

МЕТОДОЛОГИЯ

*И.Н. ИОНОВ***Глобальная история
и изучение прошлого России**
Статья 4*

Статья продолжает анализ особенностей современной глобальной истории, начатый в предыдущих номерах журнала [Ионов, 2011; 2012; 2013], и способов применения ее подходов к изучению российской истории. Показана роль различных психологических, антропологических и социологических школ, в частности экологии разума Г. Бейтсона и психологии освобождения Ф. Фанона, постколониальной критики и исторической социологии Н. Элиаса и К. Вутерса в изучении проблем глобальной психоистории.

Ключевые слова: глобальная история, глобальная психоистория, связанная история, постколониальная критика, гештальт-терапия, двойное послание, авторитарная личность, информализация, реформализация.

The article continues the analysis of features of the modern global history, begun in previous issues of the magazine [Ionov, 2011; 2012; 2013], and methods of application of its approaches to studying of the Russian history. The role of various schools of psychology, anthropology, and sociology, particularly the ecology of mind of G. Bateson, the psychology of liberation of F. Fanon, the postcolonial criticism, the historical sociology of N. Elias and C. Wouters in the study of global psychohistory is shown.

Keywords: global history, global psychohistory, connected history, post-colonial criticism, Gestalt therapy, double bind, authoritarian personality, informalization, reformatization.

Я не белый. Я русский!

О. Маскаев

Правильно оценить потенциал воздействия идей Н. Элиаса о “процессе цивилизации”, описанных в статье 3 [Ионов, 2013], на глобальную историю невозможно, не обратив внимание на параллельно развивавшиеся сходные идеи психологов, антропологов и социологов, которые можно обозначить как *глобальную психоисторию* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Psychohistory>). Так называют попытки комбинировать открытия психотерапии и социального знания. Основы глобальной психоистории – не только теория цивилизаций, постколониальная критика, но и антропологически ориентированная психология, психиатрия и психотерапия [Фромм, 1995; Mannoni, 1956; Fanon, 2008; Бейтсон, 2000].

* Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13-06-00301 а).

“Процесс цивилизации” и невроз

Наиболее близка стремлению Элиаса изучать нормы поведения, формирующиеся в светском обществе и связанные с ними психологические напряжения и дисфункции, школа гештальт-терапии, возникшая в 1940-е гг. Один из ее создателей германо-американский психолог Ф. Перлз писал, что необходимое условие развития личности – активное воздействие субъекта на внешние влияния. Поступающая извне экзистенциально важная информация должна быть деструктурирована, проанализирована, разъята. Если же она поглощается целиком, она разрушительно влияет на личность. Навязанный родителями или истеблишментом неассимилированный опыт – *интроспект*, часто оказывается несовместимым с личными убеждениями. Однако он может доминировать при принятии решений. В результате возникает невротическое *двоение сознания* [Гештальт-терапия... 2000].

Светская жизнь, с которой Элиас связывал “процесс цивилизации” – по мнению Перлза, прямая патология, *дефлексия*. Она *воспроизводит* невроз, который выражается в «салонных разговорах, болтливости, шутовстве, ритуальности и условности поведения, тенденции “сглаживать” конфликтные ситуации». Это – первый уровень невроза, связанный с отказом от своего “я”, за которым следуют уровень фобий, когда невротик испытывает страх от возврата к искренним отношениям, и тупик, когда утрата точки опоры извне расценивается как катастрофа. Разрушительный потенциал интроспекта раскрывается тогда, когда актуальные потребности индивида “не могут быть удовлетворены из-за их блокирования социальной средой, и тогда энергия, предназначенная для манипулирования во внешней среде, направляется на самого себя”, что проявляется в самоагрессии. В итоге невротик не может выстроить отношения с самим собой, обществом и жизнью, порой ставя запросы общества (в том числе коллективные формы социального психоза) выше жизни [Гештальт-терапия... 2000]. Это можно сравнить с характерными признаками *боваризма* [Ионов, 2013, с. 141–148].

Близкую интерпретацию ситуации зависимости дал англо-американский антрополог Г. Бейтсон, изучавший “трагедию недоверия, ненависти и разрушения, пульсирующих и самораспространяющихся через поколения” в XX в. [Бейтсон, 2000, с. 438]. Бейтсон еще в 1956 г. показал связь между возникновением раскола сознания, шизофрении – и существованием в семье патогенной коммуникативной сети, основанной на взаимоисключающих вербальных и невербальных указаниях (*двойная связка, двойное послание*). Бейтсон продемонстрировал, что в “*шизофреногенной семье*” имеют место запреты на воспоминания о непоследовательности или враждебности родителей, различие симулируемых ими и реальных чувств, а также на *метакоммуникацию*, то есть на анализ *контекста* их высказываний и поведения. Это порождает у детей хронический когнитивный диссонанс, “ощущение обманутости” и “постоянное травмирование”. Такая коммуникация “может повредить... идентичности вплоть до распада организации... опыта”. Поэтому дети оказываются неспособны анализировать жизненные ситуации и предпочитают уклоняться от общения, изъясняться при помощи малопонятных *метафор*, чтобы сохранить миф о целостности семьи и заботе родителей (*дефлексия и конфлуэнция* – конформизм сознания и ритуализация поведения у Перлза) [Бейтсон, 2000, с. 232–233, 239, 266–267, 275; Гештальт-терапия... 2000].

Обращаясь к психиатрическим терминам, полезно учитывать, что дискурс вокруг зависимого сознания складывался в период созревания антипсихиатрического движения 1960-х гг., в рамках которого психотерапия противостояла психиатрии как экзистенциально ориентированное направление – биологически ориентированному. Для психотерапевтов, к которым принадлежали Перлз и Бейтсон, была характерна широкая интерпретация терминов, отличная от интерпретации психиатров. Это движение сыграло роль в гуманизации психиатрии, но введенное им словоупотребление далеко не общепризнанно, особенно если речь идет о девиациях поведения, не выходящих за рамки общественно признанной (пусть и смещенной) нормы [Власова, 2006].

Бейтсон считал ключевым моментом истории XX в. Версальский договор 1919 г. потому, что его заключение было связано с “двойным посланием”. С одной стороны, это были опиравшиеся на идеи общего блага “14 пунктов” В. Вильсона о мире без аннексий и контрибуций, с другой – сам договор Антанты с Германией, предполагавший как аннексии, так и контрибуции. Для Бейтсона это был момент смещения установок западного политического мышления. Дело не только в том, что тут мы сталкиваемся с “одним из величайших предательств в мировой истории”, которое прямо вело к новой мировой войне. Для антрополога главным казалось то, что следствием Версаля стала “тотальная деморализация” как германской политики, так и политики союзников, деградация их моральных устоев. Идея общего блага была дискредитирована. Последующий период, по его мнению, был невротизированной “жизнью среди разложения... в лабиринте галлюцинаций, который мы создали вокруг себя” [Бейтсон, 2000, с. 438–441]¹. Современное политическое положение подтверждает мысль Бейтсона о том, что соблазн вновь повторять подобные манипуляции не исчез, а его последствия могут вести к новой мировой войне.

Идею западного общества как невротического обосновал немецкий философ и психолог Э. Фромм, который ставил это понятие в контекст представлений о зависимости и показал, что “чувства и мысли могут быть индуцированы извне, но субъективно восприниматься как собственные”. Он обозначил личность, для которой это характерно, как садо-мазохистскую, авторитарную – переоценивающую значимость как подчинения, так и власти. Для нее характерен автоматический конформизм, отождествление себя с нацией, умение безропотно переносить несправедливость, иллюзия собственного мнения и уход от осмысления реальности в область *псевдочувств* и *псевдомышления*, создание рационализаций, которые подтверждают ее эмоционально окрашенные предубеждения. При этом рационализации могут быть логичны и разумны [Фромм, 1986, с. 172–173, 178–179]. Рационализации, в сущности, есть способ преодоления когнитивных диссонансов с помощью все объясняющего когнитивного консонанса, которому придается сверхценностное значение (например, священных текстов, играющих суггестивную роль) [Соорет, 2007, р. 9; Климентова, 2012]. Тем самым Фромм еще более резко, чем Элиас, критикует “процесс цивилизации” и формируемый им тип рациональности.

