

Российская модернизация: социо-психоаналитический подход

При всем различии оценок тех социально-экономических и политических процессов, которые были инициированы руководством КПСС в 1985 г., практически все исследователи, политики и публицисты, представляющие общественное мнение, сходятся в одном. “Ускорение” и “перестройка” в рамках социальной структуры СССР, а затем денонсация союзного договора 1922 г. и радикальная экономическая реформа в России являлись практически вынужденным ответом на необходимость “модернизации”.

Формы, в которых выразился этот ответ и последствия, которые он вызвал (и продолжает вызывать), оказались порой настолько непредсказуемыми и непредвиденно “болезненными”, что радикализм политических стратегий и катастрофизм жизненных установок массового сознания в России (как и на всем пространстве СНГ) достиг предельно допустимых значений. Это становится основанием для некоторых социологов усматривать в происходящем начало патогенной социальной мутации, которая, оставаясь неотрефлексированной и неуправляемой, может привести к тотальному коллапсу российского социума.

Проблема критического осмысления (рефлексии) и адекватного описания социального сдвига периода 1985–1993 гг. сегодня обозначилась как одна из наиболее острых и актуальных для всего комплекса наук об обществе, включая и метауровень — социальную философию. Эта острота особо ощущаема российскими обществоведами, для которых поиск адекватных методологических стратегий современной социального анализа превращается в почти что экзистенциальную проблему. Дело в том, что распад “социалистического лагеря”, коллапс СССР и трансформация российского социума, протекающая в режиме исторических сверхскоростей, явно находятся за рамками объясняющих возможностей традиционного марксизма-ленинизма. Возникнув в свое время как “наука истории” и методология социального анализа с достаточно весомым эвристическим потенциалом, марксизм-ленинизм последние семь десятилетий выступал почти исключительно (по крайней мере в СССР) как интегративная, легитимирующая и, в конечном счете, как фальсифицирующая идеология.

Предложив сорок лет назад в качестве эпохальной теоретической констатации тезис о “полной и окончательной победе социализма в СССР”, марксизм-ленинизм сегодня оказался перед фактом острейшего методологического дефицита, не позволяющего адекватно описать и концептуально осмыслить феномен “регрессивного” формационного сдвига. Обращение сегодняшних лидеров КП РФ, а также некоторых независимых теоретиков, претендовавших на моно-полно-аутентичное понимание “коммунизма” (например, А.А.Зиновьев, И.Р.Шафаревич), к полудетективным версиям “поражения в третьей мировой войне”, “заговора мирового империалистического центра” и подрывной деятельности предательской “пятой колонны” — самое красноречивое подтверждение той теоретико-методологической катастрофы, которую переживает сегодня не одно поколение исследователей, принявших когда-то марксизм-ленинизм как эффективно работающую научную теорию.

Катастрофичность ситуации усугубляется еще и тем, что в столкновении с либерализмом как последовательно и предельно антикоммунистической доктриной, марксизм-ленинизм рухнул как идеология, не будучи замещен (или восполнен) релевантной социальной теорией. Этому способствовали два обстоятельства.

Во-первых, “коммунизм” и “либерализм” столкнулись не столько как теоретические концепты, сколько как конкретные жизненные практики, “истинность” которых определялась исключительно в сфере их экономической эффективности. Нетрудно было предположить с самого начала, что в условиях “гласности” и отказа от политической монополии КПСС “коммунизм” в этом столкновении должен был оказаться проигравшей стороной. Задуманный его главным теоретиком как принципиальное преодоление “экономики”, “коммунизм” мог противопоставить “либерализму” лишь неубедительную риторику на тему “эксплуатации трудящихся”, “угнетения колониальных народов” и т.д. Утверждение же в рамках “нового мышления” примата “общечеловеческих ценностей” над “классовыми” делегитимировало даже и такого рода “аргументацию”. Проблема “идеологического вакуума” выдвинулась, таким образом, на первый план, практически перекрыв каналы возможных инновационных поисков в области марксистской социальной теории.

Во-вторых, сам “либерализм” как форма радикальной критики “коммунизма”, практически всегда был ориентирован не на построение определенной социальной теории, а, скорее, на охрану определенной жизненной практики и лежащих в ее основе ценностей (свобода, собственность, право) от посягательств “справа” (в XIX в. тра-

диционалистский консерватизм в духе Э.Берка и Ж. Де Местра, а в XX в. — фашизм и нацизм) и “слева”. В частности, традиционным способом полемики с “социалистами” и “коммунистами”, начиная с Джона Стюарта Милля и Б.Н.Чичерина, и вплоть до работ фон Хайека и фон Мизеса оставалось доказательство невозможности “социализма” как эффективной самовоспроизводящейся социальной структуры. Эта ориентация либеральной критики, наложившись на массовое умонастроение, выраженное в лозунге “Так жить нельзя!”, также объективно заблокировала продуктивную работу по выстраиванию социологической модели советского общества.

В результате сложилась парадоксальная ситуация, когда на стимулирующую констатацию последнего лидера КПСС и СССР М.С.Горбачева — “Мы не знаем общества, в котором живем”, последовал почти единодушно подразумеваемый ответ: “И не хотим знать!”.

Между тем реальная ситуация российской реформы с самого начала требовала эффективного инструментария социального анализа. Отсутствие такового оказалось компенсировано импортом и радикальной идеологизацией некоторых ключевых концептов западной социальной и политической науки (особенно показателен в этом смысле термин “тоталитаризм”), ситуативной “политологией” и конъюнктурным политиканством, объяснительные схемы которых опирались (и опираются до сих пор) не на понятийный аппарат логически выверенных социальных теорий, а на определенный политико-групповой интерес и “лоббистский” заказ. Теоретическая картина сложнейших социальных процессов, происходящих в России, не пройдя фазу, так сказать, независимой экспертизы научного сообщества, сразу оказалась наиболее ходким “товаром” политического “рынка”.

