют все наши эмоциональные, когнитивные и прагматические реакции, а более узком плане – принятие (*аффекцию*) или отторжение (*аверсию*) нами других людей и ситуаций. Они являются коллективными в том смысле, что охватывают основные общие характеристики описываемой вещи, а не ее специфические особенности. На рациональном уровне архетипы проявляются через механизмы психологической проекции – а именно в виде мифологизации реалий: с каждым архетипом «сцеплена» группа специфических сказаний, снов и иных символических перетолкований (доминирующих как в персональном и коллективном мышлении, так и в культуре и политической идеологии), которую Юнг назвал «*комплексом*» (конкретные проявления архетипа зависят от социальной микросреды индивида, а в более широком плане, – от политико-исторических, формационных, предпосылок). Например, материнский комплекс, связанный с архетипом Великой Матери, в культуре представлен широким спектром ролевых образов: Матери-Природы, женщины, дающей жизнь, соблазнительницы, ведьмы и т.д. [7].

Специфический подход к пониманию архетипических мифообразов был выработан в рамках структуралистской школы изучения мифологии. Наиболее ее яркий представитель Клод Леви-Стросс впервые предположил, что архаический человек в силу недостатка социального опыта и неразвитости социальной перцепции всегда оценивал окружающий мир с позиций дуальности – через примитивное противопоставление сакрального «центра» и профанной «периферии» (впоследствии Дюркгейм описывал схожий ментальный феномен как социоцентризм – веру архаического человека в «запрещенное», то есть трансцендентность всего того, что находится за пределами непосредственно осязаемой им части объектного мира), и лишь в ходе продолжающейся социальной эволюции человек приобрел способность к градуальному восприятию явлений и событий действительности [16]. Однако даже у современного человека бинаризация мышления остается доминирующей на внерациональном уровне: процессы самоидентификации индивида – и прежде всего в политике – матрицируются через «*бинарные архетипы*», к числу которых Леви-Стросс относил антиномию «Хаос – Порядок», «Жизнь – Смерть», «Добро – Зло», «Друг – Враг», «Могущество – Слабость», «Свой – Чужой» и др. В отличие от других сфер жизни общества (права, образования, экономики и т.д.). Политика – в отличие от других форм репрезентации социального опыта (морали, права, экономики и др.) не имея собственной субстанциональной основы – черпает свою «энергию» именно из архетипической биполярности человеческих взаимоотношений и оценок, являясь инструментом ассоциации и интеграции «друзей/своих» и артикуляции и последующего отражения возможной угрозы со стороны «врагов/чужих» [1].

Архетипы как модели мировосприятия, согласно представлениям юнгианцев, воспроизводятся посредством примитивных образов – вербализованных, либо визуализированных: в мифах это универсальные персонажи или ситуации без конкретной символикой, ритуальной и сюжетной составляющих – мифомотивы, мифообразы, мифоидеи. Отечественный культуролог Игорь Дьяконов определял мифологеми как «*сюжетообразующие персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифологического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах*» [2, 191]. Применительно к политической сфере термин «мифологема» употребляет, в частности, Симон Кордонский, на примере советского периода рассматривая ее как конститутивный элемент политического сознания: «*устойчивое состояние общественного сознания, общественной психологии... в котором зафиксированы каноны описания существующего порядка вещей и сами описания того, что существует и имеет право на существование. В мифологеме заданы... законы данного общества, в том числе и законы природы*» [5, 181].

Для коммуникативиста Георгия Почепцова политическая мифологема представляют собой «*многократно апробированные схемы социальной интерпретации действительности*» [9, 55], в качестве примеров автор приводит культивирование черт всезнания, заботы о каждом (и особенно о детях), используемые в агиографии Владимира Ленина и Иосифа Сталина, или презрение к смерти в пропагандистском образе Зои Космодемьянской [10, 163].

