

**Министерство образования и науки
Республики Казахстан**

Комитет науки

**Институт философии, политологии
и религиоведения**

**СОЗНАНИЕ И ОБЩЕСТВО:
ВРЕМЯ ТРАНСФОРМАЦИЙ
(Философский анализ)**

Алматы, 2020

УДК 1/14
ББК 87.3
С 58

*Рекомендовано к печати Ученым советом института философии,
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

Под общей редакцией:

доктора политических наук, профессора,
члена-корреспондента НАН РК **А.Х. Бижанова**

Рецензенты:

В.Ю. Дунаев – доктор философских наук, профессор
Н.В. Гусева – доктор философских наук, профессор
Б.И. Каримбаев – доктор философских наук, профессор

Авторский коллектив:

А. Сагикызы (Предисловие, § 6.3, § 6.4., глава 8),
С.Ю. Колчигин (Глава 1, § 6.2.), **А.А. Хамидов** (Главы 2 – 5),
А.В. Грехов, А.Н. Фатенков (глава 6, § 6.1), **М. Пернекулова** (§ 6.3.),
Э.Х. Ибрагимов (§ 6.5.), **Г.Г. Соловьёва** (Глава 7).

С 58 Сознание и общество: время трансформаций (философский анализ): Коллективная монография / Под общ. ред. Бижанова А.Х. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. – 440 с.

ISBN – 978-601-304-113-1

Задача, поставленная авторским коллективом данной монографии состояла в раскрытии как некоторых традиционных ответов на вопрос о сущности сознания, так и новых подходов к данной проблеме. Даются ответы на вопросы о сущности сознания, о его общественном и общественно-историческом характере, о его архитектонике, а также о формах и уровнях его детерминации. Анализируется проблема сознания в современных условиях – в условиях новой техногенной среды, информационно-коммуникационных технологий, развития виртуальной реальности, распространения идей трансгуманизма и постгуманизма. Специально анализируют проблемы и трудности, возникающие в процессе решения задачи трансформации (модернизации) современного казахстанского общественного сознания.

Монография ориентирована на специалистов в различных областях философии, психологии и социологии; на научных работников, преподавателей, студентов, магистрантов и докторантов, а также на тех, кто интересуется современным состоянием казахстанской философии.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN – 978-601-304-113-1

© РГКП «Институт философии, политологии
и религиоведения» КН МОН РК, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие..... | 4 |
| Глава первая. СУЩНОСТЬ СОЗНАНИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА..... | 7 |
| Глава вторая. ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО АРХИТЕКТОНИКА..... | 34 |
| 2.1. Критический анализ концепций общественного сознания..... | 34 |
| 2.2. Решение проблемы архитектоники общественного сознания в советской философии..... | 54 |
| Глава третья. ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО АРХИТЕКТОНИКА. (Продолжение)..... | 76 |
| 3.1. Архитектоника общественного сознания (общая картина)..... | 76 |
| Глава четвёртая. ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО ДЕТЕРМИНАНТЫ..... | 125 |
| 4.1. Детерминации по линии «общественное бытие → общественное сознание»..... | 125 |
| 4.2. Превращённые формы как детерминанты сознания (на примере Марковского анализа)..... | 148 |
| Глава пятая. ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО ДЕТЕРМИНАНТЫ. (Продолжение)..... | 174 |
| 5.1. Манипуляция сознанием как форма его детерминации..... | 174 |
| Глава шестая. СОЗНАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ..... | 245 |
| 6.1. Общественное сознание в информационно-знаниевую эпоху.... | 245 |
| 6.2. Инновационная техногенная среда и внутренний мир человека..... | 264 |
| 6.3. Виртуальная реальность и проблема реализации творческого потенциала личности..... | 287 |
| 6.4. Трансгуманизм, постгуманизм и реальный гуманизм..... | 301 |
| 6.5. Причины и способы манипуляции мировоззрением молодежи... | 325 |
| Глава седьмая. ЕДИНСТВО ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В РАЗВИТИИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА..... | 347 |
| Глава восьмая. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ТРАНСФОРМАЦИИ (МОДЕРНИЗАЦИИ) КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ..... | 407 |

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сознание, можно сказать, – одна из вечных проблем философии, а позже – и психологии, социологии и некоторых других наук. В европейской традиции проблемой сознания косвенно занимались такие философы, как Гераклит и Парменид, позже ею занялся Сократ, а уж о Платоне и Аристотеле и говорить нечего: именно они сделали её одной из основных в своих учениях. Проблема сознания ставилась и на Востоке. К примеру, ею специально занимался неоконфуцианец Чжу Си. В Индии проблему сознания решали основательно и притом отлично от западной философии. Особенно данная проблема обсуждалась и продолжает обсуждаться в буддизме. Некоторые его исследователи, а также буддийские деятели, включая Далай-ламу XIV, считают буддизм учением о сознании. Можно отметить, что сформировавшаяся в IV – V вв. философская система буддизма Махаяны йогачара (другие названия – виджнянавада и читтаматра) имеет своим предметом виджняну – сознание, психику.

Настоящая коллективная монография выполнена на основе результатов работы над грантовым проектом «Трансформация сознания как условие развития казахстанского общества». Тема проекта, конечно, вполне конкретная, но для её решения необходимо было решить целый ряд общеполитических, мировоззренческо-методологических проблем. Дело в том, что феномен сознания, несмотря на двухтысячелетнюю историю (если ограничиться только западной философией) его исследования до сей поры не получил достаточно фундаментального освещения. Ведь каждое философское направление (а их и в XX веке существовало немало) исходило из своих, принимаемых за истинные оснований и в этом расходилось с другими направлениями.

Современная казахстанская философия во многом является преемницей советской философии. Однако следует отметить, что советская философия по своему качеству не была однородной. Когда мы говорим об этой философии, то имеем в виду философию, существовавшую и развивавшуюся в Советском Союзе с середи-

ны 1950-х годов. Та, которая существовала в 1930-е – первую половину 1950-х гг. во многом не заслуживает названия философии. В советской философии можно выделить два типа. Во-первых, это официальная идеологически насыщенная «философия», преподававшаяся в вузах страны и разрабатывавшаяся той частью преподавателей, которые либо не имели базового философского образования (и таких было очень много), либо которые не смогли отойти от догм 1930-х – 1950-х годов и отчасти приспособились к ситуации, либо же уверовали в них. Второй тип советской философии также находился под надзором партийной идеологии и обязан был строго придерживаться духа учений Маркса, Энгельса и Ленина. Однако среди представителей данного типа было немало творческих личностей, которые внесли такой вклад в философию, который не утратил своего идейного значения и сегодня. В Казахстане при Институте философии и права АН КазССР сформировалась группа философов, принадлежащих именно ко второму типу. Их деятельность и труды были известны всем творческим философским коллективам страны.

Проблема сознания разрабатывалась в рамках так называемого исторического материализма. В нём исследовались основные вопросы общественного и индивидуального сознания. Были получены более или менее значимые результаты. Однако в свете современных требований они являются недостаточными. В этой связи в монографии посвящён специальный параграф критике этих результатов. Специальная глава посвящена критическому анализу современных ведущих западных теорий сознания. Но поскольку в этих теориях сознание рассматривается почти исключительно как индивидуальное, то выделена глава, в которой анализируются – с учётом критики исторического материализма – некоторые аспекты сознания как общественного феномена. Одна глава монографии полностью посвящена различным аспектам функционирования сознания в условиях современных реалий, включая феномен виртуальной реальности и активно обсуждаемую проблему транс- и постгуманизма с их идеей создания постчеловека.

Наконец, в двух главах рассматриваются казахстанские реалии в свете темы монографии. В одной главе осуществлён анализ со-

отношения этического и эстетического сознаний (так сказать, проблема калокагатии) в развитии казахстанского общества. В последней главе анализируются проблемы и трудности трансформации (модернизации) ряда форм современного казахстанского общественного сознания. Это уже не просто теоретическая проблема, но проблема практическая, жизненно актуальная. Рассматриваются прежде всего этическое, правовое и политическое сознание.

Глава первая

СУЩНОСТЬ СОЗНАНИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Введение в проблему

Проблема сущности сознания, будучи проблемой классической, насчитывающей несколько тысячелетий, не только не сходит с исторической сцены, но даже становится все более актуальной с течением времени. Это объясняется тем, что современный мир вступил в глобально-критическую фазу. От того, как она будет пройдена, зависит будущее всего человечества. А прохождение этой сложной фазы требует существенного, коренного изменения человеческого сознания, нового отношения к миру.

Непосредственным поводом актуализации проблемы сознания стал в Республике Казахстан выход в свет в 2017 году программной статьи Первого Президента Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». В ней глава государства призвал, в частности, к открытости сознания, отметив, что такая открытость означает по крайней мере три особенности. Во-первых, понимание того, что творится в мире и вокруг тебя. Во-вторых, открытость сознания – это готовность к переменам, которые несет новый технологический уклад. В-третьих, способность перенимать чужой опыт, учиться у других.

Модернизация сознания, по высшему счету, должна означать нечто большее, чем просто адаптацию, приспособление к современной реальности, прежде всего к западным ее образцам. Но в этом сложном процессе существуют риски, некоторые из которых уже сегодня вполне очевидны. Пока что искомая открытость приводит к некоей театральности современной цивилизации (где главенствующее место занимают всевозможные, шоу, фестивали, флэш-мобы и т.п., где все выставляется напоказ и на потеху толпе), следовательно, сознание носит весьма поверхностный характер.

Проблема сознания актуализировалась сегодня еще и в связи с бурным развитием компьютерных технологий, попытками создания

искусственного интеллекта, успехами в области нано-технологий, биотехнологий и т.п. Эти процессы нуждаются в серьезном осмыслении, поскольку тесно связаны с проблемой сущности и развития человека, многомерности и специфики его внутреннего мира.

Интенсивное развитие когнитивных наук в последние три десятилетия (исследования в области искусственного интеллекта, когнитивные нейронауки, когнитивные социальные науки и др.) выражается в попытках по-новому понять традиционную для европейской философии проблему субъективности в междисциплинарной перспективе. В связи с обнаружением важной роли когнитивных и аффективных бессознательных процессов среди представителей когнитивных наук и некоторых философов сегодня популярны идеи о том, что сознание и самосознание – не более, чем иллюзии, самообман, что субъективная реальность не существует, что Я – это некая фикция, навязываемая индивиду социальной средой. Выдвигаются концепции фиктивности индивидуального Я, размывания личной идентичности, вытесняемой коллективными когнитивными процессами. Можно утверждать, что ряд идей современных когнитивных наук – это вызов определенным представлениям о человеке, о его субъективности, о его судьбе, характерных не только для традиционной философии, но и для культуры в целом (особенно европейской культуры).

В последние годы развивалась и такое направление, как философия сознания. Она характерна в первую очередь для англо-американской традиции, но получает распространение и в других странах. Так, в России создан и успешно функционирует Московский центр изучения сознания, проводятся разнообразные обсуждения этой проблемы вплоть до встреч ученых с Далай-ламой и буддийскими монахами в связи с исследованиями феномена сознания.

Проблема сознания, при всем том, что она изучается в течение многих веков, продолжает оставаться чрезвычайно сложной.

Трудно полностью согласиться с мнением ряда философов, которые считают, что исследование сознания есть парадокс, принципиально невозможный для исследования. Следует в этом отношении примкнуть к противоположной точке зрения, представленной, к примеру, Н.В. Мотрошиловой: «Долгое время считалось, что решать проблемы сознания чрезвычайно трудно именно потому,

что оно “внутри” человека и глубоко скрыто от наблюдения и познания. Это во многом верно. Однако со временем стало ясно, что при особом повороте внимания, при использовании рефлексии (издавна одобренного философией, да и всей культурой инструмента изучения мира сознания с его побуждениями, мотивами, интересами) во “внутреннем” положении сознания, его специфических “предметов” и структур даже есть особые преимущества. Ибо поскольку сознание всегда, так сказать, при мне, точнее во мне, я вполне могу (в любой сколько-нибудь благоприятный момент) обращаться к его изучению, могу проверять и корректировать свое исследование» [1, с. 143 – 144].

Более того, в силу сложности, многогранности самого феномена сознания, смысл понятия «сознание» очень различен у разных авторов. До такой степени, что это запутывает и без того трудную проблему. Предтеча феноменологии Франц Brentano справедливо замечал: выражение «сознание» влечет за собой, к сожалению, многочисленные недоразумения [2, с. 119].

Действительно, у термина «сознание» имеется широкий и узкий смыслы. В широком смысле «сознание» служит обозначением вообще всей внутренней жизни человека (как, впрочем, и высших животных). Но в узком смысле «сознание» означает осознание, осознанность.

Даже в этом, казалось бы, простом, терминологическом плане мы наталкиваемся на довольно серьезное затруднение. И очевидно, что задача состоит уже в том, чтобы как-то совместить оба смысла понятия «сознание». Тем более что сознание изучается самыми разными дисциплинами. К примеру, понимание сознания, как оно представлено физикой, есть исследование вибраций и энергий. Идея сознания, как она выглядит в феноменологии Э. Гуссерля, есть исследование чистых контуров, чистого пространства сознания. По существу, это – чистая математика (геометрия).

Обзор основных концепций сущности и онтологии сознания

В истории философии сознание изучалось едва ли не всеми мыслителями (разумеется, с разной степенью глубины и тщательности). Древнеиндийские и древнекитайские философы, Платон и

неоплатоники, средневековые арабские ученые, представители Ренессанса и, конечно, немецкой классической философии – все они так или иначе рассматривали феномен сознания в его истоках, его существе и возможностях развития.

В СССР сознание было предметом исследования специалистов по диалектической логике (Э.В. Ильенков, Ж.М. Абдильдин и др.), с одной стороны, и психофизиологов, специалистов в области нейрофизиологии – с другой (Д.И. Дубровский и др.). Согласно диалектической логике, сознание есть дериват предметно-практической деятельности, которая носит общественно-исторический характер. Иначе говоря, содержание сознания обусловлено всей системой общественных отношений. Поэтому идеальное – это то, чего нет как физического явления, но что существует в качестве культурно-исторического смысла, связанного с воспитанием, образованием, жизненным опытом и т.д. Согласно же Дубровскому, мозг порождает психические феномены в результате взаимодействия между мозгом и окружающей средой.

Новый всплеск интереса к сознанию возник в конце XX столетия в связи с научными докладами и работами Дэвида Чалмерса. Его идеи стали популярны главным образом потому, что ему удалось сформулировать и заострить так называемую «трудную проблему» сознания. Чалмерс имеет в виду, что наибольшую сложность в изучении сознания составляет проблема субъективной реальности и ее содержаний (квалиа).

Понятие «трудная проблема сознания» (the hard problem of consciousness) обозначает действительную сложность понимания субъективной реальности как коррелята мозговых процессов. Как ассоциированы между собой биохимические и нейрофизиологические проявления, с одной стороны, и наши мысли, чувства, образы – с другой? Наука в этом вопросе упирается в самый настоящий тупик, а философ, пытающийся строить свое миропонимание на данных науки, оказывается заложником этой тупиковой ситуации.

Соотношению сознания и мозга традиционно посвящена громадная литература, при этом в XX–XXI веках проблема обрела новую остроту. Вдаваться в содержание и нюансы всех имеющихся точек зрения нет особой необходимости, тем более что уже есть прекрасно выполненные и весьма подробные обзоры указанного

вопроса. Такова, к примеру, известная книга Вадима Валерьевича Васильева См.: [3]).

Предположим, что ассоциированность и тесная связь между феноменами сознания и активностью определенных нейронных констелляций точно установлена. Являются ли эти нейронные связи действительными коррелятами сознания? И если да, почему эта активность нейронов вообще сопровождается сознанием? Наконец, почему вообще существуют субъективные переживания, *qualia*, и соответствуют им или не соответствуют какие-либо нейронные корреляты?

Вот что писал в своем «Сознающем уме» Дэвид Чалмерс: «Деление ментальных свойств на феноменальные и психологические свойства имеет следствием распад психофизиологической проблемы на две части: легкую и трудную. Психологические аспекты ума ставят множество технических проблем для когнитивной науки и некоторое число интересных задач для философского анализа, но не ставят никаких глубоких метафизических загадок. Вопрос “как некая физическая система может быть таким типом вещи, которая может *обучаться* или может *запоминать*?” не имеет такой остроты звучания, как вопрос о впечатлениях и о сознании в целом... Это вопрос для науки о физических системах. <...> Феноменальные аспекты ума являют собой иную материю. Здесь психофизиологическая проблема ставит в тупик так же, как и всегда до этого. Впечатляющий прогресс физических и когнитивных наук не пролил существенного света на вопрос о том, как и почему когнитивное функционирование сопровождается сознательным опытом. Прогресс в понимании разума почти целиком сосредоточился только на объяснении поведения. Этот прогресс оставляет проблему сознательного опыта незатронутой» [4].

Думается, вопрос «как и почему мозг порождает сознание» – изначально не вполне верен. Мозг – не обязательно источник сознания и не просто аккумулятор внешней информации. Скорее всего, он – фильтр и репродуктор, трансформатор сознания изнутри нас и сознания внешних вещей. Подобную точку зрения, причем на базе многочисленных экспериментальных исследований, отстаивали Наталья Бехтерева, современный голландский кардиолог Пим ван Ломмель, который доказывает, что мозг является все-

го лишь терминалом для доступа сознания; само же оно по своей природе не локально. Иначе говоря, более продуктивным представляется подход, при котором связь между нейронными процессами и ментальными состояниями является опосредующей. Индивидуальное сознание не должно растворяться в Едином Сознании; для того и существуют отдельные «квартиры» сознаний, входом в которые служат «двери», или «транзитные зоны» мозга и коды-ключи к ним.

Может возникнуть (и нередко возникает) возражение. В случае если мы признаем феномен сознания в качестве онтологической предпосылки физического, то с этой позиции сознание должно быть повсюду. Чалмерс разделяет эту точку зрения и не боится, что его сочтут панпсихистом: он убежден, что в панпсихизме нет явных противоречий.

Приведу в этой связи такую аналогию. Возможен некий наглядный пример соотношения объективного сознания («панпсихического») и сознания субъективного, эмпирического, а именно – стакан изо льда, погруженный в воду озера и поставленный вверх дном на твердую поверхность. В этом случае мы ясно видим, что вода, которая содержится в стакане, – это та же вода, которой этот стакан окружен со всех сторон. Более того, мы понимаем, что и сам стакан сделан из той же самой воды, что вокруг него, просто в ее иной, заледеневшей, уплотненной форме. Понятно, что вода внутри стакана неизмеримо меньше по объему той воды, которая наполняет озеро; и что этим двум водам нелегко общаться из-за плотности стенок стакана. Тем самым стакан выступает в роли своеобразной границы, хотя она принципиально проницаема. И с растворением ледового стакана в озерной воде становится очевидно: эти воды – одной природы.

Но философия сознания, даже когда она склоняется принять идею об объективности сознания, невольно и неизбежно наталкивается на новую трудность. Если так называемые «протофеноменальные» данности качественно отличны от состояний человеческого субъективного сознания, то почему и как эти данности порождают наш субъективный опыт (квалиа)? На этот вопрос, вероятно, можно ответить так: человек не только обладает сознанием (вернее, сознание обладает человеком), но наделен еще од-

ним «этажом» сознания, рефлексивным. Иначе говоря, он не только движим Сверхсознанием, не ведая о нем (подобно вещи), но и знает (подобно высшему животному), как надо поступать; более того, знает и о своем знании благодаря рефлексии в нем Сверхсознания. Кроме того, мы, люди, не чувствуем квалиа звезд и ветра – однако их может чувствовать Сознание. И даже обязано, так как по-другому невозможно управлять логикой движения и развития, чтобы стали возможны законы, относительно стабильные и долговечные ритмы формообразований.

Философия сознания в лице Д. Чалмерса в последние годы склоняется именно к версии объективности сознания и к «виртуальному реализму». Во всяком случае, в лекции, прочитанной в Москве 14 июня 2016 года, австралийский философ прямо утверждал, что не считает сознание присущим исключительно людям. Сознание – это то, что мы разделяем со многими другими существами. Теория панпсихизма, которая мне близка, подчеркнул Чалмерс, говорит, что сознание разлито повсюду. Даже смартфон, возможно, обладает сознанием. У нас, правда, нет тому свидетельств, но нет и четких доказательств обратного. Интуиция может подсказывать, что это бред, – но можем ли мы здесь полагаться на интуицию (см.: [5])?

От себя добавлю: действительно, тут важно уловить тонкое различие. Оно заключается в том, что можно только *иметь* сознание – а можно *уметь* сознавать.

Что, собственно, такое субъективная реальность? Как переживается человеком его внутренний мир и есть ли при этом выход к субъективной реальности других людей?

Энн Тейвс (Ann Taves) переключает фокус с «религиозного опыта», задуманного как фиксированное и стабильное, на изучение процессов, посредством которых люди приписывают смысл их опыту. Она предлагает новый подход, который объединяет изучение религии с такими разнообразными областями, как нейронаука, антропология, социология и психология, чтобы лучше понять, как эти процессы включены в более широкие культурные образования, которые мы считаем религиозными или духовными. Э. Тейвс обращается к ряду ключевых вопросов: как мы можем создавать исследования, не скрывая оспаривания смысла и ценности? Какова связь между опытом и сознанием? Как исследования в сознании

помогают нам получить доступ и интерпретировать опыт других людей [6]?

Еще Томас Нагель в своей хорошо известной статье ставил вопрос о субъективном опыте, причем в весьма оригинальной форме – каково быть летучей мышью. По сути, это – продолжение кантовской темы вещи в себе. Действительно: человек не может стать вот этой конкретной вещью, во всяком случае *полностью, всецело* (см.: [7]).

Эта оговорка знаменательна. Субъективная реальность относительна, существуют многообразные способы контактов с объективным миром: язык, речь, диалог, эмпатия, сочувствие, музыка, логика и т.д. Среди этих контактов – воображение человека, в особенности – художественное. «Мы должны нравственно сопереживать вещам, природе, животным, – пишет казахстанский писатель и исследователь Аслан Жаксылыков. – А как вы научитесь видеть мир глазами стрекозы, если не сопереживаете стрекозе. Не забудьте, что у стрекозы фасеточные глаза, то есть тысяча глаз, и она видит на 360 градусов вокруг. Сопереживать стрекозе означает – летать, как стрекоза, видеть мир как стрекоза... Это созерцание мира с точки зрения иного существа, иного восприятия. Оно открывает грандиозные перспективы для художника, просто потрясающие» [8, с. 24].

Но и в этом случае проблема квалиа остается чрезвычайно сложной. Особенно если учесть, что речь идет не только о внутренних ощущениях и образах, но и о проблеме контакта, диалога, понимания. (Вспомним, какой неразрешимой оказалась проблема контакта с инопланетной цивилизацией для героев романа Станислава Лема «Глас Господа», хотя все они были крупнейшими учеными, светилами в своих областях.)

Еще одной современной концепцией сознания являются энактивизм (инактивизм) и нейрофеноменология. В этих представлениях сознание, по сути дела, есть сама жизнь, в прямом смысле этого слова – именно как биологическая активность.

Когнитивные структуры, согласно этой концепции, являются эмерджентными. Они появляются спонтанно, непредсказуемо и относительно недетерминированно в ходе процессов самоорганизации, которые охватывают и увязывают воедино мозг человека,

его тело и его окружение, связаны с появлением петель циклической причинности (вверх: от нейронного и соматического субстрата к высшим проявлениям ментальности и духовности человека, и вниз: от самостийного и сознательного когнитивного агента и духовного искателя к его укорененности в природе – нейрофизиологическому и телесному базисному уровню). Франсиско Варела, заложивший основы новой концепции инактивированного познания, рассматривал понятие эмерджентности как фундаментальное для постижения когнитивных процессов. Глобальное есть одновременно и причина, и следствие локальных действий. При этом когнитивные системы являются динамическими и самоорганизующимися системами. В этом функционирование познавательных систем принципиально сходно, единосушно функционированию познаваемых природных систем, т.е. объектов окружающего мира. Именно поэтому в рамках телесного подхода находят плодотворное использование новейшие достижения в области нелинейной динамики, теории сложных адаптивных систем, теории самоорганизованной критичности, синергетики (см.: [9, с. 311 – 313]).

Ф. Варела пытается синтезировать разнообразные, внешние и внутренние подходы к сознанию. Он считал: то, что мы делаем, и то, что видим, не отделены друг от друга. Разум и познание через деятельность встроены в мир. Отсюда – принцип аутопоэзиса: влияние внешнего на внутреннее такое же, как и влияние внутреннего на внешнее (само-конструирование мира организмом, индивидом, на основе конструирования организма, индивида этим миром). Познание инкарнировано. Иными словами, оно телесно, или отелеснено, воплощено, детерминировано телесной облаченностью человека. Кроме того, познание инактивировано: оно осуществляется в действии и через действие. В действии, в двигательной активности формируются и когнитивные способности.

В числе приверженцев этого подхода можно упомянуть, например, таких ученых, как Родни Брукс, Тимоти ван Гелдер, Энди Кларк, Мелани Митчел, Ховард Патти, Эрих Прем, а также Дэвид Чалмерс, который, как указывалось выше, перешел в последние годы именно на эту позицию. Для сравнения и ради справедливости можно вспомнить, что подобную идею (не точно такую же, но в чем-то родственную) отстаивали представители диалектической

логики, в том числе в Казахстане. Только в деятельности, считали они, только в предметно-практическом взаимодействии с миром формируются и раскрываются мыслительные способности человека.

К инактивизму и нейрофеноменологии примыкают достаточно популярные в наши дни когнитивные модели сознания.

Благодаря открытиям, которые были сделаны во второй половине XX в. в нейрофизиологии, психофизиологии, когнитивной психологии и в других областях науки, открылись новые перспективы. В распоряжении исследователей оказался огромный массив информации о функционировании когнитивной системы человека, несопоставимый по своему объему и достоверности с теми знаниями, которые были накоплены человечеством в течение предшествующих тысячелетий. В решающей мере это явилось результатом создания принципиально новых технических устройств и разработки соответствующих экспериментальных методов. До их появления инструментарий нашего познания высших когнитивных функций человека ограничивался главным образом лишь интроспекцией, наблюдениями за поведением пациентов и анализом языка.

Между тем, как указывал, например, И.П. Меркулов, феномен сознания правомерно интерпретировать как эмерджентное свойство когнитивной системы (мозга), как своего рода управляющее логическое устройство, которое не эквивалентно ее физическим свойствам, ее физическому (физиологическому) устройству и не может быть редуцировано к протекающим в мозгу материальным процессам более низкого уровня: физико-химическим, нейробиологическим, нейрофизиологическим и т.д. (см.: [10, с. 52 – 53]). «С позиции когнитивно-эволюционного подхода в эпистемологии информационный контроль окружающей среды является важнейшей функцией когнитивной системы живых существ, обеспечивающей их адаптацию и выживание» [10, с. 53].

В продолжение этих мыслей И.П. Меркулов делает вывод: «... Сознание не только не противоположно материи (ни в абсолютном, ни в относительном смысле), а по сути дела является материальным феноменом. Сознание – это... природная реальность... Как это ни кажется парадоксальным на первый взгляд, но в силу своей

информационной природы *сознание как когнитивная способность гоминидов возникает и существует вне и независимо от нашего сознательного контроля* – от нашей воли, желаний, сознательных действий и т.д.» [10, с. 56 – 57].

Запомним эту мысль, так как она всплывет чуть позже, в дальнейшем изложении. И напомним также о том, что едва ли не точно такую же мысль высказывал в свое время В.И. Ленин, тогда как его нередко упрекают в некоем поверхностном и прямолинейном материализме: «Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [11, с. 259].

Поэтому некоторым недоразумением выглядит критика Геннадием Васильевичем Лобастовым «новой» теории сознания в лице Татьяны Черниговской и Константина Анохина. Этих ученых, обравившихся за советом к Далай-ламе, Г.В. Лобастов обвиняет в невежестве. «Заблуждением поэтому является утверждение, что все человеческие психические функции являются продуктами мозгового механизма. Они вообще не есть продукт тела», – пишет Лобастов [12, с. 251]. И добавляет: «Совершенно определенно можно сказать, что и деятельность мозга, и психическая деятельность имеют *единое* основание. И заключено оно в культурно-практической деятельности общественного человека: на этой основе развивается и речь, и культура зрительного восприятия, и вообще все психические функции. Как и органы этих функций» [12, с. 253].

Российский философ, по-видимому, не замечает, что культура и практическая деятельность суть продукты сознания. Оно, конечно, имеет их своими *условиями*, – но никак не *причиной*, ибо мистической тавтологией выглядит порождение сознания культурой. Т. Черниговская и К. Анохин ведут речь об онтологии сознания, о сознании как способности, а Лобастов – о другой стороне вопроса: о социокультурной обусловленности сознания как уже ставшего качества.

Субъективность и объективность сознания

Уже из предельно краткого обзора истории и современного состояния проблемы становится видно: феномен сознания имеет, так сказать, две стороны – субъективную и объективную¹. Имеет смысл подробнее остановиться на этой чрезвычайно важной дистинкции.

Субъективность сознания очевидна по следующим параметрам.

1. Мы сами строим объекты нашего воображения. Мы им не удивляемся, а оцениваем как само собой разумеющееся или вовсе не придаем им значения именно потому, что строим их сами: мы не просто наблюдаем, а реально живем в сновидениях и сопереживаем героям наших художественных вымыслов.

2. Мы сами управляем нашими мыслями – скажем, оцениваем их на предмет логичности и объективности.

3. Мы самостоятельно пользуемся плодами наших мыслей, изобретений, открытий в мире, внешнем сознанию.

Субъективные и объективные стороны феномена сознания причудливо сочетаются в постмодернистских обращениях к теме сознания, но все-таки с преобладанием субъективного начала. Постмодернистская и социально-конструкционистская критика Я направлена в первую очередь на классическое понимание Я, полагающее последнее как отдельную субстанцию, чье существование самоочевидно и не подвергается сомнению. Соответственно, в постмодернизме проводится идея «смерти субъекта», представление о Я как социальной и лингвистической конструкции и нарративе.

Что касается объективности сознания, то это вопрос гораздо менее понятный, но при этом имеющий огромное значение для правильного понимания исследуемого феномена.

1. Сознание нам дано. Мы не сами наделили себя этой способностью, не по собственному желанию, не по собственной воле научились мыслить и говорить. Сознание нам предзадано как прирожденное (по сути – природное) умение. В общении и предметной деятельности мы не порожаем сознания, а только совершенствуем, шлифуем, оттачиваем (или, наоборот, притупляем) эту способность.

