

Психология масс и социальная история

Семечкин Н.И.

**ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет»
(ФГАОУ ВО ДВФУ),**

г. Владивосток, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8738-3686>, e-mail: semechkin_nik@mail.ru

Цель исследования. Проанализировать исторический процесс и, в частности, движения народных масс не с привычных для отечественных исследователей позиций знаменитого тезиса К. Маркса «бытие определяет сознание», а с противоположных — общественное сознание детерминирует общественное бытие — с тем, чтобы проследить, как трансформация общественного сознания в направлении его деколлективизации и демифологизации, вызывающая шокирующий психический дискомфорт, порождает массовые социальные движения, бессознательно стремящиеся в прошлое, что и предопределяет ход социальной истории.

Контекст и актуальность исследования. Наивно-стихийный «материализм» обыденного сознания, что еще удивительнее, ученых-психологов затрудняет понимание реальных детерминант человеческого поведения, то есть того факта, что в подоплеке и индивидуального поведения, и общественной жизни, и истории в целом лежит не политика, не экономика, а социальная психология, что, вопреки известному ленинскому афоризму, политика и экономика являются концентрированным выражением психологии.

Используемая методология. Теоретический анализ социально-философской и психологической литературы; сравнительно-исторический анализ.

Основные выводы. Трансформации общественного сознания инициируют создание утопических проектов, спроецированных в прошлое. Утопии вызывают мощные социальные движения масс, зачарованных иррациональной идеей возврата в «золотой век», в рай. Таким образом, динамику социально-историческим процессам задают не экономика и не политика, а логика трансформации архаического коллективного сознания в ходе его индивидуализации и демифологизации.

Ключевые слова: психология масс, коллективное сознание, ментальная индивидуализация, социальные движения, «золотой век» (рай).

Для цитаты: Семечкин Н.И. Психология масс и социальная история // Социальная психология и общество. 2020. Том 11. № 2. С. 20–37. DOI:<https://doi.org/10.17759/sps.2020110202>

Mass Psychology and Social History

Nikolai I. Semechkin

Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8738-3686>, e-mail: semechkin_nik@mail.ru

Objectives. *To analyze the historical process and in particular the movements of the masses not from the familiar for Russian researchers positions of famous Karl Marx's thesis: "being determines consciousness", but from the opposite point of view — social existence is determined by the state of public social consciousness, with the purpose to see how the transformation of social consciousness towards its decollectivization and demythologization, that creates shocking mental discomfort, generates mass social movements unconsciously seeking back in time, which predetermines the course of social history.*

Background. *Naive-spontaneous "materialism" of ordinary consciousness, but, even more surprising, scientists' psychologists, makes it difficult to understand the real determinants of human behavior, that is, the fact that in the basis of individual behavior, and public life, and history in general lies not politics, not economics, but social psychology, that, contrary to the well-known Lenin's aphorism, politics and economics are a concentrated representation of psychology.*

Methodology. *Theoretical analysis of socio-philosophical and psychological literature; comparative-historical analysis.*

Conclusions. *Transformation of public consciousness initiates the creation of utopian projects oriented into the past. Utopias evoke powerful social movements of the masses, fascinated by the irrational idea of returning to the "golden age," in paradise. Thus, the dynamics of social-historical processes are determined not by economics and politics, but by the logic of the transformation of the archaic collective consciousness in the course of its individualization and demythologization.*

Keywords: *mass psychology, collective consciousness, the masses, mental individualization, social movements, «the Golden Age» (Paradise).*

For citation: Semechkin N.I. Mass Psychology and Social History. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo = Social Psychology and Society*, 2020. Vol. 11, no. 2, pp. 20–37. DOI:<https://doi.org/10.17759/sps.2020110202> (In Russ.).

В этом великом мифологическом сценарии с его ритуальным противоборством, состояниями священной ярости, надеждами на искупление, определенностью хода планет и ожиданиями великого золотого века революция является парадигматическим действием архаического человечества, архетипом первобытного мира.

*Мелвин Ласки
«Утопия и революция»*

Выросшие на идеологии истмата с его концепцией линейного прогресса, мы привыкли все социальные движения в истории, за редким исключением (напри-

мер, фашистского), рассматривать как революционные и прогрессивные. В то же время призыв Жан-Жака Руссо «Назад, к природе!» в советском обществоведении либо игнорировался и никак не объяснялся, либо считался утопическим чудачеством «мелкобуржуазного мыслителя» (что возьмешь — не марксист!), но встречал сочувствие.

Между тем Густав Лебон, характеризуя сознание народных масс, которые и выступают движущей силой социальных движений, отмечает его консерватизм и реакционность. Несмотря на то, что, на первый взгляд, помыслы масс устремлены в будущее, на самом деле, полагает Лебон, под видом отказа от прошлого и движения вперед в массах постоянно теплится и возрождается идея возврата в прекрасное прошлое [20; 21]. Массы, таким образом, мечтают не о светлом будущем, а о «великом» прошлом.

Лебону стоит доверять: вся история XX и начавшегося XXI веков — блестящее и трагическое¹ подтверждение истинности его идей и прогнозов. Остается лишь выяснить: насколько далекое прошлое очаровывает «коллективную душу массы»? Зигмунд Фрейд в этой связи развивает мысль Лебона и уточняет, что поскольку в каждом отдельном индивиду латентно сохраняется первобытный человек, то масса кажется нам вновь ожившей первобытной ордой с присущей ей

древнейшей психологией человечества [35, с. 328].

С Фрейдом, конечно, принято не соглашаться. Он хоть и более популярная, чем Лебон, фигура, но поставил человека перед таким беспощадным зеркалом, что с homo sapiens`а, привыкшего к самолюбованию², слетела вся его спесь, чем вызвал шквал остервенелой критики в свой адрес, которая не смолкает вот уже более ста лет, и приобрел, таким образом, неоднозначную репутацию.

Но, с другой-то стороны, первооткрывателем данного факта является совсем не Фрейд и даже не Лебон, а Джеймс Дж. Фрэйзер [36]. Кроме того, современные как отечественные [3; 7; 30], так и зарубежные [34; 41; 42; 43; 44] авторы обнаруживают и анализируют различные элементы архаической психики и магического мышления, имплицитно (и влиятельно) присутствующие в жизни уже сегодняшнего общества.