Политический лингвист Евгений Чудинов акцентирует внимание на дискурсивном характере мифологем, определяя их как «*ключевые констатирующие формулы, отражающие отношения между ключевыми понятиями нарративов: в этих формулах фиксируются субъект, противник, цели, антицели и адресат*» [11, 48]. Исследователь Наталья Шульга также рассматривает мифологеми как константу мифологического дискурса, сохраняющую качество мифа и необходимую для воссоздания мифологической картины мира в политическом сознании. Мифологема в различных условиях может интерпретироваться различным образом, при этом наполнение мифологем новым содержанием представляет собой перенос архетипических образов на реальные объекты политической действительности [12]. В частности, Андрей Савельев, автор монографии «Политическая мифология», различает следующие мифологеми: «о народной воле», «о власти» (в соответствии с указанным выше архаичным отношением россиян к власти, эта мифологема воплощается в представлениях о добром царе-герое или царе-мученике), «о герое-избавителе», «о чудесном спасении», «об очистительном присоединении», «о пограничье», «о доме», «о провинциальности».

Второй компонент политического мифа – *семиотический* – атрибутирует отношения политических субъектов и объектов в политическом процессе, придавая первичным семантическим элементам «плана содержания» завершенную, доступную для восприятия политическим человеком форму. Это «план выражения» политического мифа, представленный *политическими символами*, выступающими в качестве эпистемологического инструмента соотнесения модельных ситуаций, описываемых архетипами и мифологемами, с реальными политическими явлениями и акторами.

Существуют различные классификации политических символов. Так, американский лингвист Эдвард Сепир в монографии «Язык. Введение в теорию речи» (1921 г.) предложил общую типологию символов, которая затем была детализирована применительно к сфере политических отношений Мюрреем Эдельманом, что и послужило отправной точкой для формирования концепции «символической политики». В данной классификации выделяется два типа политических символов:

1. *первичные – отсылочные (референциальные), referential symbols*, которые, обладая эмотивной нейтральностью, функционируют преимущественно на логико-рациональном уровне и являются инструментами соотнесения состояний политического сознания с объективными элементами некой модельной политической ситуации или явления (фактами), поскольку эти элементы всеми носителями одной идентичности оцениваются одинаково (Сепир относил к этой категории символических структур язык, речь, азбуку Морзе, национальные флаги и др., а Эдельман – слова-символы типа «кандидат», «губернатор», «сенатор»);
2. *вторичные – схватые (конденсирующие), condense symbols*, которые коренятся глубже в бессознательном, нежели прямые отсылочные символы, имеют явно выраженную аффективную коннотацию; их действие заключается в активизации эмоционально-когнитивных ассоциаций с некой модельной политической ситуацией (например, образ развевающегося национального флага на лужайке перед домом напрямую связан с чувством патриотизма) [23].

Существуют и более сложные классификации; в частности, политологи Роджер Кобб и Чарльз Элдер в монографии «Политическое использование символов» (1983 г.) выделили четыре функциональных класса политических символов:

1. *ядерные ценности* (*core values*) – общеполитические символы (например, «демократия», «свобода», «справедливость» и т.д.);
2. *режимные символы* (*regime symbols*), связанные с политическими нормами, присущими конкретной форме политической системы («право большинства», «надлежащие правовые процедуры» – *due procedures*, «свободное предпринимательство», «президентство» и т.д.);
3. *формальные политические позиции* (*formal political positions*), связанные с конкретными институтами или ролями отдельных политических акторов в определенной группе («Движение за освобождение женщин», «Черные пантеры», «Верховный суд», «ФБР» и т.д.);
4. *ситуативные символы* (*situational symbols*), в свою очередь, включающие:
 - о символы, связанные с образами действующих государственных лидеров (например, «администрация Клинтона» или «Верховный суд Ренквиста»);
 - о символы, связанные с образами общественных деятелей и групп влияния (например, «Общая цель», *Common cause*);
 - о символы политических событий («занятость», «конец войны», «проблема аборт» и т.д.) [15].

Политолог Барри О'Нейлл в монографии «Слава, символы и война» (1999 г.) на основании широкого толкования понятия «политические символы» предлагает также их трехчленную классификацию:

1. *символы-сообщения* (в качестве примера О'Нейлл приводит дипломатическую церемонию *reciprocation of presents* – обмена официальными дарами между лидерами различных государств для укрепления добрососедских отношений);
2. *символы сплочения* (например, визит американского президента Ричарда Никсона в коммунистический Китай и его встреча с китайским лидером Мао Цзедун в 1972 г., свидетельствующие о «потеплении» американо-китайских отношений, или разрушение Берлинской стены в 1989 г., символизирующие демонтаж блоковой геополитической системы);
3. *символы ценностей* (например, Фидель Кастро для среднестатистического американца как олицетворение всех антиамериканских, антидемократических сил) [21].