¹ Об этом см., напр.: [13] и [14].

2. Сознание само создает или преподносит нам свои архетипы, символы, т.е. свой «язык» (особенно, опять-таки, в сновидениях). Не мы придумываем сновидческие символы (см.: [15]).

Сознание, по выражению В.В. Налимова, спонтанно. Российский философ имел в виду под этим термином именно объективность, естественность сознания, его универсально-природный характер (см.: [16]).

3. В формах, закрепленных в языке, обнаруживается, что народное восприятие фиксировало именно объективность сознания. Недаром мы нередко говорим: «нам думается» (в страдательном залоге), «мысль пришла в голову», «выскочило из головы», «идеи носятся в воздухе» и т.п.

Все это объясняется универсальной природой человека, в частности, тем, что структура его физической плоти имеет общую суть с минералами, растениями и животными, т.е. природная материальная оболочка человека едина с любыми телами окружающего материального бытия. Оборачивая это соотношение, можно утверждать, что и сутью сознания, в разных степенях сложности, обладают все тела материального мира и те предметы, которые создает рука человека.

Если придерживаться идеи объективности сознания, тогда становится ясно, что сознание – неотъемлемая характеристика самого мира. Что он такое? Он единый мир, универсум, универсальное целое, проникающее и пронизывающее все свои частные формообразования и направляющее их развитие. В этом случае перед нами разворачивается картина эволюции бытия-сознания. Планетарное сознание вообще – сознание Земли – затем разнообразные типы и степени сознания: полевое сознание растений, полевое сознание животных и человека.

Итак, сознание есть универсальное поле активной информации. При этом его активность может иметь самые разные степени, вплоть до «дремлющего» или даже «спящего» состояния.

Далее в онтологии и генезисе сознания наступает новый качественный этап, связанный с процессом цефализации. Появление спинного и головного мозга делают возможным возникновение сердцевины сознания и его различных конфигураций. «Я» есть результат таких конфигураций сознания. Но не сумма составляю-

щих, а особое резюме, особый качественный феномен, не сводимый к своим частям. Этот процесс аналогичен тому, на который указывал Фридрих Энгельс: в истории действует некая равнодействующая как результат столкновения множества отдельных волей, бесконечной группы параллелограммов сил (см.: [17, с. 395]).

Тема субъективности и объективности сознания имеет прямое отношение к вопросу о сознании общественном. Что такое общественное сознание? Равнодействующая всех индивидуальных сознаний? Но тогда не есть ли она некое над-индивидуальное поле? И не есть ли, в таком случае, общественное сознание – сознание толпы, массы? Как бы там ни было, в конечном итоге получается, что общественное сознание в своем истинном значении есть *сознание Мы*, единого и гармоничного целого. Подобно тому, как наше Я есть сознание единого и гармоничного целого, сотканного не из индивидуальных Я, а, быть может, из множества суб-индивидуальных проявлений.

И если вспомнить бахтинскую мысль об общении как условии развития человека и его сознания, то общение оказывается полем, расширяющимся пространством, где появляются новые смыслы, новые идеи, впечатления, т.е. происходит истинное *обновление* сознания.

В то же время центр сознания, или Я, вероятно, есть в некотором отношении временное явление, содержащее в себе возможность распада как природного начала и рассеяния универсальном бытии-сознании.

Интересна и точка зрения на сознание, которую в свое время отстаивал Жан-Поль Сартр. С самого начала французский философ указывает на основную задачу – доказать, что «Эго ни материально, ни формально не находится в сознании – оно находится вне, в *мире*, это сущность, принадлежащая миру, так же как Эго другого» [18, с. 11].

«В самом деле, – пишет он далее, – сознание определяется интенциональностью. Благодаря интенциональности оно трансцендирует само себя, оно объединяется, ускользая от себя» [18, с. 19 – 20] И потому: «Без всяких колебаний мы, следовательно, можем ответить – феноменологическая концепция сознания делает объединяющую и индивидуализирующую роль Я абсолютно бес-

полезной. Напротив, само сознание делает возможным единство и личную форму моего Я. Следовательно, у трансцендентального Я нет никакого оправдания для собственного существования» [18, с. 22]. И Сартр добавляет: «Кроме того, такое дополнительное Я просто вредно. Если бы оно существовало, оно бы отрывало сознание от самого себя, оно бы разделяло его, оно проскальзывало бы в каждый акт сознания как некое непрозрачное лезвие. Трансцендентальное Я – это смерть сознания» [18, с. 22].

Сартр, вопреки Гуссерлю, полагает, что нет никакого *трансцендентального Я*, т.е. выступающего условием единства нашего сознания. Наше Я – лишь часть до и вне его существующего единого сознания.

В свете вышеизложенного особой проблемой выступает взаимодействие той и другой стороны сознания. Эту проблему пытаются решать, например, квантовая психология, где сознание и реальность сцеплены, а также С.А. Борчиков, который настаивает на «трансимманентности» сознания. «Под трансценденцией я понимаю трансцендентные плюс трансцендентальные глубины духа, под имманенцией – его видимые творческо-философские проявления», – пишет он (см.: [19, с. 3]). Все векторы сознания (трансцендентальное – имманентное – трансцендентное или «сверху – снизу», «изнутри – снаружи») логически (и онтологически) выстраиваются, согласно этой концепции, в круговорот трансимманентности.

В этой схеме содержится, очевидно, немало ценного, хотя она требует существенной детализации и дальнейшей конкретизации. В частности, необходимо глубоко уяснить то обстоятельство, что совпадение или, точнее, гармония во взаимоотношениях субъективного (имманентного) и объективного (трансцендентного) сознания возможна только на путях нравственной эволюции человека.

Очень точно подметил Николай Михайлович Бахтин: «... для самоуглубления и самосозерцания надо предварительно распусться, размякнуть, т.е. уже перестать быть собою. Поэтому немудрено, что все самосозерцатели, пускавшиеся на поиски собственного Я через самоанализ и интроспекцию, никакого Я в конце концов не находили: под их ищущим взглядом оно неизменно

распадалось на душевные атомы, на какие-то психические клочки и обрывки, не связанные ни в какое единство. Вся художественная литература психологически-аналитического склада, завершенная Прустом, иллюстрирует это явление, смысл которого можно резюмировать словами одного из ее характерных представителей – Амиэля: “Через самоанализ я упразднил себя”. Под влиянием этой литературы многие решительно провозгласили, что личность лишь фикция, миф, понятие юридического происхождения или пустое собирательное имя для ничем между собою не связанных психологических состояний» [20, с. 81]. Иными словами, подлинное Я – этично, самозабвенно. В этом проявляется совпадение высшего Я, объективного Сознания и малого «я», субъективного.

Объективное сознание становится множеством сознаний, рефлектирует в бесчисленное многообразие своих индивидуальных проекций. «...Гений принадлежит виду, всеобщей жизни или природе... – говорит Морис Метерлинк. – У одного только человека замечается соревнование между разумом вида и особи, стремление все более и более резкое и активное к какому-то равновесию, которое является великой тайной нашего будущего» [21, с. 169].

Каков же механизм этой великой тайны? Как индивидуальное, субъективное сознание работает, взаимодействует с Сознанием объективным? В чем заключаются функции личного сознания в этом отношении? Быть может, в самопреодолении, т.е. переступании границ эмпирического сознания путем собственных сознательных усилий воли, ибо только так можно стать из животного Человеком?

Общий ответ состоит, вероятно, в следующем. Граница между сознанием и реальностью (быть может, вернее назвать ее *онтологической дистанцией*) есть граница между трансцендентальным и эмпирическим сознанием. Это почувствовал уже Иммануил Кант: он понимал гигантскую разницу между эмпирическим и трансцендентальным субъектом, каковая разница особенно ярко и полно проявляется при переходе от рассудка к разуму с его неизбежными антиномиями. Неизбежными по той причине, что трансцендентное невыразимо и неуловимо для человеческого мышления: здесь мысль человека вступает на почву божественной реальности. Последняя, конечно, как раз и есть сущность человечности, однако

как таковая, сама по себе, как «вещь в себе», она непостижима для человека, ее невозможно освоить как нечто свое, собственно человеческое. Но интересно у Канта и то, что даже в сфере рассудочного познания мы не властны над нашим мышлением. Само рассудочное познание возможно только как синтез именно трансцендентальный (априорный), а не эмпирический (что невозможно в принципе: здесь нечего синтезировать, ибо синтез есть соединение априорных форм с чувственностью).

Каково в целом соотношение Я и я?

Оно многообразно настолько, что можно говорить даже не о структуре их соотношения, а о динамике.

Я объективное может подавлять я малое – до степени, когда эмпирическое я вообще исчезает, и человек пребывает не в этом, а в совершенно другом мире. И наоборот: я малое может до такой степени вытеснить Я большое, заблокировать его, что человек живет, подобно животному, на плоскости эмпирии и обыденного существования, не видя чудес, не зная тайн, не мысля.

Параллельное их существование говорит о патологии, о расщеплении жизни, во всяком случае, чревато расщеплением. Это особенно проявляется в художественном сознании и у самих художников (людей искусства вообще).

И лишь при взаимообогащении Я и я происходит их гармонизация. Это достигается в случае доверия миру, открытости, творчества и общения, здоровья и целостного миропонимания, творчества жизни.

Если говорить непосредственно о сегодняшних реалиях, следует отметить: Интернет – отображение того факта, что Я каждого из нас есть сеть или образует сеть связей со всеми другими Я. Иными словами, Интернет есть модель нашего Я и нашего Мы.

Добавлю еще и вот что.

Сознание есть творчество. Но оно невозможно без отражения (восприятия). Весь вопрос тут в том, что именно воспринимает мое сознание: эмпирическую реальность вокруг меня или также и некую объективную реальность высшего порядка, тонкого мира (как, например, когда я вижу странные образы в сновидении)?

Таким образом, отражение происходит на нескольких уровнях, а не на одном. И творчество происходит на многих мирах, а не на одном.

Следовательно, граница между сознанием и реальностью есть граница, или онтологическая дистанция, между трансцендентальным и эмпирическим сознанием. Примеры тому – антиципации и просонные гипнопомпические состояния (переходные от сна к бодрствованию), которые отличаются творческим характером. Хотя, разумеется, определить границу бывает крайне трудно, если вообще возможно.

Человек буквально пронизан всевозможными потоками воздействий: природными, социальными, энергоинформационными. При этом воздействия идут с двух сторон – со стороны трансцендентального информационного слоя и со стороны эмпирической реальности природы и социума. Что же позволяет человеку воспринимать эти воздействия? То, что в архитектонике самого человека содержатся разнообразные «каналы связи», позволяющие воспринимать в принципе любую информацию. Всё зависит от характера и уровня воздействий. Скажем, если воздействие исходит от естественно-природных явлений, оно воспринимается прежде всего организмом индивида: его мозгом, сердцем, кожей, желудком, половыми органами и т.д. Если воздействие проистекает из мира трансцендентных феноменов (кодов, чисел, фигурных эйдосов и т.д.), то восприятие этих воздействий происходит по соответствующим каналам: кодов – по каналам мозга, фигурных эйдосов – по каналам продуктивного или репродуктивного воображения, и т.д.

В свою очередь человек не только пассивно воспринимает и перерабатывает поступающую информацию, он еще и активно воздействует на обступающую его реальность. Он строит планы, разрабатывает программы, занимается творческой деятельностью. Более того, думаю, что именно эта активность «эмпирического субъекта», или «субъективного сознания», есть условие и, возможно, причина того, что внешние воздействия (эмпирические и трансцендентальные) не переполняют его до той степени, когда эмпирическое перехлестывается этим внешним, даже чужеродным, доводя человека до безумия. Иначе говоря, факт «встречного движения» субъективного и объективного смягчает, фильтрует бесчисленные волны и удары внешнего мира и потока объективного сознания. С другой стороны – привносит во внешний мир и в объективное информационное поле нечто новое, окрашенное

доселе неизвестным тоном личностного характера и полученное как результат личного опыта, т.е. сочетания объективно заданных параметров человеческого существования и преломленных через неповторимую индивидуальную жизнь человека.

Почему же нам даны такие различия, почему мы чувствуем мир вне нас как реальный, физический? Зачем такое отличие? Почему в сновидении мы, как правило, не знаем о другом мире, тогда как в состоянии бодрствования знаем о наличии также мира иного? Возможно, именно для того, чтобы любой человек мог непосредственно, вживую прикоснуться к иной реальности и усомниться в *абсолютной субстанциальности* мира бодрствования, мира физического? Но, возможно, оттого, что такое различие реально существует: одно дело – Сознание, другое – сознания (во множественном числе). Это степени концентрации, уплотнения, которые в то же время создают для человека трудную и важную задачу преодоления, возвышения, восхождения – иначе говоря, постепенного развития, эволюции в существо прекрасное, необходимое Мирозданию.

Сознание изучается биологией, химией, физикой, математикой, философией и т.д. Уже одно это говорит о том, что сознание есть универсальное бытие, что бытие и сознание – одно и то же. Структура нашей плоти имеет общую суть с минералами, растениями и животными; наша природная материальная оболочка и любое тело окружающего материального бытия едины. Все явления материального мира связаны в единое родственное целое.

Соответственно этому, философия сознания, как она представлена физикой, есть исследование вибраций и энергий. Философия сознания, как она представлена феноменологией, есть исследование чистых контуров, чистого пространства сознания, его геометрии. Сознание распределяется по уровням организации универсума (см.: [22]).

Бесчисленные определения сознания сходятся к единой сути. Посмотрим на эти определения еще раз.

Сознание есть отражение как свойство, заложенное в фундамент самой материи (память и ощущение). Сознание есть нечто, противоположное отражению, а именно – творчество (конструктивизм). Сознание сводится к языку, к субъективной реальности,

к деятельности мозга, к форме предметно-практической деятельности (движению по форме любого предмета), к взаимодействию организма со средой, к божественной способности.

Удивительно в этих интерпретациях сознания то, что все они – верны. Точнее, каждая из них верна по-своему, только абсолютизирует свою правоту и стремится вытеснить все другие интерпретации. Они верны именно как целокупность, как единство многообразного т.е. теоретическая конкретность. Сознание есть всё. «Сознание означает *Я есть*» (по выражению Лобсанга Рампа). Значит, сознание есть бытие.

Другое дело, что в феномене сознания не всегда четко различают две стороны: есть *содержания* сознания, а есть сознание как заданная нам *способность* и условия ее реализации. *Способность* сознания – надсознательна, тогда как *содержания* сознания – во многом результат сознательных индивидуальных, собственных усилий человека. Мы «силимся» знать, мы познаем содержания, предметы – и становимся их рабами. Между тем необходимо развивать сознание именно как способность, т.е. уметь отключаться от предметности мышления, сознательно входить в надсознательные области, становясь при этом не более интеллектуальными, а более сознательными.

Иллюстрацией ко всему сказанному может послужить мраморная статуя Аполлона, которую разглядывают три человека. Один увидит в этой статуе ее субстрат – мрамор. Другой увидит в этом мраморе Бога. А третий отметит в этой скульптуре мастерство художника-резчика.

Фазы развития сознания

Стадии развития сознания можно проследить под разными углами зрения, в частности, экзистенциально-феноменологическим, а также с помощью принципа историзма в определенном его срезе.

Первая большая стадия в формировании и развитии сознания – это сознание во многом еще непосредственное. Здесь существует субъективная, индивидуально детерминированная особенность восприятия, которая видит реальность не вполне такой, какая она есть, и что-то переделывает в ней.

Затем в сознании происходит формирование той или иной «идеи». Или, говоря иначе, «идеала», пускай и не очень четкого. Он воплощается в те или иные частные идеи, связанные с основным идеалом. И в той или иной форме все эти имматериальные феномены составляют обширное поле идеального.

Идеал, которым руководится эта фаза сознания, есть лишь общая стратегия. Она реализуется не сразу, а распадается на ряд частных идей. Но, следовательно, идея-идеал не достигается в этих рассеянных частных, тактических идеях. И идеал не перестает оставаться именно идеалом (а не реальностью). Это, в свою очередь, означает, что идеал превращается в идеальное, т.е. в то совершенство, которое недостижимо в принципе, ибо просто противоположно реальному.

Такое сознание почти всецело детерминировано будущим, поэтому нередко сталкивается с нереализованностью идеала. Причина тому – разрыв, который объективно существует между идеалом и реальностью. Сознание тем самым выказывает себя как феномен странный по существу своему. Оно – не просто отражает реальность и не просто творит ее, а отражает, творя, и творит, отражая. Оно все время в активном взаимодействии с реальностью. Единство отражения и творчества – не что иное, как постоянная переработка, перекомбинация, переформатирование впечатлений и мыслей. И это – едва ли не главное свойство сознания.

Во многом «странность» сознания проистекает из многомерности человека. Ему свойственна потребность меняться самому и участвовать во внешних переменах. В нем всегда есть стремление к новизне и разнообразию. Кроме того, каждая из ситуаций и метаморфоз, в которые попадает индивид в своей жизни, может, благодаря памяти, воображению, ассоциативности мышления, интерпретироваться бесчисленное количество раз самим индивидом, а также теми, кто участвовал вместе с ним в этих ситуациях и метаморфозах, и теми, кто узнал от других об этих ситуациях и метаморфозах.

Этап субъективной положенности сознания завершается. Но освобождение этого субъективного сознания, его вступление в подлинную силу субъектности происходит далеко не сразу. Вначале предстоит с необходимостью пройти через многие трудности, ино-

гда – поистине круги ада. Вот что говорит по этому поводу Гегель в «Философии духа»: «Сначала переход из его идеальной жизни в гражданское общество может казаться юноше тягостным переходом в филистерскую жизнь. До сих пор занятый только общими предметами и работая только для себя, юноша, превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заняться мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, – ибо, если необходимо действовать, то неизбежен переход и к *частностям*, – однако для человека начало занятия этими частностями может быть все-таки весьма болезненным, и невозможность непосредственного осуществления его идеалов может ввергнуть его в ипохондрию. Этой ипохондрии – сколь бы незначительной ни была она у многих – едва ли кому-либо удавалось избегнуть... В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность» [23, с. 89].

В этом отрывке схвачена вся суть проявлений данного фазиса развивающегося сознания. И дело здесь не только в факте перехода от «идеальной жизни» к «гражданскому обществу», но и в факте взросления вообще: нового экзистенциального опыта, неведомого ранее этапа жизни.

Новый этап в развитии сознания характеризуется пробуждением до сих пор дремавших способностей и подъемом творчества. Преображенное сознание знает (ибо обладает хоть и не полной, но уже высокой степенью зрелости), что его место в бытии – эквивалентность и тождественность бытию, а не оторванность от него и созерцание бытия извне. Вырвавшись на волю, это сознание обретает свою собственную волю – внутреннюю. Точнее, эта внутренняя воля самим фактом того, что сознание вырвалось на свободу, осуществляется вполне. И отныне имеет возможность воления и впрямь. Теперь сознанию подвластно очень многое из того, что было прежде закрыто.

Кроме того, сознание своей силы выражается в поиске неведомого, в разгадывании тайн самого сознания. Будучи преобразованным, сознание теперь способно побеждать страхи и угрозы с

помощью собственной силы. Даже во сне, когда, казалось бы, рефлексивная способность приглушена, сознание в состоянии справляться с возникшей проблемой. Но измененные состояния сознания приходят не только с медитативными усилиями или в сновидениях. Нередко они становятся спонтанными и в бодрствующем или относительно бодрствующем состоянии сознания. В жизни бывают наглядные свидетельства расширения сознания до степени его единства с сознанием других людей: синхронное и одинаковое чувство на большом расстоянии друг от друга, совпадение сновидений и т.д.

На этой стадии развития сознания происходит еще один важнейший процесс – становление глубокого, серьезного мышления с его логическим строем. До сих пор сознание пребывало в несколько рассеянном и даже разорванном состоянии, поддаваясь мнениям и всевозможным реактивным эмоциям. Теперь же оно оказалось перед необходимостью учиться мыслить. Действительно, чтобы одолеть свою разорванность и поверхностность, сознанию надо научиться сосредоточиваться, выделять главное в исследуемом и воспринимаемом, структурировать и иерархизировать познаваемое, видеть соотношения, связи, противоречия и способы их разрешения.

Сознание начинает мыслить, т.е. рефлексировать над чувственным и видимым. Как связаны внешние ощущения и внутренние чувства? Ограничена ли свобода и если да, то чем? Что такое «Я»? И еще много других, не менее тяжелых и необходимых вопросов ставит перед собой это сознание. И постепенно находит на них ответы. Это – зрелость сознания.

Последняя стадия в эволюции индивидуального сознания, хотя и представляет собой клубок противоречий, в итоге снимает противоположность его субъективной и объективной положенности. На этой стадии приходит понимание: ты – не субъект, ты не властен над миром; ты субъект лишь в узком смысле – как творец неких новых реалий культуры. Ты, следовательно, и не объект. Но в то же самое время ты объект, потому что подчинен объективному сознанию, власти его законов.

В конечном итоге противоположность объекта и субъекта снимается. Это – универсальное сознание, итоговое сознание опыта.

Оно, хотя и тревожно, однако оптимистично. Ибо призвано не только сознать, но и создавать. Отсюда начинается выход к самым высоким проявлениям творчества, к глубинному созерцанию и всесторонней саморефлексии как полному осмыслению жизненного опыта и его этапов.

Конечно, итоговое сознание не есть вечная вершина, надменно созерцающая то, что внизу. Оно то и дело соскальзывает туда, вниз, в уже пройденное. Или в мучительную тревогу о том, что еще предстоит. Поэтому сознание в его онтогенезе не следует понимать как восхождение только. Это также и спуск, это кружение или тугая спираль. Итоговое сознание – именно потому, что оно вобрало в себя все свои предыдущие фазы – не целостно. Его иногда лихорадит. Абсолютное носит в себе неизбежный опыт относительного. Подлинную целостность (по крайней мере, как ему кажется) сознание обретает только тогда, когда мыслит глубоко и увлеченно. Тогда оно забывает свои невзгоды и диалектические перипетии, становясь подлинным разумом.

Выводы

Воссоздавая своего рода ежедневник внутреннего опыта, можно заметить: смена состояний сознания во многом определяется законом ассоциативных связей, что было прекрасно показано Марселем Прустом. Еще более важно заметить следующий феномен. Все эти связи настолько разнообразны, что, в сущности, это не просто связи, а целая сеть связей, если не сказать – гипер- или суперсеть. Одна связь переходит в другую; одна связь нарушается другой; связи развязываются и завязываются вновь. Связь оказывается способом не только соединения, но и разъединения узлов памяти, восприятия, воображения. Живая, оживленная череда, калейдоскоп и переключки этих бесчисленных связей-ассоциаций показывает: сознание характеризуется *всеми видами движения*. Мы встречаем в нашем сознании все возможные трансформации: всплеск, взлет и падение, вращение, перемещение, взаимное наложение, ускорение и замедление, раскачивание, прямолинейность и извилистость. Что все это значит? Пожалуй, то, что сознание не только эквивалентно бытию: оно еще и тождественно ему как гар-

мония с бытием, как само бытие, как его постоянное сохранение и постоянная переделка. А это означает, в свою очередь, что сознание не просто поле, которым окутана наша плоть, и не просто энергоинформационный процесс, в котором все настолько относительно, что теряется целостность субъекта всех этих процессов. Сознание есть и то, и другое, т.е. и поле, и энергия. Оно есть и глагол, и существительное. В противном случае, с одной стороны, никогда бы не возник феномен «Я», а с другой – никогда бы это «Я» не менялось и, соответственно, не являлась бы на свет и проблема идентичности.

Важно не просто «осовременивать» сознание, но делать его глубже, шире, выше, т.е. приводить в соответствие с его собственной сущностью и понятием. Развитие сознание есть путь к истинному бытию человека.

Поэтому речь должна идти не столько о расширении сознания, сколько о его дисциплине. Расширение сознания, учитывая, что конструкторы нового миропорядка создают дизайн нового мира, где вместо человека – машины, есть не всегда позитивный процесс. В узком обывательском сознании человека, по сути, еще нет, а в сознании расширенном, океаническом человек уже исчез как человек. Мера подлинного развития сознания заключена в человеческой духовности, в расширении души как источника безусловной морали, абсолютных ценностей.

Становится совершенно очевидной поэтому и необходимость образования и воспитания в самом широком и глубоком смысле (включая в первую очередь воспитание духовно-чувственных начал в человеке и формирование культуры мышления, в том числе через философию).

Необходимо также изменять мировоззрение, расширять его рамки и горизонт. Понимание объективной силы сознания может существенно помочь в этом деле: преодолеть наш антропоцентризм и прометеизм, устранить или смирить эгоцентрические установки.

Современная задача модернизации сознания – научиться гармонично взаимодействовать далеко не только не просто с вещами, но в первую очередь с людьми. Проблема контакта, диалога, взаимопонимания – главная практическая проблема и задача сегодняшнего и завтрашнего дня.

Литература

1. *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901). – М.: Прогресс-Традиция, 2018.
2. *Брентано Ф.* О происхождении нравственного сознания // *Брентано Ф.* Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996.
3. *Васильев В.* Трудная проблема сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2009.
4. *Чалмерс Д.* Две психофизиологические проблемы (отрывок из книги *The Conscious Mind: in Search of Fundamental Theory*. – Oxford University Press, 1996 (перевод Родиона Гаршина) // *Топос: литературно-философский журнал*. – 25.02.2013. – <http://www.topos.ru/article/ontologicheskieprogulki/dve-psihofiziologicheskie-problemy>
5. Философ Дэвид Чалмерс: «Возможно, у смартфона есть сознание». – <http://www.psychologies.ru/people/razgovor-s-ekspertom/filosof-devid-chalmers-est-lisoznanie-u-smartfona-vozmojno>
6. *Taves A.* Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. – Paperback, 2011. – 232 p.
7. *Нагель Т.* Каково быть летучей мышью? – Самара: Бахрах. – М, 2003.
8. *Жаксылыков А.Ж.* Труд писателя и творческий процесс: сборник избранных лекций. – Алматы: Казак университеті, 2013.
9. *Князева Е.Н.* Концепция инактивированного познания: исторические предпосылки и перспективы развития // *Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемология)*. – М.: Канон +, 2004.
10. Меркулов И.П. Когнитивная модель сознания // *Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемология)*. – М.: Канон +, 2004.
11. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. – М.: Политиздат, 1973.
12. *Лобастов Г.В.* Философические эссе. Монография / Под общей ред. д.ф.н. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2018.
13. *Дубровский Д.И.* Субъективная реальность: динамическая структура, онтологические и гносеологические измерения // *Вопросы философии*. – 2016. – № 12.
14. *Черткова Е.Л.* Парадоксальная субъективность или субъективность без субъекта // *Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук*. – М.: Аквилон, 2017.

15. *Christoff, K., Foc, K.C.R.* The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-Wandering, Creativity and Dreaming. – Oxford University Press, 2018. – 632 p.

16. *Налимов В.В.* Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. – М: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989.

17. *Энгельс Ф.* Письмо Блоху 21 [-22] сентября 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. – М.: Политиздат, 1965.

18. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. – М.: Модерн, 2011.

19. *Борчиков С.А.* Трансимманентная философия. – М., 2008.

20. *Бахтин Н.М.* Философия как живой опыт. Избранные статьи. Составление, послесловие, комментарии С. Федякина. – М.: Лабиринт, 2008.

21. *Метерлинк М.* Разум цветов // *Метерлинк М.* Полное собрание сочинений. Т. IV. – Петроград, 1915.

22. *Хамидов А.А.* Категории и культура. – Алма-Ата: Гылым, 1992.

23. *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977.

Глава вторая

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО АРХИТЕКТОНИКА

2.1. Критический анализ концепций общественного сознания

В «Новой философской энциклопедии» имеется статья «Сознание» (автор В.А. Лекторский). Сознание в ней определяется как «состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчёте об этих событиях. Сознание, – говорится далее, – противопоставляется бессознательному в разных его вариантах (неосознаваемое, подсознание и т. д.)» [1, с. 589. Прав. стбц]. В данной дефиниции даётся характеристика *индивидуального* сознания. Но если допустить, что существует не только индивидуальное, но и общественное (к примеру, «коллективное бессознательное» в виде системы архетипов, согласно психологии К.Г. Юнга), то подсознание присуще лишь индивиду. Кроме того, неосознаваемое и подсознание не относятся к области бессознательного – ни общественного, ни индивидуального.

В процитированной статье анализируется четыре концепции сознания, и все они касаются сознания индивида. Последние два предложения статьи гласят: «В истории философии сознание иногда понималось как синоним совокупности идей – индивидуальных или коллективных. В таком смысле употребляли этот термин, напр., Гегель и Маркс (“общественное сознание”, “классовое сознание” и т. д.)» [1, с. 591. Лев. стбц – прав. стбц]. Это совершенно неверно, особенно в отношении К. Маркса. Последний отнюдь не трактовал общественное сознание в духе *номинализма* и *эмпиризма*, как это изображает автор статьи.

В советской «Философской энциклопедии» автором статьи «Сознание» является А.Г. Спиркин. Согласно ему, сознание – это «одно из основных понятий философии, социологии и психологии, обозначающее способность идеального воспроизведения действительности, а также специфические механизмы и формы такого

воспроизведения на разных его уровнях» [2, с. 43. Лев. стбц]. Достоинством данного определения является то, что оно не редуцирует сознание к психической жизни, тем более психической жизни индивида. Спиркин добавляет: «Сознание выступает в двух формах: индивидуальной (личной) и общественной» [2, с. 43. Лев. стбц]. У Лекторского же об этом ни слова.

Обратимся теперь к истории формирования воззрений на сознание как не только индивидуальный, но и общественный феномен.

2.1.1 Процесс становления идеи общественного сознания

Не станем обращаться к эпохе Архаики. Если ограничиться европейской традицией, то можно говорить о том, что проблемой сознания занималась уже древнегреческая философия. То, что с определённого времени обозначается как сознание, в ней определялось как *душа*. Душе же приписывалась способность мышления. Проблемой души занимался, в частности, Платон. В сочинении «Определения», «о котором, – как отмечает А. Ф. Лосев, – можно одновременно сказать, что оно совершенно неподлинно, и что оно очень близко самому Платону» [3, с. 42], душа определяется как «то, что само себя движет, причина жизненного движения существ» [4, с. 427]. О том, что данное определение души близко Платону, свидетельствуют его слова, вложенные в уста Сократа. Сократ говорит персонажу Гермогену о душе: «...Пока она присутствует в теле, она – причина его жизни и доставляет ему возможность дышать и отдыхать (*anapsychein*). Когда же это отдохновляющее начало покидает тело, последнее, погибая, умирает. Поэтому, мне кажется, она и называется душой (*psychē*)» [5, с. 437]. Душа есть жизнь, и она всё приводит в движение. «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно». Она также движет и самоё себя (см.: [6, с. 180]). Платон различает божественную душу и душу человеческую. Божественная «душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений...» [7, с. 392] И человеческая душа вследствие своей вечности «возникла... раньше тела, тело же позже и потому оно вторично, так что властвует душа, а тело по своей природе должно находиться у неё в подчинении» [7, с. 391].