Поэтому обратимся к фактам. Первые масштабные движения народных масс возникают в европейской античности, которой, согласно марксистской историографии, предшествует первобытнообщинный строй, где социальных движений не могло быть по определению. Античная культура, как известно, была разрушена. Закат античности ознаменовался крушением Римской империи. Хосе Ортега-и-Гассет утверждает

¹ Трагическое, поскольку психологию масс Лебона всерьез восприняла лишь небольшая группа диктаторов — Ленин, Сталин, Гитлер, Муссолини — и авторитарных лидеров: Рузвельт, Шарль де Голль и т.д. Для «респектабельной» же психологии, как, впрочем, и всей остальной академической антропологии, построенной на шатком фундаменте утопических идей просвещения и гуманизма (XVIII век), психология масс Лебона до сих пор так и остается периферийной и даже маргинальной теорией. Как пишет издатель его книг в России: «Те, кому книги (Лебона) адресовались автором, остались глухи к его предупреждениям и предвидениям» [21, с. 12].

² Поскольку, как правило, знает лишь о первой части линнеевского определения, игнорируя вторую: Homo sapiens nosce te ipsum — человек разумный, познай себя самого.

по этому поводу, что история Римской империи есть, в сущности, история ее гибели, история восстания и господства масс, которые поглотили и уничтожили ведущее меньшинство [29, с. 123]. Если согласиться с бесспорным, думается, тезисом Карла Юнга, что «перевороты, происходящие в нашем мире, и сдвиги в нашем сознании — суть одно и то же» [40, с. 215], то нам вновь придется обратиться к психологии масс и попытаться выяснить, что за сдвиги в массовом сознании привели к перевороту, уничтожившему античность.

Сразу оговорюсь, развернутый анализ архаического сознания — отдельная проблема, которая исследовалась ранее [31]. Здесь же, поскольку предметом разговора является психология массовых социальных движений, ограничимся констатацией важнейших ее характеристик.

Эмиль Дюркгейм [15] называет архаическое сознание «коллективным сознанием»³, а совокупность имеющихся в нем знаний — «коллективными представлениями». Важно отметить трансперсональный характер этого психического образования, субъектом данного типа сознания выступает не отдельный индивид, а популяция в целом. Кроме того, коллективному сознанию присущи мифичность, пралогичность, инкорпорированность⁴, синкретность, эмоциональность, внеморальность, ощущение собственного всемогущества и бессмертия [11; 17; 22; 24; 40]. Носитель коллективного сознания ограничен этноцентриче-

ской установкой, мир для него делится на своих и чужих, на «Мы» и «Они», где «Они» — средоточие зла, а «Мы» — кладезь добродетели. Его жизнь регулируется находящейся по ту сторону добра и зла системой табу. Этнос подобного типа Анри Бергсон называет «закрытой моралью» [6]. Ей не ведома совесть, которая доставляет массу проблем сознанию цивилизованному — индивидуальному, личностному. Поведение субъекта коллективного сознания безальтернативно, оно регулируется обычаями, а не выбором.

Коротко обобщая, можно сказать, что совокупность всех этих характеристик архаического сознания формирует у его субъекта предпосылки «райского» самоощущения и служит исходным источником и материалом для формирования как архетипа, так и мифологемы Рая (парадиза, райских кущ, елисейских полей, элизиума, эдема, обители блаженных, «небес», «золотого века» и т.д.).

Распад первобытности связан с деформацией коллективного сознания и вычлениением сознания персонального. Причину ментальной дезинтеграции и разрушения коллективного сознания Бергсон усматривает в росте численности первобытных популяций. Коллективное сознание, полагает философ, хорошо «работает» в условиях небольших по численности социальных групп, оно возникает и функционирует в рамках малочисленных сообществ. Увеличение численности популяций вызывает деформирование коллективного сознания,

³ Дюркгейм, как и подавляющее большинство мыслителей того времени, придерживался господствующей в Европе философской парадигмы Декарта—Локка, согласно которой человеческая психика (душа) отождествлялась с сознанием. Таким образом, «коллективное сознание» Дюркгейма, по сути, означает коллективную психику.

⁴ От латинского *in corpore* — в целом, целиком, без разделения (понятие Алексея Лосева) [24].

так как оно не «растягивается» на большие группы [6]. Добавим, что процесс этот, по всей вероятности, каузально связан с ослаблением идентификаций индивидов с группами членства — семейными, родовыми, этническими и т.д., благодаря чему психический распад групп ускоряется и интенсифицируется.

Первый значительный итог ментальной индивидуализации — античная культура и начало фиксируемой истории. На смену эпохам дикости и варварства⁵ приходит цивилизация. Античность наносит еще более мощный удар по коллективному сознанию, создав философию. Эдмунд Гуссерль в этой связи утверждает, что созданная в Древней Греции в VII—VI столетиях до Р.Х. философия сформировала у человека новую установку в отношении универсума, благодаря которой и зародилась европейская цивилизация, возникло европейское человечество [13, с. 104].

Когнитивный переворот, вызванный рождением философии, инициировал широкомасштабные социальные процессы двоякого рода. С одной стороны, теоретический способ мышления быстро распространяется, поскольку «незамедлительно воспринимается и перенимается путем обучения и подражания» [13, с. 108], причем не только в национальных границах. С другой же стороны, философское, теоретическое постижение мира разрушает прежние коллективные представления, порождая тем самым психологические диссоциации, душевные расколы, духовную, идейную борьбу. Противоборство сторонников и противников философии постепенно распространяется на сферу социально-поли-

тических коллизий, в результате чего национальные культуры оказываются на переломе. Понятно, что идеологическая борьба неизбежно порождает преследование и гонения инакомыслящих, философы и их последователи подвергаются травле, остракизму [13, с. 110].

На «раскол в душе» как на ключевую причину упадка Римской цивилизации указывает и Арнольд Тойнби, отмечая, что раскол в человеческих душах — это эпицентр общественного раскола. Душевный раскол отражается во всех сферах общественной жизни, поэтому для понимания глубинной социальной реальности необходимо анализировать именно диссоциации, раскол человеческой психики [33, с. 358].

Внутренние расколы, о которых говорят Гуссерль и Тойнби, возникают не только в масштабах национальных культур, они образуются в психике каждого индивида. Финал — восстание масс и гибель античности, о чем и пишет Ортега-и-Гассет [29, с. 123]. Следовательно, бунт, приведший к упадку античности, был бунтом против цивилизации, против нового человека и человечества. Это был мятеж человека против самого себя, против раздвоенности своего духа.