Наконец, третий компонент политического мифа – *прагматический* – обеспечивает реализацию его императивно-эвокативной функции через воздействие на деятельность политических акторов в политическом процессе (преимущественно, политическое поведение). Как формы репрезентации политического мифа концептуально схожи политический нарратив (идеологема) и политический ритуал, которые в различной форме воспроизводят семантическую основу мифа, обеспечивая установление и поддержание социального порядка.

Что касается понятия «идеологема», которое активно используется современными филологами, политологами, культурологами, то у него нет консенсусного определения. Однако сам характер использования данного понятия свидетельствует о наличии уже сложившегося общего междисциплинарного представления о границах его истолкований, а многоаспектность его применения лишь подчеркивает операциональную привлекательность описываемого им феномена. Данный термин был введен в научный дискурс в работе Михаила Бахтина «Формальный метод в литературоведении» (1928 г.) для обозначения объективно существующих форм идеологии. Понятие было широко популяризовано в научном обороте философом-неомарксистом Фредериком Джеймсоном в книге «Политическое бессознательное» (1981 г.) как определение для наименьшей смыслодержательной, социально-эффективной единицы политического дискурса, лаконичного выражения общественно-значимых ценностей, призванного способствовать политической консолидации масс и достижению политических целей – легитимации и отправления власти.

Идеологема как текстуальный элемент на семантическом уровне представляет собой минимальное высказывание о некоем «типаже», то есть стереотипном образе, противостоящем другому «типажу», что обнаруживает диалогичность, идеологическую направленность (Джеймсон использовал термин «*классовость*») текста как политического дискурса. Каждая из идеологем включает семантическое/концептуальное ядро и нарративное выражение. Рассматривая этот концепт с неомарксистских позиций, Джеймсон предполагал, что идеологемы описывают преимущественно экономические (производственные) межклассовые отношения в обществе. Для классифицирования идеологем как структурных элементов политических (в том числе журналистских) текстов он предложил простую типологию:

- 1) *псевдоидеи* (концепции, верования, абстрактные ценности, мнения, предубеждения);
- 2) *протонарративы* (стереотипные представления о социальных группах, классах и стратах) [17].

Теория Джеймсона трудна для понимания, и в настоящее время представляет скорее исторический интерес. Активно использовавшая вслед за ним понятие «идеологема» другой неомарксист Юлия Кристева определяла ее как специфическую форму текстуальной организации, определяемой политико-историческими и социокультурными предпосылками. С этих позиций Кристева соотносила идеологему с семиотическим уровнем текста в целом [19].

Аналогичное понимание термина «идеологема» предлагал семиолог Патрис Павис. Вот, в частности, как он анализировал идеологему Москвы из чеховских «Трех сестер»: в постановках начале XX столетия это отдаленный, но теоретически достижимый мелкобуржуазный идеал, а вот уже драматургами конца века Москва воспринимается более не как достижимая цель, а как символ капиталистического упадка, трагическая фигура, олицетворяющая разрушение всех надежд [24].

Широко используется понятие «идеологема» в отечественной политической лингвистике, причем всплеск интереса к данному феномену связан преимущественно с описанием специфических языковых и концептуальных черт тоталитарного языка советской эпохи. В частности, Симон Кордонский концептуально разделяет мифологемы и идеологемы в зависимости от уровня описываемых ими явлений: мифологемы, по его мнению, оперируют представлениями о законах власти, общества, природы, а идеологемы более локальны, они описывают притязания конкретных политических акторов (часто в форме лозунгов), в них зафиксирована оценка исторического прошлого и в терминах политических целей описано желаемое будущее [5, 115].

Лингвист Наталия Купина отмечает, что идеологемы могут возникать из использования сугубо политических понятий (семантика которых покрывает идеологический денотат) – например, «раскулачивать», «буржуазия», «диктатура» – и лексических единиц из сферы конкретной, бытовой, лексики, для которых неидеологический денотат оказывается «покрыт» вторичной политической семантикой (например, «труд», «родина», «земля»), что сближает представления об идеологеме с понятием «политический символ». Использование идеологем в политической практике, согласно Купиной, происходит целерационально, для явного подчеркивания политической ангажированности: для каждого индивида каждая идеологема может иметь только положительную или отрицательную ценностную коннотацию – в зависимости от того, в «отвергаемой» или «утверждаемой» области текущего политического дискурса она находится [6].