Диоген Лаэртский так кратко характеризует Платоновое учение о душе: «Душу (psychē) он полагал бессмертною, облекающеюся во многие тела попеременно; начало души – числовое, а тела – геометрическое; а определял он душу как идею повсюду разлитого дыхания. Душа самодвигается и состоит из трёх частей: разумная часть её (logisticon) имеет седалище в голове, страстная часть (thimoeidēs)* – в сердце, а вожделеющая часть (epithymēticon) – при пупе и печени» [8, с. 155]. Платон считал, что «в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково» [9, с. 236].

Платон, различая познавательные способности человека, выделяет «четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нём и достоверности» [9, с. 320]. Чуть выше в цитируемом тексте фигурируют понятия мнения (δόξα) и ума (νόος) и говорится, что рассудок (διάνοια) – «это ещё не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом» [9, с. 319]. Таким образом, мнение и вера (πίστις) являются формами познания мира вещей, а рассудок и разум (νόησις) – формами познания мира идей («вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» [9, с. 314]), причём рассудку доступна лишь нижняя его сфера, высшей же «наш разум достигает с помощью диалектической способности» [9, с. 319].

У позднего Платона намечается идея, согласно которой между миром умопостигаемых *идей* и миром чувственно воспринимаемых *вещей* располагается *душа мира*. Эту идею впоследствии развивали платоники и неоплатоники. К примеру, Альбин (платоник II в. н. э.), вдохновляясь в то же время идеями Аристотеля, писал, что первый ум (то есть перводвигатель Аристотеля; он же – «первый бог», по Альбину) – «причина всего и упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он всё наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив её к себе как к причине её ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю космическую природу» [10, с. 449].

* В русских переводах сочинений Платона слово θυοειδής передано как «Яростная» (часть). - А.Х.

Специально исследовал феномен души и Аристотель. В трактате «О душе» («Περὶ ψυχῆς») он проанализировал точки зрения на феномен души своих предшественников и изложил свою собственную. Подчёркивая важность достоверного знания о феномене души (ведь, согласно ему, «душа есть как бы начало живых существ» [11, с. 371]), Аристотель вместе с тем отмечал трудности в её постижении. Он писал: «Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и безусловно труднее всего» [11, с. 371]. Согласно ему, «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же <как форма> есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» [11, с. 394]. Аристотелевская трактовка сущности души является обобщающей для античной философии.

Человеческая душа, согласно данной концепции, обладает множеством атрибутов. Это и ощущение, и желание, и страсть, и воля, и ум. Говоря об ощущениях, Аристотель утверждал, что «нет никаких иных внешних чувств, кроме пяти (я имею в виду зрение, слух, обоняние, вкус осязание)...» [11, с. 423] Так как в древнегреческой культуре и философии высшей ценностью считалось знание, постольку главными атрибутами души считались те, которые обеспечивают получение знания. Ощущение и мышление, по Аристотелю, – основные атрибуты души; при этом мышление заведомо выше и совершеннее ощущения. Существенную роль Аристотель отводит воображению. Он пишет: «... Если воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле, то оно есть одна из тех способностей или свойств, благодаря которым различаем, находим истину или заблуждаемся. А таковы ощущение, мнение, познание, ум» [8 11, с. 430]. Мнение же бывает как истинным, так и ложным. «Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, убеждению же – разумное основание (logos)» [11, с. 431]. В древнегреческой культуре проводилось принципиальное различие между *истиной* (ἀλήθεια) и *мнением* (δόξα), а также между *незаинтересованным познанием* (ἐπιστήμη) и *ремеслом* (τέχνη).

Аристотель придерживался именно такого понимания, но кроме того, ещё ввёл понятие *житейской мудрости* (φρόνησις), то

есть обыденного рассудка, или здравого смысла. Аристотель даже утверждает, что у знания и у мнения разные предметы. Он пишет: «Предмет знания и знание отличаются от предмета мнения и от мнения, ибо знание направлено на общее и основывается на необходимых <положениях>; необходимое же есть то, что не может быть иначе. Многие же, хотя и истинно и существует, но может быть и иным. Ясно поэтому, что о нём нет науки» [12, с. 312]. Аристотель не признавал существование *мировой души*. Оно признавалось неоплатониками.

В предметном указателе к «Никомаховой этике и «Большой этике» содержится термин «сознание» [13, с. 817. Лев. стбц]. Так переведено греческое слово *ἔννοια*. Но в древнегреческо-русском словаре, составленном И. Х. Дворецким, такого значения у него нет. Есть следующие значения: 1) мышление, размышление; внимание; 3) мысль, понятие, представление; 4) общее представление; 5) понимание; 6) мысль, мнение; 7) здравый смысл (см.: [14, с. 547. Лев. стбц]). В. Д. Вейсман выделяет всего три значения данного слова: 1) размышление, рассуждение; 2) мысль, представление, понятие; 3) образ мыслей (см.: [15, стбц 439]). В русском переводе данное слово как «сознание» встречается в девятой книге «Никомаховой этики». Вот пример. «Даже само присутствие друзей доставляет удовольствие и при удачах, и в несчастьях, так как страдание облегчается, когда другие разделяют наше горе. <... > Их присутствие доставляет удовольствие и *сознание* того, что они разделяют наше горе, уменьшает страдание...» [16, с. 264] Следовательно, если слово *ἔννοια*. и могло иметь в древнегреческой культуре значение, сходное со значением слова «сознание», то это было сугубо *обиходное*, а отнюдь не концептуальное значение; оно не было *термином*.

Согласно неоплатоникам, место *мировой души* таково (перечисление идёт сверху вниз): Единое – Числа – Ум – Душа – Космос. Плотин признавал существование наряду с *Мировой душой* индивидуальных душ. Первую он считал бессмертной, вторые же – смертными. «Душа (мировая. – А.Х.) проявляет свою заботу о вселенной в двух формах: в форме управления всей системой в целом, приведённой в движение бездейственным приказом божественного начала, а также в форме управления каждой отдельной

личностью, проявляющейся в непосредственных деятельных актах, можно сказать, в кратких касаниях “поля истины”; при этом действующая сила принимает в себя многое от природы объекта» [17, с. 115]. Мировая душа нисходит в телá, одушевляя единичных индивидов. «И если из вселенской Души происходят все прочие души, если эта великая душа – едина, то, следовательно, все частные души – суть одна душа» [18, с. 137].

В христианстве душа стала одной из главных универсалий. В христианской теологии и философии душа считалась произведением Бога, специально созданным для человека – этого «венца творения». Тело считалось смертным, тогда как душа – бессмертной. Именно поэтому считалось, что человек своим телом принадлежит сотворённому миру, а душой – Богу. Со времени грехопадения весь тварный мир, включая и тело человека, стал греховным. Поскольку считалось, что тело оказывало различного рода влияние на душу, вводило её в искушения, то перед человеком ставилась религиозная сверхзадача бороться за чистоту души и её спасение от соблазнов и искушений сего мира для её пребывания после смерти тѣла в «небесных чертогах», поближе к Богу и избавления от попадания в ад и чистилище. Получается, что то, что в античной философии считалось атрибутами души – ощущение, мнение, ум и т. д., – в христианской антропологии, в целом, считается порождением тела и социо-культурных условий жизни. Эти идеи были в той или иной форме и степени основополагающими для средневековой теологии и философии. Фома Аквинский, к примеру, отмечает, что «человеческая душа, именуемая умом или разумом, есть нечто бестелесное и обладающее самобытием» [19, с. 8] и что «должно утверждать, что умное начало, которое мы называем человеческой душой, нетленно» [19, с. 17]. Фома Аквинский, подобно Аврелию Августину, Григорию Назианзину и Альберту Большштедту, считал душу повелительницей тела. Согласно ему, «душа, которая является первым началом жизни, – это не тело, а акт тела подобно тому, как теплота, будучи началом нагревания, является не телом, а актом тела» [19, с. 6]. Согласно Фоме, «душа не имеет материи» [19, с. 14] (материя здесь понимается в аристотелевском смысле, то есть как соотносящаяся с формой). Сама же душа, согласно ему, есть форма тела. Вопреки Платону, пишет он, «мы должны сделать

вывод, что в человеке чувственная душа, умственная душа и растительная душа по числу суть одна душа» [19, с. 17]. Следует также отметить, что Фома отождествляет душу с умом и умственной деятельностью (см.: [19, сс. 7 и 17]).

Эпоха Ренессанса внесла свои коррективы в учение о душе. «В эпоху Возрождения, – пишет П. П. Гайденко, – формируется совершенно новое самосознание человека: и хотя эта эпоха сознаёт себя по преимуществу как возрождение античной культуры, античного образа жизни, образа мышления и чувствования, но в действительности самосознание “ренессансного” человека существенно отличается от античного – греческого или римского» [20, с. 511]. На деле самосознание ренессансного человека отличается от сознания античного человека в такой же мере, в какой социокультурная действительность Ренессанса отличается от социокультурной действительности Античности.

Принципиально иным было и мировоззрение Ренессанса. Как известно, античное мировоззрение было космоцентрично, средневековое – теоцентрично, мировоззрение Нового времени – природо-, или натуроцентрично. Мировоззрение же эпохи Ренессанса было *антропо-*центричным. В центр и на вершину Мироздания в этом мировоззрении был возведён человек, потеснивший Бога. Но это не обычный индивид, а *творческая индивидуальность*. В то же время в культуре Ренессанса имелаась и другая тенденция, связанная как раз с возрождением того, что таилось под спудом в эпоху Средневековья. В культуре Ренессанса усилилось обращение к античной философии – прежде всего к Платону и неоплатоникам. Возрождается интерес к отвергнутым Церковью традициям – еврейской каббале, гностицизму, герметизму и отчасти к античному атомизму. Многие выдающиеся представители философии и науки эпохи Ренессанса не просто увлекались этими прежде запрещёнными учениями, но и стали включать их или их аспекты в разрабатываемые ими самими учения. Это дало во многом положительный стимул развитию философии и науки. По крайней мере, в плане отхода последней от науки и философии Средневековья. Конечно, это повлияло и на трактовку души ренессансными философами и теологами.

Так, согласно Николаю Кузанскому, нет «посредника между абсолютным и конкретно ограниченным, как воображали люди,

выставлявшие мировую душу в качестве некоего ума после бога и прежде конкретности мира. Только единый бог есть душа и ум мира в том смысле, в каком душа рассматривается как абсолютное актуальное вместилище всех форм вещей. Философы, – поясняет Николай, – не были достаточно наставлены в божественном Слове и максимальном абсолюте, вот они и считали, что ум, душа и необходимость существуют в некой сложной развёрнутости абсолютной необходимости без определения в вещах» [21, с. 127]. Дж. Бруно же признавал существование Мировой души, прямо апеллируя к Плотину.

Новый этап в исследовании сознания начинается в западноевропейской философии Нового времени. Эта философия стала сознательно ориентироваться не на теологию, а на науку и даже стала считаться одной из наук (даже «наукой наук»). Оставив своё средневековое назначение «*ancilla theologiae*», в Новое время она получает назначение и даже призвание быть «*ancilla scientiae*». Родоначальником данной философии стал Ф. Бэкон. Душа в ней продолжает признаваться и исследоваться, но наряду с этим всё больше внимания начинает уделяться сознанию. Ф. Бэкон признавал, что душа «является телесной и материальной субстанцией...» [22, с. 272]. Он ставил и решал вопрос о связи души и тела. Согласно ему, «учение о союзе души и тела складывается из двух частей: описания того, каким образом эти две сущности (т. е. душа и тело) взаимно раскрывают друг друга и каким образом они взаимно воздействуют друг на друга с помощью знания (*notitia*), или указания и впечатления» [15 22, с. 242]. Причём вторая часть, отмечает Бэкон, «ещё не представляет собой сформировавшейся науки...» [22, с. 244] Душа, согласно Бэкону, превалирует над телом, «которое служит лишь жилищем для души» [22, с. 266]. В этой связи «учение о союзе души и тела складывается из двух частей: описания того, каким образом эти две сущности (т. е. душа и тело) взаимно раскрывают друг друга и каким образом они взаимно воздействуют друг на друга с помощью знания (*notitia*), или указания и впечатления» [22, с. 242].

Однако Бэкон ещё не полностью порвал со средневековой философией. Теми, кто совершил радикальную *концептуальную революцию* в философии, были Т. Гоббс и Р. Декарт. Первый окончательно разрушил аристотелевскую четырёхчленку причин: он

удалил формальную и целевую причины, оставив лишь материальную и движущую. Эти последние конституировались в категории *материи* и *движения*. У Гоббса, пишет К. Маркс, «материализм становится *односторонним*. Гоббс является *систематиком* *бэконовского* материализма. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*» [23, с. 143].

Понятие души фигурирует в философии Гоббса. Он понимает её как отдельно от тела существующую субстанцию. Он пишет: «Хотя из Писания невозможно доказать, что человеческая душа представляет субстанцию, отдельную от тела, однако же, как мне кажется, из Писания невозможно доказать и противоположное» [24, с. 555]. И Гоббс делает заключение, что человеческие «души имеют обособленное от тела бытие...» [25, с. 481] В сочинениях Гоббса уже фигурирует понятие *сознания*. Во многом оно заимствовано им из обихода, но уже несёт на себе печать концептуальности. Гоббс пишет: «Под сознанием чего-либо мы обыкновенно понимаем знание или мнение. Люди говорят, что сознаёт истинность какой-нибудь вещи, и притом никогда не говорят так, когда считают эту вещь сомнительной. Поэтому в тех случаях они или знают, или допускают, что знают, истинность указанной вещи. Однако когда люди утверждают что-либо, ссылаясь на свое сознание, то из этого вовсе не следует, что они определённо знают истину того, что утверждают. Остаётся, таким образом, думать, что это слово употребляется теми, кто имеет мнение не только об истинности вещи, но и о своём знании этой истинности, так что истинность предложения является только следствием этого мнения. Я определяю поэтому *сознание* как мнение об очевидности» [26, с. 533]. И различие сознания и действительности вне сознания у Гоббса уже присутствует. Он, к примеру, пишет: «Протяжение тела есть то же самое, что его величина, или то, что некоторые называют *реальным пространством*. Величина, однако, в отличие от воображаемого пространства не зависит от нашего сознания, ибо воображаемое пространство есть результат известного действия на наше сознание, причиной которого является реальная величина.

Воображаемое пространство есть акциденция сознания, величина же – акциденция тела, существующего вне сознания» [27, с. 148]. Гоббс является основоположником философского материализма в собственном смысле, и в процитированном фрагменте содержится мысль о первичности материального мира (трактуемого Гоббсом как совокупность *тел*) и вторичности сознания. «Я, – пишет Гоббс, – определяю... *сознание* как мнение об очевидности» [26, с. 533].

Но задолго и до Гоббса и даже до эпохи Ренессанса и до Фомы Аквинского китайский философ эпохи Сун Чжу Си (1130 – 1200) размышлял о сознании (*синь*). Он писал: «Сознание – это не ворота, которые можно силой распахнуть шире. Необходимо отбросить препятствия, связанные с желанием вещей, и тогда сознание станет чистым и ясным, и в нём будет отсутствовать что бы то ни было непознанное» [28, с. 118]. Сознание обычного человека и сознание человека мудрого различаются. «Сознание обычных мирских людей ограничено тесными <рамками> того, что они видят и слышат, и поэтому оно не может воплотить в себе сущее Поднебесной. Только совершенные мудрецы в состоянии исчерпать природу <вещей>, и они не ограничивают своё сознание тем, что видят и слышат. И когда они смотрят на Поднебесную, в ней нет ни одной вещи, которая не вошла бы в них» [28, с. 116].

Чжу Си пишет: «Когда сознание достигает своего предела увеличения, тогда наступает познание природы и познание Неба. И тогда не существует сознания, которое имело бы внешнее <по отношению к себе>» [28, с. 116]. Таково сознание совершенному-дро. Конечно, Чжу Си, как и его предшественники (например, Мэн-цзы), также понимали сознание как атрибут отдельного индивида и не догадывались о его общественной сущности, но они его, в отличие от европейских философов специально исследовали. Но вернёмся к европейской философии Нового времени.

Р. Декарт встал на позиции дуализма. Он заявил: «...Я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них – вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие – вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу» [29, с. 333]. Тем самым Декарт способствовал разделению философии на *материалистическую* и *идеалистическую*, и между ними установились отношения борьбы. Маркс отмечает: «В своей

физике Декарт наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В *границах* его *физики материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания» [23, с. 140]. Р. Декарт пишет: «Следует заметить, что, хотя человеческая душа и соединена со всем телом, основные свои функции, однако, она выполняет в мозгу» [29, с. 408; см. также с. 412]. Он отмечает, что «наша душа, поскольку она является субстанцией, отличной от тела, известна нам только благодаря тому, что она мыслит, т. е. разумеет, желает, воображает, вспоминает, чувствует, так как эти функции души являются различными видами мышления» [30, с. 423] (см. также: [31, с. 139]). Душа, согласно Декарту, многоуровневая: её низшая часть – чувственная, высшая же – разумная (см.: [32, с. 502]). У него даже встречается слово «самосознание» (см.: [31, с. 371]). Но не только самосознание, но и само сознание он понимает в обиходном смысле, и в этом отношении он ниже Т. Гоббса.

Обращение философами Нового времени на феномен сознания объясняется тем, что до капитализма общество и культура базировались на системе отношений *личной* зависимости. Капитализм же утвердился на системе отношений *вещной* зависимости. Эта система породила процессы атомизации и индивидуализма. Каждый теперь представлял собой эгоистически и самоутвержденчески ориентированный социальный атом, для которого он сам есть для себя самоцель, тогда как все другие предстают для него как средства или препятствия в достижении этой цели. Вот почему понятие души в философии постепенно отходит на второй план, а на первый выходят сознание и самосознание.

Т. Гоббс и Р. Декарт задали новый масштаб для философии и философствования. Благодаря им, западноевропейская философия разделилась на два враждующих между собой направления – материализм и идеализм. И уже И.Г. Фихте утверждал, что существуют только две последовательные философские системы – идеализм и догматизм, а «последовательный догматизм... становится материализмом...» [33, с. 463]

П.А. Гольбах, как последовательный материалист, возражает против понятия духа. Он пишет: «...движение... есть последова-

тельное изменение отношений какого-нибудь тела к различным точкам пространства или другим телам. Если существо, именуемое *духом*, может получать или сообщать движение, если оно действует и приводит в движение органы тела, то это существо должно последовательно изменять свои отношения, своё устремление, своё соответствие, положение своих частей по отношению к различным точкам пространства или различным органам приводимого им в движение тела. Но, для того чтобы изменять свои отношения к пространству и к приводимым им в движение органам, этот *дух* должен обладать протяжением, твёрдостью и, следовательно, различными частями; если же субстанция обладает такими качествами, она является тем, что мы называем *материей*, и не может считаться простым существом, как его понимают современные философы» [34, с. 131]. Следовательно, утверждение, согласно которому «в человеке существует нематериальная, отличная от тела субстанция...» [34, с. 132], лишено смысла. А отсюда следует: «То, что называют нашей *душой*, движется вместе с нами, но движение есть свойство материи. Эта *душа*... проявляет себя как нечто материальное...» [34, с. 132] Те же мыслители, которые утверждают, что душа отлична от тела, что она свободна и т. п., «не заметили, что, отличая душу от тела и от всех известных нам существ, они лишили себя возможности понять её» [34, с. 349].

Г. фон Ляйбниц, как идеалист, уделял внимание проблеме души. Он пишет: «...Я утверждаю, что все души, или энтелехии, изначальные силы, субстанциальные формы, простые субстанции, монады, каким бы именем мы их ни называли, не могут рождаться и погибать естественно» [35, с. 388]; «простые субстанции не меняются» [35, с. 388]. И ещё: «Можно было бы сказать, что сама душа есть свой непосредственный внутренний объект, но лишь постольку, поскольку она содержит в себе идеи или то, что соответствует вещам, ибо душа есть некий микрокосм, в котором отчётливые идеи являются представлением Бога, а неотчётливые – представлением вселенной» [36, с. 109]. Согласно Ляйбницу, существует «соединение, или, скорее, согласие, души с органическим телом. Душа следует своим собственным законам, тело – также своим, и они соотносятся в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражение одного и того

же универсума» [37, с. 427]. Слово «сознание» фигурирует в его сочинениях, но в обычном, обиходном значении.

В философии Нового времени, особенно в эмпирически ориентированной, проблема души всё больше отодвигается на второй план, а на первый выдвигается проблема сознания. При этом оно толкуется как некий замкнутый внутренний мир индивидуума. Сенсуалист Дж. Локк, к примеру, даёт следующее определение сознания: «Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме» [38, с. 165]. В другом месте цитированного сочинения он пишет: «Сознание составляет тождество личности» [38, с. 388]. Э. Б. де Кондильяк отмечает, что «в душе, по всеобщему признанию, имеются восприятия, которые находятся в ней не без её ведома. А то ощущение, которое даёт ей знание о них и которое уведомляет её по крайней мере о части того, что в ней происходит, я буду называть *сознанием* (conscience)» [39, с. 83]. Познание начинается «с сознания, а не с восприятия» [39, с. 83]. «Сознание как бы говорит душе – вот восприятие; внимание – вот единственное восприятие, которое вы имеете; воспоминание – вот восприятие, которое вы уже имели» [39, с. 90]. В «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж.Л. Д'Аламбера имеется небольшая статья «Сознание». В ней сказано: «Сознание – это мнение или внутреннее чувство в нас, сообщающее о наших действиях...» [40, с. 572].

Таким образом все философские учения с XVII и до 70-х годов XVIII в. сознание рассматривали как присущее единичному индивиду. Сдвиг произошёл в классической немецкой философии, а именно с И. Канта критического периода. Кант провёл различие эмпирического индивида и индивида как для себя мыслящего существа. Он пишет: «Человек, который... рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одарённое волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы» [41, с. 302 – 303]. То есть человек существует как *феномен* и как *нумен*. Отсюда, согласно Канту, должно быть и различное отноше-

ние к этим двум модусам бытия человека. Он утверждает, что «человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*» [41, с. 269]. В соответствии с этим Кант различает *эмпирическое* сознание и *чистое*, или *трансцендентальное*, противостоящее трансцендентному миру вещей самих по себе. Чистое сознание образовано, согласно Канту, априорными формами чувственности и рассудка. Сознание внутренне едино. Однако «эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно» [42, с. 196 – 197].

Иное дело – трансцендентальное единство сознания. Кант пишет: «*Трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому всё данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» [42, с. 196]. Гегель выразился о нём следующими словами: оно есть «как бы плавильная печь, огонь, который пожирает безразличное друг к другу многообразие и сводит его к единству» [43, с. 158]. Это чистое, или трансцендентальное, сознание уже *не есть* индивидуальное сознание. Это – сознание, которое присуще человеку как представителю человеческого рода, можно сказать, *родовое* сознание, и потому оно по своей архитектонике тождественно у всех, в том числе и будущих индивидов. Таким образом, И. Кант сделал первый шаг на пути понимания сознания как *общественного* по своей сути.

Идею такого сознания продолжил И.Г. Фихте. Исходным пунктом его системы является переосмысленное кантовское трансцендентальное единство самосознания. Переосмысление состояло в устранении кантовской вещи в себе. «Наукоучение..., – отмечает Фихте, – исходит из интеллектуального созерцания – из созерцания абсолютной самодеятельности Я» [44, с. 497]. Кантовское единство апперцепции извне ограничено трансцендентным миром вещей в себе, тогда как фихтевское интеллектуальное созерцание, Я не имеет вне себя никаких ограничений. Оно абсолютно и потому бесконечно. Оно деятельно; способом его бытия является *дело-действие* (Thathandlung). Данное Я – это отнюдь не эмпири-

ческое «я», но *Я* трансцендентальное. Фихте специально подчёркивает, что «в наукоучении не идёт речи ни о каком эмпирическом Я...» [45, с. 185]. Изображение Фихте *Я* и его самодеятельности, дела-действия – это идеалистическое изображение общественного сознания. При этом Фихте утверждает: «Индивид мыслит не сам по себе и не посредством своей силы, но как Единое и не уничтожением своей индивидуальности. Поэтому, описывая содержание этого мышления, нам следует сразу становиться на точку зрения единства и не спрашивать, как мыслит индивид, но скорее, как мыслит Единое и общее мышление» [46, с. 688]. Это уже выход на позиции субстанциализма, который был развит Ф.В.Й. фон Шеллингом и особенно Г.В.Ф. Гегелем.

В своей философской эволюции Шеллинг выделял два периода: в первый период он, по его словам, разрабатывал *отрицательную философию* (примерно до 1812 г.), во второй период (до конца жизни) – *положительную*. В первый период он разрабатывал *философию тождества*, во второй – философию *мифологии* и философию *откровения*. Для нашей темы важен первый период его деятельности. Исторически Шеллинг опубликовал сначала работы по натурфилософии, затем – по трансцендентальной философии, а потом по философии тождества. Однако это не этапы эволюции, а лишь изложение аспектов одной и той же философии, а именно философии тождества. В сочинении «Изложение моей системы философии» (1801 г.) он пишет: «После того как в течение нескольких лет я делал попытки изложить *одну и ту же философию*, которую знаю как истинную, с двух совершенно разных сторон – как натурфилософию и как трансцендентальную философию, сейчас я вижу себя вынужденным нынешним положением дел в науке, раньше чем я сам этого бы хотел, изложить публично ту систему, которая лежала в основании этих моих положений, и познакомить всех тех, кто интересуется данным предметом, с тем, чем до сих пор я обладал в одиночестве и чем делился, может быть, только с очень немногими» [47, с. 25; курсив мой. – А.Х.].

Философия природы исследует становление бессознательного духа до его осознанного состояния, а трансцендентальная философия, напротив, исследует проникновение сознания в природу. Но это два встречных процесса, вытекающих из одного и того же

начала. Шеллинг пишет: «Система природы является одновременно системой нашего духа...» [48, с. 107] Следовательно, натурфилософия Шеллинга является столь же идеалистической, как и его трансцендентальная философия. А вся его философия в её целом представляет собой объективный идеализм. Шеллинг пишет: «Совокупность всего чисто *объективного* в нашем знании мы можем назвать *природой*; совокупность же всего *субъективного* назовём *Я* или *интеллигенцией*. Эти два понятия противоположны друг другу» [49, с. 232]. Бессознательная деятельность является реальной, сознательная – идеальной. Их объединяет, прежде всего, то, что они суть два способа бытия одной и той же деятельности, которая, согласно Шеллингу, есть «лишь деятельность *эстетическая*... ..Сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи *бессознательным*, создаёт действительный мир, *сознательное* – оно создаёт мир эстетический» [49, с. 241].

Шеллинг первого периода своей философской деятельности подготовил философию Г.В.Ф. Гегеля. В основании всей философии Гегеля лежит специфическая трактовка сущности *мышления*. «Этот пункт, – отмечает Э.В. Ильенков, – особенно важен. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда» [50, с. 121].

Стало уже банальностью, говорит Гегель, утверждение о том, что человек отличается от животного именно мышлением. Но при этом само мышление понимается как всего лишь одна из субъективно-психических способностей в ряду других способностей – таких, как ощущение, созерцание, память, воля, воображение и т. д. Мышление понимается как активность, направленная на оперирование представлениями и образами, имеющимися в сознании и на их изменение. Этим оно отличается от практической деятельности, которая занята реальными предметами. Мышление, согласно этому пониманию, занято также оформлением представлений и образов в языке, в речи. Считается, что, будучи выраженными в языке (в слове или специальном термине), эти представления становятся *понятиями*. Наконец, считается, что если человек занят не работой с представлениями, а с реальными предметами, то это уже вовсе не процесс мышления, а в лучшем случае лишь деятельность в соответствии с мышлением, с заранее продуманным планом и т. д.

Но мышление, отмечает Гегель, сопровождает *все* проявления психической жизни человека. «Человек, – пишет он, – мыслит всегда, даже тогда, когда он только созерцает» [43, с. 123]. Мыслит он и тогда, когда действует, поступает, общается с другими. Это – первая особенность мышления. Вторая состоит в том, что в отличие от чувственности, которой доступно лишь отдельное, единичное, мышление схватывает общее и *всеобщее*. Чувственности же всеобщее недоступно. Но мышление не только сопровождает все психические акты, но и *присутствует* в них, причём присутствует в качестве *всеобщего*. В этом обнаруживается третья особенность мышления. «Мышление, – пишет Гегель, – есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления» [43, с. 122].

Но мышление не только сопровождает психические и практические акты человека и присутствует в них. Оно *запечатлевается* в их результатах – в словах, в орудиях труда, в произведениях искусства, в правовых нормах и т. д. и т. п., то есть в предметном теле культуры. Культура – это не что иное, как воплощённое, *опредмеченное* человеческое мышление. Сквозь застывшую оболочку предмета светится мысль, составляющая его существо. И открывается она только мысли же, а не чувственности. Такова четвёртая особенность мышления, по Гегелю. Кроме того, мышление, согласно Гегелю, в феноменах внешней действительности схватывает именно сущность предметов; сущность доступна *лишь* мышлению, но не чувственности. Он пишет: «...Действительно истинное (das wahrhaft Wahre) в предметах – это то, что познаётся мышлением о них и в них, следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведённые в форму мышления, предметы как мыслимые... Стало быть, ...мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, ...*вещи* и *мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу... Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» [51, с. 98]. Это – *тождество мышления и бытия* в его гегелевской же интерпретации: подлинно быть – значит быть *мыслимым*. Но дело не ограничивается внеш-

ней действительностью. «Мышление, – отмечает Гегель, – составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного» [43, с. 122]. Таким образом, Гегель непомерно (с точки зрения критиков Гегеля) *раздвинул* сферу и границы мышления.