Социальный взрыв, прогремевший в то время, оказался настолько мощным, что разрушил не только античную культуру, но и на тысячелетие задержал становление новой европейской культуры.

В этой связи необходимо хотя бы вкратце затронуть проблему факторов социогенеза и, в частности, «роли личности в истории». В упоминавшейся работе Гуссерль замечает, что европей-

⁵ По классификации Адама Фергюссона, который в 1768 г. разделил историю человечества на эпохи дикости, варварства и цивилизации.

ская культура обязана своим рождением «паре греческих чудиков» [13, с. 110]. Думается, с философом здесь можно согласиться лишь частично. Свои «чудики» появлялись и в других культурах, в частности, в Китае и Индии, но ничего похожего на «европейское человечество» с его социально-экономическим, научно-техническим и гуманитарным динамизмом там не возникло.

Кстати, точно так же дело обстоит и с таким фактором общественного развития, как появление капиталистической формы хозяйствования. На ключевой роли капитализма в развитии индустриальной экономики, а следовательно, и современного общества, настаивает марксистская, материалистическая социология, согласно которой капиталистические отношения возникают как результат диалектики производительных сил и производственных отношений [39].

Данный основополагающий постулат марксизма довольно убедительно опровергает Макс Вебер, утверждая, что капитализм в том виде, как его понимают марксисты, существовал уже в Древней Индии, Древнем Китае и Вавилоне. Древнему капитализму — Вебер называет его традиционным — были присущи жажда наживы, классовое общество, эксплуатация (получение прибавочной стоимости), то есть все то, что марксизм вкладывает в понятие «капитализм». Но в нем отсутствовало главное качество, присущее современному капитализму — дух капитализма, сформировавшийся вследствие европейской Реформации Нового времени [8]. Таким образом, именно протестантская трудовая этика, а не диалектика производительных сил и производственных отношений, породила дух современного капитализма, который, в свою очередь, придал невиданный ди-

нализм сначала европейской, а затем и глобальной истории.

Некоторые исследователи [2; 4; 9; 17] называют еще один фактор, повлиявший на становление европейской культуры — христианство. Но и с этим выводом можно согласиться лишь частично. Ни монотеизм как таковой, ни христианская его разновидность сами по себе не могли оказать решающего влияния на становление «европейского человечества». Конечно, «чудики», в том числе и греческие, нанесли сильный удар по коллективному сознанию, дав толчок развитию психической индивидуализации человека. Разумеется, и монотеизм во всех его разновидностях внес дополнительный импульс в этот процесс. Но оба эти импульса и в Европе могли заглохнуть, как это произошло в других культурах и регионах планеты.

Поэтому, представляется, не христианское вероучение вообще, а отдельный его элемент — институт исповеди, который отсутствует во всех остальных мировых религиях, выступил мощнейшим механизмом деколлективизации сознания индивидов, послужив основной предпосылкой для формирования как современной нравственности, так и «общечеловеческих» ценностей. Наглядным свидетельством того, что в основании и кантовского категорического императива, и системы цивилизованной нравственности в целом лежит исповедальная практика, является «Исповедь» Августина Блаженного [1]. Благочестивый христианин, вынужденный перед лицом Страшного суда заботиться о спасении, обязан каждодневно проводить «ревизию» собственной души и поступков, исподволь втягиваясь в рефлексивную практику, итогом которой становится формирование новых структур сознания,

отсутствующих в сознании коллективном — самосознания, самооценки, самоанализа, совести и т.д. Конечно, процесс этот долгий и неспешный.

Перечень факторов, повлиявших на становление европейской культуры, разумеется, не исчерпывается названными. Здесь же важно отметить, что практика исповеди принесла свои плоды, и уже в конце XVII века Джон Локк открывает в Европе человека нового социально-психологического типа — личность⁶, существенными признаками которой он называет разум (сознание и мышление) и рефлексию [23].

После крушения европейской античности во всю эпоху средневековья коллективное сознание вроде бы восстановило утраченные позиции. Как отмечает Юнг, миропонимание средневекового человека мало чем отличается от картины мира любого другого субъекта коллективного мифического сознания [40, с. 211].

Но предпосылки ментальной индивидуализации, заложенные ритуальной практикой исповеди в основание христианства, вкупе с детищем «пары греческих чудачков» — теоретическим мышлением в виде философии, а затем и науки — медленно, но неизбежно разрушали коллективное сознание средневекового европейского человечества. И уже в позднем средневековье произошло новое «восстание масс».

Об этом можно судить по всплеску социальных волнений, войн, бунтов, захлестнувших Европу эпохи позднего Средневековья. Проследивая логику социальных изменений того периода, Мелвин Ласки утверждает, ссылаясь

на мнение историка Нормана Кона, занимающегося проблемой «поиска тысячелетнего царства», что предпосылки к европейским реформам XVI века и даже Великой французской революции XVIII века возникли еще в XIV веке. Именно тогда, в 1380 году, полагает Кон, в мятежные времена английского крестьянского восстания под водительством Джона Болла зарождается новая, революционная эсхатология позднего Средневековья, сменившая вектор наивных социальных мечтаний об обществе без различий в статусе и богатстве, когда вместо ностальгических грез о безвозвратно канувшем в прошлое золотом веке люди расположили его в неизбежном ближайшем будущем [19].

Здесь стоит уточнить, что утверждение Н. Кона об изменении в XIV веке временного вектора в поисках «рая» противоречит историческим фактам. Фрэнк и Фриizzi Мэньюэль убедительно свидетельствуют, что и в XIV веке «рай» все еще виделся в прошлом. Авторы пишут, что и в позднем Средневековье (XIV век) массами отвергаются как древние мотивы фольклорных утопий страны Кокейн, так и рационалистические городские утопии греческих философов. Коллективные грезы бунтующих масс и в позднем Средневековье все так же были преисполнены райскими образами, навеянными Библией и пророчествами. Это было характерно и английским лоллардам во главе с Джоном Боллом, для которых оправданием социального протеста служили Евангелия, где мир был описан таким, каким он должен быть, и гуситам Богемии, которые мечтали о патриархаль-

⁶ Причем не разрозненных одиночек, как в античности, а представляющих значительные социальные слои.