Важно, однако, иметь в виду, что данная констатация исключает какой-либо обличительный или морализаторский пафос. Статус теоретического знания есть сам по себе существенный и весьма показательный элемент той социальной реальности, теоретическое воспроизведение которой есть внутри этой же реальности рождающаяся потребность и сознательно полагаемая цель. Радикальная “идеологизация” и “политизация” всякой — не только чисто социальной — “теории” есть, по-видимому, закономерная и неизбежная фаза становления современного российского социума.

Но столь же закономерно и неизбежно возрастание общественного запроса на теоретически обоснованную политику. А в качестве такого обоснования может выступить лишь теория, позволяющая описать последнее десятилетие в более широком и универсальном контексте модернизационного процесса в России.

Еще одним существенным обстоятельством, определяющим повышенную актуальность избранной темы, является так называемый “кризис идентичности” — феномен, реальность которого признается исследователями и политиками всех школ и направлений, как отечественных, так и зарубежных.

Трансформация СССР в Содружество Независимых Государств помимо многих проблем, порожденных геополитической и социокультурной реструктуриацией такого масштаба, создала еще одну — специфически российскую и русскую. В то время как для 14 бывших “республик СССР” акт расторжения союзного договора означал появление реальных возможностей создания национальной государственности (при обязательном условии преодоления этнократического “соблазна”, что, как свидетельствуют примеры двух балтийских и двух закавказских государств, — задача отнюдь непростая), для народов, образующих Российскую Федерацию сложилась драматично-амбивалентная ситуация.

С одной стороны, так называемые “коренные народы” или “титупные нации”, давшие названия бывшим автономиям в составе РСФСР, оказались вовлеченными в процесс конвертации “суверенитета народов” в “суверенитет территорий”. Фактически это был завуалированный (а в случае с Чечней — открытый) отказ от идентификации в рамках и с помощью российской государственности и выбор в качестве такого идентификатора ближайшей референтной группы — этноса. В терминах Ф.Тенниса — это отказ от Gesellschaft как политического сообщества граждан, образующих российскую нацию, в пользу Gemeinschaft как кровнородственной общины, объединяющей исключительно данный народ.

С другой стороны, русский народ, традиционным идентификатором которого являлось “имперское” пространство, оказался в глубоко травматической ситуации. Шок утраты “своих” территорий, превращение части “соотечественников” (характерна сама неопределенность этого термина) в “русскоязычное” меньшинство в “ближнем зарубежье”, появление устойчивого электората, поддерживающего программы русского этно-имперского радикализма — все это оказывается серьезным препятствием на пути создания российской национальной государственности и, соответственно, складывания российской национальной идентичности.

Трудность становления современного самосознания русских как опорно-консолидирующего фактора в процессе создания российской нации обусловлена не только наличием этно-имперской идентификационной “ловушки”. Если принять во внимание гипотезу С.Хан-

тингтона о глобальной перспективе “столкновения цивилизаций”, переводящую историософский дискурс Данилевского-Леонтьева и Шпенглера-Тойнби в контекст современных геополитических тенденций, то нужно признать, что перед русским самосознанием возникает еще одна существенная проблема. А именно: как завершить качественное и структурное осовременивание этого самосознания в ситуации, когда оно под воздействием геополитических и российских внутрисистемных факторов начинает испытывать осязаемое притяжение более универсального идентификационного канона “православно-славянской цивилизации”?

Все эти современные проблемы могут быть адекватно поняты в том случае, если их “погрузить” в многоуровневый и многофазовый процесс трансформации российского социума, начавшийся во второй половине XVII в. еще в рамках Московского государства и вышедший к завершающему рубежу в последней декаде XX в. Этот процесс, обозначаемый весьма нестрогим термином “модернизация” (нестрогость особенно чувствуется в русском переводе, дающем невразумительное “осовременивание”), несет в себе, тем не менее, вполне однозначный и социологически внятно передаваемый смысл. А именно — переход от социальных структур “традиционного” (“архаичного”) типа к социальным структурам, начавшим интенсивно складываться в рамках западноевропейского культурного ареала в XVI–XVII вв.

Совершенно естественно, что процесс изменения социального типа не может не быть многоуровневым. Ибо качественной трансформации подвергаются все структурные элементы предшествующего социума, характер внутрискруктурных связей и детерминаций и, наконец, возникают принципиально новые элементы, само наличие которых предопределяет появление радикально иного способа общественной связи как таковой. Применительно к западноевропейскому культурному ареалу эта многоуровневость раскрывается как становление новых институтов власти и гражданского общества, радикальное изменение статуса научного знания, утверждение капиталистического способа производства, промышленная революция, появление новых общественных классов и страт и многие другие аспекты социальной реальности, которые могли бы быть при необходимости перечислены.

Однако, помимо чисто дескриптивного подхода к “модернизации”, дающего содержательную “развертку” исследуемого процесса, существенно важен так же и подход, нацеленный на изучение, так сказать, начальных и конечных параметров. При этом существенно,

что “начальность” и “конечность” рассматриваются не как фиксированные точки во времени (что является предметом истории модернизационного процесса), а как предельные условия функционирования модернизирующегося социума. А именно: точки (а может быть даже — линии и плоскости) разрыва с предшествующей архаичной социальной структурой, точки ее наиболее упорного сопротивления (в этом смысле — “начальность”), и формы “ментальности”, “коллективного сознания” или “коллективного бессознательного” (сам выбор термина еще подлежит методологическому обоснованию), в которых сами субъекты социальности воспринимают, осознают и символизируют каждый очередной социальный сдвиг. А значит — легимируют его в качестве произошедшего и, в этом смысле, “окончательного”.