Гегель пытается разъяснить это положение. Он пишет: «Если говорят, что мысль как объективная мысль есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто тем самым предметам природы приписывается сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от всего природного; мы должны, следовательно, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте, по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: *определение мышления*» [43, с. 121]. Стало быть, смысл гегелевского положения о тождестве бытия и мышления состоит не в том, что-де мышление и бытие есть одно и то же. Смысл его в том, что бытие *доступно* лишь мышлению и существует *для* мышления, а не для чувственности. Для Дж. Беркли существовать – значит восприниматься чувствами. Для Гегеля существовать – значит «восприниматься» мышлением, быть *мыслимым*. Следовательно, то, что *ещё* не стало предметом мышления, не освоено им, то и не существует для человека. И в этом нет ничего необычного. К примеру, в 1886 г. А.А. Беккерелем была открыта радиоактивность. Но она существовала миллиарды лет до этого, хотя о ней не знали, она не была зафиксирована мышлением. Следовательно, для мышления, и, значит, для людей, она *не существовала*. Мышление, однако, развивается, оно не упаковано в кантовские априорные формы, а потому *для человека* расширяется и сфера объективного бытия, доступного мышлению.

Гегель вполне отдаёт себе отчёт в том, что он понимает мышление принципиально иначе, чем понимали его до него, и делает следующий вывод: «Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т. д. Если мы рассматриваем мышление как под-

линно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основание всего» [43, с. 122]. А всеобщее основание всего, всеобщее во всём называется *субстанцией*. Такова, по Гегелю, шестая особенность мышления. Но мышление активно; это – специфическая деятельность. Следовательно, оно обладает свойством *субъектности*. И Гегель делает вывод, согласно которому «всё дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [52, с. 9]. Это – седьмая основная особенность мышления в понимании Гегеля и третье основоположение, из которого он *исходит* в своей философии. Мышление, которое есть субстанция и одновременно субъект, Гегель называет *Абсолютной идеей*. Она и является главным предметом его философии и, можно сказать, главным её действующим лицом.

Но конкретные люди обладают не абсолютным, а *конечным* мышлением, которое в составе сознания занимает лишь определённое место. Логикой такого мышления является преимущественно рассудок. Гегель пишет об этом сознании: «Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем» [51, с. 79]. Эволюцию такого сознания Гегель представил в «Феноменологии духа». И именно в «Феноменологии духа» Гегелю удалось показать сознание как *общественный* и *общественно-исторический* феномен. Хотя задачу показать его так, разумеется, не входило в его задачу. Г.С. Батищев пишет относительно философской концепции последнего: «... У Гегеля яснее, чем у кого-либо прежде, субстанциалистское, монологическое бессубъектное здание выявляет свою внутреннюю зависимость от источников человеческой полифонирующей взаимной субъектности. Чем более грозно и неприступно нависает над индидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, отторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют» [53, с. 328]. Гегелевская Абсолютная идея, осуществляющая собственное самопознание, – это не что иное, как не критически изображённое *отчуждённое* общественное сознание, к тому же редуцированное к своему когнитивному аспекту.

Перелом в истолковании сущности сознания был осуществлён благодаря деятельности Л.А. фон Фойербаха. Он сформулировал

идею *общественной* сущности человека. «Отдельный человек, как нечто *обособленное*, – писал он, – не заключает в себе человеческой сущности ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты» [54, с. 143] Эта мысль почти дословно повторяется К.Г. Марксом: «...Человеческая сущность не есть абстракт, присущий единичному индивиду. В своей действительности она есть *ensemble* общественных отношений» [55, S. 535₄₋₆]. Поэтому «следует избегать того, чтобы снова противопоставлять общество, как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*» [56, с. 119]. А поскольку человек по своей сущности является существом всецело общественным, то таково и его сознание. В «Немецкой идеологии» сказано: «Сознание... с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди» [57, с. 20]. Сознание определяется К.Г. Марксом и Ф. Энгельсом, через его соотношение с *общественным бытием*: «Сознание <das Bewußtsein> никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием <das bewusste Sein>, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [57, с. 25].

Итак, сознание есть общественный и одновременно общественно-исторический феномен. Но оно существует в двух формах – 1) как собственно *общественное*, то есть присущее обществу как целому, и 2) как *индивидуное*, то есть присущее отдельно взятому индивиду. Последнее также является по своей сущности общественным и общественно-историческим. Но различие между ними, конечно, существует. И то и другое обладают определённым строением, архитектуроникой. У Маркса и Энгельса на эту тему сказано не очень много. Данная проблема обсуждалась и решалась в советской философии. К ней мы и переходим.

2.2 Решение проблемы архитектоники общественного сознания в советской философии

2.2.1 Основные источники концепции структуры общественного сознания в историческом материализме

Официальная советская философия имела своими источниками возведённые в культ идеи К.Г. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина и (до середины 1950-х годов XX в.) И.В. Сталина. Эта философия однозначно должна была быть *материалистической*. «Философия марксизма, – писал Ленин, – есть *материализм*» [58, с. 43]. Этот материализм подразделялся на два раздела: *диалектический* материализм и *исторический* материализм. Термин «диалектический материализм» сочинил Г.В. Плеханов (см.: [59, с. 691]). Выражение «исторический материализм» встречается уже у Ф. Энгельса. И.В. Сталин писал: «Диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии. Оно называется диалектическим материализмом потому, что его подход к явлениям природы, его метод изучения явлений природы, его метод познания этих явлений является *диалектическим*, а его истолкование явлений природы, его понимание явлений природы, его теория – *материалистической*.

Исторический материализм есть распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни, применение положений диалектического материализма к явлениям жизни общества, к изучению общества, к изучению истории общества» [60, с. 574]. То же самое мы находим и у Ленина. Согласно ему, исторический материализм представляет собой «последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений...» [61, с. 57] Но по логике Маркса *диалектический* материализм есть *в то же время* и материализм *исторический*, и наоборот. Но «марксистам» это было, похоже, невдомёк. Если Маркс и Энгельс определяли общественное сознание как *осознание* общественного бытия, то В.И. Ленин стал говорить об *отражении* бытия. Он пишет: «Общественное сознание *отражает* общественное бытие – вот в чём состоит учение Маркса» [62, с. 343]. У Ленина в цитируемом сочинении на цитируемой же стра-

нице присутствует ещё одно суждение. Полемизируя с А.А. Богдановым (псевдоним А.А. Малиновского), он пишет: «Общественное бытие и общественное бытие не тождественны, – совершенно точно так же, как не тождественны бытие вообще и сознание вообще. <...> Сознание вообще *отражает* бытие, – это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие – невозможно» [62, с. 343].

Что такое бытие вообще и что такое общественное бытие, понятно, но что такое *сознание вообще*, отличное от *общественного сознания* в рамках философии К. Маркса, на приверженность которой клялся Ленин и все большевики, *непонятно*. Это, конечно, не космическое сознание эзотериков и оккультистов, не абсолютное сознание идеалистов, не, в конце концов, Бог авраамических религий... Думается, этот волапюк «сознание вообще» явился следствием разделение философии Маркса и Энгельса на диалектический и исторический материализм и ложное убеждение, что предметом первого является мир (бытие) вообще, а «следовательно» и некое «сознание *вообще*»); предметом же второго является «всего лишь» общество, а следовательно и «только» общественное сознание. В этом ключе ставилась и решалась проблема общественного сознания, проходившая по ведомству исторического материализма.

Советские философы писали уже не просто об историческом материализме как о всего лишь проекции положений диалектического материализма на общество и историю, а о конструкции, завершившей здание философского материализма. Так, Г.М. Гак писал: «С открытием исторического материализма философский материализм был доведён до основного вопроса философии – об отношении мышления и бытия, но и в области решения второй стороны этого вопроса. Материалистическая теория познания тем самым была поднята на новую высоту» [63, с. 182].

2.2.2 Господствующая концепция структуры общественного сознания

Представители исторического материализма писали не об *архитектонике* общественного сознания, а о его *структуре*. «Что

же следует понимать под структурой общественного сознания? – спрашивает один из представителей исторического материализма и отмечает: – Этот вопрос один из самых сложных и трудных в учении об общественном сознании» [64, с. 4].

Долгое время в историческом материализме структура общественного сознания сводилась к выделению того, что получило название *форм общественного сознания*, т. е. в соответствии со словами Маркса в его Предисловии к работе «К критике политической экономии». Маркс, как известно, писал: «Совокупность... производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания» [65, с. 6 – 7].

В 1920-х и 1930-х годах все формы общественного сознания назывались *идеологическими*. Так, ещё в 1929 г. М.М. Бахтин в своей, по выражению С.С. Аверинцева, «двтероканонической» работе (изданной под именем В.Н. Волошинова) пишет, что слово «может нести любую идеологическую функцию: научную, эстетическую, моральную, религиозную» [66, с. 19]. Само по себе слово, согласно Бахтину, – нейтральный знак. Но идеология как таковая непременно связана со знаком. «Всё идеологическое, – пишет он, – обладает *значением*: оно представляет, изображает, замещает нечто вне его находящееся, т. е. является знаком. *Где нет знака – там нет и идеологии*» [66, с. 13]¹.

В 1960 г. цитировавшийся выше Г. М. Гак также писал о формах общественного сознания как об *идеологических* (см.: [63, с. 9]). В то же время он был одним из первых, кто посчитал неправильным сводить структуру общественного сознания к формам общественного сознания. Он писал: «Что касается структуры общественного сознания, то она не сводится только к различным идеологическим формам. В ней надо различать общественную психологию и идеологию и соответственно этому отражение общественного бытия в общественном сознании рассматривать как единство психологического и идеологического отражения.

Вопрос о специфике разных форм общественного сознания тоже не может быть сведён только к вопросу о специфике объекта

¹ «Всему идеологическому принадлежит знаковое значение» [66, с. 14]; «знаковый характер является общим определением всех идеологических явлений» [66, с. 15].

отражения, свойственного данной форме, и к вопросу о её роли в общественной жизни. Понятие “форма общественного сознания” включает ещё вопрос о том, как отражается общественное бытие в данной форме общественного сознания, в чём её специфика по способу отражения. Если сводить общественное сознание только к идеологии, то, за исключением искусства, мы не найдём никакого различия по способу отражения между разными формами общественного сознания, ибо всякая идеология (за исключением, повторяем, искусства) есть отражение в понятиях» [63, с. 9 – 10]. Тут можно было бы задать автору вопрос: а религия? Ведь она считалась *иллюзорной* формой общественного сознания. разве она – с точки зрения исторического материализма – является отражением в *понятиях*? Но оставим это. Отметим, что с этого времени структура общественного сознания стала рассматриваться как более сложный феномен.

Согласно Гаку, общественное сознание имеет два уровня – идеологию (высший уровень) и общественную психологию (низший уровень). Отличаются они друг от друга «по средствам отражения». «Отражение общественного бытия в общественном сознании, – пишет Гак, – есть отражение *умственное, эмоциональное и волевое*, ввиду чего общественное сознание не может сводиться лишь к идеологии, а должно рассматриваться как единство *психологического и идеологического* отражения» [63, с. 182]. И ещё: «В отличие от психологии идеология – это только процесс *мыслительный, отличающийся* притом своей целенаправленностью. <...> Другим формальным признаком всякой идеологии является её *концептуальный* характер» [63, с. 49].

Оставим пока всё процитированное без комментариев. Отметим, что со временем структуру общественного сознания стали трактовать ещё более объёмно. Так, известный представитель исторического материализма В.Ж. Келле выделяет в общественном сознании два *аспекта* – *гносеологический* и *социологический*. Он пишет: «В области философии можно выделить гносеологический и социологический аспекты исследования сознания. В гносеологическом плане (т. е. с точки зрения теории познания) сознание рассматривается как свойство высокоорганизованной материи, как отражение (познание) бытия, исследуется диалектика процесса

познания, ступени познания, связь познания с практической деятельностью и т. п. <...> Социологический анализ общественного сознания опирается на гносеологический, но не сводится к нему» [67, с. 5]. В качестве уровней общественного сознания он выделяет *теоретический* и *обыденный*, отмечая при этом, что «в общественном сознании теоретическое и обыденное сознание образуют как бы два уровня» [67, с. 14].

Далее Келле пишет: «Важнейшими подразделениями общественного сознания на теоретическом уровне являются идеология и знания, которые не относятся к идеологии (например, естествонаучные теории). Обыденное сознание включает в себя общественную психологию и различные эмпирические знания, которые люди накапливают в своей повседневной жизни» [67, с. 17]. Таким образом, Келле, во-первых, разграничивает науку и идеологию (в соответствии с позицией Маркса и Энгельса по данному вопросу). Тем самым в данном отношении его позиция отличается от позиции Гака. Во-вторых, он общественную психологию рассматривает как *часть* обыденного сознания, а не как целостный и относительно обособленный феномен. Келле, далее, пишет: «Идеология относится к теоретическому уровню общественного сознания. Она отражает общественные отношения людей в форме теорий, учений, различных взглядов. <...> В отличие от идеологии общественная психология вырастает из повседневной жизни людей. Она относится к более низкому уровню общественного сознания и отражает условия жизни в виде чувств, настроений, привычек, некоторых традиций и т. д. Сознание это весьма устойчиво» [67, с. 17]. А в данном фрагменте Келле, во-первых, противоречит своему предыдущему положению. Там он разводит идеологию и науку, а здесь определяет идеологию как науку («теоретический уровень» – это, собственно говоря, *научный* уровень; другим, более низким уровнем в науке является *эмпирический* уровень). Во-вторых, здесь он уже не проводит различия между обыденным сознанием и общественной психологией.

И, разумеется, в состав структуры общественного сознания согласно представителям исторического материализма входят формы общественного сознания. Г.М. Гак выделяет и анализирует политическое сознание, правовое сознание, нравственное сознание, эстетическое сознание, религиозное сознание и философию.

В.Ж. Келле пишет: «Обычно насчитывают семь основных форм общественного сознания: политические взгляды, правосознание, мораль, религия, искусство, наука и философия» [67, с. 19]. Те же семь форм выделяются и в его совместной с М. Я. Ковальзоном монографии, опубликованной в 1959 г. Таким образом, в вопросе форм общественного сознания и их числа эти авторы едины. Формы общественного сознания, согласно Келле и Ковальзону, возникают вследствие той или иной общественной потребности (см.: [68, с. 27]). «Формы общественного сознания, – отмечает Гак, – различаются тем, что и как они отражают и какую роль играют в жизни общества» [63, с. 85]. «Различие форм общественного сознания, – пишут Келле и Ковальзон, – имеет объективную основу, но это различие относительно, его нельзя абсолютизировать. Формы сознания не только связаны друг с другом, но и отчасти взаимно проникают друг в друга» [68, с. 29]. Гак отмечает, что состав форм общественного сознания исторически изменяется: одни формы появляются, другие отмирают (см.: [63, с. 92]).

Проблемой структуры общественного сознания занимались многие представители исторического материализма. При некотором разнообразии точек зрения все они были едины в главном. Общим для подавляющего числа исследователей структуры общественного сознания было то, что, во-первых, в этой структуре выделялись гносеологический и социологический аспекты, а во-вторых, выделялись структурные элементы по горизонтали и по вертикали. «Органическое соединение гносеологического и социологического аспектов анализа общественного сознания присуще только марксизму» [64, с. 31], – отмечает А.К. Уледов. «Необходимость использования гносеологического и социологического аспектов в процессе изучения общественного сознания, – пишет он, – вытекает из самого существа марксистской философии, представляющей собой единство диалектического и исторического материализма» [64, с. 32].

Уледов разъясняет специфику данных аспектов: «Гносеологический аспект предполагает анализ связей и отношений общественного сознания прежде всего с объектом отражения, выяснение того, как совершается общественное познание, в чём состоит специфика его форм в зависимости от способа отражения, каков

путь познания истины и т. д. Гносеологический аспект – это рассмотрение основных вопросов теории познания применительно к общественному познанию.

Социологический аспект – это анализ общественного сознания, занимающего определённое место в системе общества и выполняющего специфические функции в общественной жизни. Он открывает возможности для изучения новых связей и отношений данного явления с другими явлениями общественной жизни. В гносеологическом плане общественное сознание выступает как «отражение общественного бытия» [64, с. 34]. Приведём ещё одно положение автора: «Гносеологический аспект позволяет рассматривать общественное сознание как отражение, абстрагированное от социальных условий, в которых оно осуществляется. В известном смысле можно говорить, что в таком аспекте изучаемое явление берётся само по себе. В социологическом аспекте общественное сознание рассматривается как специфическое явление общественной жизни, детерминированное условиями социального существования и играющее активную роль в жизни людей» [64, с. 37 – 38].

Согласно Уледову, гносеологическая структура включает два уровня: обыденное и теоретическое сознание. Он пишет: «Структура общественного сознания, анализируемая в гносеологическом аспекте, выступает прежде всего в виде двух уровней: обыденного сознания и сознания теоретического. Обыденное сознание порождается эмпирическими условиями жизни общества. <...> В отличие от обыденного теоретическое общественное сознание выходит за рамки эмпирических условий бытия людей. Оно стремится выразить сущность общественных явлений» [64, с. 44]. Социологическая же структура общественного сознания, согласно Уледову и подавляющему числу представителей исторического материализма, включает три *уровня*: общественную психологию, идеологию и науку. Точка зрения Уледова несколько отличается от точек зрения других представителей исторического материализма, но несущественно. Кроме того, горизонтальная структура, согласно большинству авторов, образована формами общественного сознания, к которым относятся всё те же семь форм: политическое сознание, правосознание, мораль, искусство, религия, наука и философия. Но А.К. Уледов не считает необходимым ограничиваться ими.

С точки зрения Уледова, структура общественного сознания выглядит следующим образом: «Последнее включает в свой состав кроме форм познания и уровней отражения действительности следующие компоненты: а) виды сознания: нравственное, политическое, правовое, эстетическое, религиозное, философское, экономическое и др.; б) сферы сознания: общественную психологию, идеологию, науку; в) типы сознания: сознание первобытного общества, сознание классово антагонистических обществ, сознание коммунистического общества; г) состояния сознания: общественное мнение, традиции и др.

Познание структуры общественного сознания предполагает наряду с выяснением составляющих его компонентов и исследование его взаимосвязей. Анализ общественного сознания в социологическом аспекте позволяет выделить три группы взаимосвязей, подлежащих конкретному изучению: а) закономерные связи общественного сознания и общественного бытия; б) внутренние закономерные связи общественного сознания; в) специфические закономерные связи исторически определённых типов сознания. Среди закономерных связей общественного сознания и общественного бытия выступает на первый план соответствие общественного сознания общественному бытию. Действие данной закономерности связано с проявлением таких тенденций, как отставание сознания людей от их бытия, неравномерность развития тех или иных сторон сознания; “опережение” передовым теоретическим сознанием хода развития действительности» [64, с. 220 – 221]. Конечно, Уледов несколько отходит от общепринятой в историческом материализме концептуальной позиции, но всё же незначительно. Он лишь уровни социологического аспекта называет не уровнями, а сферами, а то, что другие именуют формами общественного сознания, – его видами. Мы же будем пользоваться преобладавшей в то время терминологией.

Итак, обобщённая картина структуры общественного сознания выглядит следующей. По горизонтали структура общественного сознания в качестве своих элементов включает то, что принято называть формами общественного сознания. В советской «Философской энциклопедии» сказано: «В состав общественного сознания входят различные его формы: наука, философия, искусство,

нравственность, религия, политика, право» [2, с. 47. Прав. стбц]. Кроме того, общественное сознание имеет два аспекта – гносеологический и социологический. Гносеологический аспект структуры общественного сознания включает два уровня – 1) обыденное сознание (нижний уровень) и 2) теоретическое сознание (верхний уровень). Социологический аспект структуры общественного сознания включает три уровня: 1) общественная психология (низший уровень), 2) идеология (средний уровень) и 3) наука (высший уровень). Поскольку же выделяются уровни этих аспектов, то можно выделить ещё два уровня: уровень форм общественного сознания и уровень того, что в гносеологическом аспекте определяется как обыденное сознание, а в социологическом – как общественная психология. По сути ведь речь идёт об *одном и том же* феномене. Выделение в социологическом аспекте науки как высшего уровня вовсе не означает, что наука стоит *выше* остальных форм общественного сознания (а ведь её *считают* формой общественного сознания).

Некоторые авторы (в частности, Л.В. Николаева, А.И. Бурдина, И.Б. Иткин, В.П. Фофанов, В.Д. Попов, цитировавшийся А.К. Уледов и некоторые другие) выделяют ещё и *экономическое* сознание в качестве одной из форм общественного сознания. Обратимся к двум из них. При этом они, как это и было заведено в то время, пытались обосновать свою позицию ссылками на классиков марксизма – ленинизма, а иногда и на документы КПСС. В.П. Фофанов пишет: «Экономическая форма общественного сознания есть относительно обособленный элемент общественного сознания, непосредственно отражающий объективные экономические отношения.

Предметом отображения экономической формы общественного сознания являются объективные экономические отношения как наличные условия экономической деятельности субъектов – носителей того или иного способа производства, а социальной функцией – регуляция их экономической деятельности» [69, с. 86 – 87]. Экономическое сознание, отмечает Фофанов, обладает такой же структурой, как и прочие формы общественного сознания. «В ней, – пишет он, – можно выделить массовое и специализированное сознание.

Массовое сознание может быть обыденным, но может вбирать в себя и научно-теоретические идеи.

Специализированный уровень экономического сознания класса можно обозначить термином “экономическая идеология”» [69, с. 91]. С соотношением обыденного и массового сознания В.П. Фофанов отличается от других представителей исторического материализма, притом не в лучшую сторону, но от этого мы отвлечёмся. Как и прочие исследователи структуры общественного сознания, Фофанов отождествляет идеологию с теорией, то есть – вопреки Марксу и Энгельсу – относит её к области науки. Он пишет: «Экономическая идеология представлена экономической теорией» [69, с. 91]. Но тут же он уточняет: «В качестве экономической идеологии может функционировать как научно-теоретическая система, так и квазитеоретическая система. Это зависит от отношения класса – носителя данной идеологии – к общественному прогрессу» [69, с. 92]. Но «квазитеоретическая система» – это и есть в данном случае *идеологическая* система. Тут, очевидно, сказалось знакомство автора с критикой К. Марксом вульгарной политической экономии. Он пишет: «По своей гносеологической природе экономическое сознание может быть как истинным, так и неистинным, иллюзорным. . . . Анализ гносеологической сущности экономического сознания предполагает и требует также и анализа социально-классовой сущности соответствующих экономических отношений» [69, с. 93]. Ну и как следовало ожидать, он поверхностно усвоил Марксову критику. Больше о нём нет смысла говорить.

Другой автор, В.П. Попов, пишет: «Бесспорный факт существования экономической науки, системы экономических знаний уже говорит в пользу правомерности постановки вопроса о выделении экономического сознания в относительно самостоятельную форму, вид общественного сознания. Тем не менее, – добавляет он, – наличие предмета науки – условие, недостаточное для выделения экономического сознания, требуется поиск дополнительных аргументов» [70, с. 46]. И он занимается поиском таких аргументов. Не станем рассматривать путь его поисков, отметим нечто вроде их результата. Автор пишет: «Важнейшим неотъемлемым духовным элементом сознательной экономической деятельности людей в обществе является экономическое сознание. Вырастая из целеполагающей экономической деятельности масс, оно впоследствии образует относительно самостоятельное духовное образование, обслуживающее развитие экономической жизни общества.

Экономическое сознание выступает здесь как совокупность экономических идей, знаний, взглядов, суждений, чувств, настроений и т. д. народа, класса и других социальных общностей, непосредственно отражающих экономическую действительность и выражающих своё отношение к различным явлениям экономической жизни общества в конкретный исторический момент времени» [70, с. 61].

Мы не станем вступать в дискуссию по вопросу о правомерности или неправомерности выделения в качестве дополнительной формы общественного сознания (в том смысле, как они толкуются в историческом материализме), а именно экономической. Специфически экономическое сознание, конечно, формируется и функционирует в сфере экономики, по крайней мере у непосредственных агентов этой сферы. Но возводить ли на этом основании его в статус формы общественного сознания – вопрос, ответ на который мы оставляем в стороне.

В 1986 г. формам общественного сознания была посвящена специальная коллективная монография (см.: [71]). И хотя она вышла уже во время так называемой «перестройки», то есть в условиях, когда можно было уже и не следовать слепо канонизированным догмам, авторский коллектив, за исключением В.И. Толстых (речь идёт о нём как об авторе раздела «Общественное сознание: социальная природа, функции, формы») и Э.В. Безчеревных (он автор раздела «Философия»), остался на прежних позициях. Обращает на себя внимание то, что здесь, как и вообще в историческом материализме, к формам общественного сознания отнесены не только политическое сознание, правосознание, мораль и философия, но также искусство (автор раздела «Искусство» – В.И. Толстых), религия (автор раздела «Религия» – Д.М. Угринович) и наука (автор раздела «Наука» – Н.В. Мотрошилова).

Но ведь этим трём авторам должна была бы сразу же броситься в глаза несостоятельность отнесения трёх последних феноменов именно к формам *сознания*. Ни религия, ни искусство, ни наука *не могут* быть редуцированы к сознанию. Например, наука, особенно современная, имеет сложную институциональную структуру, обладает (особенно естествознание) сложной и разветвлённой материальной базой и т. д., то есть тем, что никак нель-

зя истолковать как явления сознания. То же самое справедливо в отношении искусства и религии. Искусство немислимо без своих произведений – картин, скульптур, музыкальных и литературных произведений и т. д. А для их производства необходимы материал и средства (инструменты и т. д.). Иначе говоря, искусство – это целая отрасль производства, отличающаяся от сферы материального производства, но аналогичная ей. К. Маркс ввёл понятие «духовное производство». Кстати, в своё время была издана коллективная монография под таким названием (см.: [72]). Искусство – это и есть одна из форм духовного производства. А то сознание, которое в данной сфере формируется, функционирует и до известной степени порождает её, это – специфическая форма отношения к миру, а именно эстетическое, или художественно-эстетическое, отношение человека к миру. Следовательно, сводить сферу искусства к форме сознания – в высшей степени некорректно. То же самое можно сказать и о религии. Есть религиозное сознание, но религия как целостный феномен к нему не сводится. Она – тоже отрасль духовного производства.

Кроме того, вызывает недоумение (это уже относится не к авторам данной монографии, а к подавляющему числу представителей исторического материализма, исследовавших структуру общественного сознания) выделение уже упоминавшихся аспектов-структур общественного сознания – гносеологического и социологического. Они структурированы по вертикали. Напомним: гносеологический аспект включает два уровня – уровень обыденного (нижний) и уровень теоретического (высший) сознания, а социологический аспект – три уровня: общественную психологию (нижний), идеологию (средний) и науку (высший). Эти уровни-аспекты относятся, согласно официальному историческому материализму, ко всем вышеперечисленным формам общественного сознания. Получаются очевидные нестыковки, которые почему-то представителями исторического материализма не замечались. Во-первых, непонятно, почему гносеологический «аспект» сопоставляется с социологическим «аспектом» (или, что то же самое в данном случае, противопоставляется ему). Ведь в данном случае речь не идёт о *социологии* как специфической науке, с позиций которой и рассматривается общественное сознание. Оно в исто-

рическом материализме рассматривается на *философском* уровне. Следовательно, ни о каком социологическом аспекте не должна идти речь. Если же авторы хотят противопоставить гносеологический (то есть *теоретико-познавательный*) аспект *социальному* (то есть взятому в свете *социальной философии*), то это тоже абсурд. «Сознание...», – процитируем ещё раз “Немецкую идеологию”, – с *самого* начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди» [57, с. 20]. Познание – феномен всецело социальный, стало быть, гносеологический аспект – это *тоже* аспект социальный («социологический», по терминологии представителей исторического материализма). Согласно Марксу, а не «истматчикам», познание есть *социальный* феномен и социальный процесс. Словосочетание «социологический аспект» – туманно: то ли оно относится к науке социологии, то ли к социуму, что в общем-то и имеют в виду представители исторического материализма. В социологическом аспекте форм общественного сознания представители исторического материализма выделяют три уровня: общественную психологию, идеологию и науку. Тут тоже много неясностей. Во-первых, обыденное сознание и общественная психология довольно близки друг другу. Последняя, кстати, является предметом социальной психологии как специальной науки и, следовательно, не должна входить в состав исторического материализма.

Ещё один момент. О нём, правда уже шла речь выше. Маркс и Энгельс противопоставляли *науку* и *идеологию*. Это, разумеется, не значит, что в науке не могут присутствовать элементы идеологизирования. Но в той мере, в какой это имеет место в трактовке представителей исторического материализма, это – *чужеродный* науке элемент. Представители же исторического материализма *не различают* их. Они, очевидно, опираются тут на «понятие» *научной* идеологии, введённое Лениным. Таким образом, та структура общественного сознания, которая разрабатывалась в историческом материализме, особенно её «гносеологический» и «социологический» аспекты, *несостоятельна*.

И, наконец, последнее. В доктринальном историческом материализме структура общественного сознания изображалась так, как если бы она была одной и той же для всей человеческой исто-

рии, для всех человеческих культур. Да, отдельные его представители, как, например, Г.М. Гак, «заикались» об этом. Но весьма поверхностно. Представители исторического материализма, как отмечает В.Е. Кемеров, стремились «определить некую общую структуру общественного сознания, общую не только для пребывающих в нём индивидов, но и для различных обществ, культур и исторических интервалов. Предполагалось, что имеется некая “сквозная” для различных культур и исторических этапов проблематика общественного и индивидуального сознания, форм общественного сознания и его уровней» [73, с. 163]. Ещё одним существенным недостатком данного варианта структуры общественного сознания В.Е. Кемеров отмечает то, что в ней не учитывались люди как общественные существа, которые сложно и многообразно стратифицированы в социуме. «По сути, – пишет он, – общественное сознание оказывалось отчуждённым от людей; идеологической конструкцией, которую затем необходимо было включать в реальное поведение людей, а им отражать эту форму и осваивать или даже “творчески” развивать» [73, с. 162]. Истматовская теория не учитывала того, что не каждый индивидуум «артикулировал» все без исключения охарактеризованные ею формы сознания.

Но истматовская теория структуры общественного сознания ещё в советское время была подвергнута критике.

2.2.3 Концепция структуры общественного сознания Б.А. Грушина

В 1983 г. известный социолог Б.А. Грушин опубликовал статью «Структура и состав общественного сознания», в которой предложил альтернативную точку зрения на структуру общественного сознания. В ней он писал: «С моей точки зрения, подобное решение вопроса категорически не приемлемо. Гносеологический и социологический аспекты – не более чем акценты в анализе тех или иных образований общественного сознания, поэтому их никак нельзя использовать для выделения, конструирования самостоятельных – “гносеологической” и “социологической” – структур интересующей нас системы» [74, с. 21], т. е. системы общественного сознания. В этом Грушин, без сомнения, прав. Он, правда,

не идёт дальше, не докапывается до оснований самого выделения этих «аспектов».