ных порядках и правителях, подобных пророкам Ветхого завета. Фантазии уходили своими корнями еще глубже, к садам Эдема, к естественности и простоте первого человека. Призывы к духовной истине и телесной наготе (хотя первое не является необходимым условием второго) соединялись в виде нового рождения. И Томас Мюнцер призывал верующих предстать перед Богом нагими, освобожденными от всего тварного [27, с. 22].

Как видим, и в XIV веке поискирая продолжались в прежнем направлении — в прошлом. Но в позднем Средневековье и Возрождении грезы о «золотом веке» дополнились социальной активностью. Она стала следствием усилившейся ментальной индивидуализации и возросшей уверенности человека в своих силах. Бесплодная тоска и пассивное переживание потери «рая» сменяются активными его поисками и попытками в него вернуться.

Эрих Фромм называет реакцию на процесс индивидуализации сознания и отчуждения «бегством от свободы» [37]. Механизмами бегства, по его мнению, выступают авторитаризм, разрушительность и конформизм. Разумеется, разрушительность проявляется наиболее зримо и чувствительно. Причем, согласно Гансу Гюнтеру, враждебность и разрушительность отчетливо ориентированы. Анализируя «Чевенгур» Андрея Платонова, он замечает: «Ни в Новой Сурже, ни в Чевенгуре нет искусства или науки». «Нам нужно сочувствие, а не наука...», — говорит один из чевенгуровских большевиков. Саша Дванов выражает по отношению к культуре типичное для чевенгуровского мышления представление, что «пустое место», *tabula rasa* является лучшей предпосылкой для создания

будущей культуры: «Он в душе любил неведение больше культуры: невежество — чистое поле, где еще может вырасти растение всякого знания, но культура — уже заросшее поле. Поэтому Дванов был доволен, что в России революция выколола начисто редкие места зарослей, где была культура, а народ как был, так и остался чистым полем...».

Гюнтер отмечает, что аналогичные взгляды характерны были и для средневековых хилиастических движений. Так, например, Карл Каутский сообщал, что мюнстерские «перекрещенцы» испытывали глубокое недоверие по отношению к учености и знаниям, так как видели в них направленный против себя инструмент угнетения. Точно так же и в Таборе искусство и наука рассматривались как занятия, враждебные народу [14, с. 271–272].

В такой адресной ненависти нет ничего необычного. Интуитивно, но точно коллективным сознанием определяется главная угроза — философия, наука, искусство, то есть плоды индивидуальной когнитивной деятельности.

Период духовных потрясений и вызванных ими социально-политических катаклизмов занял в Европе четыре столетия. Заключительным аккордом европейской драмы того времени стала Великая французская революция. Значение этого времени в европейской истории трудно переоценить. Хосе Мараваль полагает в этой связи, что биполярное напряжение между «актуальной реальностью» и «парадигмой будущего» проявляется в разных формах (в наши дни оно сместилось в другие регионы планеты). Именно это напряжение, очень рано ставшее фактом истории Запада, и выступило движущей силой прогресса европейского общества, действуя на про-

тяжении веков как фактор изменений. Благодаря этому напряжению европейская культура приобрела непрерывную динамичность, которая, начиная с эпохи Просвещения, создает ее неповторимый облик [25, с. 211].

В одном пункте не соглашусь с Х. Маравалем — в определении полюсов «биполярного напряжения». Реальное «биполярное напряжение» в истории возникает не между «актуальной реальностью» и «парадигмой будущего», а между реальностью и парадигмой «золотого века», прошлого. Вместе с тем Мараваль справедливо указывает на то, что ныне это напряжение переместилось в другие регионы планеты. Уточню, что перемещаться оно стало не сегодня и не вчера.

Так, в Россию зона ментального конфликта и «биполярного напряжения» сместилась в XVI—XVII веках. Смутное время и церковный раскол, когда в российском христианстве возникают движения, напоминающие западную Реформацию, ознаменовали в России начало тех же процессов, что пережила постсредневековая Европа. На сходство этих движений указывает К. Каутский, отмечая, что российское сектанство может дать ключ к пониманию западной реформации, и наоборот [18]. Таким образом, окончание «русского средневековья» по сравнению с европейским запоздало примерно на полтора-два века.

Показателен в этом отношении и возникший в начале XIX века спор между славянофилами — «почвенниками» — и «западниками» в российской общественной мысли. Спор этот не только об ориентирах — на Запад или на Восток, но и о том, к какому типу культуры принадлежит Россия.

Сам факт попыток осмысления себя и своего места в мире — свидетельство того, что европейское рационально-теоретическое мышление появилось и в российском общественном сознании. Субъектом данного типа мышления в российском обществе выступила интеллигенция. Об этом пишет, в частности, Витторио Страда, отмечающий, что после реформ Петра Великого в России, повернувшейся в сторону Запада, «...возникло два национальных самосознания: одно, свойственное узкому кругу, обладающему властью и образованием, другое — самосознание народных масс» [32, с. 80]. Этот раскол общественного сознания, его раздвоение, а затем и растроение, когда интеллигенция оформилась в самостоятельный слой, не совпадающий с властными группами, и определил те «странность» и противоречивость положения российской интеллигенции, которые любят подчеркивать.

Мессианизм и идея избранности — тоже следствие и показатель того, что в российском общественном сознании возникла диссоциация, началось размежевание и противостояние двух менталитетов — традиционалистского и цивилизованного, коллективистского и индивидуалистического. Обнаружение и констатация того и другого, «восточного» и «западного» типов сознания в российской ментальности приводят к появлению идей о возможности «примирения» и даже синтеза Востока и Запада. Ведь поскольку российское общественное сознание уже «синтезировало» и то, и другое, то закономерно напрашивается вывод об исключительности, уникальности российской культуры (а там, конечно, и государственности, веры, народа-богоносца, которым пред-

уготовано дать миру пример, послужить образцом)⁷.

Но в споре славянофилов и западников о месте России в мире — Запад она или Восток — большей истиной обладают все же сторонники российской «самобытности». Россия действительно не Восток и не Запад, она между ними. Пётр Чаадаев первым, пожалуй, почувствовал, именно почувствовал, а не понял это, и в знаменитых «Философических письмах» как в зеркале отразил сложившуюся ситуацию [38].