Именно этот, второй, подход представляется перспективным с точки зрения поиска собственно социально-философской исследовательской стратегии. Ее, условно говоря, преимущества видятся в том, что она позволяет сосредоточиться на существенных параметрах модернизационного процесса в России и предложить именно социально-философский анализ предмета, а не эмпирическое его описание, не исторический контент-анализ и тем более — не конъюнктурно-идеологическую схему, обремененную “первородным грехом” фальсификации как раз потому, что к ней не приложимы строго научные процедуры “фальсифицирования”.

На базе такой стратегии строится комбинированная методология, в рамках которой становится возможным исследовать во взаимосвязи трансформационные сдвиги российского социума, параллельные изменения в “ментальности” и специфические конфигурации идеолого-утопического комплекса, заполняющего пространство символического взаимодействия субъектов социальности.

Такая методология выстраивается в результате проецирования на проблематику российской модернизации нескольких различных и самостоятельных социально-философских теорий. К ним относятся: концепция этнопсихологии, предложенная Г.Г.Шпетом, общесоциологическая теория Э.Дюркгейма, психоанализ (“глубинная психология”) З.Фрейда и учение П.Рикера о структуре и формах взаимодействия “идеологии” и “утопии”.

Взятая отдельно, каждая из этих теорий предназначена для решения определенного класса особым образом заданных проблем и они могут оказаться даже конкурирующими в смысле претензии на универсальность даваемого ими социального знания. Поэтому особой исследовательской методологической задачей является нахождение такого способа их согласованного и взаимодополняющего примене-

ния, который давал бы новый эффект, недостижимый лишь в рамках какой-либо одной теории.

Отчасти эта задача решается именно благодаря универсализму каждой из них. Так, например, в рамках общесоциологической теории Дюркгейма имеется специфическое учение о “коллективном сознании”, которое коррелируется с психоаналитической темой “коллективного бессознательного” (как в версии К.Юнга, так и с фрейдовскими наблюдениями над “психологией масс”) и подходом Шпета к этнопсихологии. В свою очередь, модели архаических социумов, предложенные Дюркгеймом, являются опорными для фрейдовских реконструкций древнейших фаз “коллективного бессознательного”. Наконец, учение Рикера о взаимодействии “идеологии” и “утопии” выстроено как ответ в том числе и на попытку (наиболее основательно и целеустремленно предпринятую Ю.Хабермасом) применить психоанализ в качестве критической социальной теории.

Однако основной методологический эффект достигается за счет того, что все они подчинены одной задаче — получить связную и логически-структурированную интерпретацию модернизационного процесса в России, охватывающего период последних трех столетий.

В соответствии с традицией, заложенной Гердером и немецкими романтиками, и кульминировавшей в гегелевской философии “абсолютного Духа”, основатели этнопсихологии (а вместе с ними и Г.Шпет) стремились увидеть в “духе” наиболее аутентичное самовыявление органической коллективности, каковой в их представлении является “народ”. Однако, взгляд на ту же проблему с точки зрения науки об “обществе” радикально меняет всю перспективу. Как именно это происходит, показал Э.Дюркгейм в своей работе “*De la division du travail social*” (1893 г.).

Так же как и его предшественники-этнопсихологи, он признает существование “особой реальности”, которую определяет как “коллективное сознание”. По поводу этого сознания он пишет: “Совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь”¹.

Но в отличие от этнопсихологов Э.Дюркгейм интерпретирует сам факт “коллективного” (или “общего”) сознания не как признак высшего социального синтеза, а как явное указание на определенный социальный “тип” (отнюдь не в шпетовском смысле), относящийся к архаическим стадиям общественной эволюции. Положив в основу своей классификации общественных типов признак “солидарности”, французский социолог выделил тип, включающий различные фор-

мы архаических социумов, но объединенных “механической солидарностью” (иначе — “солидарностью по сходствам”). Противоположный ему тип, охватывающий многообразные модификации современных обществ, отличается “органической солидарностью”, происходящей из феномена разделения труда.

Отсюда выводится такая закономерность: “Солидарность, вытекающая из сходств, достигает своего максимума тогда, когда коллективное сознание точно покрывает все наше сознание и совпадает с ним во всех точках; но в этот момент наша индивидуальность равна нулю. Она возникает только тогда, когда группа занимает в нас меньше места”².

Однако, взаимосвязь архаической социальности и “коллективного сознания” невозможно описать в терминах обратнопропорциональной зависимости. Теоретически верно, что, чем древнее социум, тем шире сфера господства “общего сознания”, и наоборот. Но существенный момент здесь в том, что переход от архаики к “модерну” — не есть куммулятивно-эволюционный процесс, плавно достигающий точки равновесия “общего” и “личностного” сознаний, а затем перетекающий в тип “органической солидарности”. Внутри архаического типа социума, образованного “солидарностью по сходствам”, протекает собственная эволюция, доводящая “коллективное сознание” до предельной интенсивности именно тогда, когда в самом типе уже образуются структуры разделения труда, предвещающие (и требующие!) радикальный сдвиг.

Это происходит, по Э.Дюркгейму, на той стадии, когда “сегментарное общество с клановой основой”, оставив позади себя исходную фазу “орды”, вырабатывает институт абсолютной власти. “Значит, — замечает он, — там появилось разделение труда. Однако, связь, соединяющая в данном случае индивида с вождем, тождественна той, которая в наше время соединяет вещь с личностью”³. И потому даже на высшей ступени развития архаичного социума “солидарность все еще механическая, пока разделение труда не развилось более. В этих условиях она достигает даже максимума энергии, ибо действие коллективного сознания сильнее, когда оно осуществляется не диффузно, но через посредство определенного органа”⁴.

В феномене абсолютной (деспотической) власти архаичный социум фокусирует две основных “опоры” своего “общего сознания” — “религию” и “коммунизм”. Как подчеркивает Э.Дюркгейм, “там, где общество имеет этот религиозный и, так сказать, сверхчеловеческий характер... он необходимо сообщается вождю”⁵. С другой стороны “коммунизм — необходимый продукт этой особой сплоченности,

поглощающей индивида в группе, часть в целом. Собственность, в конце концов, это только распространение личности на вещи. Значит, там, где существует только коллективная личность, собственность тоже не может не быть коллективной⁶. А из этого с необходимостью возникает коррелят — абсолютная власть или “деспотизм”, который “есть не что иное, как преобразованный коммунизм”⁷.