Наравне с идеологемой, политический миф может репрезентироваться через политический ритуал – то есть санкционированные упорядоченные поведенческие акты, в ходе которых обычно используются невербальные средства выражения, и имеющие целью эмоциональное укрепление веры масс в верность политического мифа посредством повторного переживания «записанного» в нем архетипического персонифицированного. Например, основная функция политических ритуалов при

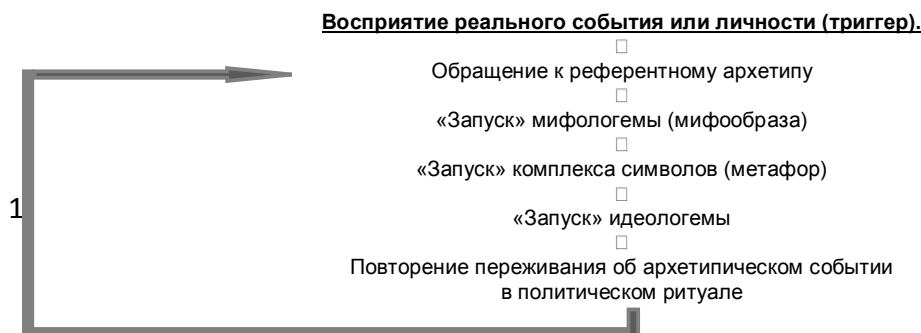
тоталитаризме – полная деперсонализация их участников, достижение их идейно-эмоционального слияния. Так, американский историк Ванда Торн на материалах исследования советской политической практики выделяла два типа ритуализации политического процесса:

1. «Слияние в пространстве» – это посещения музеев Ленина или ленинского мавзолея, массовые мирные демонстрации на Красной площади и центральных площадях провинциальных городов, многолюдные шествия по крупным улицам, названных в честь выдающихся партийных деятелей.
2. «Слияние во времени» – общенациональные празднования различных памятных дат: годовщин исторических событий (зарождения массового социалистического движения на Западе 1 мая 1886 г., Октябрьской революции 7 ноября 1917 г., создания Красной армии 23 февраля 1918 г.) и юбилеев выдающихся партийных деятелей [25].

Атрибутика политических ритуалов, распространенных в обществах модерна и постмодерна, зачастую прямо заимствована из обрядов архаических обществ, что указывает на единство их генезиса через наличие общих архетипических мотивов (архетип Инициации). Наиболее явно это прослеживается именно в тоталитарных обществах: например, ритуал вступления в комсомол или посвящения в пионеры по своей сакральной сути был сродни обряду инициации в первобытных племенах или обряду крещения в христианстве, а массовые спартакиады – сходны с древними празднествами, связанными с культом плодородия [14].

Политические ритуалы широко распространены и в современных демократических обществах. В частности, в странах Запада наблюдается ритуализация самого института демократических выборов (участие в которых для большинства избирателей превращается в церемонию повторного самоотождествления с определенной партией и подтверждения давно сделанного политического выбора [22]). Кроме того, в западных обществах также широко распространены «ритуалы почтения населения», легитимирующие существующую политическую систему: установление памятных дат, празднование годовщин исторических событий, публичное чествование выдающихся деятелей современности, выражение коллективного уважения к национально-государственным символам, обращения политических лидеров к нации по поводу важных событий [20].

Изложенную выше структурно-функциональную модель политического мифа графически можно изобразить следующим образом.