После отмены крепостного права, а точнее, в конце XIX века, с началом столыпинских реформ, процесс разрушения коллективного сознания пошел в России особенно интенсивно. И серия российских революций начала XX века явилась закономерным следствием обострившегося конфликта в общественном сознании. Происходило нечто, аналогичное «восстанию масс» в Римской империи и постсредневековой Европе. Долго копившиеся иррациональная энергия и потенциал разрушительности («бегство от свободы») выплеснулись в самых мрачных проявлениях гражданской войны и всеобщего хаоса.

Каутский полагал, что в тогдашней России на смену традиционным религиозным формам социального протеста пришел социализм, являющийся более

высокой и современной формой борьбы народных масс, который и решит задачи, первоначально поставленные «наивным и неумелым» религиозным коммунизмом [18].

Стоит уточнить, что коммунизм, какие бы к нему эпитеты ни прилагались — религиозный, научный, утопический, реакционный, — сути от этого не меняет. И как идея, и как теория, и как учение, и как вера, и как строительство он был и остается бессознательным поиском «золотого века», стремлением в потерянный «рай». Коммунизм — бессознательная рационализация импульсов к возвращению в состояние коллективного сознания, к деиндивидуализации, к первобытности. К. Юнг считает, что коммунистическая идея является одним из архетипов коллективного бессознательного. Он пишет, что коммунистическая идея основывается на свято почитаемом архетипическом образе золотого века (или Рая), где, согласно мифу, в изобилии имеется все для каждого, где всем человеческим детским садом правит великий, справедливый и мудрый вождь.

Это архетипическое видение распространено не только в коммунистических обществах с их инфантильной психологией, оно распространено и на Западе, где массы находятся во власти той же самой мифологии и поэтому бессознательно до-

⁷ В контексте рассуждений об исключительности и самобытности российской культуры особенно интересно выглядит тот факт, что и идея особого пути, и даже само понятие особого пути (Sonderweg) пришли в российские общественное сознание и дискурс от немецких, националистически ориентированных романтиков — мыслителей, поэтов, писателей, выдвинувших эту компенсаторную идею в период политической раздробленности и промышленной отсталости немецкой нации начала XIX века. «Интеллигенция и правящие слои России механически заимствовали германские идеологические штампы, без какого-либо критического осмысления и не делая поправки на местные условия. Поэтому русский национализм, возникший как копия германского, до сих пор несет на себе печать немецкого рессентимента XIX века, что проявляется даже в терминологии вроде “духовности” (кальки с немецкого Spiritualität) или “особого пути” (Sonderweg)» [11].

рожат теми же детскими предрассудками, надеждами и ожиданиями [40, с. 78].

Сознание индивидов и общества на рефлекслируемом уровне может быть искренне устремлено в будущее, но на бессознательном уровне, на что справедливо указывает Г. Лебон [20; 21], эта жажда будущего оборачивается древней тоской по архаическому прошлому. Таким образом, в коммунистических мечтаниях за сияющими стенами воздушных замков постоянно скрываются мрачные пещеры — стойбища доисторического человека. Именно так, думается, обстоит дело с коммунистической идеей, где дорогу в будущее предполагается искать через прошлое «в снятом виде».

Еще в 30-е годы прошлого века это ясно понимал Ортега-и-Гассет, утверждая, что большевизм и фашизм представляют собой два ярких примера существенного социального регресса. Причем не только и даже не столько по содержанию своих теорий, сколько по антиисторизму и анахронизму направленности движений, типичных для человека массы. Ортега-и-Гассет пишет в этой связи, что движения эти «управляются, как всегда, людьми посредственными, несовременными..., которые с самого начала ведут себя так, словно уже стали прошлым, влились в первобытную фауну... Поэтому все, происходящее в России, не представляет исторического интереса; что-то, но это не переход к новой жизни. Наоборот, это монотонное повторение прошлого, трафарет... Почти то же самое, только с обратным знаком, можно сказать и о фашизме. Ни большевизм, ни фашизм не стоят на высоте эпохи, и большевизм, и фашизм — ложные зори, они предвещают не новый день, а возврат к архаическому, давно пережитому, они первобытны. И та же судьба ожидает все движения, которые простодушно вступят в бой с той или иной

частью прошлого вместо того, чтобы его пережить» [29, с. 153].

И уж коли речь зашла о коммунизме и марксизме, то нельзя не сказать о роли, которую сыграла эта идеология в метаморфозах сознания той части человечества, где в XX веке возникла зона столкновения традиционалистского и цивилизованного менталитетов. Лучше всего ее проясняет характеристика марксизма, данная Даниелом Беллом — «начавшись как движение разума, марксизм заканчивается как культ» [5, с. 106].

Действительно, социальная философия марксизма даже генетически очень противоречива. Это видно уже на примере сочетания «трех источников, трех составных частей» марксизма. С одной стороны, в нем оказалась до мозга костей рациональная английская политэкономия, с другой — иррациональное стремление в потерянный «рай» — утопический социализм. И как мостик между ними, где и того, и другого намешано вдоволь — немецкая классическая философия.

В качестве такого идеологического кентавра марксизм и явился на российскую почву. Затем, по мере распространения европейского менталитета, когда цивилизация в своей экспансии вторгается в другие регионы планеты, марксистскую идеологию — именно в силу ее «кентаврической» сущности — стали охотно примерять к своему диссоциированному сознанию другие общества, пребывающие в состоянии социально-психологического хаоса — в Азии, Африке, Латинской Америке.

То, что марксизм в XX веке «пришелся ко двору» именно в России, Китае, других обществах, где господствовало коллективное сознание, не случайно. На закономерный характер российской катастрофы 1917 года справедливо указывает

В. Страда, отмечая, что попытки русских националистов переложить ответственность за гибель «подлинной России» на евреев беспочвенны, поскольку это сама «подлинная Россия» двинулась к своему концу [32, с. 62].

Владимир Зотов, исследовавший революционные процессы в Китае, также свидетельствует, что искренний энтузиазм масс в годы «большого скачка» и безропотное принятие его трагических последствий (особенно в деревне), широкое участие молодежи в шабашах «культурной революции» и выдвигаемые рабочим классом лозунги типа «Нам не нужны свобода и демократия, мы хотим есть» — все это заставляет серьезно усомниться в том, что «большой скачок назад» — это случайность или кратковременное отступление [16, с. 215].