Согласно ему, у общественного сознания не может быть несколько структур, структура у него лишь одна. Это, отмечает он, вовсе не означает, что у крупных блоков общественного сознания нет своей собственной структуры. «Входящие в его (общественного сознания. – А.Х.) крупные образования, имеющие системный характер, – пишет Грушин, – обладают своей структурой. Поэтому мы с полным основанием говорим о структуре идеологии, структуре религиозного сознания и т. д. Однако всё это множество структур – не структуры общественного сознания в целом, а структуры отдельных образующих его подсистем» [75, с. 97 – 98]. Предлагая своё собственное понимание структуры общественного сознания, он оговаривается, что это предварительный вариант. Правда, работ, в которых он представил бы не предварительный вариант, нам разыскать не удалось. В вышедшей в 1987 г. его монографии «Массовое сознание» он фактически воспроизвёл ту же самую «предварительную» структуру.

Исследование структуры общественного сознания, отмечает Грушин, «должно подчиняться некоторым непреложным логическим правилам, с тем чтобы общественное сознание в конечном счёте было, во-первых, воспроизведено в виде действительно системного объекта и, во-вторых, понято (объяснено) в своих основных конкретных проявлениях» [74, с. 22] Б.А. Грушин выделяет пять таких правил. Он пишет: «Во-первых, выбор того или иного основания деления должен сопровождаться чётким формулированием смысла, сути данного основания, определением лежащих в его фундаменте признаков, характеристик объекта, с тем чтобы не возникло никаких проблем с проведением границ между выделяемыми таким образом типами. <...> Во-вторых, каждое основание деления должно быть строго ориентировано в отношении действительных границ расчленяемого объекта, т. е. оценено с точки зрения его релевантности системе в целом или той или иной “части” системы, с тем чтобы не быть “слишком широким” или “слишком узким” по отношению к объекту. <...> В-третьих, каждое основание деления должно обеспечивать необходимую полноту и взаимоисключаемость выделяемых типов, с тем чтобы ни одно составля-

ющее объекта (в данных границах его рассмотрения) не оказалось вне проведённой классификации, а также не могло быть отнесено одновременно к нескольким типам. <...> В-четвёртых, при построении многомерной (т. е. учитывающей одновременно два и более основания деления) типологии объекта, последний должен последовательно расчленяться по каждому из принятых оснований в отдельности, с тем чтобы многомерная типология предстала в качестве результата “сложения” (наложения друг на друга) двух и более одномерных линейных типологий. <...> В-пятых, при построении многомерной типологии объекта совмещение линейных рядов должно осуществляться по принципу матрицы, с тем чтобы в выявляемой таким образом совокупности составляющих системы (на данном уровне и в данных границах её рассмотрения) фигурировали все возможные комбинации (пересечения) слагаемых признаков объекта» [74, с. 22 – 23]. Следуя этим правилам, Б.А. Грушин и пытается раскрыть структуру общественного сознания.

Согласно ему, «в общественном сознании на самом нижнем, фундаментальном уровне его расчленения необходимо выделить прежде всего многочисленные образования, относящиеся к различным *способам (средствам) духовного освоения человеком действительности*. ...Последние отличаются от способов предметно-практического освоения мира и включают в себя по меньшей мере три предельно широких типа (класса) элементов сознания: I – предметно-чувственные (эмоционально-образные) формы сознания; II – абстрактно-логические (рациональные) формы сознания и III – фантастические (иррациональные в широком смысле слова) формы сознания» [74, с. 24]. Первый тип элементов сознания Грушин характеризует как «общественную психологию», второй – как «общественное знание», третий – как «общественное воображение».

Этим расчленением структура общественного сознания, согласно ему, не исчерпывается. «Его (общественного сознания. – А.Х.) следующее фундаментальное расчленение, относящееся к тому же, что и в первом случае, самому “нижнему” уровню его анализа, учитывает *характер взаимоотношений сознания с действительностью* и позволяет выделить в его составе также три предельно абстрактных типа (класса) его простейших образова-

ний: А – элементы сознания, отражающие действительность; Б – элементы сознания, выражающие отношение (оценочное) к действительности; В – элементы сознания, совпадающие с активной реакцией на действительность» [75, с. 109 – 110]. Первый тип Грушин характеризует как «рефлексивный», второй – как «эвалютивный (от английского «evaluation», что значит «оценка») и третий – «реактивным».

Выделенные два класса элементов сознания являются, согласно Грушину, линейными и потому, будучи совмещёнными, или наложенными друг на друга, дают 9 (3 x 3) «двумерных (классов) составляющих общественного сознания, а именно: IA, IB, IB, PA, PB, PB, PA, PB, PB» [41, с. 110]. Но Грушин на этом не останавливается и выделяет ещё одно расчленение общественного сознания. Он пишет: «В качестве третьего фундаментального расчленения общественного сознания, относящегося к тому же уровню его анализа, можно принять расчленение, учитывающее *способы* (или, может быть, лучше сказать: характер?) *возникновения, образования составляющих общественного сознания*» [75, с. 110 – 111]. Исходя из этого основания, он выделяет два класса элементов в структуре общественного сознания – стихийное и институционализированное. При смещении предыдущих классов с данной получается 19 (3 x 3 x 2) типов сознания (см. Таблицу: [75, с. 112]). Но можно продолжать расчленение (на факультете журналистики МГУ Грушин в своих лекциях, по его словам, доводил до 36 типов). «В общей сложности, – заявляет он, – в полученной таким образом многомерной матрице присутствовало 80 типов элементов общественного сознания. И это не было пределом возможного расчленения рассматриваемой системы. Введение в анализ ещё одного основания её глобального деления – учитывающего *тип субъекта общественного сознания* – автоматически увеличивало число классов элементарных составляющих системы в количество раз, равное числу выделяемых носителей сознания, хотя, возможно, при этом отнюдь не все из теоретически допустимых “клеток” структуры могли быть без труда “заполнены” соответствующими эмпирическими образцами» [74, с. 27 – 28]. В общем так можно уйти в дурную бесконечность.

Слов нет, структура общественного сознания, предложенная Б.А. Грушиным, обладает оригинальностью и разительно отлича-

ется от всего того, что наработано представителями официального исторического материализма. В чём-то она больше соответствует действительности. Однако трудно отделаться от её формалистического и даже механистического характера. Кроме того, в предложенной Б.А. Грушиным структуре не нашли места *формы* общественного сознания, а отрицать их существование, мы убеждены, *неправомерно*. Другое дело, что они нуждаются в переосмыслении. В доктринальном историческом материализме структура общественного сознания изображалась так, как если бы она была одной и той же для всей человеческой истории, для всех человеческих культур. Правда, А. К. Уледов предпринял попытку исправить данный недостаток, выделив исторические *типы* общественного сознания (см.: [64. Глава IV]). Но это ненамного способствовало улучшению общего духа трактовки структуры общественного сознания в официальном советском историческом материализме.

Следовательно, должна быть предложена иная, более адекватная, структура, и не *структура* (нечто статичное), а *архитектоника* общественного сознания. Этому вопросу будет посвящена следующая глава.

Литература

1. Лекторский В.А. Сознание // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т. III. – М.: Мысль, 2001. – С. 589. Прав стбц – 591. Прав. стбц.
2. Спиркин А. Сознание // Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 5. Сигнальные системы – Яшты. Указатель. – М.: «Советская энциклопедия, 1970. – С. 43. Лев стбц – 48. Прав. стбц.
3. Лосев А.Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 3 – 65.
4. Определения // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 427 – 436.
5. Платон. Кратил // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 413 – 491.
6. Платон. Федр // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 157 – 222.
7. Платон. Законы // Он же. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 2. – М.: Мысль, 1972. – С. 83 – 478.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, исправл. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.

9. Платон. Государство // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 89 – 454.
10. Альбин. Учебник платоновской философии // *Платон*. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. Приложение. – С. 437 – 475.
11. Аристотель. О душе // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 369 – 448.
12. Аристотель. Вторая аналитика // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М., 1978. – С. 255 – 346.
13. Предметный указатель. «Никомахова этика», «Большая этика» // *Аристотель*. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 793 – 822.
14. [Дворецкий И.Х.] Древнегреческо-русский словарь Т. I. А – Л. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.
15. [Вейсман А. Д.] Греческо-русский словарь, составленный А.Д. Вейсманомъ. Изд. 5-е. – С.-Петербургъ, Издание автора, 1899. – 1370 стбц.
16. Аристотель. Никомахова этика // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 53 – 293.
17. Плотин. Эннеады. [В 2-х кн. Кн. I.]. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – 393 с.
18. Плотин. Эннеады. [В 2-х кн.]. (II). – Киев: УЦИММ-ПРЕСС ИСА, 1996. – С. 5 – 175.
19. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 75 – 119. – Киев: Эльга; Ника-Центр, 2005. – 576 с.
20. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Наука, 1980. – 567 с.
21. Николай Кузанский. Об учёном незнании // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 47 – 184.
22. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // *Он же*. Сочинения. – В 2-х т. Изд. 2-е, исправл. и дополн. Т. 1. – М.: Мысль, 1977. – С. 81 – 522.
23. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // *Они же*. Сочинения. Изд. 2-е. В 50-ти т. Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – С. 3 – 230.
24. Гоббс Т. [Дополнительные главы к «Левиафану»] // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. Приложение. – С. 547 – 590.
25. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 3 – 545.
26. Гоббс Т. Человеческая природа // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 507 – 573.
27. Гоббс Т. Основ философии. Часть первая. О теле // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 66 – 218.

28. Чжу Си. О сознании (Синь) // [Чжу Си] О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 101 – 172.

29. Декарт Р. Первоначала философии // *Он же*. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 297 – 420.

30. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 423 – 460.

31. Декарт Р. Возражения некоторых учёных мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 73 – 417.

32. Декарт Р. Страсти души // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 481 – 572.

33. Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение. (На правах рукописи для слушателей) // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. I. – СПб.: МИФРИЛ, МСМХСШ. – С. 443 – 476.

34. Гольбах П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // *Он же*. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1963. – С. 51 – 700.

35. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. – С. 49 – 413.

36. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – С. 47 – 545.

37. Лейбниц Г.В. Монадология // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413 – 429.

38. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – С. 77 – 582.

39. Кондильяк Э.Б. де. Опыт о происхождении человеческих знаний // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1980. – С. 65 – 323.

40. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. – М.: Наука, 1994. – 720 с.

41. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // *Он же*. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 219 – 310.

42. Кант И. Критика чистого разума // *Он же*. Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – С. 69 – 799.

43. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. – М., 1974. – 452 с.

44. Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. I. – СПб.: МИФРИЛ, МСМХСШ. – С. 477 – 546.

45. *Фихте И.Г.* Наукоучение 1801 года. – М.: Изд-во «Логос», Изд. группа «Прогресс», 2000. – 186 с.

46. *Фихте И.Г.* Факты сознания // *Он же.* Сочинения – В 2-х т. – Т. II. – СПб.: Мифрил, МСМХСП. – С. 619 – 769.

47. *Шеллинг Ф.В.Й.* Изложение моей системы философии. – СПб.: Наука, 2014. – С. 23 – 188.

48. *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.

49. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма // *Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1987. – С. 227 – 489.

50. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.

51. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. I. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.

52. *Гегель.* Система наук. Ч. I. Феноменология духа. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 440 с.

53. *Батищев Г.С.* Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // *Он же.* Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 32 – 329.

54. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. I. – М.: Наука, 1995. – С. 90 – 145.

55. *Marx K.* 1) ad Feuerbach // *Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). I. Abteilung. Bd. 5. Moskau; Leningrad: Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933. – S. 533 – 535.

56. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41 – 174.

57. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7 – 534.

58. *Ленин В.И.* Три источника и три составных части марксизма // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 23. – М.: Политиздат, 1973. – С. 40 – 48.

59. *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // *Он же.* Избранные философские произведения. И 5-ти т. Т. I. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 507 – 772.

60. *Сталин И.В.* О диалектическом и историческом материализме // *Он же.* Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. – [М.:] Гос. изд-во политич. литературы, 1953. – С. 574 – 602.

61. *Ленин В.И.* Карл Маркс. (Краткий биографический очерк с изложением марксизма) // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 26. – М.: Политиздат, 1973. – С. 43 – 93.

62. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 18. – М.: Политиздат, 1961. – С. 7 – 525.

63. *Гак Г.М.* Учение об общественном сознании в свете теории познания // *Он же.* Избранные философские труды. – М.: Мысль, 1981. – С. 9 – 189.

64. *Уледов А.К.* Структура общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование. – М.: Мысль, 1968. – 324 с.

65. *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е, [В 50-ти т.]. Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – С. 1 – 167.

66. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – М.: Лабиринт (Серия «Бахтин под маской. Маска третья»), 1993. – 189 с.

67. *Келле В.Ж.* Структура общественного сознания. – М.: «Знание», 1964. – 48 с.

68. *Келле В.Ж., Ковальзон М.Я.* Формы общественного сознания. – М.: Госполитиздат, 1959. – 263 с.

69. *Фофанов В.П.* Экономические отношения и экономическое сознание. – Новосибирск: Наука, 1979. – 270 с.

70. *Попов В.Д.* Экономическое сознание: сущность, формирование и роль в социалистическом обществе. – М.: Мысль, 1981. – 239 с.

71. Общественное сознание и его формы. – М.: Политиздат, 1986. – 367 с.

72. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. – М.: Наука, 1981. – 352 с.

73. *Кемеров В.Е.* Введение в социальную философию. Учебное пособие для гуманитарных вузов. – М.: Наука, 1994. – 185 с.

74. *Грушин Б.А.* Структура и состав общественного сознания // Социологические исследования. – 1983. – № 4. – С. 17 – 28.

75. *Грушин Б.А.* Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.

Глава третья

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО АРХИТЕКТОНИКА (Продолжение)

3.1 Архитектоника общественного сознания (общая картина)

3.1.1 Соотношение индивидуного и общественного сознания

Сознание является общественным в двух смыслах. Во-первых, оно общественно по своей сущности и по своему генезису. В этом отношении сознание индивида также является общественным. Маркс и Энгельс пишут: «Сознание... с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди» [1, с. 20]. Во-вторых, общественное сознание является продуктом совокупной деятельности множества людей и их поколений. Ведь общество как таковое *не* является и *не* может являться самостоятельным *субъектом*. Субъектами являются только сами индивиды в их деятельности и взаимных отношениях. Общественное сознание как продукт, образованный из синтеза множества индивидуальных сознаний, – это вовсе не аддитивное образование, оно не является *суммой* индивидуальных сознаний. Это их *избирательный синтез*, в котором отложилось и продолжает отлагаться нечто усреднённое. Эта избирательность обуславливается и детерминируется не кем-то намеренно, а общественным бытием, которое является действительной жизнью людей, образующих общество. Той призмой, сквозь которую пропускаются индивидуальные сознания, являются наличные общественные потребности и интересы, ценностные устремлённости, главные тенденции движения общественного Целого, его общий культурный, технический и технологический уровень. И так далее.

Соотношение общественного и индивидуного сознаний раскрывается через соотношение общества и индивида. Исторически формирование людей как людей, то есть существ, социальных и культурно-исторических по своей сущности, и формирование общества как открытого ансамбля общественных отношений между

людьми – это не два разных процесса, а *один и тот же* процесс. Маркс, вопреки обывательскому мнению, что общество-де *состоит* из индивидов, утверждает: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу» [2, с. 214]. Конечно, термин «сумма» не совсем удачен, больше подходит термин «ансамбль», который Маркс применил в своих «Тезисах...» в 1845 г. В письме П.В. Анненкову от 1846 г. Маркс пишет: «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей» [3, с. 402]. Это, однако, лишь половина истины. Вторая половина состоит в том, что, создавая определённое общество, люди создают и себя как конкретно общественно определённых субъектов. В этом смысле и люди суть продукты общества. Но в любой наличной ситуации человек рождается в определённое общество, которое до поры до времени непосредственно формирует его. У Маркса есть такие слова: «само общество, т. е. сам человек в его общественных отношениях» [4, с. 222].

Ещё в 1844 г. К. Маркс писал: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять “общество”, как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное* <*gesellschaftliche*> *существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *общностного* <*gemeinschaftlichen*>, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной* <*gesellschaftlichen*> *жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ наличного бытия индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* способом родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью» [5, S. 391₂₇₋₃₆]. Маркс отмечал: «Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственной общности с другими, – даже и тогда я действую *общественно* <*gesellschaftlich*>, потому что я действую как *человек*. Не только материал моей деятельности дан мне – сам язык, на котором действует мыслитель, дан как общественный <*gesellschaftliches*> продукт, моё *собственное* наличное

бытие *есть* общественная <gesellschaftliche> деятельность; поэтому что то, что я из себя делаю, я делаю из себя для общества <Gesellschaft> с сознанием себя как некоего общественного <gesellschaflichen> существа» [5, S. 391₁₃₋₂₀]¹.

В «Капитале» Маркс писал, что «следует проводить различие между всеобщим трудом и трудом общностным (gemeinschaftlicher)². Оба они играют в процессе производства свою роль, оба переходят друг в друга, однако оба также и различаются. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается отчасти кооперацией современников, отчасти использованием труда предшественников. Общностный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов» [7, S. 114].

Любой индивид, даже самый неразвитый, всё же является *субъектом*. У Общества нет ни своей головы, ни своих конечностей, ни своих внутренних органов. Субъектность же инкарнирована в человеческой телесности (это и создаёт иллюзию того, что она и ограничена телесностью, и провоцирует концепции биосоциальной сущности человека). Это является основанием того, что индивид обладает чувственной и рациональной формами-степенями освоения действительности.

Маркс категорически возражает против истолкования общества как некоторого самодействующего *субъекта*. Согласно ему, «рассматривать общество как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно» [9, с. 30]. Аргументация Маркса (а в данном случае и Энгельса) такова: при истолковании общества как субъекта с неизбежностью приходится представлять себе «весь ряд следующих друг за другом и связанных между собой индивидов как одного-единственного индивида, совершающего таинство порождения самого себя» [10, с. 49]. «Человек, – согласно Марксу, – сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства» [11, с. 283]. Конечно, он

¹ К. Маркс стал проводить *концептуальное* различие между понятиями «общность» и «общество» задолго до выхода книги Ф. Тённиса «Gemeinschaft und Gesellschaft» (1887 г.). См. русский перевод: [6].

² В русском переводе стоит «совместный» (см.: [8, с. 116]). Но общность – это не просто совместность.

не возник как *deus ex machina*. «...Бытие людей есть результат предшествующего процесса, через который прошла органическая жизнь. Только на известной стадии этого процесса человек становится человеком. Но раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также её постоянный продукт и результат, и *предпосылкой* человек является только как свой собственный продукт и результат» [12, с. 516]. Более того, находясь в системе непосредственных и опосредствованных связей и отношений, люди не утрачивают собственную индивидуальность: «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознаёт ли они это или нет» [3, с. 402 – 403]. Стало быть, необходимо понимать «людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы..., как действующих лиц и авторов их собственной истории...» [13, с. 138] Потому-то Маркс и Энгельс и отмечают: «...Для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди...»¹ [1, с. 25].

Согласно Марксу, способом бытия человека в мире является его деятельность, определяемая как предметная деятельность. Маркс писал: «Человек – это *мир человека*, государство, общество» [14, с. 414]. Но и не только. Это ещё и многообразный и многомерный мир культуры, созданной предметной деятельностью. Однако деятельность – не единственный способ существования человека как субъекта, хотя и преобладающий. Под категорию деятельности не может быть подведено понятие бессознательного или понятие интуиции. А между тем и бессознательное, и интуиция – вполне действительные феномены. Преодоление деятельностной концепции не в сторону отхода от неё, а в сторону выявления её мировоззренческих и методологических границ и тем самым во включении её на правах снятого момента в более конкретную концепцию человека предпринял Г.С. Батищев, в своё время много сделавший для разработки категории предметной деятельности и соответству-

¹ «Предпосылки, с которых мы начинаем, – пишут они, – не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём» [1, с. 18].

ющего ей принципа. В результате длительных творческих усилий он пришёл к выводу, что «деятельность не есть единственно возможный универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» [15, с. 24 – 25].

Он выделил в человеке три основных уровня: до-деятельностный (в который входят ещё не освоенные – по его терминологии, виртуальные – содержания; в частности, бессознательное; 2) деятельностный и 3) над-деятельностный. Какие конкретно феномены следует отнести к до-деятельностному, а какие – к над-деятельностному, пока говорить рано, так как до сих пор надлежащих разработок в этом отношении не имеется. К над-деятельностному уровню Г.С. Батищев относил творчество. Он писал: «Творчество отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распределчиваемости, ограничивающих деятельность и замыкающих её в её собственной сфере – при любой её относительно внешней (парадигмально той же самой) экспансии. Конечно, творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того чтобы стать им, творчество сначала должно быть особого рода над-деятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*» [15, с. 29].

С.Л. Рубинштейн относил к над-деятельностному уровню (не обозначая его именно данным термином) созерцательное отношение человека к миру. В официальной советской философии созерцание трактовалось, во-первых, как пассивное отражение сознанием действительности, во-вторых, как порождённый деятельностью феномен. С.Л. Рубинштейн поэтому пишет: «*Эта созерцательность не должна быть понята как синоним пассивности, страдательности, бездейственности человека.* Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию» [16, с. 72 – 73].

Некоторые авторы выделяют уровни: 1) бессознательного, 2) подсознания, 3) сознания и 4) сверхсознания, или надсознания. П.В. Симонов в одной из своих работ касается второго, третьего и четвёртого уровней. Размышляя о подсознании, он пишет: «В процессе длительной эволюции подсознание возникло как средство *защиты сознания* от лишней работы и непереносимых нагрузок. ...Подсознание освобождает сознание от психологических перегрузок» [17, с. 150]. В подсознании аккумулирован прошлый опыт человека, который либо до поры до времени не является часто востребованным, либо который в случае необходимости срабатывает как автоматизм, не утруждая сознание вдаваться в специальный анализ. Подсознание и его содержание, отмечает П.В. Симонов, может при необходимости становиться доступным сознанию. Иначе, согласно ему, обстоит со сверхсознанием: «В отличие от подсознания, деятельность сверхсознания не осознаётся ни при каких условиях: на суд сознания подаются только результаты этой деятельности. К сфере сврхсознания относятся первоначальные этапы всякого *творчества* – порождение гипотез, догадок, творческих озарений. Если подсознание защищает сознание от излишней работы и психологических перегрузок, то неосознаваемость творческой интуиции есть *защита от преждевременного вмешательства сознания*, от давления ранее накопленного опыта» [17, с. 151]. Сознанию, чаще всего, присущи разного рода стереотипы, штампы, клише, которые неизбежно встанут на пути творческого акта. Но если сам творческий индивид ещё способен преодолеть их, то другие, в том числе и коллеги, не всегда могут сразу же оценить ту или иную идею, гипотезу, то или иное действительное открытие. На наш взгляд, то, что предлагает П.В. Симонов, в принципе согласуется с выделением до-деятельностного, деятельностного и над-деятельностного уровней в бытии человека и может рассматриваться как частный случай такого выделения.

Сознание, согласно Марксу, является исключительно социокультурным и культурно-историческим феноменом. До рождения человек, согласно данной позиции, *не обладает никаким* сознанием. В Древней Индии, к примеру, знали, что это не так. В конце 1940-х годов и на Западе стали говорить о *пренатальном* сознании. К примеру, психоаналитики Н. Фодор и М.Л. Перболте установи-

ли, что при некоторых психических расстройствах пробуждается память о зачатии и внутриутробном существовании. Выяснилось, что яйцеклетка испытывает шок от столкновения со сперматозоидом, и это может всплывать при психических расстройствах, в разных формах в сновидениях и в мифах¹. Слияние сперматозоида и яйцеклетки образует зиготу и в ней в ходе эмбриогенеза и формируется пренатальное сознание и накапливается пренатальная память. Ведущее положение в зиготе занимает яйцеклетка, сперматозоид как бы растворяется в ней. И как отмечает Перболте, «способность воспоминания связана с яйцом (то есть с яйцеклеткой. – А.Х.), а не со сперматозидом (цит. по: [18, с. 129])². Учение о пренатальном сознании получило развитие в трансперсональной психологии, основанной Ст. Грофом. Гроф сначала в своих исследованиях применял ЛСД, а после разработал специальную технологию с помощью холотропного дыхания и музыки вводить человека в изменённые состояния сознания, в которых то, что именуется душой, выходит за пределы телесной оболочки и обретает возможность переживать свои прошлые инкарнации, различные феномены внешней реальности и даже метакосмическую пустоту (см.: [20]).

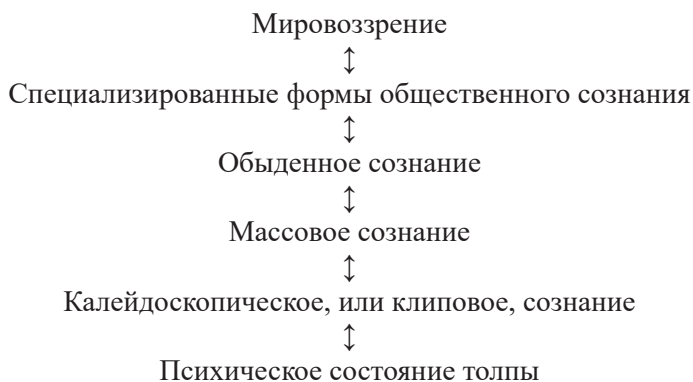
Общество не обладает органами чувств, человек же в этом отношении неизмеримо *богаче* общества. Общество не обладает и рациональной ступенью сознания. Чувственная ступень содержит ощущение и восприятие, рациональная – рассудок и разум. Промежуточное положение между чувственностью и рациональностью занимает представление. Гегель пишет: «В наших представлениях имеет место одно из двух: либо *содержание* принадлежит области мысли, а форма не принадлежит ей, либо, наоборот, *форма* принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей» [21, с. 123]. Имеется у индивида ещё и над-рациональный уровень, на котором сосредоточены воображение, способность к креативности, интуиция и др.). Можно отметить, что все эти формы-уровни имеют общественную и общественно-историческую природу и

¹ Уже установлено, что данное столкновение символизируется в поражении богом, культурным героем и т. п. чудовища и т. п. См.: [18].

² В русском языке слово «мудрость» происходит от слова «*mudé*», что означает «яйца», то есть «мошонка самца вместе с ядрами...» [19, стбц 929] Стало быть, это неправильная этимология.

что Общество ничем этим не обладает, а, будучи системой и процессом взаимоотношения людей, резюмирует в том образовании, которое и называется общественным сознанием. Стало быть, общественное сознание одновременно и беднее индивидуального сознания и богаче его. Оно беднее, ибо в нём отсутствуют переживания, эмоции и т. п., но оно богаче почти любого индивидуального сознания, ибо в резюмированной форме содержит некоторую полноту содержания, которой ни один индивид обладать не может. Реально сознание конкретного индивида может быть как на уровне наличного общественного сознания, так и ниже и выше него.

После всех этих рассуждений можно переходить к архитектонике общественного сознания. С нашей точки зрения, архитектоника современного общественного сознания такова. По вертикали она выглядит так:



Начнём с уровня специализированных форм общественного сознания. Итак...

3.1.2 Уровень специализированных форм общественного сознания

Выше уже отмечено, что в человеческом бытии имеются три уровня: 1) до-деятельностный (образованный под-уровнями бессознательного), 2) деятельностный (состоящий из ряда под-уровней, нижним из которых является труд, то есть деятельность-средство,

а верхним – творческая деятельность) и 3) над-деятельностный (на котором расположены созерцание, продуктивное воображение, собственно творчество и др.). На протяжении известной нам истории в бытии человечества доминирует деятельностный уровень. Это значит, что именно этим уровнем человек *преимущественно* и относится к Миру и его подуровнями отвечает на отношение Мира к нему. Но отношение Человека к Миру осуществляется многообразно. Человеческое бытие в Мире осуществляется посредством целого ансамбля *мироотношенческих модальностей* – когнитивной, этической, эстетической, религиозной (*неконфессионально-религиозной*), рефлексивной и др. Эти модальности во-первых, незаменимы друг другом, во-вторых, нередуцируемы друг к другу без остатка, в-третьих, взаимно не компенсируемы. Они могут развиваться, совершенствоваться, но могут, конечно, также деградировать и дегенерировать. Всякое изменение, как позитивное, так и негативное, одной модальности по логике коррелятивности и когерентности сказывается и на других¹.

Мироотношенческие модальности осуществляются на всех уровнях архитектоники субъектного бытия. Разумеется, каждый из этих уровней на данное конкретное историческое время оказывается развитым в разной степени, что сказывается на характере и качестве осознания общего мироотношения. В той истории человечества, которая нам известна, преобладает, как отмечено, *деятельностное* отношение человека к Миру, субъекта к преднаходимой им действительности. Соответственно воспринимается и отношение Мира к человеку. Не все мироотношенческие модальности в момент становления человека-человечества оказываются в одинаковой степени развитыми. Какие-то из них долгое время продолжают существовать виртуально-эвентуально и актуализуются лишь при стечении очень многих способствующих тому обстоятельств. Так, к примеру, было с рефлексивной модальностью.

¹ В.И. Вернадский пишет (исходя из той ситуации, когда мироотношенческие модальности уже обрели статус самостоятельных сфер культуры): «Уничтожение или прекращение одной какой-либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой. Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке» [22, с. 209].

Формы общественного сознания вырастают из мироотношенческих модальностей и, конечно, подпитываются теми проявлениями сознания, которое формируется в процессе общей жизнедеятельности человечества. А это значит, что и не все формы общественного сознания появляются сразу в своей чистоте. Исторически могут существовать формы общественного сознания, которые образуются из синкрезиса двух и более других форм. Таково, к примеру, мифологическое сознание. Оно было главной формой общественного сознания периода Архаики. В ходе исторического процесса, под влиянием цивилизционно-социумных тенденций происходит относительная деструкция ансамбля мироотношенческих модальностей и конституирование их в наделённые относительной самостоятельностью сферы культуры. В развитом социуме, а такой начинает формироваться с разложением архаического типа социальности, существует уровень *специализированных* сфер и уровень *неспециализированной* жизнедеятельности. В этих условиях когнитивная модальность конституируется в *науку*, эстетическая – в *искусство*, рефлексивная – в *философию*, религиозная – в конфессионально оформленную *религию*, этическая расщепляется на *нравственность* и *мораль*. Соответственно этому формируются и функционируют формы общественного сознания – *научное* (специализированное когнитивное), *этическое*, *художественно-эстетическое*, *религиозное* и *философия*, которая и есть сама по себе форма общественного сознания. Перечисленные модальности *примордиальны*, онтологически исконны. Но на определённом историческом этапе, а именно в постархаической социокультурной действительности появляются и бытийствуют такого рода модальности, которые не только вторичны, производны от примордиальных, но и *паразитарны* относительно последних. Таковы, в частности, политика и право, внутри которых формируются соответствующие формы общественного сознания.