Прагматический компонент политических мифов осуществляет связь между двумя уровнями политического сознания – мифологическим (преимущественно неосознаваемым) и собственно идеологическим. Мы мыслим теми архетипическими образами, которые потом осознаем в мифах; миф – это нативное свойство нашей психики, а не исторически приобретенный навык. То есть не конкретный миф является атрибутом некой общности или индивида, а прямо наоборот – индивид или общность выступают в качестве атрибута мифов как некоей временременной гиперреальности, обладающей бесконечным спектром символических форм самопрезентации (это аналогично процессам *интерпелляции* у Альтюссера или *субъективации* у Фуко). Мифы складываются на протяжении многих поколений и потому, существуя задолго до рождения любого индивида, в значительной степени детерминируют все инвариантные траектории его жизненного пути – человек оказывается практически полностью подчинен мифам, при этом пытаясь осознавать себя независимым от их воздействия. В процессе исторической эволюции любой социальной общности мифы трансформируются, модернизируются, на основе архетипических «мифических моделей» формируются новые символичные и ритуальные системы (в том числе новые политические идеологии) – но при переходе от одной системы к другой неизменным остается общий семантический «код» мифической логики, который «записан» в биологически наследуемых архетипических основаниях коллективной психики (Леви-Стросс называл это «трансформацией мифа» или «ремифологизацией»).

Любая попытка разрушения политического мифа приводит не к торжеству рациональности, а к формированию на фундаменте прежнего архетипа новых мифов – более соответствующих вызовам исторической эпохи и тем самым более устойчивым к попыткам демифологизации. Таким образом, поэтапное развитие и экспоненциальное увеличение числа мифологем и идеологем в определенной человеческой общности, и является основной детерминантой политического процесса. И с этих позиций деконструкция политического мифа в принципе неосуществима – возможно лишь делегитимировать и разрушить только одну из его структурных частей, идеологему, в то же время неизменным остается продуцирующий ее архетипический образ и «сцепленный» с ним комплекс символов.

Библиография:

1. Дзялошинский И.М. Манипулятивные технологии в масс-медиа // Вестник Московского университета. – Серия «Журналистика». – 2005. – №1. – С. 29-54.
2. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 248 с.
3. Казан М.С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М.: Политическая литература, 1974. – 328 с.
4. Кольев (Савельев) А.Н. Политическая мифология. Реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. – 384 с.
5. Кордонский С.Г. Мифологемы и идеологемы // Кордонский С.Г. Рынки власти. Административные рынки СССР и России. – М.: ОГИ, 2000. – 240 с.
6. Кулина Н.А. Языковое строительство: от системы идеологем к системе культурем // Русский язык сегодня (сборник статей). – М.: Азбуковник, 2000. – С. 182-189.
7. Мелетинский Е.М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное (сборник) / Макогоненко Ю.В. (сост.) – Новочеркасск: Сегуна, 1994. – Т. 1. – С. 159-167.
8. Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм Мирча Элиаде // Религиоведение. – 2002. – №4. – С. 52-71.
9. Почепцов Г.Г. Информационно-психологическая война. – М.: Синтег, 2000. – 418 с.
10. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2001. – 656 с.
11. Чудинов А.П. Метафорическая мозаика в современной политической коммуникации. – Екатеринбург: Изд-во Уральского государственного педагогического университета, 2003. – 248 с.
12. Шульга Н.В. К проблеме мифологемы в политических технологиях // PR-технологии в информационном обществе.

- Материалы IV Всероссийской научно-практической конференции. – В 2-х чч. – Ч.1 – СПб.: Изд-во СПбГПУ. – С. 390-396.
13. *Элуаде М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.
 14. *Binns Ch.* Soviet secular ritual. Atheist propaganda or spiritual consumerism? // *Religion in communist lands*. – 1982. – Vol. 10. – №3. – P. 298-309.
 15. *Cobb R.W., Elder C.D.* Participation in American politics. The dynamics of agenda-building. – Rev. ed. of 1972. – Baltimore: John Hopkins university press, 1983. – 196 pgs.
 16. *Faraday N.* Clod Levi-Strauss // *Encyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars, terms / Makaryk I.R. (ed.).* – Toronto: University of Toronto press, 1993. – P. 403-404.
 17. *Jameson F.* Literature as socially symbolic act // *Jameson F.* The political unconscious: narrative as a socially symbolic act. – Ithaca, New York: Cornell University press, 1981. – P. 2-91.
 18. *Lasswell H.D.* Polity (body politic) // *Lasswell H.D., McDougal M.S.* Jurisprudence for a free society: studies in law, science, and policy. – 2 vols. – Vol. 1. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1992. – P. 404-408.
 19. *Lechte J.* A readings of Kristeva oeuvre // *Lechte J.* Julia Kristeva. – NY, London: Routledge, 1990. – P. 101-114.
 20. *Lukes S.* Political ritual and social integration // *Sociology*. – 1975. – Vol. 9. – №2. – P. 289-308.
 21. *O'Neill B.* An approach to defining symbolism // *O'Neill B.* Honor, symbols and war. – Ann Arbor: University of Michigan press, 2001. – 360 pgs.
 22. *Rose R., Mossawir H.* Voting and elections: A functional analysis // *Political studies*. – 1967. – Vol. 15. – №2. – P. 173-201.
 23. *Sapir E.* Symbolism // *Encyclopedia of the social sciences / Seligman E., Johnson A. (eds.).* – 15 vols. – Vol. XIV. – NY: McMillan, 1935. – P. 492-495.
 24. *Taylor S.* Multilateral and holistic perspectives in contemporary performance theory: Understanding Patrice Pavis's integrated semiotics // *Journal of dramatic theory and criticism*. – 2005. – Vol. 19. – №2. – P. 87-110.
 25. *Thorne V.* Ideologies and realities of the masses in communist Czechoslovakia // *Dissertation in partial fulfillment of the requirement for the degree of Doctor of philosophy (Department of political studies)*. – Pittsburgh: University of Pittsburgh. – 2005. – 194 pgs.