Отношения культурной зависимости, которые описывали Элиас, Перлз, Бейтсон и Фромм, А. Грамши назвал *гегемонией*, отличая ее от политического господства (см. [Эткинд, 2013, с. 17, 38]). Они характерны для самых разных стран и социальных групп, но ярче всего проявляются в “плюральных сообществах”, о которых писал Э. Вульф (см. подробнее [Ионов, 2011, с. 141]). Особенно яркими их исследователями были французский этнограф и психолог О. Маннони, долго работавший на Мадагаскаре, и психиатр и философ с Мартиники Ф. Фанон, вскрывшие психологический аспект некоторых глобальных проблем, в частности проблем колонизации.

Психология угнетения и “двойное сознание”

Прорыв в изучении психологических проблем “плюральных сообществ” совершил в 1950 г. Маннони. Он попытался сформулировать представление о психологических проблемах людей, находящихся в ситуации зависимости и угнетения, колонизаторов и колонизируемых, представив их во фрейдистском духе как *комплекс неполноценности* и *комплекс зависимости*. До него комплекс неполноценности приписывался только покоренным народам. Маннони показал, что этот комплекс в наибольшей мере свойствен прежде всего *самим европейским колонизаторам*, вообще европейцам. Для малагасийцев, например, он был исключением. Комплекс неполноценности Маннони зафиксировал в Европе еще в начале колониальной эпохи, в 1572 г. Его возникновение связано с гендерными и культурными конфликтами, прежде всего с родительскими

¹ О двойных посланиях и их политических последствиях см. также [Ионов, 2014].

запретами, ощущением ребенком собственной заброшенности (“предательство родителей”, ср. идеи Бейтсона) и с чувством вины за собственную сексуальность, порождающими состояния войны индивида с самим собой и другими. В результате для европейца характерна невротическая ситуация, потребность проецировать собственные неудовлетворенные импульсы на других, стремление считать их неполноценными, угнетать их или покровительствовать им. Белый требует от чернокожего не компенсации своей детской травмы, а ее сверхкомпенсации. У него возникает мизантропия, соблазн “мира, свободного от людей” (*terra nullius*), где жили бы только животные или те, кого можно рассматривать как низших существ и где никто не мог бы унижить его самого [Mannoni, 1956, p. 39–40, 63, 70, 98, 102, 104, 117, 198; Bulhan, 1985, p. 92, 111]. В сущности, это весьма напоминает описание авторитарной личности Фроммом.

В предисловии к переводу книги Маннони на английский язык (1956) Ф. Мейсон, 20 лет проработавший администратором в Британской Индии и изучавший расовые отношения, восторженно оценил ее и заявил, что Маннони сумел выразить то, что чувствовали большинство колонизаторов. Мейсон объяснил наличие комплекса неполноценности у белых тем, что в “сорежновательном обществе” Запада каждый может стать его жертвой, ибо всегда найдется кто-то, чьи успехи больше. Для такого человека демонстрация зависимости “цветных” – “бальзам и мед”, простейший путь восстановления статуса своего “я” [Mannoni, 1956, p. 11–12]. Довольно высоко ценят книгу Маннони и постколониальные критики. Х. Булхан в 1985 г. называл работу психолога “смелой и оригинальной”, особенно полезной потому, что она основана на методе самоанализа колонизатора. Исследование психологии колонизаторов он считал ключевой и лучшей частью его работы, касающейся “глубинных конфликтов, распространяемых европейской цивилизацией” [Bulhan, 1985, p. 101, 119]. В начале XXI в. мы сталкиваемся с “переоткрытием” Маннони. Его труд актуализируется для современного социологического и антропологического знания (см. [Lane, 2002; Chassler, 2007]). В 2011 г. Ф. Ватен проанализировал его в перспективе *разделяемой (partagée) антропологии*, близкой глобальной истории [Vatin, 2011, с. 506; Ионов, 2011, с. 143].

Образ европейца, нарисованный Маннони, близок описаниям *боваризма* Ж. де Готье. Большую роль в представлениях о себе и других в этом случае играет *воображение*. Маннони писал, что европейцы-колонизаторы безумны, так как боятся в Африке лиц, которые *они сами сделали* пугающими. Он также сравнил психическое состояние колонизатора с экстравагантным поведением нувориша, для которого сверхкомпенсацией за неустойчивое положение в высшем обществе и неумение вести себя становится презрение по отношению к прислуге и рабочим вообще [Mannoni, 1956, p. 31, 116, 198–199].

Фанон в дискуссии с Маннони высказал мысль, что психоэкзистенциальный комплекс зависимости у колонизируемого не существует сам по себе, а определяется социальными отношениями, не дающими возможности осуществить идеал “взаимного признания”, выступающий основанием для идентичности, самоуважения и достоинства. Отношения зависимости формируют у белых и чернокожих связанные, но противоположные по смыслу позиции. Белый предстает в роли полубога, требующего поклонения и подражания, он навязывает чернокожему свою культуру. Тот стремится к ней, принимая стратегию ассимиляции и стараясь воспроизводить язык и произношение, взгляды и поведение хозяина, всеми силами доказывает ему силу своего интеллекта. Он принимает образ белого как свою судьбу, идентифицирует себя с ним, пытается занять его место. *Чернокожий надевает белую маску*. Его личность при этом подвергается саморазделению, приобретает два измерения, двоится, невротизируется. В своей среде он один, среди белых – другой. Поэтому само положение чернокожего порождает неопределенность и фобии в отношении самых разных лиц и ситуаций. Фанон тем самым развил как психиатр созданную еще в 1903 г. теорию “двойного сознания” афроамериканцев У. Дюбуа (Дюбойса) [Fanon, 2008, p. 3, 8, 119–120; Bulhan, 1985, p. 114].

Но для колонизатора, утверждает Фанон, идентификация себя с чернокожим невозможна. Это чистая телесность, предмет, лишенный “я”. И поэтому белый каждый раз, в случае успеха чернокожего, меняет правила игры, воспроизводит дистанцию и границу между расами, мешая осуществлению предложенной им самим стратегии ассимиляции. Провал ассимиляции позволяет белому снисходительно относиться к чернокожему как к инфантильному ученику, не способному к диалогу и обучению. В результате взаимодействие комплексов неполноценности и зависимости приводит не к сближению и взаимному признанию рас, а к все большей их изоляции и культурно-психологическому дистанцированию по мере физического сближения генофонда рас (в форме мулатов и метисов). Диалога между ними не получается потому, что этого не допускают белые. Он им просто невыгоден [Bulhan, 1985, p. 115].

Важнейший инструмент дистанцирования от колонизируемого – *исторический нарратив*. Это форма нарциссического самолюбования белых, что проявляется в сведении истории к процессу цивилизаторства, подвигам колониальных генералов, чиновников, исследователей и миссионеров. *Универсальная история демонстрирует универсальность расового различия*. Изменения нарратива служат инструментом манипуляции, воспроизводят эффект удаляющегося горизонта. Это не просто культура лжи – это путь от лжи и манипулирования к самообману, который приводит к “дегуманизации всех вовлеченных” потому в частности, что в основе его лежит стремление белых к утверждению представления о собственной гуманности (см. [Bulhan, 1985, p. 117–118, 120]). Результатом втягивания населения колоний в эту игру становятся фрустрация, обида и недовольство (*resentment*), самоагрессия и саморазрушение или характерный для постколониальной Африки переход от колонизации к самоколонизации, которую Булхан считал “высшей формой социального угнетения” потому, что последняя стала интериоризованной формой колониального наследия. Колонизация “застряла” в сознании и подсознании, воспроизводя путь в тупик дегуманизации. Чернокожий несамодостаточен, он оказывается навеки заперт в тюрьму белых, так как погружен в постоянную неуверенность в себе. Для преодоления этой тенденции, по мнению Булхана, необходима критика психологии истеблишмента и развитие психологии освобождения, основания которой заложил Фанон [Bulhan, 1985, p. 115, 254, 257]. На этот раз представление о *боваризме* применено к образу чернокожей жертвы колониализма.