Каждая из этих вышеназванных сфер культуры относительно обособлена от других и выполняет специфическую социокультурную функцию. Все они являются единством практической и духовной (в широком смысле, в том, в каком К. Маркс говорил о духовном производстве) деятельности. Именно в этих сферах, как отмечено выше, формируются и функционируют специализи-

рованные формы общественного сознания, или то, что в историческом материализме называлось просто формами общественного сознания. Рассмотрим некоторые из них.

Начнём с наделённой относительной самостоятельностью когнитивной мироотношенческой модальности (науки) и бытийствующей в ней формы общественного сознания. Когнитивное отношение человека к миру вырастает из необходимости ориентироваться в мире, каков он есть сам по себе (в себе и для себя, говоря языком Гегеля). Налично мир дан человеку как *непосредственная достоверность*. Однако уже простейшее *человеческое* бытие в мире являет человеку нетождественность мира форме его данности как непосредственной достоверности. Последняя предстаёт как лишь его поверхностный слой, за которым скрывается его глубина и многомерность. Культурная задача познания – выразить в определениях сознания (и особенно мышления) определения многообразных феноменов мира и прежде всего тех, с которыми человек имеет дело более или менее непосредственно. Познание и идёт от внешней определённости предмета к его внутреннему содержанию, от явления к сущности, исходя из которой, или на основе которой, оно относится как к чему-то значимому и к внешней определённости – как к явлению ему сущности.

Человек многомерен и столь же многомерно его отношение к миру как тоже многомерному. И столь же многомерно, очевидно, и когнитивное, познавательное отношение как таковое. Так, существует у некоторых людей (и, согласно учениям типа теософии, должна быть у всех) способность к экстрасенсорному восприятию. Наиболее же актуализованными у современного человека являются *созерцание* и *деятельность* (в контексте же техногенной цивилизации на первый план выступает деятельность, оттесняя созерцание на второй). Ограничиваясь этими двумя уровнями человека-субъекта, можно вслед за С. Л. Рубинштейном говорить о диалектике «познания как деятельности и как созерцания» [16, с. 109].

Принято считать, что познание начинается с ощущения и движется далее – по восходящей – к восприятию, представлению и понятию как важнейшей форме когнитивного отношения к миру. Однако ощущение следует исключить из собственно человеческой формы сознания. Ощущение, конечно, имеет место и подчас с него именно и начинается тот или иной познавательный акт-процесс. У человека же

как культурного существа всякое осознание мира фактически начинается с его *восприятия*. Ощущение, которое есть скорее психофизиологический феномен (оно поэтому фактически у человека идентично ощущению у животных), всегда окутано восприятием как *культурной* (и культуро-исторической притом) формой, включено в неё. При этом восприятие всегда насыщено более высокими формами когнитивного отношения к миру, в частности, концептуально окрашено.

Восприятие – это фактически то, с чего начинается познавательный акт. Но как будет видно из дальнейшего, и эстетическое отношение к миру тоже фактически начинается с восприятия. Поэтому собственно когнитивной формой, формой, не имеющей места в других ипостасях культуры, является *представление*. Представление может быть рассмотрено как восприятие, развитое в направлении спецификации когнитивной деятельности и её качественного отмежевания от деятельности, скажем, эстетической. Но представление есть такая форма и ступень познания, которая не решает предназначение познания как такового – выявлять определения предмета познания, каков он в себе и для себя. Но исторически и логически представление предшествует понятию. Как отметил Гегель, «сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий* дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий» [21, с. 84].

Представление в ещё большей степени, чем восприятие, пронизано и нагружено более высокими формами когнитивной деятельности – не только понятием, но и определённой логичностью; в нём может присутствовать той или иной стороной теория (как система понятий). Но главная особенность представления в том, что оно не отрывается от царства непосредственной достоверности. Многомерная действительность явлена как непосредственная достоверность, *представлена* в ней, но не дана такой, какова она сама по себе, или в себе и для себя. Сознание, отчасти опираясь на восприятие, отчасти – *на результаты* понятийного и более высокого уровня когнитивного освоения мира¹, схватывает действительность со стороны её представленности на уровне непосредственной достоверности, и

¹ Именно на результаты, а не на саму способность, порождающую эти результаты.

тем самым вырабатывает *представление* о действительности, о том или ином предмете. При этом под предметом здесь и далее понимается не некая единичная вещь или конгломерат их, а диалектически расчленённая целостность, единство многообразных определений. Это придаёт представлению характер *эклектичности*: оно уже устремилось к тому уровню, на котором сознание в форме мышления проникает за пелену непосредственной достоверности как всего лишь видимости в подлинные измерения предмета, в его *сущность*, но ещё не способно оторваться от восприятия с его привязанностью к непосредственной достоверности, к царству видимости.

Проникает субъект познания в сферу сущностных определений предмета лишь на уровне понятия. Понятие есть поэтому важнейшая форма и ступень познания, *мыслящего* познания, как выразился Гегель. Всё здание познавательной культуры, выстроенное наукой – её теории и системы теорий – построены из «строительного материала» понятий. Понятие есть мыслительная (разумно-рассудочная) форма когнитивного отношения к миру. Как таковая она схватывает предмет во всей его полноте: в единстве его сущности и её явления, его всеобщих, особенных и единичных определений. Понятие схватывает предмет как диалектическую *конкретность*, как целостность многообразных определений. Понятие никогда не фиксирует ни голую единичность, ни пустую, абстрактную всеобщность. «То, что называют понятиями и даже определёнными понятиями (например, человек, дом, животное и т. д.), суть простые представления и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия» [21, с. 348; ср.: с. 344].

Познание в понятиях и есть подлинное познание, подлинное когнитивное отношение общественного человека к миру. Но выработка понятия, помимо специфически мыслительных приёмов, опирается на представление и восприятие, а иногда и на ощущение как самодостаточную в себе ступень познания. В этом аспекте познание предстаёт как «переработка созерцания (точнее было бы сказать: восприятия. – А.Х.) и представления в понятия» [9, с. 38]. За понятийным познанием стоят также созерцание (в том смыс-

ле, в каком о нём говорилось выше) и предметная деятельность, взятая в своих вне- и над-утилитарных измерениях. «В понятии предмет охватывается не с точки зрения частной, узкопрагматической цели, потребности, а с точки зрения практики человечества во всём всемирно-историческом её объеме и развитии. Только эта точка зрения и совпадает в своей перспективе с рассмотрением предмета с точки зрения самого предмета» [23, с. 28]¹.

Знание выступает в двух противоположных формах – в форме *истины* и в форме *заблуждения*. Диалектика их такова, что в чистом виде ни той, ни другого нет, так как познание и знание *предметны*, движутся по объективной мере и сущности, по логике предмета. Действительный процесс познания предстаёт как борьба истины и заблуждения. Познавательная деятельность ориентируется именно на достижение истинного знания и избавление от заблуждения. В этой связи важнейшей когнитивной максимой является *объективность*, т. е. верность предмету, каков он в себе и для себя². В завершение наших рассуждений о специфике когнитивной мироотношенческой модальности и индуцируемой ею научной формы общественного сознания отметим атрибутивно имманентную незавершённость познания. «Объективное единство познания не знает конца как положительно-значимого: начинается и кончается учёный, но не наука; конец, начало и значительное число композиционных моментов учёного трактата отражают деятельность его автора-субъекта, т. е. суть моменты эстетические, не проникающие вовнутрь открытого, бесконечно<го> и безначального мира познания» [24, с. 318]³.

¹ При вынужденной переработке своей написанной ещё в 1956 г. монографии «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» Э.В. Ильенков дописал данный фрагмент.

² Следует отметить, что сам термин «объективность» не вполне удачен. Он возник фактически в Новое время в Западной Европе во время формирования специфической для этого периода познавательной культуры. Термин «объективность» репрезентировал собой интенцию так называемой *объектной* познавательной культуры, абстрагировавшейся в вопросе о понимании сущности познания и знания от его деятельностной, культуро-исторической природы. Знание в этом случае толкуется как чистая копия объекта самого по себе, что, конечно, в человеческом мире невозможно.

³ С этой точки зрения, «в мире познания принципиально нет отдельных актов и отдельных произведений...» [24, с. 285].

Такова общая характеристика когнитивного отношения человека к миру, когнитивной мироотношенческой модальности и научного сознания как формы общественного сознания. Перейдём теперь к рассмотрению специфики эстетической мироотношенческой модальности. Она во многом выглядит прямо противоположной когнитивной модальности.

Одним из оснований эстетического отношения к миру и художественно-эстетического сознания является актуализованная и потенциальная универсальность человека как субъекта, его *всепредметность* и, в частности, способность вести себя в соответствии с собственной мерой встречаемого созерцанием и деятельностью предмета. Именно на основе этой способности, по Марксу, «человек формирует также по законам красоты» [5, S. 370₆₋₇]. Мера есть аспект гармонии, а гармония – не только фактичность, но и *ценность*. Таким образом, эстетическое отношение человека к миру имеет не только социо-культурные, но также (и прежде всего) универсально-онтологические корни, или истоки. Об этом, в частности, писал С.Л. Рубинштейн (см.: [16, с. 328]), об этом же несколько позже писал Г.С. Батищев (см.: [25, с. 23 – 24]).

Как когнитивное, так и эстетическое отношение к миру предстаёт как единство деятельности и созерцания, но, в отличие от первого, в нём превалирует созерцание. Внутри эстетического отношения субъект не вмешивается в ход действительности, не преобразует её реально, но *преображает* её (то есть изменяет образ её) идеально внутри созерцания посредством особой способности – *воображения* (она же – фантазия и отчасти интуиция). Важной особенностью воображения (и особенно *продуктивного* воображения) является способность схватывания предмета непосредственно в его целостности, как целое *до* всякого углубления в его детали. Оно, далее, есть способность в непосредственно единичном, *уникальном* усмотреть (опять же сразу) непосредственно всеобщее, *универсальное*; в случайном узреть глубоко необходимое, в явлении его сущность. Как отмечает Э.В. Ильенков, «умение понимать красоту (художественного ли произведения или реального факта) по самой природе эстетического восприятия связано со способностью видеть как раз индивидуальность предмета, факта, человека, события, – со способностью в самом акте созерцания сразу

схватывать факт в его всеобщем значении, “в целом”, не производя ещё детального анализа, то есть со способностью “видеть целое раньше его частей”» [26, с. 220; ср.: с. 222]¹. И это не роскошь, присутствующая лишь избранным, но сущностный атрибут человека-субъекта. «Творческое воображение – это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий. В той или иной мере, до той или иной высоты своего развития эта способность развивается в каждом индивидууме. Она формируется уже самыми условиями жизни человека в обществе. Поэтому элементарные, всеобщие формы этой способности (как и способности мыслить в согласии с логическими нормами, категориями логики) формируются в каждом индивидууме вполне стихийно. Не усвоив их, человек не смог бы сделать и шагу в человечески организованном мире» [27, с. 229 – 230]. Продуктивное воображение, как показал Э.В. Ильенков, не есть субъективный произвол человека; оно есть обнаружение его подлинной субъектной свободы. Эта свобода, как и всякая другая, не отменяет необходимость, но является её развитием. Конечно, встречаются и существуют и формы *дурного* (капризного, произвольного, апеллирующего к «вседозволенности») воображения; но это – либо ещё незрелые, либо уже вырожденные его формы.

Подобно тому, как главной единицей, «клеточкой» когнитивного мироотношения является *понятие*, единицей, или «клеточкой» эстетического является *образ*². Как и когнитивное отношение, эстетическое отношение человека к миру начинается с восприятия, но развивается не в понятие, а в образ. Достигается это именно благодаря силе продуктивного воображения. Дело в том, что восприятие не нейтрально в отношении последнего. Уже Кант отмечал, что «воображение есть необходимая составная часть самого восприятия...» [28, с. 713. Сноска]. Подобно тому как чувства у общественного, культурного человека непосредственно являются «теоретиками», так же они и в то же самое время являются и «художниками».

Образ – это не пассивное отображение действительности, но и её до-страивание, её пре-ображение, опирающееся на работу

¹ См. также: [27, с. 225].

² Имеется в виду *художественно-эстетический* образ, по своей сути отличный от образа *познавательного*.

во-воображения. Отличие образа от понятия прежде всего в том, что он схватывает действительность со стороны её непосредственной достоверности, но через неё и в её определениях схватывает и сущность. В когнитивном же отношении выработка понятия о предмете требует пройти сложный путь постижения его сущности. В образе сущность предмета усматривается непосредственно в том или ином его внешнем определении, в такой детали, которая онтологически так или иначе репрезентирует сущность предмета. Познание дискурсивно, эстетическое видение непосредственно-синкретично.

Продуктивное воображение, составляющее душу, «энтелехию» образа, в единичном схватывает непосредственно всеобщее. Более того, всеобщность схватывается эстетическим видением (и эстетическим деянием опредмечивается, о чём – ниже) через непосредственно единичное. В этом также одно из отличий эстетического от когнитивного. Познание тоже ориентировано на поиск всеобщего. Однако оно ищет и выражает всеобщее на пути отвлечения от непосредственно единичного. Поэтому и то всеобщее, которое является результатом познавательной деятельности, есть не *непосредственно-*, а *опосредствованно-*всеобщее. При этом единичное, индивидуально-неповторимое не игнорируется познанием, как и эстетическим отношением. Они лишь по-своему *обрабатываются* каждым из них. Всеобщее для них – *одно и то же*, но пути к нему и формы его выражения у них – у познания и у эстетического видения – глубоко различны. Познание *объясняет* единичное на основе всеобщего (через эксплицитную диалектику единичного, особенного и всеобщего); эстетическое отношение *понимает* единичное как непосредственную явленность всеобщего. Таким образом, и эстетическое видение единичное интересует не в первую очередь, но оно – то, с чем работает это видение. Эстетическое созерцание благодаря способности продуктивного воображения до-страивает то или иное единичное посредством акцентирования, выпячивания и т. д. тех его аспектов, свойств и т. д. и добавления, синтезирования с ними новых, что в единстве, в целостности как раз и даёт *образ* (в отличие от *понятия*) всеобщего. Когнитивно выраженное всеобщее (*понятие* всеобщего) предстаёт как дискурсивно развёрнутая целостность особенных его воплощений. Понятие поэтому *конкрет-*

но, оно фиксирует единство многообразного. Но и образ *конкретен*. Но конкретен по-иному: всеобщее здесь схвачено и выражено как целостность единично-случайных (с точки зрения когнитивного отношения, разумеется) определений. Это – художественная, или эстетическая, конкретность.

Каким же способом, опираясь на образное (включающее в себя продуктивное воображение) освоение мира, человек-субъект действует внутри эстетического отношения? Ведь внутри него ему дана та же действительность, тот же самый мир, что и познанию. Прежде всего необходимо отметить, что эстетическое отношение к миру и ко всякому встречаемому человеческой деятельностью и созерцанием предмету принципиально *над-утилитарно*. Оно находится по ту сторону потребностно-полезностного уровня субъектного бытия, а именно в контексте *устремлённо-ценностного* его уровня. «В эстетическом отношении, – отмечает С.Л. Рубинштейн, – предмет берётся не в своей практической функции, а как предмет, как процесс в его подлинном бытии» [16, с. 108]. Однако это отнюдь не отношение индифферентной незаинтересованности. С.Л. Рубинштейн поясняет: «В эстетическом, хотя и созерцательном, отношении к миру, к бытию и другому человеку проявляется величайшая заинтересованность человеческого существа в сущности явления, в нём самом, а не только в его служебной функции» [16, с. 108]. Эстетическое отношение к миру, таким образом, выражает *ценностную* заинтересованность человека-субъекта. В чём оно, прежде всего, проявляется? В специфике художественной, эстетической формы. На ней и следует остановиться подробнее.

Эстетическая форма посредством таких её атрибутов, как ритм, гармония, симметрия и т. п., выражает ценностное отношение субъекта к миру и обладает эмоционально-волевой напряжённостью. Она деятельна и в этой своей определённости исходит от эстетического субъекта и направлена на предстоящее ему *содержание*. Как отмечает М.М. Бахтин, «форма есть выражение активного ценностного отношения автора-творца и воспринимающего (сотворяющего форму) к содержанию...» [24, с. 314]. «Художественная форма, правильно понятая, – пишет он в другой работе, – не оформляет уже готовое и найденное содержание, а впервые позволяет его найти и увидеть» [29, с. 54]. Внутреннее единство эстети-

ческой формы есть выражение единства ценностной позиции субъекта; это единство именно *формы*, а не содержания. Эстетическая форма разрушается и уничтожается при перенесении единства её определений в объективное содержание. Такое перенесение предстаёт как *квази-когнитивный акт*; «квази» – потому что и содержание и его форма преднаходятся познанием как объективные относительно него как отношения. Содержание, т. е. действительность, транспонированная в плоскость работы эстетической формы, подвергается внутри неё *«конкретному интуитивному объединению, индивидуации, конкретизации, изоляции и завершению, т. е. всестороннему художественному оформлению...»* [24, с. 289]. Как видим, метод обработки содержания здесь совершенно иной по сравнению с обработкой его внутри познавательного отношения.

В сфере искусства как относительно обособленной от других области культуры художественно-эстетическое сознание обретает свою развитую форму. Подобно тому как в сфере науки работают *учёные* (в широком смысле слова), в сфере искусства работают *художники* (в ещё более широком смысле слова). Именно выработанное в данной сфере сознание и составляет художественно-эстетическую форму наличной эпохи. В сфере искусства создаются художественные *творения* (более грубо: *произведения*), в которых опредмечивается данная форма сознания. Конечно, эстетическое воплощается не только в художественных творениях, но во всех формообразованиях культуры. Любой предмет человеческой культуры, даже крайне утилитарно-функциональный, в той или иной степени несёт на себе, содержит в себе также и эстетические предикаты. Однако в художественном творении эстетическое существует, так сказать, *per se*, как таковое.

Эстетическое выступает в двух противоположных формах – как *красота* и как *безобразие*. Последний термин этимологически означает «отсутствие образа», оформляющего и завершающего содержание. Концептуально же в нём зафиксировано *хаосогенное*, деструктивное, анти-гармоническое и, в конечном счете, анти-диалектическое начало. Культурно-онтологический смысл и назначение эстетического отношения к миру – утверждать и наращивать красоту.

Подлинное художественное творение и произведение не замыкается в своей современности и не исчерпывается ею. «Про-

изведения разбивают грани своего времени, живут в веках, т. е. в *большом времени*, притом часто (а великие произведения – всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности. <...> Всё, что принадлежит только к настоящему, умирает вместе с ним» [30, с. 454]¹. Эстетическая форма выражает активное отношение эстетического субъекта к действительности. И в этом ещё одно существенное отличие эстетического от когнитивного. «Я становлюсь активным в форме и *формой занимаю ценностную позицию вне содержания – как познавательно-этической направленности...*» [24, с. 313]². «В форме я *нахожу себя*, свою продуктивную ценностно оформляющую активность, я *живо чувствую своё создающее предмет движение*, притом не только в первичном творчестве, не только при собственном исполнении, но и при созерцании художественного произведения: я *должен пережить себя в известной степени – творцом формы, чтобы вообще осуществить художественно-значимую форму* как таковую» [24, с. 312]. И вообще: «Творцом переживает себя единичный человек-субъект только в искусстве» [24, с. 323].

Таково эстетическое отношение человека к миру и таково художественно-эстетическое сознание как форма общественного сознания. Перейдём к рассмотрению специфики этической мироотношенческой модальности и к этическому сознанию. Исследователи, как правило, одну из основных трудностей исследования этического отношения к миру видят в том, что оно «не ограничивается какой-либо *предметно обособленной*, пространственно или иным образом локализуемой сферой явлений», что оно «соприсутствует во всех областях общественной жизни – частного быта и политики, межгосударственных и межличных, классовых и семейных отношений...», «затрагивает поведение человека в сферах материально-производства и экономических операций, духовного творчества

¹ Бахтин пишет: «Автор – пленник своей эпохи, своей современности. Последующие времена освобождают его из этого плена...» [30, с. 455]. Ср. размышления К. Маркса о греческом искусстве: [9, с. 47 – 48].

² «Форму я должен пережить, как моё активное ценностное отношение к *содержанию*, чтобы пережить её эстетически: в форме и формой я пою, рассказываю, изображаю, формой я выражаю свою любовь, своё утверждение, приятие» [24, с. 312].

и научно-познавательной деятельности, в общении с окружающими и в отношении индивида к самому себе» [31, с. 229]. На это можно спросить: а разве когнитивное и эстетическое не присутствует во всём, что здесь перечислено? Что же касается «сферы локализации», то в сетовании на её отсутствие присутствует позиция, исходящая из факта (или наличия) достаточно развитой *институциализации* общественной жизнедеятельности. Эта институциализация, как известно, является следствием далеко зашедшего расщепления человеческой предметной деятельности и вообще субъектного бытия. Когнитивная культура трансформируется в науку и институциализируется, эстетическая культура трансформируется в сферу искусства, которая тоже становится социальным институтом. Этическое же расщепляется на неинституциализованную и принципиально неинституциализируемую форму – *нравственность* и на *относительно* институциализованную – *мораль*. Различие между ними таково. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собою конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма, нравственность “с оговорками”, ограничениями. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т. д.).

Нравственность формируется вместе с личностью, составляет принцип её бытия и неотделима от содержания “я” индивида. Мораль в таком случае именно в готовом виде предписывается индивиду как то, что противостоит его “я” и чему должно себя подчинить. Поэтому мораль связана с внешней целесообразностью (необходимостью)), а нравственность – с целеполаганием самого индивида (свободой)» [32, с. 78]¹. Мораль, мы отметили, относительно институциализована. Но она, тем не менее, институциализована не так, как наука и искусство. Но это потому, что в системе институциализованного социума существуют ещё *право* и *полити-*

¹ «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» [32, с. 78].

ка, которые уже, как наука и искусство, имеют пространственную (речь идёт о культурном пространстве) локализацию. Мораль же таковой не имеет.

Действительное же отличие этического – в том числе и в форме морали – от эстетического и когнитивного состоит в том, что оно не знает никакого отторжимого от себя результата-продукта. Художественное творение и научный трактат могут жить своей относительно самостоятельной жизнью. Этическое – всецело есть *процесс*; все его определения живут внутри этого процесса. И если уж говорить о каком-то «результате», то таковым можно считать лишь само *качество* (в диалектическом смысле) этического процесса. В качестве его следствий, конечно, имеют место и результаты, но эти результаты несут на себе лишь отблеск этического.

Этическое, подобно выше рассмотренным ипостасям культуры, глубоко онтологично; «поэтому этика, – как отмечает С.Л. Рубинштейн, – выступает как часть онтологии...» [16, с. 8; ср. с. 64]. Это значит, что «всякое фундаментальное положение этики имеет свои предпосылки в бытии» [16, с. 65]. Такова подлинная, или по определению Рубинштейна большая, этика, в отличие от этики малой, замыкающей этическое внутри антропоцентристского социума.

Этическое, в отличие от когнитивного и эстетического, связано с *поведением* и *поступком* человека-субъекта; реально оно живёт внутри поведения, *идеально же* – существует как особая модальность сознания, которое «оперирует нормативно-ценностными категориями, представляет собой особую модальность мышления» [31, с. 215]. Отношение этического предстаёт «как отношение *долженствования к действительности...*» [24, с. 286]. С позиций *долженствования* и посредством особых *норм* этическое и регулирует сферу поведения субъекта в мире. О.Г. Дробницкий пишет: «Понятие нормативной регуляции и является той исходной, базисной категорией, из которой можно затем вывести, вычленить понятие морали...» [31, с. 232]¹. Сами этические нормы суть продукты нормотворчества самих же субъектов, но они, как правило, имеют глубокие онтологические корни. Этические нормы в их отношении к действительности имманентно антиномичны: «Всякая вообще

¹ Следует отметить, что О.Г. Дробницкий, к сожалению, не проводил строгого концептуального различения между нравственностью и моралью.

норма содержит в себе два противоречиво соотносящихся аспекта – с одной стороны, регулятив повседневных действий, предполагающий какой-то вполне конкретный “уровень” нравственного состояния, с другой же стороны, “завышенное” требование к человеку, которое раскрывает перед ним безгранично раздвигающуюся перспективу возможного нравственного совершенствования» [31, с. 312]. Таким образом, сущее и должное содержатся в самой этической норме.

Но если посмотреть на этическое глубже, то следует сначала абстрагироваться от норм и т. п. Поэтому первоначально «речь должна здесь идти исключительно о той культуре нравственной мотивации, которая выступает как *работа совести, упреждающая дело*, – загодя и наперёд, даже с избытком, на случай возможного дефицита возможностей для рефлексии и взвешивания. Только такое упреждение поступка совестью впервые создаёт смысловое внутреннее пространство, – да и время! – для собственно ценностной самоотчётливой мотивации, для ответственного взвешивания и сурового суда над собою по высшему кодексу доступной человеку нравственной культуры. Только здесь живёт и действует полностью эта самая культура как таковая» [25, с. 30].

Важнейшими определениями этического являются *добро* и *зло*. Добро является поведением субъекто- и миро-утверждающим, зло – деструктивно и хаосогенно; оно является субъекто- и миро-отрицающим. Задача этического отношения субъекта к миру – утверждать добро и препятствовать злу во всех его разновидностях и проявлениях. Такова общая характеристика когнитивного, эстетического и этического в их абстрагировании друг от друга. Но это отнюдь не разнородные в генетическом плане сущности.

Выше было отмечено, что на базе примордиальных мироотношенческих модальностей на определённом этапе человеческой истории формируются и функционируют девиантные, или паразитарные модальности, внутри которых формируются и функционируют специфические формы общественного сознания. Таковы политика и право и соответственно политическое сознание и правосознание. Рассмотрим последнее в его соотношении с этическим сознанием. Право, как и политика, возникают в постархаическую эпоху вместе с возникновением государства. Право, как и этика

(понимаемая не как наука, а как форма жизнедеятельности человека), является формой нормативной регуляции. Однако в отличие от последней но является *институциональной* формой нормативной регуляции. Право с самого начала является социумным институтом, обслуживающим институт государства. «Здесь нормы создаются деятельностью особых институтов, обладающих на то особыми прерогативами. Специальные учреждения и проводят нормативные требования в жизнь – поддерживают их своей властью и влиянием, контролируют их исполнение и осуществляют санкции» [31, с. 257]. В праве «сами институциональные требования имеют статутарный (“официальный”, как иногда говорят, характер). Они всегда фиксируются в виде эксплицитно и однозначно выраженных вербальных формул, чаще всего писанных, имеющих силу и значение документа, и исполняются в строгом соответствии с этими формулами» [31, с. 258]. Юридические «нормы чётко выделены в “особую форму бытия” в общественной жизни: .функции регуляции отделены от самой практики выполнения нормы, вынесены в особую сферу деятельности специальных учреждений и лиц. Норма же существует как бы и самостоятельно от массового поведения, т. е. воспроизводится не только им самим непосредственно, а ещё и действием специальных инстанций» [31, с. 258]

Вот на этом основании и формируется правосознание. Обратим внимание на то, чем является человек для права и правосознания в его отличии от морали (которая ближе к праву, чем нравственность) и морального сознания. Для морального сознания человек – это прежде всего мир поступающих, действующих и ведущих себя людей *во всей полноте* их бытия и сознания. Хотя мораль есть конечная форма этического, тем не менее её нормы, максимы и императивы претендуют (именно только претендуют) на статус общечеловеческих, то есть соответствующих сущности и понятию человека. Моральное долженствование исходит именно из (или от) этой инстанции. Право же – слуга Государства, а потому юридическое долженствование исходит в конечном счёте именно от последнего.

Но самое главное в том, *как* дан правосознанию человек. А он здесь фигурирует не во всей своей полноте, а в *редуцированном* виде – как *агент* системы правоотношений и в *этой* определённой

ности – как функциональная единица институт Права, подлежащая регуляции и регламентации. Право охраняет правопорядок и его предмет – *нарушение* данного порядка. А формы его нарушения зафиксированы в соответствующих кодексах. Следовательно, если некоторое действие или поведение, осуждаемое не только нравственностью, но и моралью, не зафиксировано в соответствующей статье юридического кодекса, то оно и не является правонарушением и к нему не применяются юридические санкции. Если этическое сознание имеет своим предметом не только *внешнего*, но и (и особенно) *внутреннего* человека, то предмет правосознания – глубоко внешний человек. До внутреннего человека ему дела нет. Не совершил имярек преступление, исходя из этического долга или же из страха перед законом, ему безразлично. Таково в предельно общих чертах соотношение этического сознания и правосознания.

Ещё одной формой общественного сознания является *идеология*. Подобно этическому сознанию она не локализована в социокультурной действительности. Маркс всегда противопоставлял идеологию науке¹. Но в период работы над «Капиталом» он конкретизирует свою позицию: он противопоставляет идеологию уже не просто науке в трактовке общества и истории, а *свободному духовному производству*. Объясняет он её возникновение, разумеется, материалистически: «противоположности в материальном производстве делают необходимой некую суперструктуру идеологических сословий, деятельность [Wirksamkeit] которых, хороша ли она или дурна, хороша, ибо [weil] необходима...» [33, S. 605₂₆–₂₈]. В «Немецкой идеологии» было сказано более подробно: «Разделение труда... проявляется теперь также и в среде господствующего класса в виде разделения духовного и материального труда, так что внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыс-

¹ Ленин в этом отношении противоречит Марксу. Он *изобрёл* псевдопонятие «*научная идеология*». Он, в частности, писал: «Марксизм видит свой критерий в *формулировке* и в теоретическом *объяснении* идущей перед нашими глазами борьбе общественных классов и экономических интересов. Марксизм... представляет из себя... идеологию трудящегося класса...» [34, с. 411] Позже, в работе «Материализм и эмпириокритицизм» он писал, что «исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина...» [35, с. 138].