ПРАВО

УДК 34.342

ББК 60

X 17

ФГУ ВПО «Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний»

Халак О.Н.

e-mail: merkury06@yandex.ru

ПУТИ РАЗРЕШЕНИЯ ЮРИДИЧЕСКИХ КОЛЛИЗИЙ, ВОЗНИКАЮЩИХ В ПРОЦЕССЕ ПРАВОПРИМЕНЕНИЯ ИЗ-ЗА ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ПОНЯТИЯ «МЕСТО ЖИТЕЛЬСТВА» В РОССИЙСКОМ ПРАВЕ

В различных отраслях российского права категория «место жительства» трактуется по-разному, в результате чего возникают юридические коллизии в правоприменительной деятельности, что в свою очередь приводит к нарушению прав, свобод и законных интересов граждан.

Проблема осложняется тем, что предложенные исследователями правила разрешения юридических коллизий норм права равной юридической силы применены быть не могут, поскольку общественные отношения, связанные с созданием необходимых условий для обеспечения реализации прав, свобод граждан и исполнения ими обязанностей, носят межотраслевой характер. В статье предлагаются правила разрешения указанных противоречий.

Khalak O.N.

e-mail: merkury06@yandex.ru

THE WAYS TO RESOLVE LEGAL CONFLICTS ARISING IN THE PROCESS OF LAW ENFORCEMENT DUE TO THE DIVERGENCE IN THE DEFINITIONS OF THE CONCEPT «RESIDENCE» IN THE RUSSIAN LAW

In various branches of the Russian law the category «residence» is treated differently. It results in the legal conflicts in the law enforcement activity that in its turn leads to the violation of the citizens' rights, freedoms and their legal interests. The problem is complicated by the facts that the rules of resolving legal conflicts of equal validity law norms offered by the researchers can't be applied as the public relations connected with the creation of necessary conditions for guarantees of the citizens' rights, freedoms and execution of their duties are of interdisciplinary nature. The ways of resolving the mentioned above conflicts are offered in the article.

Ключевые слова: юридические коллизии норм права равной юридической силы, правовой статус, бездомные, способы разрешения коллизий, место жительства.

Key words: legal conflicts of equal validity law norms, legal status, homeless, ways to resolve conflicts, residence.

Появление коллизий в законодательстве и правоприменительной деятельности способствует тому, что общепризнанные принципы и нормы международного права в области прав и свобод человека и гражданина, которые дублируются в национальном законодательстве, установленные Конституцией России обязанности гражданина, начинают носить в нашей стране декларативный характер, что, несомненно, приводит к ущемлению прав, свобод, законных интересов граждан.

Международные документы в области прав человека, Конституция России провозглашает равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от различных обстоятельств, в том числе и места жительства.

С местом жительства гражданское и другое законодательство связывает вопросы трудоустройства, исполнения обязательств, открытие наследства, подачу ряда исковых заявлений, получение пенсий, бесплатной медицинской помощи, постановку на учет в качестве нуждающегося в жилом помещении, безработного, обязанности платить налоги и служить в армии, регистрацию брака и так далее.