Теория “двойного сознания” Дюбуа и Фанона вызывает большой интерес у самых разных ученых. Прямые их последователи, такие как Т. Мур, рассматривают “двойное сознание” прежде всего в качестве *техники выживания*, сводящейся к балансированию афроамериканца между разными идентичностями, расовой и национальной, как чернокожего и как гражданина США, помогающей ему игнорировать тяжелое прошлое. Мур настаивает на продолжении борьбы за освобождение, ибо, по его мнению, только она может разрушить этот ментальный конфликт. Кризис афроамериканского сообщества: распад его институтов, рост преступности и наркомании, упадок нравов – связываются с издержками “двойного сознания”. США описываются как застойное, закрытое общество, а благосостояние чернокожих – как “ловушка среднего класса”. Дискуссия ведется в терминах нормативности и телеологизма, в частности предъявляется требование “правильно читать историю”, чтобы пришло “ментальное освобождение” сознания афроамериканцев [Mooge, 2005, p. 752, 757].

Этот подход, выражающий сопереживание невротизированным слоям общества, используется и для того, чтобы на основе бейтсоновской теории двойной связки понять мотивы исламских террористов: привлеченные западной системой образования и одновременно отталкиваемые Западом, они не могут разорвать порочный круг обиды и мщения. Террористы представляют собой “образец обиженного человека... который бессознательно и обманываясь проецирует свое насилие как искупляющее насилие, которое способно преобразить мир” [Stork, 2007, p. 2–3].

Профессиональные психологи, такие как М. Любанский и Р. Эйдельсон, связывают попытки преодолеть “двойное сознание” (гетерогенную идентичность) с ксенофобской

мифологией афроамериканцев, выделяющей их локальное сообщество при помощи идей ранимости, избранности, морального превосходства, высшего предназначения и беспомощности, с одной стороны, и испорченности, безнравственности, низости белых людей – с другой. Психологи отмечают успехи ассимиляции и доминирования национального (американского) самосознания среди зажиточных афроамериканцев, но одновременно фиксируют рост депрессий и других психологических проблем в их среде. Для разрешения этих проблем, по их мнению, необходимо создать связанную историю угнетения, разделяемую (*shared*) разными группами населения [Lyubansky, Eidelson, 2005, p. 5–7, 22].

Наконец, наиболее современный подход представляет социолингвист М. Блэк, который видит пути преодоления “двойного сознания” афроамериканцев не в односторонних ассимиляции или адаптации, выделении расовой или национальной идентичности, а в инструментализации “двойного сознания” и превращении его из одностороннего в *многостороннее*. В терминах Бейтсона это явление можно обозначить как *терапевтическое двойное сознание* [Бейтсон, 2000, с. 300]. Блэк считает необходимым преодолеть для этого асимметрию властных отношений, создающую основу гегемонии и зависимости, актуализировать “двойное сознание” белых, в том числе ученых, исследующих это явление, тематизировать и проблематизировать их расовую принадлежность. Это может лишить их позицию приписываемой ей универсальности, но подчеркнет ее своеобразие и обеспечит тем самым равноправие диалога [Black, 2007, p. 395, 397–398, 400, 403]. Кстати, реальные проявления подобной стратегии сейчас находят в истории востоковедения [Germana, 2010]. Речь может идти также о тематизации различных культурных компетенций исследователя, как это происходит в перекрестной истории. В любом случае, это путь к мультиперспективизации диалога.

Ритмы “процесса цивилизации”

Приведенное выше психологическое отступление поможет лучше понять не только концепцию Элиаса, но и идеи его преемников, прежде всего голландского социолога К. Вутерса. В центре его внимания – нелинейные, разнонаправленные и циклические явления в “процессе цивилизации”, как его понимал Элиас. Вутерс сосредоточил свои усилия на изучении “процесса цивилизации” конца XIX–XX вв. и выявил несколько циклов роста и падения интереса к фиксации норм цивилизованного поведения. Он выделил помимо отмеченной Элиасом тенденции к “формализации” поведения, которую тот обнаружил в придворном обществе XVI–XVIII вв., периодически возникающую обратную тенденцию к *информализации* поведения, то есть постепенному снятию контроля и самоконтроля за поведением.

“Процесс цивилизации”, как показали Элиас, Фромм, Перлз и Бейтсон, имеет патогенные стороны. Он связан с двойными посланиями как в международных и классовых отношениях, так и в семейной жизни. Вутерс продемонстрировал, что причиной манипулятивного, дезориентирующего детей отстраняющегося поведения родителей может быть порожденное идеалом рационального поведения стремление дистанцироваться от всего природного, естественного, эмоционально окрашенного как *нецивилизованного*, а значит, нечистого, своего рода *заразного*. Импульсивность в XIX в. стала синонимом иррационального, а значит, недопустимого. Г. Зиммель описывал стремление “исключить все иррациональное, инстинктивное, независимые от разума индивидуальные особенности и импульсы, которые стремятся повлиять на образ жизни изнутри” (цит. по [Wouters, 2007, p. 56, 93]). В качестве подобного источника асоциального, телесного, иррационального воспринимались в XIX в. не только лица, более низкие по общественному положению (“Великий немытый”), но также женщины и дети, а в конце XIX–начале XX в. – прежде всего дети, в отношении которых рациональные светские главы семейств стремились поддерживать “здоровую психическую дистанцию”, обращаясь с ним на “вы” и избегая излишнего

физического контакта (порой даже зрительного). Английские аристократки, в свою очередь, “упивались ледяным безразличием и надменной снисходительностью по отношению к низшим” [Wouters, 2007, р. 56], что считалось признаком хорошего воспитания.

Так проявлялась темная, обратная, невротизирующая сторона модернизации, порождающая колониальное и внутреннее насилие. Тенденция к информализации выступала как компенсация и попытка преодоления этих деформаций. *Информализация* поведения наиболее ярко обнаруживается, по мнению Вутерса, в течение трех периодов: “Конца века” (*Fin de siècle*) 1890-х гг., “Ревущих двадцатых” (*Roaring Twenties*) 1920-х гг. и того, что он называл “Революцией самовыражения” (*Expressive revolution*) 1960–1970-х гг. Эти процессы связаны с периодами экономического расцвета, массового благосостояния и с социальной модернизацией – вторжением в элиту общества массы нуворишей и других поднимающихся групп бывших аутсайдеров, разрушающих привычные нормы поведения, введенные истеблишментом. Очередное “скептическое поколение” (нигилисты и декаденты на рубеже XIX и XX вв., женщины-суфражистки и профсоюзные лидеры 1920-х гг., борцы за гражданские права, феминистки, рокеры и хиппи 1960-х гг.) задает молодежи нормы поведения, казавшиеся еще вчера девиантными. Им стремятся подражать, идентифицировать себя с ними. Сначала это затрагивает узкий слой молодежи мировых столиц, потом – массы населения по всему миру. Реабилитируются биологическая сущность человека и эмоции, ранее трактовавшиеся как “низкие”. Этот процесс можно трактовать как взрывное снятие зависимости, “эксплозию” Перлза [Гештальт-терапия... 2000], разрушающую сухой и рационализированный мир авторитарной личности. Левые идеи общности социальных интересов подрывают и заменяют идеал общности национальных интересов, третируемый как проявление “рабской ментальности”. Идеи превосходства любого рода: расового, национального, экономического теряют массовую поддержку. Границы между истеблишментом и аутсайдерами стираются. Последние вдруг становятся первыми [Wouters, 2007, р. 167–170, 174–175, 187].

Для периодов информализации, по Вутерсу, характерны развитие коллективной эмансипации и сопутствующих ей коммуникативных стратегий, рост ценности конфликта, революционные движения, разрушение социальных и расовых иерархий и вызывающее поведение (нарочитые “тыканье”, нарушение дресс-кода, общение на диалекте). Часто оно носит оскорбительный характер для носителей традиционной культуры, например ассоциация себя с “отбросами общества” (*панки*) или лозунг “Черное прекрасно!” (*Black is beautiful*). Но эта непримиримость – лишь инструмент для преодоления господства авторитарных личностей и навязанных ими форм отношений, для низвержения идеалов и идеологий, служащих инструментами псевдомышления и перехода к более прагматичным и гибким формам мировоззрения и способам урегулирования конфликтов, для утверждения ценностей взаимного доверия, близости, интимности отношений, особенно в семье, рефлексивности и компромисса [Wouters, 2007, р. 6, 14, 77, 88, 109, 119, 146, 198, 220]. Типичными в этом смысле выглядят лозунги мая 1968 г., представляющие собой эмоционально окрашенные *терапевтические двойные послания* в стиле Бейтсона², не прячущие, а раскрывающие противоречия общественных отношений, взрывающие негласные запреты на метакоммуникацию, критику гегемонии истеблишмента и мнимого общественного согласия: “Запрещено запрещать!” и “Будьте реалистами, требуйте невозможного!”. Недаром сам антрополог считал молодежные революции «более нормальными, чем условности “истеблишмента”» [Бейтсон, 2000, с. 300, 453].