Из типологии Дюркгейма достаточно естественно вытекает интерпретация русской истории, начиная с X века и чуть ли не до конца СССР.

Киевскую Русь можно определить как “сегментарное общество с клановой основой”. Московскую Русь с Ивана III можно рассматривать как эволюцию прежнего типа: именно в XVI в. религиозность становится всепроникающей (“Домострой”) и тогда же намечается сакрализация царской власти (“Москва — третий Рим”).

Именно в рамках этой интерпретации становится уместной известная квалификация Р.Пайпса (использующего, кстати, фундаментальные положения исторической концепции С.М.Соловьева и В.О.-Ключевского), согласно которому московская централизация была лишь распространением вотчинного порядка на всю территорию государства: “Превращение России в вотчину своего правителя заняло два столетия. Процесс этот начался в середине XV в. и завершился к середине XVII в.”⁸.

То, что исходный социальный тип Руси изменялся, подтверждает процесс институционализации прежних форм разделения труда с помощью превращения прежних социальных групп в “профессиональные”. Согласно Р.Пайпсу, “тенденция исторического развития несомненно указывала в сторону складывания каст”⁹. “В XVI и XVII вв. были приняты законы, запрещавшие крестьянам покидать свои участки, а купцам — менять место жительства. Священникам запретили слагать с себя сан; сыновья их должны были вступать в отцовское поприще”¹⁰.

Вот как подобный процесс комментирует Э.Дюркгейм: “Вообще классы и касты, вероятно, не имеют ни другого происхождения, ни другой природы: они происходят от смешения возникающей профессиональной организации с предшествовавшей семейной. Но это смешанное устройство не может долго длиться, ибо между двумя организациями, которые оно берется примирить, существует антагонизм, непременно завершающийся взрывом”¹¹.

Все это можно резюмировать таким образом: с установлением режима московского централизованного самодержавия Россия достигла предела в эволюции первичного социального типа, основанного на механической солидарности. Центральная власть и “касты” уже

являются разделением труда, и это означало, что Россия вступила в переходное состояние, когда новый социальный тип “органической солидарности” мог развиваться только за счет вытеснения прежнего типа. В терминах общесоциологической теории это может быть описано как начало процесса модернизации традиционного русского социума.

Однако этому вытеснению препятствовали четыре блокирующих фактора, каждый из которых представлял один из базисных элементов традиционной социальной структуры. Последовательное “снятие” этих блоков и образует “содержание” (хотя на структурном уровне это есть “форма”) процесса российской модернизации. А пиковые “возмущения” коллективного сознания, соответствующие стадиям снятия/изживания этих блоков, рисуют картину кризисов коллективной идентичности, сопровождающих модернизацию и во многом определяющих ее характер и скорость.

К числу базисных элементов традиционного общества, блокирующих модернизационный процесс, относятся:

1. Православие как интенсивная форма коллективного сознания¹²;
2. Неограниченное самодержавие (деспотизм);
3. Общинный (аграрный и посадский) коммунизм;
4. Перенос традиционных форм организации социума на новые территории — экстенсивное развитие или “колонизация”¹³.

Вычленение основных параметров русского архаичного социума, как они сложились к концу XVII в., дает возможность как бы “заглянуть внутрь” социокультурного механизма, блокировавшего российскую модернизацию. Для целей нашего анализа наиболее существенно то, что эти параметры — каждый в отдельности и все вместе — оказываются смыслопорождающей матрицей основных традиционалистских ретро-идеологий и, в то же время, предопределяют структуру идентификационных кризисов.

Обращение к психоанализу в связи с проблемой идентичности неизбежно по двум причинам. Во-первых, процесс идентификации представляет собой своего рода “каркас”, вокруг которого складывается и организуется уникальный образ психическая жизнь конкретного индивида. И именно этот процесс является базисным для психоаналитического исследования. Во-вторых, приложимость психоанализа выходит далеко за границы индивидуальной психологии. “Психоанализ как науку характеризует не материал, которым он занимается, — подчеркивал его основатель, — а техника, при помощи которой он работает. Без особых натяжек психоанализ можно применять к истории культуры, науке о религии и мифологии точно так же, как и к учению о неврозах. Целью

его является не что иное, как раскрытие бессознательного в душевной жизни”¹⁴.

Рассмотрение коллективной идентичности с помощью техники психоанализа позволяет выявить ее глубинную инвариантную структуру. З.Фрейд обратился к этой теме в своей работе “Массовая психология и анализ человеческого ‘Я’” (1921 г.) и пришел к результатам, подкрепившим выводы дюркгеймовской социологии “коллективно-го сознания”. Изучая закономерности складывания и функционирования “масс” и особенно двух “искусственных масс” (церкви и войска), он сделал вывод: “Множество равных, кои могут друг с другом идентифицироваться, и один-единственный, их всех превосходящий — вот ситуация, осуществленная в жизнеспособной массе”¹⁵.

Это наблюдение З.Фрейда оказывается чрезвычайно существенным для нашего исследования, поскольку в русской истории именно “войско” и “церковь” выступают как абсолютно доминирующие формы общенациональной идентификации. Необходимо, однако, видеть различия в механизмах идентификации, характерных для этих двух “масс”.

В случае с “войском” перед нами процесс наиболее архаичной идентификации с царем-князем-военным вождем, в ходе которой первичная стадия (нарцистическая) формирования ‘Я’ оказывается законсервированной, а “идеал Я”, обычно стимулирующий продвижение психики к более зрелым формам, воспринимается как интимно близкий т.е. квази-реализованный. По сути дела, фрейдовское описание этого механизма есть не что иное, как психоаналитическая интерпретация того “мифа Царя”, который как один из опорных канонов российской идентичности продержался до начала XX в.