Провозгласивший конечной целью построение «рая», то есть воссоздание общества — субъекта коллективного сознания, марксизм в качестве идеологии был благосклонно принят общественным сознанием российского общества. Это подтверждает мысль Д. Белла о том, что марксизм строится на переработанных религиозных мифах. В развитии своей мысли он пишет, что миф о грехопадении и восстановлении единства человека с богом был философски изложен Гегелем в учении о законе, соединяющем противоположности. Маркс же, утверждая, что первобытный коммунизм отрицается различием эксплуататоров и эксплуатируемых, физического и умственного труда, города и деревни, но затем будет восстановлен на высшей основе как царство человека, стоял на почве того же религиозного мифа [5].

Но поскольку марксистская идеология внутренне противоречива, а общественное сознание, очаровывающееся

коммунистической идеей, диссоциировано, то и коммунистическое учение не могло уже претендовать на роль истинной мифологии. Марксизму, как, впрочем, и любому другому деградационному учению, всегда уготована роль псевдомифологии. «Аналог мнимого конца капиталистической цивилизации и наступления коммунизма многими усматривался в крушении античного мира и рождении христианства, — говорит В. Страда. — Однако сегодня особенно очевидно, что эта зловеще-карикатурная аналогия отражает лишь гротескную претензию коммунизма создать «новый мир» и заменить собой христианство и вообще все религии, претензию, не имеющую шансов на успех» [32, с. 62].

Отметив мысль В. Страда о тщетности претензий коммунизма заменить религию и вообще мифическое сознание, необходимо сказать и о другом — о том, что идея коммунизма, став политической доктриной, способна законсервировать состояние диссоциации общественного сознания, особенно в тех случаях, когда в обществе доминирует механическая солидарность. Созданная для воплощения в жизнь коммунистического идеала соответствующая социально-политическая система прилагает все усилия к тому, чтобы поддерживать, сохранять, даже культивировать и создавать условия существования коллективного, мифологизированного сознания.

Свидетельством того, как коммунистическая идеология функционирует в роли консерванта мифического сознания масс, служат социологические исследования в России начала 90-х годов. Вот, к примеру, данные исследования политического сознания молодежи: «В результате факторного анализа были обнаружены три ориентации. Демократическая

и патриотическая образовывали самостоятельные факторы, описывающие, соответственно, 2,7 и 2,1% общей вариации признаков. Но 95% вариаций описывает тоталитарно-большевистская ориентация!» [28, с. 73].

Но и не только. В. Зотов в упоминавшейся статье констатирует, что в Китае частичная деидеологизация 80-х годов сопровождалась всплеском массового интереса к идеям, имеющим самые прочные корни в бессознательном. Помыслы и действия людей резко переместились в этноконфессиональную сферу. Многими умами овладела всегда присутствующая в китайской традиции идея национальной исключительности, обратной стороной имеющая комплекс неполноценности [16, с. 220].

Уже в наше время, более полувека спустя после «большого скачка» и «культурной революции» современные китайские исследователи, анализируя крестьянские волнения в провинции Ухань («Уханьский инцидент»), констатируют в массовом сознании сельского населения Китая, то есть подавляющей части китайского общества, наличие все тех же паттернов коллективного сознания: патерналистскую убежденность (правители государства должны заботиться о благополучии каждого жителя), веру в высшую справедливость («благословение богов», «космическая власть», «небесные принципы»), общинную этику («борьба за “Ци”⁸»), религиозность, мифичность сознания, магическую и мистическую составляющую верований [41; 43; 44].

Лев Гудков в начале 90-х годов, ссылаясь на результаты социологических ис-

следований «Советский человек», отмечает преобладание в структуре ценностей советского населения этноцентрической установки. Реакцией на распад тоталитаризма в СССР стал рост социальных движений, ставших показателем распада «державного» коллективного сознания, в умах людей возродились «почвеннические» романтические утопии, мифология автократии и аристократии, ксенофобия и шовинизм, формировались и зрели компенсаторные психические комплексы. Разложение и диссоциация тоталитарного сознания, вызвав социально-психологический хаос, активизировали архаические пласты психики: дикое суеверия, магическое мышление, мистику и первобытные ритуалы социальной регуляции. Ментальная смута нашла свое отражение в разнонаправленных социальных и социально-политических движениях самого широкого спектра — от неоязычников до «истинных» марксистов-ленинцев, от «Памяти» до неохристиан, от христианских демократов до групп имитационного традиционализма [12, с. 11]. Социально-психологический раздрай, возникший в то время, длится и поныне, достаточно упомянуть набирающее сегодня массовость движение «Назад в СССР!».

Все это свидетельствует, что рецидивы социально-невротического стремления в «рай» не остались в прошлом. Подтверждается мысль К. Юнга о том, что «даже в цивилизованном обществе люди, образующие с точки зрения психологии низший слой, живут в состоянии бессознательности, мало отличающейся от первобытного состояния» [40, с. 206]. Более радикальной (и пессимистической) точки зрения

⁸ «Ци» как когнитивная конструкция изоморфна конфуцианской патриархальной системе.

придерживается в этом вопросе Ортега-и-Гассет, полагающий, что цивилизован лишь мир, в котором живет человек массы, а не сам его обитатель [29]. Его утверждение тем более справедливо в отношении обитателя полуцивилизованного мира. А потому и опасность новых социальных потрясений, к сожалению, постоянно сохраняется, поскольку ментальный конфликт двух типов сознания — архаического, коллективного и современного, индивидуального — продолжается.

В заключение можно сделать вполне, думается, обоснованный вывод, что все «великие» социальные проекты пере-

устройства общества, приводящие массы в движение, — это различные варианты рационализации грез о возрождении «золотого века», о возврате в потерянный Рай. Данные проекты всегда воспринимаются массами с горячным воодушевлением и фанатическим энтузиазмом, поскольку, как отмечает Лебон, управлять массой — значит ее обманывать. Делать это тем более легко, что масса сама этого жаждет [20]. Именно эта социально-психологическая закономерность, как представляется, и детерминирует исторические общественные изменения, в том числе и сегодня.