Однако процесс информализации обратим. Обычно он продолжается до очередного экономического и (или) политического кризиса, когда напуганное угрозой нищеты

² Цель терапевтического двойного послания – установление между психотерапевтом и пациентом положительной обратной связи, дозировано обостряющей ситуацию, вводящей пациента в состояние дискомфорта, ставящей его лицом к лицу с его симптомами и в конце концов позволяющей пациенту осознать свои проблемы и разрешить их [Бейтсон, 2000, с. 253].

население вновь объединяется вокруг истеблишмента, идентифицирует себя с его лидерами (вплоть до фюрера) и начинается *реформализация*, возрождение формальных норм поведения и связанных с ними психологических установок. Вновь приобретают власть ценности дисциплины и порядка, строгости и иерархии, реабилитируется чувство безопасности, которое дают хорошие манеры. Псевдомысли и псевдочувства авторитарной личности получают законодательную защиту, они распространяются через средства массовой информации. Реформализация характерна для начала XX в., 1930–1940-х гг., она происходит и сейчас, в 1980–2010-е гг. Аутсайдеры “выходят из моды”. Идея национальных интересов вновь становится господствующей, а вместе с ней ценности смирения и консенсуса. Популярны элитистские, правые, националистические и имперские идеологии, открытая ксенофобия, исключая возможность самоидентификации с Иными. Крайним вариантом формализации поведения являются сведение права и справедливости к полной формальности, выходы за пределы правового поля во внутренней и внешней политике и возникающие на волне национальной консолидации мировые войны [Wouters, 2007, p. 31, 106, 206, 213–214; 171–174, 176–197].

Вместе с тем, как отмечает Вутерс, в конце XX–начале XXI в. достижения информализации не были полностью утрачены, неформальная молодежная культура сохраняла свои позиции, утвердилась мысль о легитимности сопротивления элитизму и неравенству. Но несмотря на это, роль авторитарной личности остается высокой, а ценность бесконфликтного “гармоничного неравенства” позволяет истеблишменту воспроизводить свое положение. Это создает проблемы осуществления идеалов модернизации. Авторитарный тип личности, сочетающий комплексы зависимости и неполноценности, основан на зависимости от мнения истеблишмента и устойчивых убеждениях. Он имеет ограниченные возможности для адаптации к быстро изменяющейся ситуации. Его поведение, как пишет Вутерс, определяют инстинктивные импульсы (“первая натура”) и автоматически действующие нормы поведения (“вторая натура”). Для него не свойственна рефлексивность, то есть гибкое и осмысленное отношение к этим природным импульсам и поведенческим нормам (“третья натура”). Неумение разобраться в себе мешает адекватно анализировать окружение. Свойства собственной личности, воспринимаемые как негативные (иррациональные), проецируются авторитарной личностью на низшие классы и иностранцев, в пределах рассматриваемых как нелюди. По отношению к Иным проводится политика избегания и исключения “социального заражения”, эмоционального неприятия и презрения, “самоотстранения” (*reserve, self-control*), а также стратегия манипулирования чувствами превосходства и приниженности. Особенно опасным представляется для элиты человеческое свойство “забываться” и проявлять чувства по отношению к “низшим” классам и народам. Еще Элиас отмечал, что такого рода игнорирование или двойное отношение – мощное орудие манипулирования людьми, повергающее их в напряжение и заставляющее соответствовать навязанному извне идеалу (см. [Wouters, 2007, p. 36, 186, 197–221]).

Результат “самоотстранения” модернизированной элиты, как писал голландский социолог А. де Сваан – *деидентификация* с частью населения (“дикарями”, “варварами”, “расово нечистыми”, “врагами народа”, “национал-предателями”)³, а на ее основе – психологическая, а затем социальная и пространственная “компартаментализация” или изоляция людей или ситуаций, вытесненных из эмоционального, этического и правового поля. Говоря об опыте нацистской Германии, он называл это практикой “дисциплинизации”, созданием в центре модернизации высокорационализированной, бюрократической и индустриальной системы массового истребления людей [Swaan, 2001, p. 268–272].

³ Об исторических и современных отечественных формах деидентификации см. [Ионов, 2010; 2011].

Боваризм в Восточной Европе и “двойное сознание”

Боваризм как искаженное представление о себе, созданное в условиях зависимого “двойного” сознания, – глобальное явление, присущее в разные периоды всем народам, начиная от групп населения в центре “процесса цивилизации” (английские и французские крестьяне), на ближней периферии модернизации (Ирландия, Германия, Япония) и на более отдаленной ее периферии (Восточная Европа и Россия, Латинская Америка), о которых шла речь в предыдущей статье [Ионов, 2013, с. 141–148] (см. также [Ионов, 2014, с. 247–271]). Пропуск в истеблишмент (и право на частичное преодоление негативных последствий “двойного сознания”), как правило, получают лишь экономически успешные нации, с успехом которых Запад желает себя идентифицировать. Это создает возможность для конструирования *многостороннего двойного сознания*, о котором писал Блэк. В иных случаях стремление снять противоречия “двойного сознания” (“соположенности” культур) изнутри, например, путем “самобретения”, о котором мечтали латиноамериканские мыслители Х. Марти и Л. Сеа, то есть механического соединения европейского, иберийского и индейского опытов, представляется утопичным [Сеа, 1984, с. 187, 298–299].

Важнейшую роль в процессе преодоления “двойного сознания” играют периоды *информализации*, когда Запад только и способен идентифицировать себя с аутсайдерами и расширять границы истеблишмента. Они открывают коридоры возможностей для преодоления патологических проявлений “двойного сознания”. Интеграция Германии и Японии произошла в 1960–1970-х гг. и вне этого периода она непредставима. Текущая эпоха затяжной *реформализации* не создает условий для такой трансформации.

Данную ситуацию подробно описал применительно к Венгрии, Балканским странам и современной России венгерский социолог А. Мелег. Он показал, что фактически все те ориенталистские предрассудки в отношении Восточной Европы, которые зафиксировал для конца XVIII в. Л. Вульф, сохраняют свое значение и воспроизводятся в конце XX–начале XXI в. Мы наблюдаем сейчас формирование глобализационного нарратива, основанного на колониальных схемах. В то же время он утверждает, что это характерно лишь для постсоветской эпохи, а в 1960–1970-х гг. (то есть в период информализации) многие ныне существующие предрассудки отсутствовали и партнеры с Запада и Востока часто рассматривались как равные [Вульф, 2003; Melegh, 2006, p. 139, 186]. Поэтому книгу Мелега можно рассматривать как исследование разницы форм самоидентификации и восприятия Иного в периоды информализации и реформализации, уменьшения и обострения культурной гегемонии, роста и спада патологичности “двойного сознания”.

Инструментом выстраивания отношений неравенства и зависимости, по Мелегу, в постсоветский период, как и 200 лет назад, служит цивилизационный идеал, а точнее – создаваемая на его основе концепция “цивилизационного неравенства” Запада и Востока, позволяющая субстанционализировать различия, “превращать разногласия в ценности”. В отношениях людей Запада и Востока Мелег отметил черты, которые могут интерпретироваться в постколониальной традиции как проявления комплекса неполноценности колонизатора и комплекса зависимости колонизируемого, “двойного сознания”. Это массовое восприятие восточноевропейских народов как “вновь открытых”, “потерянных”, ненормальных, неравенство кросскультурных контактов, эссенциализация разницы между культурами, дискурс “холодной войны” о “непересекаемых границах” между ними, учение о сущностных и вечных ценностях цивилизационного и технологического превосходства. Они составляют основу современного колониального нарратива о доминировании. Запад теперь неспособен, как во времена теории конвергенции, “смотреться в Восток как в зеркало” и видеть в нем свое отражение: их уровень представляется несопоставимым. Оригинальную роль играет встроенный в цивилизационные представления расизм: принадлежность к белой расе признается единственной позитивной чертой восточноевропейцев [Melegh, 2006, p. 137, 139, 142–144, 162, 168, 171–172, 175, 183–186].