Итак, З.Фрейд писал: “Ограничение ‘Я’ от ‘Идеала Я’ у многих индивидов не зашло слишком далеко, оба еще легко совпадают, ‘Я’ часто еще сохраняет прежнее нарцистическое самодовольство. Это обстоятельство весьма облегчает выбор вождя. Нередко ему всего лишь нужно обладать типичными качествами этих индивидов в особенно остром и чистом чекане и произвести впечатление большей силы и либидинозной свободы, и сразу на это откликается потребность в сильном властелине и наделяет его сверхсилой, на которую он и не стал бы претендовать. Другие индивиды, идеал которых не воплотился бы в нем без дальнейших поправок, вовлекаются “внушением”, т.е. путем идентификации”¹⁶.

Идентификация через “церковь” существенно усложнена тем, что в ней “идеал Я” попросту трансцендирует все посюсторонне-значимые стадии возрастания ‘Я’, точно также делая практически невозможной адаптивную эволюцию как индивидуальной психики, так и

социального типа (см. выше — Э.Дюркгейм о блокирующей функции религии). Описывая этот механизм, З.Фрейд как бы дает психоаналитическую интерпретацию “мифа Святой Руси”, еще одного опорного канона российской идентичности. Вот это описание: “Каждый христианин любит Христа как свой идеал и, кроме того, чувствует себя связанным идентификацией с другими христианами. Но церковь требует от него большего. Он, сверх того, должен идентифицироваться с Христом и любить других христиан так, как любил их Христос. Таким образом, церковь в обоих случаях требует восполнения либидинозной позиции, данной массообразованием. Идентификация должна присоединяться в случаях, где произошел выбор объекта; а обратная любовь — в случаях, где уже имеется идентификация. Это “большее” явно выходит за пределы конституции массы”¹⁷.

В применении к русской истории психоаналитическая техника дает возможность обнаружить уникальную конструкцию национальной ментальности. Согласно классической схеме позднего З.Фрейда, нормальное психическое пространство выстраивается как результат становления ‘Я’, которое, используя энергетику первобытного инстинкта (либидо), заполняящего ‘Оно’ и под контролем социально-нормативной инстанции (совесть) ‘Сверх-Я’, преодолевает фанатический “принцип удовольствия” во взаимодействии с реальностью.

Как работает эта схема в качестве общекультурного кода, мы можем проследить на материале западноевропейской истории Средневековья и Нового времени. Феодалная организация германо-романских народов, основанная на договорном праве, выступает в качестве социокультурно маркированной зоны формирования и укрепления позиции ‘Я’. Собственное языческое “ядро” постепенно проходит через двойную дифференциацию. Под давлением инстанции ‘Сверх-Я’ (католическая церковь) одна часть вытесняется в дохристианское языческое прошлое, фактически сливаясь (статусно) с античной культурой и образуя энергетически-креативную сферу ‘Оно’. Другая часть сама сублимируется в ‘Сверх-Я’, образуя все многообразие западноевропейского христианского мира в двух основных формах: католичество и протестантизм. Собственно Ренессанс-Реформация и есть стадия культурного синтеза европейского ‘Я’, когда языческое ‘Оно’ и христианское ‘Сверх-Я’ вступают в компромисс, позволяющий ‘Я’ европейца Нового времени принять вызов реальности.

Приложение этой же схемы к русской истории обнаруживает глубокую специфичность структуры национальной ментальности, построенной на фактическом отсутствии социокультурно маркированной позиции ‘Я’. В отличие от социальной эволюции западноевропейс-

кого культурного ареала от централизма ранних каролингских королевств к феодально-договорной структуре, древнерусский социум двигался в противоположном направлении от свобод удельного периода к централизованному вотчинному государству, “при котором право суверенитета и право собственности сливаются до такой степени, что делаются неотличимы друг от друга, и где политическая власть отправляется таким же образом, как экономическая”¹⁸.

Отсутствие социально значимого пространства договора препятствовало становлению позиции ‘Я’, как такой, которая обеспечивала бы существование компромиссной зоны между вытесненным языческим ‘Оно’ и сублимированным православным ‘Сверх-Я’. В результате, две эти зоны функционировали либо в режиме полной рассогласованности, либо как тождественные, причем одна позиция постоянно провоцировала другую. Так, в отличие от западноевропейской, в древнерусской культуре сложилась уникальная конфигурация ментальности, при которой позиция ‘Я’ не столько прорастивалась изнутри индивида, сколько выносилась “вовне” и присваивалась всему социуму как целому.

Эта специфика русской социокультурной эволюции, выразившаяся типологически в отсутствии фазы Ренессанс-Реформация, самым серьезным и роковым образом сказалась на способе и характере идентификации коллективного ‘Я’. Выступая как симбиотическое “Мы”, в котором неразличимо сливаются ‘Оно’ и ‘Сверх-Я’, такая идентичность оказалась фактически беззащитной перед экспансией “Другого” — западной культуры с четко выраженной позицией индивидуального “Я”. Поэтому сам процесс интенсификации контактов с “Западом” еще более обострил ситуацию внутреннего идентификационного кризиса.

Миф “Святой Руси” с предельной рельефностью обнаруживает механизм этого кризиса. Как отмечает М. Чернявский, этот миф с самого начала своего возникновения (середина XV в.) строился как оппозиция мифу “правителя-Царя” и по существу являлся “анти-царским, антигосударственным лозунгом”¹⁹. В этой своей функции миф “Святой Руси” выступал как дезинтегратор, разрывая и противопоставляя друг другу идентификацию через князя — военного вождя, вытесненную в языческое ‘Оно’, и идентификацию через православную церковь, сублимированную в ‘Сверх-Я’. Но в то же время этот миф как бы задавал формулу внутреннего тождества коллективного ‘Я’, соединяя архаический этноним “Русь”, с языческих времен служивший для обозначения варяжских князей с их дружиной, с эпитетом “Святая”, означавшим высшую степень воцерковления.