Литература

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Республика, 1992. 335 с.
2. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 4—15.
3. *Ахиезер А.С.* Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. 2001. № 2. С. 89—100.
4. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 271 с.
5. *Белл Д.* Мятёж против современности // Социологические исследования. 1992. № 5. С. 105—111.
6. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. 384 с.
7. *Бочаров В.В.* Власть и табу: о культурно-психологических истоках традиционализма // Культурно-историческая психология. 2017. Т. 13. № 4. С. 109—117. DOI: 10.17759/chp.2017130412
8. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44—271.
9. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 375 с.
10. *Галеев К.* Сказка про Зондервег: Духовность как неудачная калька с немецкого // Новая газета. 2016. № 51 от 16 мая.
11. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987. 218 с.
12. *Гудков Л.Д.* Феномен простоты (о национальном самосознании русских) // Человек. 1991. № 1. С. 9—22.
13. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 103—136.
14. *Гюнтер Г.* Жанровые проблемы утопии в «Чевенгуре» А. Платонова // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 252—272.
15. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М.: Наука, 1991. 573 с.

16. *Зотов В.* Китай: «дух Лэй Фэна» против «буржуазной либерализации» // Иностранная литература. 1990. № 8. С. 210–238.
17. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Философские науки. 1991. № 7. С. 102–146.
18. *Каутский К.* Предшественники новейшего социализма. Коммунистические движения в Средние века. М.: Либроком, 2012. 243 с.
19. *Ласки М.* Утопия и революция // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 170–210.
20. *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995. 316 с.
21. *Лебон Г.* Психология социализма. СПб.: Макет, 1995. 544 с.
22. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
23. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 621 с.
24. *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф. М.: Изд-во МГУ, 1982. 480 с.
25. *Мараваль Х.* Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 210–232.
26. *Мэмфорд Л.* Миф машины // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 79–97.
27. *Мэньюэль Ф., Мэньюэль Фр.* Утопическое мышление в западном мире // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 21–48.
28. *Немировский В.Г.* Красные, зеленые, белые... // Человек. 1992. № 3. С. 69–73.
29. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 119–158.
30. *Позаненко А.А.* Самоизолирующиеся сообщества. Социальная структура поселений родовых поместий // Мир России. 2016. № 1. С. 129–153.
31. *Семечкин Н.И.* Психологические координаты рая // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 64–75.
32. *Страда В.* Национализм русский, национализм советский, постнационализм // Человек. 1991. № 6. С. 60–82.
33. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
34. *Триандис Г.С.* Культура и социальное поведение. М.: Форум, 2007. 384 с.
35. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого Я // Тотем и табу. СПб.; М.: Олимп; «АСТ-ЛТД», 1998. С. 279–348.
36. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 832 с.
37. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. 272 с.
38. *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 180 с.
39. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. М.: Политиздат, 1970. С. 211–370.
40. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 300 с.
41. *Hou Y.* The Role of Religious Force in the Wukan Incident // The China Nonprofit Review. 2013. Vol. 5 (1). P. 155–175.
42. *Rozin P., Millman L., Nemeroff C.* Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains // Journal of Personality and Social Psychology. 1986. Vol. 50 (4). P. 703–712.

43. *Shih Y.-K.* The Isomorphism of Family and State and the Integration of Church and State: On the Differences between the Confucian Political Tradition and Democratic Politics / In T. Cao, X. Zhong, K. Liao (eds.) // *Culture and Social Transformations in Reform Era China*. Leiden. 2010. P. 97–118. DOI:10.1163/ej.9789004175167.i-447
44. *Tong Y.* Morality, benevolence, and responsibility: Regime legitimacy in China from past to the present // *Journal of Chinese Political Science*. 2011. Vol. 16 (2). P. 141–159.

References

1. Avgustin Avrelii. *Ispoved'* [Confession]. Moscow: Respublika, 1992. 335 p. (In Russ.).
2. Averintsev S.S. Dva rozhdeniya evropeiskogo ratsionalizma [Two births the European rationalism]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1989, no. 3, pp. 4–15. (In Russ.).
3. Akhiezer, A. S. Arkhaizatsiya v rossiiskom obshchestve kak metodologicheskaya problema [Archaization in Russian society as a methodological problem]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity], 2001, no. 2, pp. 89–100. (In Russ.).
4. Batkin L.M. Ital'yanskoe Vozrozhdenie v poiskakh individual'nosti [Italian Renaissance in search of individuality]. Moscow: Nauka, 1989. 271 p. (In Russ.).
5. Bell D. Myatezh protiv sovremennosti [Revolt against Modernity]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 1992, no. 5, pp. 105–111. (In Russ.).
6. Bergson A. Dva istochnika morali i religii [The Two Sources of Morality and Religion]. Moscow: Kanon, 1994. 384p. (In Russ.).
7. Bocharov V.V. Vlast' i tabu: o kul'turno-psikhologicheskikh istokakh traditsionalizma [Power and Taboo: On the Cultural-Psychological Sources of Traditionalism]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural-historical psychology], 2017. Vol. 13, no. 4, pp. 109–117. (In Russ., abstr. in Engl.). DOI: 10.17759/chp.2017130412
8. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. M. Veber. Izbrannye proizvedeniya. Moscow: Progress, 1990, pp. 44–271. (In Russ.).
9. Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo [The Relevance of Beautiful]. Moscow: Iskusstvo, 1991. 375 p. (In Russ.).
10. Galeev K. Skazka pro Zonderveg: Dukhovnost' kak neudachnaya kal'ka s nemetskogo [Fairy tale about Zonderveg: spirituality as unsuccessful vellum from German]. *Novaya gazeta* [New newspaper], 2016, no. 51ot 16 maya. (In Russ.).
11. Golosovker Ya.E. Logika mifa [Logic of myth]. Moscow: Nauka, 1987. 218 p. (In Russ.).
12. Gudkov L.D. Fenomen prostoty (o natsional'nom samosoznanii russkikh) [Phenomenon simplicity (of the national identity of Russian)]. *Chelovek* [Human being], 1991, no. 1, pp. 9–22. (In Russ.).
13. Gusserl' E. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofiya [Philosophy and the Crisis of European Man]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1986, no. 3, pp. 103–136. (In Russ.).
14. Gyunter G. Zhanrovye problemy utopii v «Chevengure» A. Platonova [Genre Problems of utopia in “Čevengure” by A. Platonov]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie* [Utopia and Utopian Thinking]. Moscow: Progress, pp. 252–277. (In Russ.).