В результате “несбалансированности дискурсивной власти”, субалтернизации и “колонизации сознания” у восточноевропейцев создается новый тип “двойного сознания” как “восточного самоотстранения” или даже “самоотчуждения” (*Self-Othering*). Складывается «утопический тип мышления, в котором коммунистические идеалы замещены идеалами “Запада”». Крайняя его форма – программа самоколонизации, которую Булхан называл высшей формой социального угнетения. Характерные для срывов “двойного сознания” чувства обиды и возмущения внешней культурной гегемонией ведут в Восточной Европе к формированию, с одной стороны, негативных субстанционалистских образов растленного и недостойного доверия Запада в духе описанных у Любанского и Эйдельсона, а с другой – националистической, праворадикальной, ксенофобской и расистской альтернативы, основанной на славянофильских представлениях о субстанциональной разнице культур и духовной возвышенности Востока. Происходит также *невротическая инверсия* политически полярных взглядов – либеральных и националистических – актуализирующих то одну, то другую сторону “двойного сознания”, идентификацию с Западом или с местной традицией [Melegh, 2006, p. 29–30, 168, 183, 187; Antohi, 2002].

В терминах Элиаса, Перлза и Фромма и в случае Запада, и в случае востока Европы можно говорить о воспроизводстве созданных “процессом цивилизации” фобий и тупиков *псевдомышления* и авторитарной личности, автоматический конформизм которой амбивалентен. Он может быть связан как с западническими, так и с ксенофобскими националистическими групповыми предрассудками, основанными на рационализациях и фантазиях по поводу идеала цивилизации.

Россия и проблема “двойного сознания”

Тема “двойного сознания” в позднем СССР и постсоветской России стояла очень остро. Это не случайно. Россия, находясь на перекрестке Евразии, издавна была как субъектом, так и объектом политического господства и культурных гегемоний, на-слаивавшихся друг на друга. Будучи субъектом политического господства, русские княжества, Московское государство и Российская империя испытывали влияние византийской православной гегемонии IX–XV вв., татаро-монгольской гегемонии XIII–XV вв., западной гегемонии XVII–XXI вв. Это сказалось на “вековой привычке смотреть на себя чужими глазами” [Кавелин, 1989, с. 177], которую можно опознать как воздействие *интроекта* Перлза и проявление *боваризма*. Сложная система гегемоний отразилась в языковой картине мира и обусловила постоянное столкновение разнородных пластов культуры. В связи с этим возникали расколы как в сознании и языке, так и в обществе (народ и интеллигенция), и в истории (допетровский и петровский, дореволюционный и советский периоды). В связи с этим приходит на ум шпенглеровское понимание *псевдоморфоза* [Ионов, 1994, с. 90, 92]. Раскол сознания в России – глобальный феномен, порождение тысячелетней сложновязанной истории, который невозможно анализировать вне тематики и методов глобальной истории.

В современной обществоведческой литературе тема “двойного сознания” часто осмысливалась узко и идеологизированно, в мифологическом ключе, прежде всего в контексте размышлений о тоталитаризме и тоталитарном “двоемыслии”, как его представлял Дж. Оруэлл. Не случайно ранние попытки осмыслить это явление связаны не с терапевтическим, как в случае Фанона, а с обвинительным тоном. В. Кормер (1969), описывая проявления “двойного сознания” интеллигенции, рассматривал тоталитаризм как ее детище, плод симбиоза с властью, а деяния власти – как отражение собственных идей интеллигенции, ее “взаимопротиворечивого этоса”. Антиномизм, “всепроникающая раздвоенность” интеллигенции, бытие которой “болезненно для нее самой, иррационально, шизоидно”, – по его мнению, следствие секулярности ее сознания, отказа от идеалов добродетели, Бога, свободы, бессмертия, цена превращения человека в раба необходимости. Беспрепятственные “переключения сознания из одного плана в другой и сверх-интенсивного вытеснения воспоминаний” определяют

скептическое или циничское поведение интеллигенции, способность поддаваться обольщениям советской властью [Кормер, 1989].

Такого рода рассуждения, полагающие “двойное сознание” российской интеллигенции редким исключением и абстрагирующиеся как от глобального характера этого явления, так и от мирового опыта его изучения, только на первый взгляд привлекают своей радикальностью и откровенностью. Между тем сама православная традиция в русской культуре полна “двойными связками” (попытками сочетать ипостаси Бога-ревнителя и Бога-спасителя, культ еврейской матери – Богородицы, мужской шовинизм и антисемитизм) и порождает не менее острую форму “двойного сознания”. Оно ярко проявилось, например, в момент обиды и неприятия православия, обусловившего массовый побег поповичей-семинаристов в народничество в 1870-е гг.

Подобный *кустарный* подход к проблеме остается актуальным в коммуно-националистической литературе, целиком возлагающей вину за “двойное сознание” в России на современный Запад. Заглядывать глубже в этой среде не принято, и С. Кара-Мурза, анализируя стратегии культурной гегемонии и игнорируя идеи Элиаса о роли придворного общества, пишет, что “манипуляция сознанием возникает как средство власти только в гражданском обществе с представительной демократией”, что “власть монарха не нуждалась в манипуляции”, “этого не делало православие”, что он “не назовет манипуляцией” ритуал и этикет. Более того, Кара-Мурза отрицает широко известные *вилочки* и *шибки* И. Сталина (о них речь пойдет ниже), полагая, что “тиран повелевает, а не манипулирует”, “армии... не манипулируют сознанием”. Даже Р. Осборн, довольно близкий Кара-Мурзе по взглядам, полагал, что армия – прежде всего инструмент манипулирования сознанием, реализующий “процесс обесчеловечивания” [Осборн, 2007, с. 385]. Кара-Мурза не читал и Л. Вульфа, других специалистов по “воображаемой географии”, так как выводит манипулирование при помощи картографии из XIX, а не хотя бы из XVI в. Научное знание вообще выглядит для него подозрительным: ведь это предпосылка манипуляций сознанием [Кара-Мурза, 2007, с. 8–9, 18–19, 104].

Подобные рассуждения служат автору для утверждения самодержавной (татаро-монгольской, противостоящей как идее абсолютизма, так и идее демократии) традиции, осуждения либерализма и современной истории России. Вместо образа сложной реальности он предлагает “аутичную”, говоря его собственным языком, построенную на метафорах схему, при помощи которой прославляет традиционные ценности, мистику, идеократическое государство, социалистический строй и советскую номенклатуру – и критикует “тоталитарный контроль над прессой” в период перестройки, “обезумевший... народ” и навязанную ему “шизофренизацию сознания”. Собственные фальсификации и манипуляции Кара-Мурзы топорны. Это разговоры о свержении царя “масонами-западниками”, о “консерватизме” большевиков, фокусы со словами (типа подведения *производственного* потребления под понятие *индивидуальное* потребление), голословные утверждения об устранении в СССР “бедности, безработицы, бездомности, преступного и межнационального насилия, массовой гибели на войне с более сильным противником”. При этом сам он опускаясь до использования колониального расистского дискурса (“одомашнивание негров”) [Кара-Мурза, 2007, с. 57, 72, 84, 112, 161, 166–168].

К сожалению, недалеко ушли и некоторые либералы. Для А. Ахиезера, как и для африканских “самоколонизаторов”, социокультурный раскол, выступающий базисом “двойного сознания”, был прежде всего поводом для критики российской культуры, проявления неудовлетворенности уровнем модернизации. Характер России как “промежуточной цивилизации” осознавался им в рамках ориенталистского дискурса XVIII в. (см. [Ионов, 2013, с. 145]), а его преодоление виделось на путях построения либеральной цивилизации в рамках гегемонии Запада. Философ не понимал, что предпосылкой социокультурных инверсий могли быть не только наличие пережитков традиционализма, но и травма от ощущения *цивилизационного неравенства*, описанная А. Мелегом и С. Антохи, того самого, что стало теоретической и дискурсивной основой его собственной работы [Ахиезер, 1991].