Так к середине XVII в. выстраивается коллективное ‘Я’=‘Мы’, делающее самое себя объектом/’идеалом-Мы’ и вовлекающимся в драматично-амбивалентный процесс идентификации с коллективным “Другим” — “Западом”/”Европой”.

В контексте столь специфически структурированной национальной ментальности мы можем осуществить адекватный анализ главных исторически последовательно возникших российских “идеологий” и “утопий”. Но этот анализ также необходимо базировать на ясной методологической проработке самого понятия “идеология” в его соотнесенности с понятием “утопия”.

Основная идея П.Рикера состоит в том, чтобы преодолеть “объективистский”, научно-критический и разоблачительный подходы к “идеологии” и “утопии”, и поместить их внутри универсальной символической структуры деятельности в качестве необходимых и взаимодополняющих форм духовной репрезентации самой этой деятельности. Согласно изложению Дж.Тэйлора, идеология и утопия выполняют различные (но попарно связанные) функции. Первоначально они выступают в наиболее позитивной функции: “Если наилучшая функция идеологии — это интеграция, сохранение идентичности личности и группы, то наилучшая функция утопии — разработка возможного”²⁰. При этом существенно иметь в виду, что “хотя намерением утопии является потрясение реальности, она так же и дистанцируется от всякой наличной реальности. Утопия — это постоянный идеал, то, к чему мы устремлены, но что никогда не дается нам полностью”²¹.

На следующей стадии взаимодействия идеологии и утопии мы имеем иную картину: “Если на первом уровне присутствует корреляция между идеологией как интеграцией и утопией как “другим”, возможным, то на втором уровне идеология выступает как легитимация наличной власти и ее носителей (present authority), тогда как утопия бросает вызов этим властям. Утопия пытается поставить проблему власти как таковую. Она может предложить либо альтернативу власти, либо альтернативную разновидность власти. Именно в вопросе о власти идеология и утопия пересекаются напрямую”²².

Заключительная стадия эволюции идеологии интерпретируется П.Рикером в соответствии с марксовым пониманием ее как искажения реальности. Утратив функции интегратора общества и легитиматора власти, идеология не может не исказить символическую структуру жизни. Соответственно, функции утопии изменяются следующим образом: “На стадии, где идеология есть искажение, ее утопический двойник — это фантазия, безумие, бегство, совершенно нереализуемое. Здесь утопия устранивает вопросы о переходе от насто-

ящего к утопическому будущему; она не предлагает никакой помощи в определении или продвижении по трудному пути действия. И более того, утопия становится эскапистской не только по отношению к средствам, но и по отношению к целям, которые должны быть достигнуты. В утопии нет противоречия целей; все они совместимы”²³.

Предложенная П. Рикером теоретическая модель взаимодействия “идеологии” и “утопии” оказывается завершающим звеном искомой методологической стратегии. Именно описываемый ею механизм соединяет в некую системную целостность изменение социальной структуры (“сдвиг”) и “кризис идентичности”.

В результате применения предложенной комбинированной методологии появляется возможность получить концептуальную схему модернизационного процесса в России начиная с середины XVII в. Ее ключевые понятия — “социальные сдвиги” и сопровождающие их “кризисы идентичности”.

Социальный сдвиг в рамках данной концепции определяется как радикальное преобразование одного из базисных принципов общества архаичного типа, обеспечивающее возможность трансформации этого общества в “современное”.

Кризис идентичности, соответственно, понимается как ментальный коррелят социального сдвига, т.е. такая трансформация “коллективного сознания”, которая редуцирует его первоначальную тотальность и, тем самым, формирует “невротическую” структуру идентичности, кристаллизующуюся вокруг ментальных коррелятов социальных сдвигов.

Архаичная социальность обладает четырьмя базисными параметрами. Это — тотальность “коллективного сознания”; совмещенность властно-собственнических функций в одном лице — “деспотизм”; коллективная собственность — “коммунизм”; самовоспроизводство в форме пространственного переноса своих структур — “экстенсивность”.

Модернизационный процесс в обществе архаичного типа (предельная форма которого была достигнута Московским государством в период после Смутного времени) начинается с раскола “коллективного сознания”, в результате чего впервые возникает внутрикультурная рефлексия и, следовательно, коллективная идентичность как проблема (беспроблемная идентичность есть либо отсутствие таковой — архаичный социум, либо свидетельство завершенной модернизации, переводящей эту проблему исключительно в личностный план).

Дальнейшая траектория российского модернизационного процесса схематически выстраивается как последовательное “снятие” остальных базисных параметров архаичного социума — “деспотизма”,

“коммунизма” и “экстенсивности”. Разумеется, в каждый данный момент все они представлены в “ткани” российской социальности, но — в разном качестве. Синхронный срез модернизирующегося социума позволяет увидеть механизм, с помощью которого осуществляется взаимодействие и взаимодейдетерминация социальных сдвигов и кризисов идентичности.

Каждая из основных четырех фаз российской модернизации (деархаизации) центрирует социальные структуры и конфигурации ментальности вокруг того базисного параметра архаики, который наиболее акцентирован и проходит через “снятие”. Доминирующий социальный сдвиг образует материал для соответствующего ему кризиса идентичности. Предшествующий социальный сдвиг включен в общий контекст ментальности в качестве “невротического комплекса” — последствия предыдущего идентификационного кризиса. Базисные параметры архаики, которым еще предстоит стать фокусом очередного социального сдвига, образуют векторы переключения разрушительной энергетики идентификационного кризиса, позволяющие социуму вырабатывать новые парадигмы идентичности.