лителей этого класса (это – его активные, способные к обобщениям идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе), в то время как другие относятся к этим мыслям и иллюзиям более пассивно и с готовностью воспринять их, потому что в действительности эти представители данного класса и являются его активными членами и имеют меньше времени для того, чтобы строить себе иллюзии и мысли о самих себе. Внутри этого класса такое расщепление может разрастись даже до некоторой противоположности и вражды между обеими частями, но эта вражда сама собой отпадает при всякой практической коллизии, когда опасность угрожает самому классу, когда исчезает даже и видимость, будто господствующие мысли не являются мыслями господствующего класса и будто они обладают властью, отличной от власти этого класса» [1, с. 46].

Маркс определяет идеологию (надо отметить, что специальной дефиниции её у него нет) как такую духовную (в его произведениях – прежде всего *теоретическую*) деятельность, которая под видом объективности и незаинтересованности на деле реализует и, стало быть, апологизирует *частный* (классовый, групповой, сословный и т. д.) *интерес*. В этой связи данный род производства является *не свободным, а зависимым*, и как таковой он и противостоит в этой своей определённости свободному духовному производству. Частный (и потому частичный, а не универсальный) интерес – вот та *призма*, через которую сознательно или неосознанно смотрит на действительность идеолог. На этом же основании формируется и функционирует *классовое сознание*. Как отмечает Г. (Д.) Лукач, «это сознание не является ни суммой, ни усреднением того, что думают, воспринимают и т. д. отдельные индивиды, образующие классы. И тем не менее исторически значимая деятельность класса как тотальности в конечном счёте определяется этим сознанием, а не мышлением и т. д. отдельного человека, и не познаётся только исходя из этого сознания» [36, с. 150]. Данное сознание формируется стихийно. «Следовательно, – добавляет Лукач, – с абстрактно-формальной точки зрения классовое сознание – это одновременно классово определённая бессознательность относительно собственной общественно-исторической ситуации» [36, с. 150]. Классовое сознание существует и будет существовать до тех пор, пока суще-

ствуют классы¹. Это сознание и камуфлируется уполномоченными идеологами под теоретическую систему. Стало быть, идеология – это специфическая модальность сознания.

Каким же образом осуществляется это идеологизирование при общей интенции на объективность исследования? Маркс показывает, что оно осуществляется путём *подмены всеобщей теоретической* позиции исследователя как гносеологического субъекта *особенной, частной практической, утилитарной* позицией того или иного *агента* производства и теми *воззрениями*, которые индуцирует эта позиция. Следовательно, идеологию можно определить как такое художественно-эстетическое, этическое или теоретическое сознание и мышление, которое под видом осуществления свободного духовного производства – нерелефлексивно или же с полным самоотчётом – проводит и апологизирует частный (групповой, корпоративный, классовый и т. п.) и, стало быть, *своекорыстный, своемерный и своецентричный интерес*. А интерес, как и потребность, относится к *низшему* уровню субъектного бытия в мире. Наука стоит на страже Истины и защищает её; идеология стоит на страже конкретного интереса и отстаивает его. Идеология как форма общественного сознания есть *функциональное* сознание (подробнее см.: [37]).

На этом мы завершаем анализ верхнего уровня архитектоники общественного сознания, а именно уровень форм общественного сознания. Здесь, конечно, не мешало бы рассмотреть философию как форму общественного сознания, но объём главы не позволяет. Отсылаем к некоторым своим публикациям: [38], [39], [40]. Ниже уровня специализированных форм общественного сознания расположен уровень *обыденного* сознания.

3.1.3 Уровень обыденного сознания

Обыденное сознание имеет своим базисом повседневную жизнедеятельность людей, их быт и обиход. Поведение носителей обыденного сознания по отношению к действительности – как

¹ Критики марксизма приписывали ему абсолютизацию так называемого «классового подхода». Надо сказать, что некоторые ориентирующие на официоз советские с позволения сказать философы давали для этого повод.

природной, так и социокультурной – может быть охарактеризовано через выделенные М. Вебером четыре типа человеческого поведения и действия (см.: [41, с. 628]). Это: 1) целерациональное поведение (состоящее в ожидании и действиях поддержки); 2) ценностно-рациональное поведение (основанное на доверии власти как ценности); 3) аффективно-эмоциональное поведение (обусловленное эмоциональным состоянием и переживанием); 4) традиционное поведение (основанное на силе привычки, ориентированное на традицию). На наш взгляд, перечисленными типами не исчерпывается весь спектр отношений носителей обыденного сознания к действительности, но они являются наиболее характерными. Кроме того, в чистом виде их можно выделить лишь в теории, а в реальной практике дело обстоит много сложнее.

Обыденное сознание содержит в себе элементы всех форм специализированного сознания в значительно сниженной форме. В нём, как мы отметили, как в миксере, перемешаны элементы всех форм общественного сознания. Обыденное сознание отличается не критичностью по отношению к наличной социальной действительности. Обыденное сознание, как правило, довольствуется непосредственной достоверностью, то есть поверхностной видимостью явлений и в лучшем случае может подняться до представления, но никогда не поднимается до уровня понятия (в том смысле, как оно трактуется в диалектической логике). Представление схватывает в феноменах внешнее, абстрактно-общее и потому никогда не пробивается к их сущности. Мышление, по Гегелю, есть работа в понятиях. Здесь поэтому содержание и форма находятся в единстве. Мышление способно схватывать именно сущность явления. Гегель также различал в мышлении рассудок и разум. Первый, согласно ему, является низшей формой, второй высшей; именно разуму, по Гегелю, присуща положительная диалектика, тогда как рассудок догматичен. Обыденное сознание не обходится без мышления, но это – всего лишь рассудочное мышление. По Аристотелю, это – *φρόνησις*, житейская мудрость, или здравый смысл. Ближайшей и непосредственной формой опредмечивания сознания и мышления является язык. Естественный язык является почти всецело порождением обыденной жизнедеятельности людей, их быта, обихода, повседневности. А поскольку по-

вседневное, или обыденное, сознание не поднимается на уровень действительных (то есть, по Гегелю, диалектических) понятий, постольку оно довольствуется представлениями, то можно говорить, что естественный язык – это, в основном, продукт обыденного рассудка. В сфере обыденности, слова используются нестрого; одним и тем же словом может быть названо множество разных, подчас никак не связанных друг с другом феноменов. Взять, к примеру, слова «любовь» и «любить». Слово «любовь» прилагают и к специфическому отношению между женщиной и мужчиной, и к отношению между родителями и детьми, и к отношению к большим и малым общностям (народу, нации, родине и т. п.), и так далее. Слово «любить» используется ещё более разнообразно: любить поспать, любить поесть, любить путешествовать, любить цветы, любить мультфильмы, любить солнечную погоду и т. д. и т. п. Попытаться из обобщения подобного словоупотребления вывести научное *понятие* совершенно невозможно. Но уровень обыденного сознания – также обобщённого феномена, чьё обобщение подчиняется тем же конstellациям общественных интересов, потребностей и т. д. – не плох и не хорош. Он – необходим. Без данного уровня общественное сознание как таковое и вообще человеческая жизнедеятельность невозможны.

Носители обыденного сознания не представляют собой однородную массу. Они различаются между собой по самым различным основаниям: по полу и возрасту, по этнической и национальной принадлежности, по принадлежности или непринадлежности к той или иной конфессии, по уровню образования, по социальному положению, по степени самостоятельности мышления и т. д. и т. п. Это с неизбежностью сказывается, к примеру, на политических воззрениях, симпатиях и антипатиях к политическим партиям и их лидерам, к конкретной власти и к власти вообще, и т. д.

Деятельность в сфере специализированных форм культуры человек является специалистом и в хронотопе этих сфер не только действует, но и мыслит в соответствии с тем образом мышления, который культивируется в них. Если брать науку, то образы мышления различаются в отдельных дисциплинах и дисциплинарных комплексах. Биолог в границах своей специальности мыслит иначе не только по сравнению с социологом, но также и по сравнению

с физиком или химиком. Но выходя из специализированного хронотопа, он пополняет массу носителей обыденного сознания. Он не может оперировать в сфере обихода теми же концептуальными средствами, которые уместны у него на работе. Таким образом, учёный или «технар» в сфере обыденности становятся почти неотличимыми от других обывателей. Б.Я. Пукшанский определяет обыденное знание «как знание жизненно-практическое, не получившее строго концептуального, системно-логического оформления, не требующее для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки и являющееся общим внепрофессиональным достоянием всех членов общества» [42, с. 24]. Аналогичным образом в обыденном сознании присутствуют художественно-эстетическая и религиозная формы сознания. Исключение могут составлять представители некоторых гуманитарных дисциплин (социологи, психологи, экономисты), а также философы. То же можно сказать и о представителях сферы искусства. Но тут, конечно всё зависит от специализации. Писатель может ничем не отличаться от своего соседа-обывателя, а вот композитор, работающий в жанре классической музыки, вряд ли найдёт общую тему для беседы с сантехником.

В XX и в наступившем XXI вв. сформировалась практика популяризации науки и искусства. Этому служат СМИ, а также специальные книжные и журнальные издания, рассчитанные на неспециалистов. Следует также обратить внимание на такую составляющую общественного сознания, особенно на том его уровне, который здесь имеется в виду, как *общественное мнение*. Общественное мнение формируется во многом стихийно и представляет собой *неофициальную* позицию общества. «Оно, – пишет Б. А. Грушин, – является неофициальным... сознанием, рассуждающим по вопросам политики и философии, религии и искусства. Причём в зависимости от специфики предмета отражения, в частности от его большей или меньшей сложности, от его практического значения в жизни общественности и т. д., оно входит в состав той или иной формы сознания с разной степенью интенсивности: меньше других оно распространено в сфере философии и науки, зато в сфере политики, морали, правосознания или искусства оно имеет самое широкое хождение и обладает весьма большой реальной си-

лой» [43, с. 25]. Но это отнюдь не значит, что *за пределами* науки и философии оно не вырабатывает *образ* как той, так и другой.

Но что имеется в виду под *образом*, когда речь идёт об образе науки, философии в общественном мнении? Но не забудем, что мнение – составляющая обыденного сознания. Поэтому «даже по проблемам, имеющим чисто теоретическое решение, общественное мнение может складываться на уровне исключительно обыденного сознания» [43, с. 34]. Это – не когнитивный образ и не образ художественный. Тот образ, о котором в данном случае идёт речь, не является *ни* чисто гносеологическим, *ни* чисто художественно-эстетическим. Ведь это не образ, рождающийся в границах чисто когнитивной или (и) чисто эстетической мироотношенческой модальности. Это – образ как достояние сферы преимущественно *обыденного* сознания, являющейся, как известно, несистематическим, сумбурным сочетанием продуктов всех мироотношенческих модальностей. А.П. Огурцов так пишет об образе науки: «В общественном сознании складывается определённый образ науки, специфическое восприятие её структуры, связи её компонентов, своеобразная интерпретация функций, задач и смысла науки, последствий её прогресса» [44, с. 348]. «Образ науки – интегративное, синтетическое представление о структуре и развитии научного знания...» [44, с. 349], о его роли в обществе, о его положительных и отрицательных аспектах для жизнедеятельности людей. Если брать общественное сознание как целое, то можно говорить о двух типах образа науки и философии в нём – *дорефлексивный* и *рефлексивный*. Второй формируется в науке и философии, и он в данном случае не представляет интереса. В том же слове общественного сознания, о котором идёт у нас речь, формируется и функционирует дорефлексивный их образ. Объективность данного образа, разумеется, проблематична. «Образ науки в общественном сознании может дать совершенно превратную картину реального состояния и движения научного знания» [44, с. 348]. И то же самое относится и к образам других сфер социума и культуры в обыденном сознании и конкретно – в общественном мнении.

В этом образе, конечно, превалирует содержание гносеологического образа, но имеется и частичка содержания художественно-эстетического образа, а именно та особенность последнего,

которая заключается в схватывании целого до постижения его частей. Но так как речь в данном случае идёт не об эстетической модальности в её чистоте, а об этом моменте последней как достоянии обыденного сознания, то часто данный момент продуцирует *имагинативное целое*. Результат познавательного отношения, синтезированного с эстетическим и *сниженный* посредством обработки обыденным сознанием и общественным мнением как его составляющей, *не может* претендовать на истинность. В данном типе образа, помимо гносеологического и эстетического моментов присутствуют элементы этической, а подчас и религарной мироотношенческой модальности. Он, кроме того, *ценностно* нагружен и артикулирует некую *оценку*. Существенное влияние на формирование данного типа образа и на его содержание оказывает собственно общественное мнение, а также подпитывающие его слухи, сплетни, предрассудки и т. п. Таким образом, образ чего-либо в том смысле, в каком о нём идёт речь, это идеальное (*ideelle*) образование в том срезе общественного сознания, который образован преимущественно из обыденного сознания, в котором при этом основным детерминантом формирования данного образа является общественное мнение. Данный образ не дорастает до понятия, а остаётся лишь на уровне представления; это – своеобразный *образ-представление*, пропитанный общественным мнением.

Ещё одной абсолютно необходимой формой общественного сознания является *мировоззрение*.

3.1.4 Уровень мировоззрения

Содержанием мировоззрения являются, в первую очередь, 1) Мир как таковой, то есть Мир *как* некое *целое*, 2) Человек в Мире, также как целое, то есть в своей сущности и 3) способ бытия Человека в Мире, то есть их взаимоотношение. Мировоззрение, конечно, тоже есть форма общественного и индивидуального сознания, но она отнюдь не расположена в ряду перечисленных форм. Она занимает место *над* ними. В нём в идеальной (*ideelle*) форме резюмируется наличное *миро-отношение* и его основные модальности (когнитивная, этическая, эстетическая, религарная и др.). Таким образом, мировоззрение – это своеобразная, часто неосоз-

наваемая рефлексия над мироотношением. В той или иной форме и степени мироотношение корректируется в мировоззрении и, в свою очередь, результаты такой коррекции в виде ориентиров снова адресуются мироотношению. И данный процесс постоянно воспроизводится и повторяется. Так мировоззрение и мироотношение взаимно корректируют и совершенствуют друг друга.

Как и вообще общественное сознание, мировоззрение также обладает некоторой архитектоникой, которую можно изобразить как в виде ядра и концентрических кругов вокруг него, так и в виде иерархии уровней, в которой более высокие занимают более высокие позиции, а более низкие – соответственно более низкие. Ядром мировоззрения являются универсально-всеобщие определения Бытия, или *категории* и целые *категориальные ансамбли* (то, что по традиции называют законами диалектики) и объективная *логика* их взаимосвязи – диалектика – в той их форме, в какой на данный исторический момент они освоены и до-развиты общественным человеком. Универсум является многоуровневым и многомерным. В нём присутствуют различные иерархически соотносённые между собой уровни его организации (в частности, формы организации неживой и живой природы, над которыми надстраивается культура) и измерения. В Универсуме существует первоначало, то есть Субстанция с её многочисленными атрибутами – категориями и увязывающей их между собой логикой – диалектикой. В ядро мировоззрения входят претендующие на универсальность (которая всякий раз конкретно-исторична) принципы, максимы, императивы и ценности.

Мировоззрение формируется и функционирует по большей части стихийно, незаметно для индивидов и целых поколений, организованных в общественное целое. Хотя оно формируется и функционирует благодаря сознательной жизнедеятельности множества индивидов и целых поколений, оно в то же время формируется как бы помимо воли и целенаправленной их активности, то есть, по излюбленному выражению К. Маркса, у них за спиной. Кристаллизация мировоззренчески-мироотношенческой атрибутики осуществляется как бы сама собой, без чьего бы то ни было специального участия. В результате получается, что все эти категории, принципы, ценности и императивы оказываются как-то увязанными в миро-

воззрении в некое по виду внутренне непротиворечивое целое. Эффект этой целостности достигается и обеспечивается самой архитектуроникой мировоззрения с его относительно жёстким ядром и сравнительно диффузной оболочкой, а также срабатыванием так называемой «серой логики», посредством которой оказываются когерентно взаимоувязаными все элементы мировоззренческого комплекса. Мировоззренческое содержание транспонируется во все формы и уровни общественного сознания и сферы культуры. Оно незаметно входит в сознание индивидов, исподволь осуществляя регулирование их деятельности, поступков и поведения. У последних срабатывает своеобразный «синдром Журдена»: они руководствуются мировоззренческими ориентирами, подчас даже *не подозревая* о наличии этих ориентиров и мировоззрения вообще.

Каждому типу социальности присуще собственное мировоззрение. В нём образуется и функционирует *общее мировоззренческое силовое поле*, пронизывающее собой все мироотношенческие модальности, формы общественного сознания и сознание каждого индивидуума, формируя его собственные общие, чаще всего неэксплицируемые в актах саморефлексии, мировоззренческие установки и ориентиры. Это общее мировоззренческое силовое поле генерируется *господствующим* мировоззрением, порождённым господствующим типом социальности. Мировоззрение обладает культурно-историческим характером. Оно формируется у всех без исключения народов, как прошлых, так и нынешних. Но на определённом этапе истории в трёх регионах планеты появляется философия, которую можно определить как мыслящее мировоззрение. В архитектуронике общественного сознания она помещается среди других специализированных форм общественного сознания. Философия есть работа *рефлексии*, особой способности, которая нередуцируема ни к когнитивной, ни к этической, ни к эстетической, ни к религиарной и ни к какой другой мироотношенческой модальности. Она поэтому не заменима и не заместима никакой другой формой общественного сознания.

Из вышеизложенного видно, что к мировоззрению наиболее близкой формой общественного сознания является *философия*. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии» [45, с. 210]. Философия вырастает из мироотно-

ношенческой модальности, именующейся *рефлексией*. Философия с самого начала делает своим предметом *то же*, что составляет предмет и мировоззрения. Но в отличие от мировоззрения, которое формируется стихийно и в этом смысле не имеет своего конкретного субъекта, философия не является без-субъектным феноменом. Она возникает и действует не как анонимно-коллективное действие, но как *конкретно*-индивидуальное занятие. Философствование осуществляется индивидом-философом на *рациональном* уровне. Именно поэтому оно является *критической* рефлексией. Философия имеет дело с мироотношением через посредство рефлексии над наличным мировоззрением. Вот почему философию можно, используя известное выражение А. Швейцера, назвать *мыслящим* мировоззрением. В философии *содержание* мировоззрения артикулируется и становится предметом её работы. Оно, так сказать, обнажается и извлекается «на свет божий» и подвергается суду критической рефлексии. Философия *проблематизирует* его, ставит его под вопрос. Она не удовлетворяется той архитектоникой, которая присуща мировоззрению, и особенно скрепляющей его серой логикой. Она стремится преодолеть её и заменить её рациональной консеквентной Логикой и посредством неё установить «концы и начала» и «свести концы с концами», установить объективную когерентность. Так возникает *специфически философская* тематика и проблематика, в том числе и так называемые «вечные вопросы».

Но тут мы сталкиваемся с позицией М. Хайдеггера, разводящей философию и мировоззрение.

Суть позиции Хайдеггера состоит в следующем. «Философия, – пишет он, – есть теоретически-понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она онтологична. Мировоззрение, напротив, есть полагающее познание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично» [46, с. 14]. Здесь нет возможности вникать во все нюансы концепции Хайдеггера. Отметим лишь то, что мировоззрение и философия действительно *не одно и то же*. И в этом он прав. Но неправ он в их категорическом разведении. Содержание стихийно формирующегося и функционирующего мировоззрения становится предметом осознанной критической рефлексии философии.

3.1.5 Девiantiные модификации обыденного сознания

Выше были рассмотрены формы и уровни общественного сознания, которые являются, так сказать, «нормальными» и необходимыми формами и уровнями. Но на определённом этапе исторического развития, а это капиталистически организованное индустриальное общество, из недр обыденного сознания выделяется всегда присутствовавший в нём момент и наделяется относительной самостоятельностью по отношению к нему. Он получил наименование «*массовое сознание*».

3.1.6 Массовое сознание

Массовое сознание в архитектонике общественного сознания находится по своему уровню ниже обыденного сознания и представляет его вырожденную форму. Как таковое оно порождено процессами массовизации, которые, в свою очередь, явились одним из следствий индустриальной цивилизации. Капитализм, оформившийся в Западной Европе примерно с XVII в. и породивший первую промышленную революцию, превратил человека в *частичного человека* (Teilmensch). Первоначально это произошло в сфере собственно материального производства, но постепенно распространилось и на иные сферы буржуазного социума. Маркс писал: «Действие многих рабочих в одно и то же время, в одном и том же месте (или, если хотите, на одном и том же поле труда) для производства одного и того же вида товаров, под командой одного и того же капиталиста составляет исторически и логически исходный пункт капиталистического производства» [47, с. 333]¹. Постепенно процессы массовизации распространяются и за сферу собственно материального производства.

Б.А. Грушин пишет: «Начавшись в сфере экономики, массовизация – в конечном счёте на базе развития той же машинной техники, особенно новейших её форм, связанных с нынешним этапом научно-технической революции, – медленно, но верно распространяется на все остальные участки жизни общества, за-

¹ Маркс говорит здесь «о создании новой производительной силы», которая «по самой своей сущности есть *массовая сила*» [47, с. 337].

хватывая сферы нематериального производства (наука, искусство, производство разного рода услуг), управления, материального и духовного потребления, политики, досуга, быта, наконец, общения между людьми, включая такие, казалось бы, в корне несовместимые с представлениями о массовости виды общения, как семейные и сексуальные отношения» [48, с. 174 – 175]. Удельный вес частичных людей постоянно повышался и, достигнув критической массы, создал внутри гражданского общества тот конгломерат людей, который получил название *массового общества*. Как выразился французский психолог, румынский еврей по происхождению Серж Москóвичи¹: «Индивид умер, да здравствует масса!» [49, с. 54] Данное общество не является внутренне интегрированным, оно интегрировано внешним образом и достаточно формально. Массовое общество образовано *омасовлёнными*, или *массовыми*, людьми. Одновременно складывается и тип культуры, релевантной массовому обществу – *массовая культура*. Она характеризуется стандартизацией и унификацией жизнедеятельности, досуга, эстетического вкуса и т. д. и в то же время созданием внутри массового общества локальных групп со своими музыкальными и т. п. предпочтениями (шлягеры, «мыльные оперы», гламур, вестерны, детективы, поп-арт, перформанс, комиксы, кич, попса, «жёлтая пресса» и т. д.). Для массовой культуры характерен культ моды, поклонение кумирам (кино- и теле- «звёздам»), фанатизм в отношении спортивных, чаще всего футбольных, команд и т. д.).

Для массовой культуры также характерна своеобразная интернационализация её как материальной, так и духовной продукции. «Человек, – пишет Г.Г. Дилигенский, – может жить в центре Европы или на побережье Тихого океана, иметь высокий или скромный уровень дохода, быть рабочим или банкиром, но окружающий его вещный мир, его повседневные бытовые занятия и развлечения, продолжая отражать его реальные материальные возможности, тем не менее всё больше нивелируются. Джинсы и кроссовки, автомобиль или телевизор приобретаются в зависимости от своих качеств за весьма разные деньги, но всё же это одни и те же предметы, подчас даже носящие одну и ту же торговую марку (магнитофон “Сони” можно купить и за 100 и за 300 долларов)» [50,

¹ Его первоначальное имя – Срул-Герш Москóвич.

с. 92]. Становление массового общества и массовой культуры шло в тесной связи с формированием *общества потребления*.

Кто же он – массовый человек, или человек массы? На этот вопрос ещё в 1929 г. ответил Х. Ортега-и-Гассет. Он пишет: «Масса – это “средний человек”. ...Это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип» [51, с. 45]. И ещё две характеристики. «Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, “как и всё”, и не только не удручён, но доволен собственной неотличимостью» [51, с. 45 – 46]. «Масса – это посредственность... Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем» [51, с. 48]¹. Массовый человек отличается от просто обыденного человека прежде всего тем, что последний обладает той или иной степенью индивидуализации, тогда как массовый человек является унифицированным в рамках той группы, к которой он принадлежит. Он и является *носителем* (о *субъекте* тут не может быть речи) массового общества, массовой культуры и основным агентом общества потребления. Он и является носителем массового сознания.

Массовое сознание не только несистемно, как обыденное сознание, оно – *без-системно*, конгломеративно и примитивно. Как отмечает Б.А. Грушин, «за его границами остаётся великое множество сюжетов, не доступных пониманию масс и/или не затрагивающих их интересы...» [53, с. 504. Лев. стбц] Говоря о структуре массового сознания, Грушин отмечает «её разорванность, пористость, противоречивость, способность к быстрым, неожиданным изменениям» [53, с. 504. Лев. стбц] В нём начисто отсутствуют понятия, их заменяют весьма размытые представления. Ортега отмечает: «Массовый человек обнаруживает в себе ряд “представлений”, но лишён самой способности “представлять”. И даже не подозревает, каков он, тот хрупкий мир, в котором живут идеи» [51, с. 83].

Но массовое сознание отнюдь не самая низшая ступень падения обыденного сознания. Низшей является сознание, которое получило название калейдоскопического, или клипового.

¹ Э.С. Канетти выделил четыре основных свойства массы (см.: [52, с. 34 – 35]).

3.1.7 Калейдоскопическое, или клиповое, сознание

В литературе данный тип называют по-разному: фрагментарным, дискретным, мозаичным, клиповым и т. д. На наш взгляд, наиболее подходит определение его как клипового и предложенное нами наименование калейдоскопического. Сначала отметим, почему нерелевантным является определение его как мозаичного. Обычно, когда хотят охарактеризовать нечто как бессвязное, хаотичное, то говорят о его мозаичности (см., напр.: [54, с. 71]). Но это кардинальное заблуждение. Дело в том, что мозаичность подчиняется закономерностям и создаётся на основе *гармонии*, тогда как калейдоскоп *хаотически* выдаёт и сменяет случайные картины действительности. Мозаика составляется в соответствии с неким планом, сообразно определённой логике. Мозаика – это гармония, а не хаос. К.П. Петров так её характеризует: «Всё взаимно обусловлено и взаимозависимо. Никакого хаоса нет. Мир един и целостен и все процессы в нём упорядочены определённым образом. Мозаичное мировоззрение формирует целостную картину» [55, с. 104]. Иное дело картинка в калейдоскопе. Слово «калейдоскоп» образовано из трёх греческих слов: εἶδος – «вид» + κάλος – «красивый» + σκοπέω – «наблюдать, рассматривать». Калейдоскоп – это оптический прибор-игрушка, изобретённый в 1816 г. шотландским физиком сэром Д. Брюстером. В калейдоскопе разноцветные камешки или стекляшки при его поворачивании благодаря зеркалам каждый раз дают некую целостную картинку. Эти картинки беспорядочно сменяют одна другую. Они между собой как картинки никак не связаны. Иначе говоря, калейдоскоп даёт не гармонию, а лишь *иллюзию* гармонии (и то лишь в рамках отдельной картинки) и *хаос*. Стало быть, калейдоскопическое сознание схватывает мир дискретно, фрагментарно, не улавливая (и не подозревая о том, что надо улавливать) связи между ними.

Понятие клипового применительно к современному типу сознания (отметим: это не сознание всех членов общества, а лишь отдельных групп, преимущественно подростковых и молодёжных). Ф.И. Гиренок в своей монографии «Метафизика пата» (она несколько раз переиздавалась; см., напр.: [56]). В английском языке одно из значений слова to clip – «обрезать», «отрезать», «отсекать»,

«обрывать». От него образовано существительное «clipping», основными значениями которого являются: 1) газетная вырезка, 2) обрезок (см.: [57, с. 143, Ср. стбц]). Ф.И. Гиренок даёт следующее пояснение: «Слово “clipping” обозначает всего лишь подборку газетных вырезок на определённую тему. Клип прост, как натюрморт. Это лоскут, часть, не отсылающая к целому. И одновременно клип требует грёз, фантазий, которыми заполняется место отсутствующего целого» [58, с. 7] Ещё надо говорить о распространении в наше время на телевидении и в Интернете музыкальных видеоклипов, сопровождающихся мгновенно меняющимися и плохо между собой увязанными картинками, на которых даже невозможно задержать внимание, чтобы их разглядеть.

Формирование данного типа сознания детерминировано расширением и интенсификацией информационных потоков в современном обществе. Клиповое сознание может быть охарактеризовано как продукт приспособления к данной ситуации. Мышление, формируемое в таком сознании, является не то что без-системным, но *анти-системным* У индивида «постепенно угасают, отходят на второй план способности к пониманию длительных линейных последовательностей, к установлению причинно-следственных связей и к разумной рефлексии» [59, с. 40]. Носителем данного типа сознания (он ни в каком смысле *не является* его субъектом!) является, выражаясь концепцией Г. Маркузе, *одномерный* человек. Его поведение и сознание (включая рудименты мышления) также являются одномерными. Причём в более радикальном смысле, чем это описывал Маркузе (см.: [60]).

Данный тип сознания формируется и функционирует у – если ограничиться постсоветским цивилизационным континуумом – современной молодёжи, то есть у той, которая выросла на обломках советского строя. Данное сознание не ведаёт законов консеквентности и когерентности, взаимосвязи причины и действия. Оно дискретно. Зато оно реагирует на информационные клипы преимущественно эмоционально и способно воспринимать лишь кванты информации. Носитель клипового сознания фактически пассивен: он не вырабатывает информацию, она поставляется ему извне. Он относится к ней как к данности и непосредственной достоверности. В клиповом сознании доминирует эмоциональный элемент.

Поскольку носитель этого сознания ещё более дезиндивидуализован, ещё более омассовлён и унифицирован, то он на полусознательном уровне протестует против этой деиндивидуализации и стремится вырваться из массы. Он стремится выделиться посредством чего угодно: шокирующим изменением своей внешности (особенно лица), вызывающего поведения на грани фола, экстремальных выходок (даже с риском для жизни), стремлением во что бы то ни стало «поймать хайп» и т. д. Из данного сознания поэтому устранён феномен сомнения. *Смысл* – это то, что ещё присуще массовому сознанию, но то, что находится уже за пределами клипового сознания. «Клип, – пишет Ф.И. Гиренко, – заставляет сознание не продумывать мысли, а монтировать их. Быть не мыслителем, а режиссёром мыслей» [58, с. 16]. Можно сказать, что носитель клипового сознания *не* мыслит. «Мыслить – значит мыслить самому» [58, с. 71]. Но ему это не дано. И ещё: «Клиповое сознание – это монтаж. Оно не обобщает, а выдумывает» [58, с. 17].