Между тем уже в 1990-е гг. появились интересные трактовки этой темы, находящие созвучия в современной литературе. Одна из них принадлежит А. Хлопину. Не отрицая свежести подходов Кормера и Ахиезера, он дистанцировался от понимания “двоемыслия” Оруэллом и поставил вопрос совершенно по-другому. Отказавшись от поисков путей воссоединения сознания, он задался целью определить, что же удерживает “несчастное сознание” в нормальном состоянии. Для него, как и для Ахиезера, “двоемыслие” – условие существования советского человека, которое можно осознать и с которым можно работать. Он предположил, что индивид способен манипулировать навязанными ему ролями и использовать их множественность для сохранения и развития собственной личности. В связи с этим он попытался раскрыть не только адаптивный, но и либертарный потенциал двоемыслия (как формы *разномыслия*), реализовавшийся в условиях тоталитарной диктатуры. В основе его рассуждений – анализ взаимодействия публичной и частной жизни, социальных ролей и личности (*Super-Ego* и *Ego*), близкий логике Элиаса и Перлза. Как и им, ему казался подозрительным идеал “целостности русской души”, невротически путающей общественные и личные интересы. “Двоемыслие”, по его мнению, составляет проблему для тоталитарных, а не для свободных обществ. Вымученное государством поведение маркируется населением как таковое и тем отчасти лишается своей патогенной силы [Хлопин, 1994, с. 49, 51, 53–54, 57].

Ю. Левада обозначил тип личности, выработавшийся в России в условиях авторитаризма и тоталитаризма, термином “человек лукавый”. Этот тип личности приспособлен к деятельности в условиях *практической невыполнимости* предъявляемых к нему требований социалистического общества. При размытости нормативного поля, “пересечении нескольких насаждавшихся друг на друга разломов регулятивных структур”, при быстрой смене социальных ролей, в 1980–1990-х гг. это поле приобрело черты многомерности и многополярности, причем в духе теории информализации Вутерса критерии оценки поведения утратили жесткость и группировались вокруг идеала “допустимого” или “терпимого”. “Человек лукавый” ориентирован на поиск лазеек в нормативной системе и между сменяющимися друг друга регулятивными структурами, действия в обход постоянно меняющихся правил игры. Когнитивные диссонансы отчасти смягчаются за счет легковесности выбора, действий на “авось”. Государство, общество, группа, конкретная роль, личность, ее отдельные стороны не столько противостоят друг другу, порождая невроз, сколько синкретически соединяются при помощи игнорирования противоречий между ними. Левада обозначил эту стратегию поведения как “полицентрический релятивизм”. При этом “человек лукавый” все же нуждается в обмане со стороны власти и самообмане для преодоления ощущения собственной раздвоенности, несоответствия нравственной норме. Коррупционированность власти он рассматривает как оправдание собственной коррупционированности. Сделка с властью позволяет ему легче переносить противоречия своего существования. Таким образом, и в данном случае “двойное сознание” – форма зависимого, невротичного сознания [Левада, 2000]. Правда, надо учитывать, что анализ Левады относится к короткому периоду информализации, сопутствовавшему распаду СССР, и ситуация существенно изменилась с втягиванием России в эпоху реформализации XXI в., которая в нашей стране не обладает вегетарианскими чертами европейской реформализации, обрисованными Вутерсом.

Внутренняя колонизация России и “двойные послания” власти

Шаг вперед в изучении предпосылок “двойного сознания” сделал А. Эткинд, психолог по образованию, разрабатывающий проблему внутренней колонизации России. Он поставил изучение проблем отечественной истории в контекст постколониальных исследований. При этом он уделяет внимание не только политике в отношении инокультурных народов, но прежде всего – крайне актуальной до сих пор коллизии отношений вестернизированной элиты и борющегося за выживание *русского крестья-*

янтства, представляющего как объект внутренней колонизации. Термин “колонизация” к России применяли такие разные мыслители и историки, как А. Хомяков, В. Белинский, А. Герцен, С. Соловьев, В. Ключевский, В. Ленин. Недаром крепостных крестьян называли “белыми” или “замороженными” неграми. Сейчас эта типично националистическая тема, которая пожалуй, впервые анализируется Эткиндо с научных позиций, в стиле постколониальных критиков, сквозь призму русской литературы. Автора прежде всего интересует “колониальное раздвоение”, порожденное двойным статусом империи-колонии [Эткинд, 2013, с. 25, 162] (ср. [Ионов, 2013, с. 145]).

В данной оптике проблема сводится к взаимоотношениям человека и власти, интегрирующей в своих целях самые разные воспринятые ранее традиции (самодержавную, православную, либеральную). Поэтому картина переплетенных культурных историй России несколько упрощается. Тем не менее на первый план выдвигается очень важный аспект культуры, во многом определивший историю страны как в имперский, так и в советский периоды.

Эткинд внимательно исследует имперские патологии, связанные с раздвоением личности и воплощенные, в частности, в “Двойнике” Ф. Достоевского. Двойник Голядкина – это метафора *интроекта*. По словам М. Бахтина, “власть... захватило вселившееся в него слово”. Эткинд придает этому понятию “колониальное значение”. Оно означает “поселенца извне, оккупанта, захватчика”. Это слово власти, навязанное герою как объекту внутренней колонизации. “Захваченная и заселенная чужим голосом, субъективность приходит не к автономии и диалогу, а к двойничеству, безмирности и безумию”. Двойничество тут тесно связано с боваризмом, стремлением “быть кем-то другим, занять чужое место, стать самозванцем”. Образ России полон “двойных посланий”: заявление о том, что “Россия с часу на час идет к совершенству” сопровождается указанием на картину “Последний день Помпеи”, “возвышенный образ приближающейся гибели имперской цивилизации”. Причина прозреваемой гибели страны – зараженность голоса власти безумием жертвы [Эткинд, 2013, с. 373–376].

Здесь Достоевский затрагивает ключевую проблему крепостной России, в которой условием эксплуатации единоверцев была *двойная связка*, одновременное исповедание православия и фактическое отречение от его стержневой идеи о равенстве христиан как верующих рабов Божиих. “Православная церковь поощряла закабаление православных православными, но не объясняла их неравенство”. Это противоречие со Священным Писанием фиксировалось народной культурой. Для того, чтобы осуществлять легитимную эксплуатацию, нужно было сконструировать “культурную дистанцию в терминах стабильных различий, которые нельзя отменить или подделать, – расовых, религиозных, языковых”, создать ориенталистский образ православного крестьянина. Ведь “к людям нельзя относиться как к собственности, если не конструировать очень больших различий между собой и ними”. Это тупиковая проблема “самоколонизации, которая всегда пытается определить отличного от себя другого, но приходит к двойничеству самого себя” [Эткинд, 2013, с. 162, 196, 229].

Такие шизофреногенные *двойные послания* вообще характерны для культурной легитимации власти в России. Это прежде всего противоречивый образ власти как завоевателя (Рюриковичи) и защитника-кормильца, стремление защитников Отечества – дворянства идентифицировать себя с иностранцами. Вычурным двойным посланием был и “обратный ориентализм” Петра I, видевшего личность в африканце Ганнибале и подвергавшего русское население “ориентализации оптовым, безличным способом”. Характерен был и “обратный имперский градиент” – уменьшение прав населения центра метрополии по сравнению с колониальными подданными. Закрепощение крестьян распространялось прежде всего на русских, в то время как дворянство в начале XIX в. было в основном нерусского происхождения, а на Кавказе в 1880-х гг. платили в 4 раза меньше налогов, чем в центральных губерниях. Самой извращенной до низости была ситуация с двойным посланием русской дворянской интеллигенции, которая приписывала крестьянам “невиданные добродетели” и при этом продолжала

их угнетать [Эткинд, 2013, с. 162, 227–229, 398]. В этой коллизии можно усмотреть прообраз всех будущих двойных посланий советской власти.

Ответом на вопросы, поставленные Достоевским, стала, по мнению Эткинда, теория диалогизма Бахтина. “Творческий диалог с Другим” – это попытка понять, как можно «развивать “две одновременные (смысловые. – И.И.) нити”, не уходя в двойничество». Замечу, что Бахтин не предлагает, как Мур, свести все к монологу “правильной стороны”. В России это опасно, монолог тут – привилегия власти. Поэтому намечается выход, близкий идее самообретения Марти и Сеа [Эткинд, 2013, с. 376].