Таким образом, совпав в первой фазе деархаизации, социальный сдвиг и кризис идентичности начинают затем работать во взаимобуславливающих режимах. При этом кризис идентичности образует ментальный коррелят наличного социального сдвига и находит свое разрешение в “провоцировании” следующего. Но пройденные кризисы создают расширенную картину идентичности, обеспечивающую возможность складывания и устойчивого функционирования регрессивных (ретроспективных) идеологий/утопий. Так что возникает парадоксальная, на первый взгляд, закономерность: чем более продвинут (но не завершен окончательно) модернизационный процесс в данном социуме, тем интенсивней присутствие в нем ретроидеологий и ретроутопий.

Социо-психоаналитическая методологическая стратегия, использованная при анализе российского модернизационного процесса, позволяет сделать несколько выводов.

Во-первых, оказывается возможным сформулировать новый подход к проблеме эндогенных и экзогенных источников модернизационного процесса в России, или, иначе — объективно-научно поставить вопрос о “самобытности” и “подражательности” российской истории со времени петровских реформ. Не только в отечественной интеллектуальной традиции (знаменитая дилемма “славянофильство/западничество”), но и в зарубежной исследовательской литературе существуют полярные точки зрения по этому вопросу. Вместе с тем,

не рискуя впасть в грубое преувеличение, можно утверждать, что доминирующим является взгляд, согласно которому российский исторический процесс с конца XVII в. может быть представлен как череда постоянно срывающихся реформ, являющих собой (при взгляде в целом) картину асимметричной “вестернизации”.

Как настаивает Теодор фон Лауэ, Россия “была самой первой, самой драматичной и самой могущественной жертвой революции вестернизации, самым длительным экспериментом построения государственности в условиях отсталости и непосредственной близости к Западу. Ее судьба была определена не динамикой внутреннего обустройства (*internal adjustments*) — как в случае с Англией и Соединенными Штатами, — а дезориентирующим вторжением внешних влияний на внутреннюю жизнь и на власть, всегда державшую инициативу в своих руках”²⁴. По существу, аналогичный взгляд представлен и в одной из фундаментальных типологий мирового модернизационного процесса, где Россия (наряду с Японией, Китаем, Ираном, Турцией и др. странами) отнесена к типу обществ, модернизовавшихся при отсутствии прямой внешней интервенции, но под влиянием более ранних образцов²⁵.

Самоочевидность и убедительность этих констатаций такова, что заставляет исследователей сделать вывод о том, что модернизационный процесс в России осуществлялся практически исключительно под влиянием экзогенных факторов. “Не вызывает сомнения, — признает в этой связи А.Г.Фонотов, — что Русское государство имело внутренние факторы саморазвития. Но под давлением обстоятельств они не смогли вырваться в самостоятельные детерминанты прогресса общества”²⁶.

Между тем, взгляд на российскую историю не в парадигме “прогресса”, а в парадигме “де-архаизации” открывает возможность несколько иначе оценить роль “внутренних факторов саморазвития”. Этими факторами оказываются не сами по себе “инновации” (они — лишь конечный результат), а “социальные сдвиги”, обозначающие фазу изживания (“снятия”) одного из базисных параметров традиционного социума.

В связи с этим возникает радикальное методологическое сомнение в самой возможности перевода синхронной (идеально-типической) матрицы признаков традиционного социума, обрисованной Э.Дюркгеймом, в диахронную перспективу исторического процесса? Возможна ли и насколько легитимна сама эта процедура?

На это сомнение можно ответить двояко. С одной стороны, нет нужды подробно останавливаться на трюизме, согласно которому эвристический потенциал всякой новаторской теории (а дюркгеймов-

кая общесоциологическая теория несомненно из их числа) не измеряется лишь областью конкретных импликаций, осуществленных самим ее автором. На это в связи с интересующим нас вопросом достаточно пронизательно указывал Раймон Арон, писавший: “Вспомним, что Дюркгейм считал возможным расположить разные известные в истории общества на одной линии по степени сложности, начиная с одно-сегментарных вплоть до полисегментарных двойной сложности. Эта теория, на которой интерпретаторы почти не останавливаются, представляется мне крайне важной, конечно не в контексте социологии Дюркгейма, а как проект некоей завершенной формы общественной науки”²⁷.

С другой стороны, единственно релевантное доказательство возможности применения дюркгеймовской матрицы (этого, своего рода, “четвероякого корня” традиционалистского социального бытия) при анализе российской модернизации состоит именно в том, насколько ясно и обоснованно удастся показать воздействие на этот процесс в первую очередь “внутренних” (системных) детерминант.

Во-вторых, использование психоаналитической методики дает возможность рассмотреть российский модернизационный процесс в том аспекте, который обнаруживает его обусловленность присутствием и активным воздействием постоянного инокультурного — западноевропейского — фона. Следует отметить, что сама по себе попытка сочетания социологической и психоаналитической стратегий исследования была предвидена самим основателем психоанализа, утверждавшим (возможно даже с излишним категоризмом), что “социология, занимающаяся поведением людей в обществе, не может быть ничем иным, как прикладной психологией”²⁸. С тех пор присутствие психоаналитической компоненты в социокультурных исследованиях стало чем-то само собой разумеющимся, несмотря на нескончаемые дебаты о ее методологической корректности и научной продуктивности.

Не входя в специфические детали этих дебатов, важно подчеркнуть, что ключевой здесь является проблема возможности (или — невозможности) переноса механизмов деятельности индивидуальной психики на “социум” или “культуру” в целом. В тесной связи с этим стоит вопрос о применимости понятия “невроз” при исследовании процесса формирования и кризисной реструктуризации коллективной идентичности. Сам Фрейд формулировал этот вопрос следующим образом: “Если развитие культуры имеет столь значительное сходство с развитием индивида и работает с помощью тех же орудий, то не вправе ли поставить диагноз, согласно которому многие культуры или це-

лые культурные эпохи (а возможно, и все человечество) сделались “невротическими” под влиянием культуры?”.