15. Dyurkgeim E. O razdelenii obshchestvennogo truda [The Division of Labor in Society]. Moscow: Nauka, 1991. 573 p. (In Russ.).
16. Zotov V. Kitai: «dukh Lei Fena» protiv «burzhuznoi liberalizatsii» [China: “The Spirit of Lei Feng against bourgeois liberalization]. *Inostrannaya literatura [Foreign literature]*, 1990, no. 8, pp. 210–238. (In Russ.).
17. Kassirer E. Opyt o cheloveke. Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoi kul'tury [The essay on man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture]. *Filosofskie nauki [Philosophical sciences]*, no. 7, pp. 102–146. (In Russ.).
18. Kautskii K. Predshestvenniki noveishego sotsializma. Kommunisticheskie dvizheniya v Srednie veka [Predecessors newest socialism. The Communist movement in the middle ages]. Moscow: Librokom, 2012. 243 p. (In Russ.).
19. Laski M. Utopiya i revolyutsiya [Utopia and Revolution]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie [Utopia and Utopian Thinking]*. Moscow: Progress, pp. 170–210. (In Russ.).
20. Lebon G. Psikhologiya narodov i mass [The Crowd: A Study of the Popular Mind]. St. Petersburg: Maket, 1995. 316 p. (In Russ.).
21. Lebon G. Psikhologiya sotsializma [Psychology of Socialism]. St. Petersburg: Maket, 1995. 544 p. (In Russ.).
22. Levi-Bryul' L. Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii [Primitives and the supernatural]. Moscow: Pedagogika-Press, 1994. 608 p. (In Russ.).
23. Lokk Dzh. Opyt o chelovecheskom razumenii: v 3 t. T. 1. [Essay Concerning Human Understanding: in 3 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1985. 621 p. (In Russ.).
24. Losev A.F. Znak, simvol, mif [Sign. Symbol. Myth]. Moscow: Publ. MGU, 1982. 480 p.
25. Maraval' Kh. Utopiya i reformizm [Utopia and reformism]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie [Utopia and Utopian Thinking]*. Moscow: Progress, 1991, pp. 210–232. (In Russ.).
26. Memford L. Mif mashiny [Machine myth]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie [Utopia and Utopian Thinking]*. Moscow: Progress, 1991, pp. 79–97.
27. Menyuel' F., Menyuel' Fr. Utopicheskoe myshlenie v zapadnom mire mire [Utopian Thought in Western World]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie [Utopia and Utopian Thinking]*. Moscow: Progress, 1991, pp. 21–48. (In Russ.).
28. Nemirovskii V.G. Krasnye, zelenye, belye... [Red, Green, White ..]. *Chelovek [Human being]*, 1992, no. 3, pp. 69–73. (In Russ.).
29. Ortega-i-Gasset Kh. Vosstanie mass [Revolt of the Masses]. *Voprosy filosofii [Questions of philosophy]*, 1989, no. 3, pp. 119–158. (In Russ.).
30. Pozanenko A.A. Samoizoliruyushchiesya soobshchestva. Sotsial'naya struktura poselenii rodovyykh pomestii [Self-isolated Communities – The Social Structure of Kin's Domain Settlements]. *Mir Rossii [Russia's world]*, 2016, no. 1, pp. 129–153. (In Russ., abstr. in Engl.).
31. Semechkin N.I. Psikhologicheskie koordinaty raya [Psychological co-ordinates of Paradise]. *Voprosy filosofii [Questions of philosophy]*, 2015, no. 8, pp. 64–75. (In Russ., abstr. in Engl.).
32. Strada V. Natsionalizm russkii, natsionalizm sovetskii, postnatsionalizm [The Russian Nationalism, Soviet nationalism, Postnationalism]. *Chelovek [Human being]*, 1991, no. 6, pp. 60–82. (In Russ.).

33. Toinbi A. Dzh. Postizhenie istorii [A study of history]. Moscow: Progress, 1991. 736 p. (In Russ.).
34. Triandis G. S. Kul'tura i sotsial'noe povedenie [Culture and social behavior]. Moscow: Forum, 2007. 384 p. (In Russ.).
35. Freid Z. Psikhologiya mass i analiz chelovecheskogo Ya [Mass Psychology and the Analysis of the «I»]. Totem i tabu. St. Petersburg – Moscow: Olimp; «AST-LTD», 1998, pp. 279–348. (In Russ.).
36. Frezer Dzh. Dzh. Zolotaya vetv'. Issledovanie magii i religii [The golden bough. A study of magic and religion]. Moscow: Politizdat, 1980. 832 p. (In Russ.).
37. Fromm E. Begstvo ot svobody [Escape from freedom]. Moscow: Progress, 1990. 272 p. (In Russ.).
38. Chaadaev P. Ya. Stat'i i pis'ma [Articles and the letters]. Moscow: Sovremennik, 1989. 180 p. (In Russ.).
39. Engel's F. Proiskhozhdenie sem'i, chastnoi sobstvennosti i gosudarstva [Origin of the family, private property and the State]. Marks K., Engel's F. *Izbrannye proizvedeniya: v 3 t. T. 3. [Featured Works: v 3 vol. Vol. 3]*. Moscow: Politizdat. 1970, pp. 211–370. (In Russ.).
40. Yung K.G. Arkhetip i simvol [Archetype and symbol]. Moscow: Renessans, 1991. 300 p. (In Russ.).
41. Hou Y. The Role of Religious Force in the Wukan Incident. *The China Nonprofit Review*. 2013. Vol. 5, Iss. 1, pp. 155–175.
42. Rozin P., Millman L., Nemeroff C. Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986. Vol. 50, Iss. 4, pp. 703–712.
43. Shih Y-K. The Isomorphism of Family and State and the Integration of Church and State: On the Differences between the Confucian Political Tradition and Democratic Politics. In Cao T., Zhong X., Liao K. (eds.). *Culture and Social Transformations in Reform Era China*. Leiden, 2010, pp. 97–118. DOI:10.1163/ej.9789004175167.i-447
44. Tong Y. Morality, benevolence, and responsibility: Regime legitimacy in China from past to the present. *Journal of Chinese Political Science*, 2011. Vol. 16, Iss. 2, pp. 141–159.

Информация об авторах

Семечкин Николай Иванович, кандидат философских наук, профессор Школы искусств и гуманитарных наук, ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет» (ФГАОУ ВО ДВФУ), г. Владивосток, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8738-3686>, e-mail: semechkin_nik@mail.ru

Information about the authors

Nikolai I. Semechkin, PhD in Philosophy, Professor, Department of Psychology and Education at School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8738-3686>, e-mail: semechkin_nik@mail.ru

Получена 05.04.2019

Принята в печать 09.04.2020

Received 05.04.2019

Accepted 09.04.2020