Правда, с Эткиндом трудно согласиться в его характеристике “отрицательной гегемонии”, воздействия колонизованных народов на русский, особенно когда речь идет о Кенигсберге. В данном случае лучше, по-моему, говорить о “*внешней гегемонии*”, культурной гегемонии Запада в имперской России, актуализировав идею М. Тлостановой о “двуликой” “подчиненной империи... на вторых ролях” [Тлостанова, 2004, с. 16, 40]. Конечно, государство в России интегрировало внешние влияния, но для интеллигенции и гражданского общества вообще западная гегемония была не менее, а скорее более значимой, чем гегемония власти, прежде всего потому, что воспринималась как антитеза последней. Свободомыслие было царским путем для *западного интроекта*, порождавшего не менее сложные случаи двойничества, чем описанные Эткиндом (подробнее см. [Ионов, 2013, с. 145–147]). Он сам касается этой темы, говоря вслед за социологом М. Манном, исследующим не самодержавное, а демократическое общество, о “сверкающей лестнице прогресса” и ее темном двойнике – “лестнице насилия” [Эткинд, 2013, с. 239]. Это наводит на мысль, что путь к разрешению ситуации может быть сложнее, чем полагает автор.

После 1917 г. манипуляции с сознанием (политической сознательностью) превратились в государственную политику. Задачей советской психологии стало то, что Кара-Мурза приписывает психологии западной: она состояла “не только в том, чтобы объяснить психику людей, но и в том, чтобы овладеть этой психикой людей” [Корнилов, 1923, с. 50]. По словам А. Медушевского, “продвигались когнитивные ориентиры, связанные с перепрограммированием сознания, достижением мобилизационных и манипулятивных целей”. В частности, у коммунистической элиты воспитывался «“комплекс превосходства” (обратная сторона “комплекса неполноценности”)». Этот комплекс “выражается в сверхкомпенсации – системе завышенных ожиданий и поведении, рассчитанном на (усилие. – И.И.) большее, чем требуется, чтобы преодолеть существующие препятствия. Итогом стали такие когнитивные состояния новой элиты, как завышенная самооценка, мегаломания и нарциссизм” [Медушевский, 2013, с. 117–118].

Еще более патогенным было воздействие коммунистов на рабочих. Пролетариату передавалось двойное послание: с одной стороны, он считался наиболее передовым классом общества, гегемоном мировой революции, способным обеспечить более справедливое устройство общества, подъем экономики и культуры. Но с другой стороны, пролетариат мог расцениваться как недостаточно сознательный. Ведь он поддержал Октябрьскую революцию далеко не везде [Фельдман, 2013; 2012, с. 116]. К тому же после победы пролетарской революции власть перешла в руки коммунистов, которые рассматривались как выразители глубочайших интересов рабочих, носители подлинно пролетарской идеологии. Поэтому каждый конкретный рабочий, в отличие от пролетариата как целого, мог третироваться как несознательный (подголосок буржуазии), а рабочее движение как оппортунистическое (тред-юнионистское), замкнувшееся на узких экономических интересах конкретной группы рабочих и игнорирующее интересы пролетарского государства. Настоящими представителями рабочих считались теперь не столько рабочие “от станка”, сколько бюрократы – выходцы из рабочих.

В результате вскоре после революции, особенно после провала политики рабочего контроля, к рабочим стали применять все более строгие карательные санкции. “Рабочие не выдержали экзамена на общественную зрелость... не сумели наладить

производство, не сумели соединить освобождение от палки капиталиста с повышением производительности труда”, – писалось в журнале “Коммунист” за 1918 г. По мнению старого большевика В. Оболенского (Н. Осинского), «следовало “отста-вить их от руководства производством и перевести на систему Тейлора... Надо свер-ху натягивать вожжи и снизу побуждать рабочих подчиняться этим вожжам. Все это не опасно: у власти рабочий класс”» [Фельдман, 2012, с. 130]. Чтобы остановить бегство рабочих в деревню из голодающих городов эпохи военного коммунизма, предлагалось ввести новое крепостное право: “Нужно прикрепить рабочих к заводам и не отпускать их в деревню” [Медушевский, 2013, с. 119].

Правда, эти нововведения реализовывались не сразу. Период информализации 1920-х гг. затронул и Россию, переживавшую период НЭПа, но переход к реформализации в 1930-е гг. здесь был резким и грубым как нигде, если не говорить о Германии. Трудовые книжки существовали еще в 1919–1922 гг., но стали обязательными лишь с 1939 г. Наиболее мощным ударом по рабочему классу было огосударствление в 1933 г. профессиональных союзов и передача ВЦСПС функций Наркомтруда. Характерно, что это произошло одновременно с ликвидацией свободных профсоюзов в нацистской Германии. Результат оказался близким: руководители профдвижения и СССР, и Германии были расстреляны или репрессированы, профсоюзы забыли о своей главной функции – борьбе за права трудящихся, забастовочном движении. В СССР они превратились в “школу коммунизма”, то есть в часть управленческой бюрократии. Об этом хорошо помнят активисты свободного профсоюзного движения в России [Кто остано-вит... 2005; Ионов, 2012, с. 147].

Цель этого наступления власти – обеспечить культурную гегемонию коммунистической партии и превратить человека в клеточку государственного организма. Для этого надо было обеспечить привычку к зависимости и создать невротический страх свободы. Большую роль в этом процессе играли репрессии, взаимное доноительство, не только разрушавшие социальные связи и атомизировавшие общество, но и прово-цировавшие коллективный инфантилизм, укреплявшие приоритет государственного интроекта в мотивациях поведения. Огромное значение имел монолог власти, доно-симый средствами массовой информации, не предполагавший возражений. Недаром персонаж А. Платонова взывает: “Остановите этот звук! Дайте мне ответить на него!” (цит. по [Геллер, 1994, с. 39–48]).

Однозначность, которую, по мнению Й. Баберовского, предпочитали коммунисты – это цель, процесс гораздо сложнее (см. [Ионов, 2013, с. 146]). В ходе борьбы за власть Сталин выработал систему манипуляций общественным сознанием, позволявшую ему побеждать более сильных противников. Инструментом воздействия на личность была шизофренизирующая “сшибка” (двойная связка) двух нормативных систем, двух миров, двух времен [Геллер, 1994, с. 96–100]. А. Авторханов назвал это сталинской “технологией власти”, обеспечившей переход от *партии Ленина* к *партии Сталина* (в терминах Вутерса – от партии эпохи информализации к партии эпохи реформализа-ции). Идеологически это выглядело как полная беспринципность, истерическое шара-хание между противоположными позициями, создающее невыносимый когнитивный диссонанс: от поддержки Н. Бухарина и курса на этническую коренизацию кадров – к борьбе с правым уклоном и против национал-уклонистов, от сплошной коллекти-визации к уступкам крестьянству, от Великого террора к осуждению ежовщины, от интернационализма – к национализму, от истребления священников – к поддержке Русской православной церкви. Каждый раз партийные бюрократы должны были пред-угадывать такие повороты, так как ошибка грозила смертью, в результате чего выраба-тывались зависимые и невротизированные авторитарные личности, воспринимающие мир при помощи псевдочувств и псевдомышления [Авторханов, 1991].

Классическое *двойное послание*, сконструированное Сталиным с полным понима-нием процессов шизофренизации, соединяло вербальное высказывание – Конститу-цию 1936 г., провозглашавшую демократию и равноправие, и его невербальное опро-вержение – массовые репрессии 1937–1953 гг. Фиксация и анализ контекста данного

противоречия считались антисоветской пропагандой и карались каторгой, что делало эту двойную связь невероятно патогенной, порождая психическую травму и распад идентичности. Предлагался и снимающий противоречие консонант в виде “Краткого курса истории ВКП(б)” (1938), сакрализованного текста, который преодолевал память о революции и периоде информализации, снимая когнитивный диссонанс при высокой внушаемости индивида или при наличии у него развитого “двойного сознания”⁴.

Как показывает современный опыт, такого рода “двойные послания” вообще характерны для периодов реформализации в России [Соломонов, 2011]. Это открывает для граждан небогатый выбор между перспективой невротизации и формирования авторитарной личности – и перспективой превращения в “человека лукавого”.