Его ответ сочетает и предостережение, и предчувствие интереснейшей исследовательской перспективы. “Диагноз коллективных неврозов, — предупреждал он, — сталкивается и с трудностью особого рода. Пока речь идет об индивидуальном неврозе, опорой нам служит контраст между больным и его “нормальным” окружением. Такой фон отпадает, когда мы имеем дело с однородно аффицированной массой, его нужно искать в чем ином. Что же касается терапии, то даже самый приближенный к реальности анализ социального невроза ничем бы не помог — кто располагает таким авторитетом, чтобы принудить массу лечиться? Несмотря на все эти затруднения, следует ожидать, что однажды кто-нибудь отважится на изучении патологии культурных сообществ”²⁹.

Скорее всего именно между этими предупреждениями и предчувствиями Фрейда и может быть усмотрена продуктивная перспектива интерпретации общекультурных процессов в терминах психоанализа. Разумеется — с ясным различием акцентов и, так сказать, “жанров” исследования. Если идти по пути “социологического” психоанализа, то ключевым становится понятие “внутрикультурной нормы” и, как совершенно справедливо настаивает К.Хорни, мы не можем понимать структуру невротической личности “без детального знания тех влияний, которые данная культура оказывает на отдельного человека”³⁰. Если же избирается ракурс “психоаналитической” социологии (социальной философии), то ключевым становится инокультурный фон (“внешнекультурная норма”), в присутствии и под воздействием которого конструируется ментальность данного социума. Именно этот ракурс представляется возможным и необходимым избрать при изучении модернизационного процесса в России.

В этом случае исторически-детерминированная последовательность идентификационных кризисов в завершающей стадии де-архаизации может быть представлена как синхронная, потенциально невротическая структура национальной ментальности. Она потенциальна, поскольку все предыдущие кризисы идентичности (“невротические узлы”) становятся в ней центрами кристаллизации политических идеологий (традиционалистско-православной, державно авторитарной, коммунистической и “имперской”). И она остается таковой до тех пор, пока ни одна из этих ретроидеологий не становится доминантой национальной ментальности.

В-третьих, характеризуя в целом модернизационный процесс в России, можно утверждать, что, пройдя через серию фундаменталь-

ных социальных сдвигов и глубинных (культурупорождающих) кризисов идентичности, он вступил в завершающую — политическую — фазу. В связи с этим российская реформа (при всем своем своеобразии) поддается истолкованию в терминах классической теории политической модернизации. Уже с конца 1991 г. процесс реформаторства сталкивается со стандартным набором системообразующих (“system-development”) проблем или “кризисов”, которые должны быть приемлемым способом “разрешены” (или “преодолены”), если данное государственное устройство претендует на статус “современного” в соответствии с критериями “дифференциации”, “равенства” и “дееспособности”.

Согласно классификации Дж. Коулмэна, это “кризисы”: (1) “национальной идентичности”; (2) “политической легитимации” модернизирующей элиты; (3) “проникновения” (penetration), т.е. централизации власти и преодоления разрывов в политической коммуникации; (4) “участия” (participation), т.е. создания институтов, соответствующих типично “современному” требованию “масс” на участие в процессе принятия решений; (5) “интеграции”, т.е. придания политическому процессу качеств, при которых в нем адекватно представлены общественно значимые интересы при ориентации на достижение общественно значимых целей и (6) “распределения”, т.е. “эффективного использования власти правительства для обеспечения экономического роста, мобилизации ресурсов и распределения товаров, услуг и ценностей в ответ на массовые требования и ожидания”³¹.

Характерным показателем рубежности российского модернизационного процесса является то, что все эти “кризисы” легко “переводятся” на язык российских реалий. При этом сама “рубежность” не тождественна “завершенности”, но означает лишь открытость к дальнейшей рационально контролируемой эволюции в рамках современной государственной конструкции.

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 80.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 172.

⁴ Там же. С. 173.

⁵ Там же. С. 172.

⁶ Там же. С. 171.

⁷ Там же. С. 187.

⁸ Пайнс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 116.

⁹ Там же. С. 118.

¹⁰ Там же. С. 119.

¹¹ Там же. С. 174.

-
- ¹² Ср.: “прогресс разделения труда будет тем медленнее и труднее, чем больше энергии и определенности будет иметь общее сознание” — *Дюркгейм Э.* Указ. соч.. С. 265.
- ¹³ Ср.: “специализация — не единственный возможный исход в борьбе за существование: есть также эмиграция, колонизация...” — *Дюркгейм Э.* Указ. соч. С. 268.
- ¹⁴ *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 248.
- ¹⁵ *Фрейд З.* ‘Я’ и ‘Оно’. Труды разных лет. Тб., 1991. Кн. 1. С. 117.
- ¹⁶ Там же. С. 124-125.
- ¹⁷ Там же. С. 129.
- ¹⁸ *Пауинс Р.* Россия при старом режиме. С. 39.
- ¹⁹ *Cherniavsky M.* Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven; London, 1961. P. 110.
- ²⁰ *Ricoeur P.* Lectures on Ideology and Utopia. Ed. by George H. Taylor. N.Y., 1986. P. XXI.
- ²¹ Ibid.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid. P. XXII.
- ²⁴ *Laue Th. von.* The World Revolution of Westernization. The Twentieth century in Global Perspective. N.Y., 1987. P. 203.
- ²⁵ См.: *Black C.E.* The Dynamics of Modernization: a Study in Comparative History. N.Y., 1966.
- ²⁶ *Фоотов А.Г.* Россия: от мобилизационного общества к инновационному. М., 1993. С. 89.
- ²⁷ *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 388-389.
- ²⁸ *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 414.
- ²⁹ *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 133.
- ³⁰ *Хорни К.* Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993. С. 16.
- ³¹ См.: *Coleman J.J.* Modernization. Political aspects // International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1968. Vol. 10. P. 400.