* * *

Антропологизация глобальной истории имеет специфический характер. Она только частично касается взглядов и ментальности индивида и разномасштабных групп населения (включая нации), которые освещают *психобиография* и *групповая психоистория*. Сюжеты, которые выходят на первый план, – взаимодействие культур и многокультурных сообществ, транснациональные культурные трансферы и гегемонии, их *связанная история*, в том числе формы сознания и деятельности, зависимые от воздействия инонационального суггестора или трансляторов его влияния, порождающие как бурное развитие культуры и знания, так и невротизацию общества, феномены “двойного сознания”, авторитарной личности, боваризма. Это направление можно определить как *глобальную психоисторию* – особое направление психоистории. Отдельные ее проблемы уже затрагиваются в контексте глобальной истории [Mazlich, 1999; Yegha, 2004]. Связанная история формирует такие повороты в эволюции ментальностей, такое описание различных стратегий балансирования на границе адекватности, которые невозможно представить вне глобального контекста. Например, нельзя понять, почему психологические проблемы афроамериканского и российского населения могут быть столь схожи. К тому же ситуация культурно-психологической зависимости не изолирована, она ритмически изменяется вместе с глобализовавшимися после 1968 г. волнами информализации, когда люди экспериментируют с наркотиками и нетрадиционным сексом, – и реформализации, когда другие люди балуются идеологической накачкой и законотворчеством в извращенных формах. Каждый отдельный психоментальный (психобиографический) казус в рамках глобальной психоистории открывает свойства, определяемые не только его уникальностью, но и его типичностью, способом существования человека в глобализирующемся мире.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авторханов А.Г. Технология власти. М., 1991.
Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. М., 1991.
Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000.
Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М., 2006.
Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. М., 1994.
Гештальт-терапия // Психотерапевтическая энциклопедия. СПб., 2000 (<http://vocabulary.ru/dictionary/6/word/geshtalt-terapija>).
Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России // Общественные науки и современность. 2011. № 5.
Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России. Статья 2 // Общественные науки и современность. 2012. № 6.

⁴ По исследованиям психолога Д. Хилл, наличие “двойного сознания” существенно уменьшает ощущение когнитивного диссонанса среди афроамериканцев (см. [Cooper, 2007, p. 150–152]).

- Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России. Статья 3 // *Общественные науки и современность*. 2013. № 5.
- Ионов И.Н. Идеи цивилизации и варварства в Европе XVIII–XIX веков // *Идеи и люди: Интеллектуальная культура Европы в Новое время*. М., 2014.
- Ионов И.Н. Кризис исторического сознания в России и пути его преодоления // *Общественные науки и современность*. 1994. № 6.
- Ионов И.Н. Стратегия деисторизации // *Образы времени и исторические представления. Россия–Восток–Запад*. М., 2010.
- Кавелин К. Наш умственный строй. М., 1989.
- Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. Новосибирск, 2007.
- Климентова Е.В. Вербальная суггестия и эмоция интереса // *Молодой ученый*. 2012. № 6.
- Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // *Вопросы философии*. 1989. № 9 (<http://lodochnik.com/в-ф-кормер-двойное-сознание-интеллиг/>).
- Корнилов К. Современная психология и марксизм // *Под знаменем марксизма*. 1923. № 1.
- Кто остановит произвол работодателей? // *Североуральские вести*. № 28. 2005. 14 июля.
- Левада Ю. Человек лукавый: двоемыслие по-русски // *Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены*. 2000. № 1 (45) (<http://ecsocman.hse.ru/data/229/938/1219/03levada-19-27.pdf>).
- Медушевский А.Н. Феномен большевизма: логика революционного экстремизма с позиций когнитивной истории // *Общественные науки и современность*. 2013. № 5.
- Осборн Р. Цивилизация. Новая история западного мира. М., 2007.
- Сea Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Соломонов Ю. Фабрика исторических мотиваций. Психоистория – наука, способная объяснить, почему граждан вдохновляют глобальные замыслы власти // *Независимая газета*. 2011. 22 ноября.
- Тлюстанова М.В. Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. М., 2004.
- Фельдман М.А. Большая тайна советской истории. Историография Советов в годы Гражданской войны // *Общественные науки и современность*. 2013. № 5.
- Фельдман М.А. Была ли Октябрьская революция пролетарской? // *Общественные науки и современность*. 2012. № 5.
- Фромм Э. Автоматический конформизм // *История зарубежной психологии. Тексты*. М., 1986.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.
- Хлопин А.Д. Феномен “двоемыслия”: Запад и Россия (особенности ролевого поведения) // *Общественные науки и современность*. 1994. № 4.
- Эткинд А.М. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М., 2013.
- Antohi S. Romania and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology // *Transit–Europäische Revue*. 2002. Vol. 21 (http://archiv.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=235&Itemid=411).
- Black M. Fanon and DuBoisian Double Consciousness // *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. Vol. V. Special Double-Issue. Summer 2007.
- Bulhan H.A. Frantz Fanon and the Psychology of Oppression. New York, 1985.
- Chassler Ph. Reading Mannoni’s Prospero and Caliban Before Reading Black Skin, White Masks // *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. Vol. V. Summer 2007.
- Cooper J. Cognitive Dissonance: Fifty Years of Classic Theory. Los Angeles–London–New Delhi–Singapore, 2007.
- Fanon F. Black Skin, White Masks. London, 2008.
- Germana N.A. Self-Othering in German Orientalism: the Case of Friedrich Schlegel // *The Comparativist*. 2010. Vol. 34. May.
- Lane Ch. Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni’s “Prospero Complex” Still Haunts Us // *Journal of Modern Literature*. 2002. Vol. 25. № 3–4.
- Lyubansky M., Eidelson R.J. Revisiting Du Bois: the Relationship Between African American Double Consciousness and Beliefs About Racial and National Group Experiences // *Journal of Black Psychology*. February 2005. Vol. 31. № 1.
- Mannoni O. Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization. London, 1956.
- Mazlish B. Psychohistory and the Question of Global Identity // *Theoria: a Journal of Social and Political Theory*. June 1999. № 93.
- Melegh A. On the East–West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Eastern Europe. Budapest, 2006.

Moore T.O. A Fanonian Perspective on Double Consciousness // Journal of Black Studies. 2005. Vol. 35. № 6. July.

Stork P. Terrorism: Icon of Resentment. 2007 (http://www.livingpeacesite.org/terrorism_icon_of_resentment.pdf).

Swaan A. de. Dysciviliation, Mass Extermination and the State // Theory, Culture & Society. 2001. Vol. 18. № 2–3.

Vatin F. Octave Manonni (1899–1989) et sa Psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation // Revue du Mauss semestrielle. Psychanalyse, philosophie et science sociale. Vers une anthropologie partagée. 2011. № 37.

Wouters C. Informalisation: Manners and Emotions since 1890. London, 2007.

Yerxa D.A. From Psychohistory to New Global History: a Conversation with Bruce Mazlish // Historically Speaking. 2004. Vol. 5. № 6. July–August.

© И. Ионов, 2014

Независимый научный журнал “Мир России”

Журнал “Мир России”, издающийся Национальным исследовательским университетом – Высшей школой экономики, – уникальное научное издание, ориентированное не только на исследователей, профессионально занимающихся изучением России, но и на широкий круг интеллектуалов, которым не безразлична судьба нашей страны.

С момента основания в 1992 г. “Мир России” стремится воссоздать целостную картину российского общества в совокупности взаимовлияний экономических, социальных, культурных, демографических, этнических и иных факторов, соединяя на своих страницах размышления и исследования в самых различных обществоведческих дисциплинах с междисциплинарными работами.

За более чем 20-летнюю историю своего существования “Мир России” получил признание как одно из наиболее цитируемых и влиятельных научных изданий в сфере общественных наук в России и включен в перечень ведущих российских рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией Министерства образования и науки России.

Проводя активную политику по расширению своей аудитории за рубежом, “Мир России” снискал популярность и у зарубежных ученых, чьи работы также можно встретить на страницах журнала. В ближайшее время журнал также будет включен в международную систему цитирования Scopus, что позволит увеличить потенциал цитируемости его материалов.

Если Вы до сих пор не имели возможность ознакомиться с нашим журналом или Вы потенциально заинтересованы в том, чтобы стать автором “Мира России”, приглашаем Вас к сотрудничеству!

Подробную информацию о нашем издании, включая бесплатные электронные версии прежних номеров и информацию о том, как стать автором “Мира России” или подписаться на журнал, можно найти по адресу: <http://mirros.hse.ru/>.