Формированию клипового сознания и клипового мышления способствуют те процессы, которые стали происходить где-то с последних десятилетий XX века. Изменился характер общества. Одни называют его постиндустриальным, другие информационным, третьи обществом знания, четвёртые обществом риска и т. д. Общество потребления расширило свои границы и стало едва ли не тотальным. Дж. де Грааф, Д. Ванн и Т. Х. Нейлор пишут о *синдроме потребления*¹, под которым они имеют в виду «болезненное, заразное, передающееся внутри общества состояние пресыщения, обременённости долгами, тревоги и опустошённости, которое является результатом упрямой погони за новыми и новыми приобретениями» [61, с. 16]. Ж. Бодрийяр пишет: «Машина была эмблемой индустриального общества. Гаджет является эмблемой постиндустриального общества» [62, с. 146]. «Гаджет, – пишет далее Бодрийяр, – является следствием систематической логики, которая эффектно охватывает всю повседневность и рикошетом делает подозрительным в силу его неестественности, надутельства и бесполезности всё окружение предметов, а если брать

¹ Так на русский язык переведён термин «*affluenza*» как противопоставление термину «*influenza*». На языке оригинала книга имеет название: «*Affluenza. The all-consuming epidemic*».

шире – всё окружение человеческих и социальных отношений» [62, с. 148]. Современные технологии, продуцирующие такие гаджеты (например, планшеты и смартфоны), которые, во-первых, не ориентируют на выработку понятийного мышления, а во-вторых, вызывают привыкание и зависимость. Современная молодёжь научилась читать и даже логически мыслить. Ведь книга требует медленного погружения в её содержание. Иное дело – компьютер и доступный с его помощью Интернет. Тут не надо мыслить, надо просто быстро ухватить «картинку» (пусть это будет даже простая фраза). Этому способствует и современная организация системы образования с её тестовой системой, превратившейся из одного из способов контроля за усвоением знания в само его *усвоение*. За этой реформой, конечно, стоят силы, реализующие стратегию и тактику глобализма (не путать с глобализацией!). Людей намеренно и целесообразно отучают от понятийного мышления, то есть фактически отучают *быть* людьми. И будущее, судя по всему, именно за носителями клипового сознания «людьми».

3.1.8 Психическое состояние толпы

Данное состояние, строго говоря, не является составной частью общественного сознания. Оно представляет собой суммированное и многократно усиленное психическое состояние множества индивидов, оказавшихся в специфической кризисной ситуации. Оно не является феноменом, возникшим в нынешнее время. Этот феномен столь же древен, как и род человеческий. Толпы бывают двух типов: 1) стихийно возникшие и 2) сознательно организованные. Первые возникают вследствие возникшей паники, вследствие чисто животного страха, который амплифицирует инстинкт самосохранения. Это – всецело *иррациональное* состояние. В организованной толпе какое-то сознание и какая-то способность к мышлению присутствует у индивидов, образовавших толпу, но они не оказывают определяющего влияния. Примером таких толп и психического состояния являются различного рода митинги, особенно митинги протеста оппозиции и т. п. Столь же организованными являются возникшие в США «Чёрные пятницы» – устраиваемые большими гипермаркетами после Дня благодарения

ния (в четвёртый четверг ноября) день распродажи со значительными скидками. Люди на этих распродажах часто полностью теряют человеческий облик и ведут себя как сумасшедшие. Ещё одним видом организованной толпы и её поведения был так называемый «Майдан», начавшийся в конце ноября – декабре 2013 г. в Киеве. Участники этого мероприятия скакали и хором скандировали: «Україна – це Європа!», «Москаляку на гілляку» и др. Такие толпы, как правило, имеют вожаков. В последнее время стали модными *флешмобы* (от английского flash mob – мгновенная толпа). Но у этих двух типов имеются общие определения.

Г. Лебон и С. Московичи исследовали второй тип. Г. Лебон пишет о толпе и о её психическом состоянии следующее: «При известных условиях – и притом только при этих условиях – собрание людей имеет совершенно новые черты, отличающиеся от тех, которые характеризуют отдельных индивидов, входящих в состав этого собрания. Сознательная личность исчезает, причём чувства и идеи всех отдельных единиц, образующих целое, именуемое толпой, принимают одно и то же направление. Образуется коллективная душа, имеющая, конечно, временный характер, но и очень определённые черты. Собрание в таких случаях становится тем, что я назвал бы, за неимением лучшего выражения, организованной толпой или толпой одухотворённой, составляющей единое существо и подчиняющееся *закону духовного единства толпы*» [63, с. 156 – 157]. С. Московичи отмечает: «Толпа, масса – это социальное животное, сорвавшееся с цепи. Моральные запреты сметаются вместе с подчинением рассудку. Социальная иерархия ослабляет своё влияние. Стираются различия между людьми, и люди выплёскивают, зачастую в жестоких действиях, свои страсти и грёзы: от низменных до героических, от иступлённого восторга до мученичества. Беспреданно кишащая людская масса в состоянии бурления – вот что такое толпа. Это некротимая и слепая сила, которая в состоянии преодолеть любые препятствия, сдвинуть горы или уничтожить творения столетий» [49, с. 27]. У Московичи имеется особенность слабого различения массы и толпы. И то, что он пишет, он пишет о толпе.

Наступающую эпоху (его книга была издана в 1898 г.) Лебон назвал *эрой толпы*. На это Ж. Г. Тард возражал: «...Я не могу согласиться с смелым писателем, д-ром Лебоном, заявляющим, что

наш век – это “эра толпы”. Наш век – это эра публики или публик, что далеко не похоже на его утверждение» [64, с. 266]. Не станем анализировать позицию Тарда, оставим её в стороне, тем более что Лебон исследует именно толпу, которая интересует и нас.

В толпе нет места не только личности, и индивидуальности человека, но и субъектности вообще. Толпа – это скопление эмоционально экзальтированных существ, у которых временно (ибо состояние толпы – всегда временный феномен) парализована способность не только разума, но и рассудка, способность отдавать себе хоть какой-то самоотчёт в своих действиях, в своём поведении и в своих словах. Лебон пишет: «В коллективной душе интеллектуальные способности индивидов и, следовательно, их индивидуальность исчезают; разнородное утопает в однородном, и берут верх бессознательные качества» [63, с. 161]¹. «Разум каждого, – добавляет С. Московичи, – отступает перед страстями всех. Он оказывается бессильным господствовать над ними, поскольку эпидемию невозможно остановить по своей воле» [49, с. 59].

В толпе, отмечает Лебон, у индивидов появляются новые черты, которых, казалось бы, не было ранее. Он пытается определить причины этого. «Первая из них, – пишет он, – заключается в том, что индивид в толпе приобретает, благодаря только численности, сознание непреодолимой силы, и это сознание позволяет ему поддаваться таким инстинктам, которым он никогда не даёт волю, когда бывает один. <...> Вторая причина – заразительность или зараза – также способствует образованию в толпе специальных свойств и определяет их направление. <...> В толпе всякое чувство, всякое действие заразительно, и притом в такой степени, что индивид очень легко приносит в жертву свои личные интересы интересу коллективному. <...> Третья причина, и притом самая главная, обуславливающая появление у индивидов в толпе таких специальных свойств, которые могут не встречаться у них в изоли-

¹ «В числе специальных свойств, характеризующих толпу, – отмечает Лебон, – мы встречаем, например, такие: импульсивность, раздражительность, неспособность обдумывать, отсутствие рассуждения и критики, преувеличенную чувствительность и т. п., которые наблюдаются у существ, принадлежащих к низшим формам эволюции, как то: у женщин, дикарей и детей» [63, с. 166]. Простим этот *сексистский* выпад учёному, проделавшему столь большую работу.

рованном положении, – это восприимчивость к внушению; зараза, о которой мы только что говорили, служит лишь следствием этой восприимчивости» [63, с. 162].

Итак, в случае стихийно образовавшейся толпы, то есть у людей, интегрированных в толпу *случайно*, всецело отключается сознание и способность к рациональному мышлению. В случае организованной толпы люди объединяются отчасти внешним образом, отчасти по внутренней мотивации каждого. У такой толпы как правило имеется руководитель, вожак. В этом случае собрание людей превращается в толпу постепенно благодаря внешней манипуляции их сознанием. Толпа реагирует эмоционально и эмоционально заражается сфабрикованными слоганами, броскими афоризмами, апелляциями к неким идеалам, ценностям, святыням и т. д. Ведь в такой толпе люди не утрачивают полностью своё сознание и способность к рассудочному (но не к разумному) мышлению. Только это их сознание и мышление оказывается как бы эпифеноменом их глубинных иррациональных импульсов. В толпе эти импульсы амплифицируются, в результате чего получается нужный организаторам толпы эффект. Такой толпе можно внушить любую мысль, любую идею и подвигнуть на любые акции. Науку интересуют не стихийные, а как раз организованные толпы.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7 – 534.

2. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – С. 49 – 559.

3. *Маркс К.* Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] Rue d'Orléans, 42, Faubourg Namur // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 27. – М.: Политиздат, 1962. – С. 401 – 412.

4. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. – М.: Политиздат, 1969. – 618 с.

5. *Marx K.* Ökonomisch-philosophische Manuskripte. (Zweite Wiedergabe) // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Werke. Artikel. Entwürfe. Bd. 2. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1982. – S. 323 – 438.

6. *Тённый Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 451 с.

7. *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. III. – Berlin: Dietz Verlag, 1972. – 1007 S.

8. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом Ч. 1 (главы I – XXVIII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 25. Ч. I.. – М.: Политиздат, 1961. – 545 с.

9. *Маркс К.* Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – С. 17 – 48.

10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). – М.: Политиздат, 1966. – 152 с.

11. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 1 (главы I – VII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. I. – М.: Политиздат, 1962. – 476 с.

12. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 3 (главы XIX – XXIV) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. III. – М.: Политиздат, 1964. – 674 с.

13. *Маркс К.* Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. – С. 65 – 185.

14. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 414 – 429.

15. *Батищев Г.С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. – С. 21 – 34.

16. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.

17. *Симонов П.С.* О двух разновидностях неосознаваемого психического: под- и сверхсознании // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. – Т. IV. – Тбилиси: Мецниереба, 1985. – С. 149 – 159.

18. *Кёйпер Ф.Б.Я.* Космогония и зачатие: к постановке вопроса *Он же*. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – С. 112 – 146.

19. [*Даль В.И.*] Толковый словарь великорусского языка Владимира Даля. Т. 2. И – О. СПб.: – М.: Издание т-ва М. О. Вольфъ, 1905. – 2030 стбц + 2 с.

20. *Гроф Ст.* Путешествие в поисках себя. Измерения сознания. Новые перспективы в психотерапии и исследовании внутреннего мира. – М.: Изд-во «АСТ» и др., 2004. – 346 с.

21. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1, Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

22. *Вернадский В.И.* О научном мировоззрении // *Он же.* Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. Приложение. – С. 191 – 234.

23. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 285 с.

24. *Бахтин М.М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве // *Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. – С. 265 – 325.

25. *Батищев Г.С.* Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. – М.: ИФ АН СССР, 1987. – С. 13 – 51.

26. *Ильенков Э.В.* О «специфике» искусства // *Он же.* Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – С. 213 – 224.

27. *Ильенков Э.В.* Об эстетической природе фантазии // *Он же.* Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – С. 224 – 277.

28. *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.

29. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. – М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. – С. 5 – 300.

30. *Бахтин М.М.* <Ответ на вопросы редакции «Нового мира»> // *Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. – М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. – С. 451 – 457.

31. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974. – 388 с.

32. *Арсеньев А.С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско-психологические проблемы развития образования. – М.: Педагогика, 1981. – С. 73 – 96.

33. *Marx K.* Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861 – 1863) // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). 2. Abt. Das Kapital und Vorarbeiten. Bd. 3. Text. 2. Tl. – Berlin: Dietz Verlag, 1977. – 668 S.

34. *Ленин В.И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги *П. Струве* «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», СПб, 1984 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 1. – М.: Политиздат, 1971. – С. 374 – 534.

35. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 1. – М.: Политиздат, 1961. – С. 7. – 384.26.

36. *Лукач Г.* История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 413 с.

37. *Хамидов А.А.* Феномен идеологии // Известия НАН РК. Серия обществ. и гуманитар. наук. – 2013. – № 6. – С. 8 – 14.

38. *Хамидов А.А.* Мировоззрение и философия. – В кн.: Философия. Мировоззрение. Практика. – Алма-Ата: Наука КазССР, 1987. – С. 13 – 29.

39. *Хамидов А.А.* Философия и её духовный статус // Философия в духовном развитии человека. – Алматы: Компьютерно-изд. центр ИФиП МОН РК, 2003. – С. 50 – 114.

40. *Хамидов А.А.* Мировоззрение и философия // Адам элемі. 2019. № 4. С. 3 – 16.

41. *Вебер М.* Основные социологические понятия // *Он же.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602 – 643.

42. *Пукшанский Б.А.* Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1987. – 153 с.

43. *Грушин Б.А.* Мнения о мире и мир мнений. Проблемы методологии исследования общественного мнения. М.: Политиздат, 1967. – 400 с.

44. *Огурцов А.П.* Образ науки в буржуазном общественном сознании // Философия в современном мире. Философия и наука. \критические очерки буржуазной философии. М.: Наука, 1972. С. 339 – 383.

45. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С приложением // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е [В 50-ти т.] Т. 40, М.: Политиздат, 1975. С. 147 – 233.

46. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

47. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I.: Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е [В 50-ти т.] Т. 23. М.: Политиздат, 1960. – 907 с.

48. *Грушин Б.А.* Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования. М.: Политиздат, 1987. – 368 с.

49. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 477 с.

50. Дилигенский Г.Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. историк и время – 1992. – М.: Кругъ, 1994. – С. 79 – 108.

51. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Он же. Избранные труды. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 43 – 163.

52. Канетти Э. Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997. – 527 с.

53. Грушин Б.А. Массовое сознание // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М. – М.: Мысль, 2001. – С. 503. Прав. стбц – 504. Прав. стбц.

54. Гриценко И.А. Клиповое мышление – новый этап развития человечества // Учёные записки Российского государственного социального университета. – 2012. – № 4 (104). – С. 71–74.

55. Петров К.П. Тайны управления человечеством, или Тайны глобализации. [В 2-х кн.] Кн. 1. – М.: «Академия управления», 2009. – 873 с.

56. Гиренок Ф.И. Метафизика папа (косноязычие усталого человека). – М.: Академический проект, 2014. – 236 с.

57. [Мюллер В.К.] Англо-русский словарь. [Изд. 11-е.]. – СПб.: Академический проект, 1997. – 912 с.

58. Гиренок Ф.И. Клиповое сознание. – М.: Проспект, 2018. – 254 с.

59. Козлова О.Д., Киндеркнехт А.С. Феномен клипового мышления // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 39 – 45.

60. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. – М.: REFL-book, 1994. – 341 с.

61. Де Грааф Дж., Ванн Д., Нейлор Т.Х. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 386 с.

62. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: «Культурная революция»; «Республика», 2006. – 269 с.

63. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: «Макет», 1995. – 313 с.

64. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. – М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. – С. 257 – 408.

Глава четвёртая

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО ДЕТЕРМИНАНТЫ

4.1 Детерминации по линии детерминации «общественное бытие → общественное сознание»

Положение о том, что общественное и индивидуальное сознание определяется общественным бытием, принадлежит К. Марксу. Оно является составляющей разработанного им материалистического понимания истории. Впервые оно было изложено в написанной в 1845 – 1846 годах совместно с Ф. Энгельсом «Немецкой идеологии» (хотя, конечно, основные идеи, представленные в ней, принадлежат Марксу). Однако данный труд при жизни авторов не публиковался и увидел свет только в 1932 г. (т. е. лишь через 106 лет). Впервые читающая публика увидела данное положение в 1859 г. в Предисловии к книге Маркса «К критике политической экономии». Здесь сказано: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определённой ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность (в оригинале стоит «Gesamtheit». – А.Х.) этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [1, с. 6 – 7]. Здесь же Маркс добавляет: «Как об отдельном человеке нельзя судить на основе того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота (имеется в виду эпоха социальной революции. – А.Х.) по её сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [1, с. 7].

Прежде всего отметим, что имеется в виду под материальной жизнью. Это связано с тем, как Маркс понимает самоё *материю*. В начале Нового времени благодаря философской деятельности Т. Гоббса и Р. Декарта появилась категория материи как *субстанции*. Благодаря их деятельности в западно-европейской философии выделились два направления – материализм и идеализм, находящиеся в конфронтации. Ф. Энгельс, В.И. Ленин и философствующие марксисты приняли именно данное понимание материи. Маркс же придерживался иного понимания. Оно восходило к Платону и Аристотелю и было воспринято немецким идеализмом. Материя здесь понимается как *материал*, или, выражаясь философски, *субстрат*. Сфера экономики – это сфера производства материальной жизни, *то есть* того материала-субстрата, сферы-*средства*, на которой базируется собственно *человеческая* жизнь (и прежде всего духовная в широком смысле данного понятия), какие бы подчас превратные формы она ни принимала.

Приведём ещё положения Маркса о материалистическом понимании истории. В «Немецкой идеологии» сказано: «...Производство жизни – как собственной посредством труда, так и чужой, посредством деторождения – появляется сразу в качестве двойного отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой – в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели» [2, с. 28]. В Марксовой философии истории «производству чужой жизни посредством деторождения» (т. е. *семье* как общественному образованию) уделяется незначительное внимание (ей больше внимания уделил Энгельс); вся она (философия истории) сосредоточивается на производстве «собственной жизни посредством труда». (Этот же аспект материального производства составляет также и предмет политической экономии как науки.)

В «Немецкой идеологии» материалистическое понимание истории характеризуется следующим образом: «...Это понимание истории заключается в том, чтобы исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порождённую им форму общения – то

есть гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно будет изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами)» [2, с. 36 – 37]. Здесь сказано также: «...Дело обстоит следующим образом: определённые индивиды, определённым образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определённые общественные и политические отношения. <...> Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определённых индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они *в действительности*, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определённых материальных, не зависящих от их произвола границах и условиях» [2, с. 24].

В письме К. Маркса П.В. Анненкову говорится: «Возьмите определённую ступень развития производительных сил людей, и вы получите определённую форму обмена [commerce] и потребления. Возьмите определённую ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определённый общественный строй, определённую организацию семьи, сословий или классов, – словом, определённое гражданское общество. Возьмите определённое гражданское общество и вы получите определённый политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества. <...> Излишне добавлять к этому, что люди не свободны в выборе *своих производительных сил*, которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретённая сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы – это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретёнными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, а предыдущее поколение» [3. с. 402].

В «Экономической рукописи 1861 – 1863 годов» Маркс отмечает, что «из определённой формы материального производства вытекает, во-первых, определённая структура общества, во-вторых, определённое отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства» [4, с. 279]. Наконец, в знаменитом «Введении» Маркс пишет: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это – то общее (в оригинале стоит *allgemeine*, т. е. всеобщее. – А.Х.) освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нём имеется» [5, с. 43].

Вот это производство и является, согласно Марксу, не только тем фундаментом, на котором покоятся все иные виды производства, как это могло бы обстоять в соответствии с логикой соотношения материи и формы; оно, по Марксу, является тем *основанием, следствиями*¹ которого выступают все иные виды производства, все иные общественные (а через посредство них – и индивидуальные) образования. Маркс пишет так: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных отношений» [5, с. 43]. Это понимание общества и истории Маркс и назвал материалистическим, противопоставляя его *идеалистическому* пониманию.

Из приведённого текста из Предисловия к «К критике политической экономии» (1859 г.) может создаться впечатление, что Маркс *отождествляет* общественное бытие людей со сферой экономической жизнедеятельности. И так оно и было воспринято его учениками. Но в «Немецкой идеологии» общественное бытие людей определено как действительный (*wirklicher*) их жизненный процесс. Ста-

¹ Следует отметить, что в Диалектике категория «основание» соотносится именно с категорией «следствие». Представители же официального диалектического материализма, да и не только они, категорию «следствие» соотносят с категорией «причина». На деле же причина соотносится с *действием*, а не со следствием. См.: [6].

ло быть, общественное бытие отнюдь *не редуцируемо* к сфере экономики. Друг и соратник и якобы полный единомышленник Маркса Ф. Энгельс понимал материю иначе: он понимал её в духе английского и французского материализма XVII – XVIII вв. Его позиция зафиксирована в «Анти-Дюринге» и особенно в «Диалектике природы», которая впервые была опубликована в 1925 г. на немецком и русском языках. Ленин в своём материализме ориентировался на «Анти-Дюринг», а также на философию Й. Дицгена. Диалектический материализм вырос из позиций Энгельса и Ленина. Поэтому и материальное производство в советской философии трактовалось в духе такого материализма и, стало быть, расходилось в этом отношении с концепцией К. Маркса. Но вернёмся к Марксу.

Труд, эта, по выражению Маркса, «вечная естественная необходимость», осуществляется в общественно выработанных формах; поэтому речь и идёт о материальной жизни *общества* как целого. Маркс пишет: «Индивиды, производящие в обществе, – а следовательно общественно-определённое производство индивидов, – таков, естественно, исходный пункт» [3, с. 17]. В «Немецкой идеологии» сказано: «...Для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди...» [2, с. 25]. В «Экономической рукописи 1961 – 1963 годов» Маркс пишет: «Человек сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства» [4, с. 283]. Это – краеугольный камень Марксовой антропологии, социальной философии и философии истории. Это как раз и не учитывали так называемые «марксисты». Они восприняли Марксово материалистическое истолкование истории в духе *экономического материализма*. Но об этом ниже.

Надо специально отметить, что его концепция детерминации общественного сознания общественным бытием на протяжении его философского творчества претерпевала изменение в направлении от жёсткого детерминизма до его более мягкой формы. В «Немецкой идеологии» сказано: «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д. – но речь идёт о действительных, действующих людях, обусловленных определённым развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдалённых форм» [2, с. 24 – 25]. Маркс пишет: «Представления, которые создают себе... индивиды, суть пред-

ставления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением, – действительным или иллюзорным, – их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации» [2, с. 24. Сноска].

В этом произведении утверждается: «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них *нет истории*, у них *нет развития*: люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [2, с. 25; курсив мой. – А.Х.]. Тезис о том, что надстроечные феномены не имеют своей истории, проходит рефреном, через всю первую главу первого тома «Немецкой идеологии». Например: «Не существует истории политики, права, науки и т. д., искусства, религии и т. д.» [7, с. 100]. Такая история-де – лишь тень единственно действительной истории – истории материального производства...

Предисловие Маркса к «К критике политической экономии» увидело свет в 1859 г. Несколько ранее, в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (конец 1851 – март 1852 гг.) эта идея выражена уже близко к «каноническому» тексту цитировавшегося выше «Предисловия». Здесь сказано: «Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует всё это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений. Отдельный индивид, которому эти чувства и взгляды передаются по традиции и в результате воспитания, может вообразить, что они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности» [8, с. 145].

В период дальнейшей работы над «Капиталом» позиция Маркса становится более гибкой. Здесь он уже утверждает, что «один и тот же экономический базис – один и тот же со стороны основных условий – благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д. – может обнаруживать в своём проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирических данных обстоятельств» [8, с. 354]. Он также утверждает, что «общественные отношения между людьми возможны лишь в той мере, в какой люди мыслят и обладают этой способностью абстрагироваться от чувственных деталей и случайностей» [9, с. 249]¹. В период же работы над «Немецкой идеологией» такое высказывание было невозможно, и если бы Марксу пришлось его где-нибудь встретить, он расценил бы его как идеалистическое.

Впоследствии Маркс писал: «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в *определённой исторической* форме. Так, например капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства. Если само материальное производство не брать в его *специфической исторической* форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему духовного производства и взаимодействие обоих. Дальше пошлостей тогда не уйдёшь» [11, с. 279]. В рукописи первой главы первого тома «Немецкой идеологии» Маркс записал на полях: «“Общности” [dem “Gemeinwesen”] в том виде, в каком она выступает в античном государстве, феодальном строе, абсолютной монархии, – этой связи соответствуют в особенности – религиозные представления» [7, с. 100. Сноска **]. Но это можно расценить не более как констатацию известного факта, а не как следствие работы выведения.

Вообще в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс совсем не прибегают к методу выявления *посредствующих звеньев*. В «Капитале» Маркс писал: «Технология вскрывает активное от-

¹ Через сто лет С.Л. Рубинштейн настаивал на положении о том, что «без общественного сознания нет общественного бытия» [10, с. 72].

ношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а также и его общественных жизненных отношений и проистекающих [entquellenden] духовных представлений. Собственно вся история религии, которая абстрагируется от этого материального базиса, – не критична. На деле много легче посредством анализа найти земное ядро религиозных туманных образов, чем, наоборот, из данных действительных жизненных отношений развить соответствующие им формы. Последний есть единственно материалистический и потому научный метод» [12, S. 303^{35–42}. Anm. 89]. С этой позиции метод, применённый в «Немецкой идеологии», нельзя назвать *вполне* материалистическим. Это не метод выведения, но метод *сведёния*, редукции.

В период работы над «Капиталом» у Маркса уже нет столь жёсткого детерминизма, каков он, скажем, в той же «Немецкой идеологии». Это обнаруживается, например, в его рассуждении о греческом искусстве. Он пишет: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации» [5, с. 47]. Более того, и «в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития искусств» [5, с. 47]. Конечно, рассуждает Маркс, зависимость тех или иных форм искусства от тех или иных форм и уровней общества установить возможно. «Однако, – подводит он итог своим размышлениям, – трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они всё ещё доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом» [5, с. 48]. На этот вопрос, однако, находясь в границах материалистического истолкования общества и истории, ответ найти *невозможно*. Как, впрочем, и более глубокий ответ на вопрос о связи искусства с уровнем развития общества.

Но в целом, для Маркса характерно принижение ряда форм духовного производства, за исключением науки, которая уже в его время превратилась в непосредственную производительную силу материального производства, на что он – между прочим, первым –

обратил внимание. Особенно он недооценивал роль религии в развитии общества (чего, однако, нельзя столь же однозначно сказать о его друге – Ф. Энгельсе). В частности, он не уловил этой роли в становлении капиталистического способа производства.

Когда философия Маркса и Энгельса более или менее оформилась и стала развиваться в глубь, наряду с её противниками и критиками появились приверженцы и последователи. Они стали называть себя *марксистами*. Но их марксизм выражался, помимо искренней приверженности учению Маркса, прежде всего в *утрировании* этого учения, в принятии его в вульгарно-огрублённой форме и в дальнейшей защите, разработке, пропаганде и т. д. его *именно в этой* форме. Маркс заметил эти «перекосы» и откестился от них. По свидетельству Энгельса, (сделанному в 1882 г., т. е. ещё при жизни Маркса, и затем неоднократно возобновляемому, правда, без упоминания имени адресата¹), «Маркс сказал однажды Лафаргу: “Ясно одно, что сам я не марксист”» [16, с. 324]. Ведь именно Полю Лафаргу, зятю К. Маркса, принадлежит наиболее полная разработка *наиболее карикатурной* формы экономического детерминизма, соединённого с вульгарным общефилософским материализмом. А одного из рьяных экономических редуccionистов, Морица Вирта, Энгельс в письме К. Шмидту даже назвал «опасным другом» (см.: [15, с. 370]). Но рассмотрим концепцию П. Лафарга, которую тот исповедовал и проповедовал *от имени* своего тестя. Лафарг считал, что человека формируют две среды – естественная и искусственная. Из всех областей «искусственной среды» абсолютный приоритет П. Лафарг отдаёт *экономике*: «Гражданские и политические учреждения, религии, философские системы и литературы человеческих обществ уходят своими корнями в экономическую среду. В экономической почве черпают они элементы своего роста и своего упадка» [17, с. 423]. Отсюда Лафарг формулирует и главное методологическое требование: «В экономической среде – и только в ней – историк-философ должен искать основные причины социальных эволюций и революций» [17, с. 423]. Он доходит до *обоожествления* (в буквальном смысле слова!) экономики. Он пишет: «Божественное провидение, руководящее дурными страстями людей, есть повторение

¹ См.: [13, с. 491]; [14, с. 74]; [15, с. 370].

народного изречения: *человек предполагает, а бог располагает*. Это божественное провидение неаполитанского философа (Дж. Вико. – А.Х.) и этот бог народной мудрости, которые направляют человека при помощи его пороков и суетливости, – кто они?

Способ производства, – отвечает Маркс» [18, с. 20]. Заметим: *не* Лафарг, а *Маркс*. Или вот ещё изречение: «Народная мудрость выразила этот исторический закон в поговорке: “человек предполагает, а бог располагает”. В данном случае богом является способ производства. Человечество ведёт вперед экономическая необходимость, а не сознательная или бессознательная идея справедливости» [19, с. 201].

Любопытно, как этот «марксист» толкует природу мышления. «Человек и животное, – пишет он, – способны мыслить лишь потому, что имеют мозг. Мозг перерабатывает восприятия в идеи, подобно тому как динамо-машина превращает сообщённое ей движение в электричество» [18, с. 193]. Или иначе: «Мозг обладает свойством мыслить, как желудок – свойством переваривать пищу. Он может мыслить только при помощи понятий, которые он производит из материалов, доставляемых ему естественной и социальной, или искусственной, средой, в которой развивается человек» [18, с. 56]. Исходя из этого, Лафарг столь же натуралистически толкует и логику. «Логика, – согласно ему, – есть одно из существенных свойств мозгового вещества...» [18, с. 9. Сноска].

Концепция Лафарга, простая и потому доступная любому необразованному сознанию, легко находила своих приверженцев, быстро распространялась, подчас приобретая более утончённые формы. В начале 90-х годов XIX века Ф. Энгельс предпринял попытку в целой серии писем к марксистам предостеречь их от перегибов и попытался вразумить их в духе истинного, как он его понимал, материалистического истолкования истории. Он предупреждал их, что «материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты» [20, с. 351]. Марксистам же сподручнее было пользоваться им как шаблоном.

«...У материалистического понимания истории, – писал Энгельс К. Шмидту в августе 1990 г., – имеется теперь множество та-

ких друзей, для которых оно служит предлогом, чтобы не изучать историю» [21, с. 370]. «Вообще для многих молодых писателей в Германии слово “материалистический” является простой фразой, которой называют всё, что угодно, не давая себе труда заняться дальнейшим изучением, то есть приклеивают этот ярлычок и считают, что этим вопрос решён* . <...> У многих немцев из молодого поколения фразы об историческом материализме (ведь можно всё превратить в фразу) служат только для того, чтобы как можно скорее систематизировать и привести в порядок свои собственные, относительно весьма скудные исторические познания (экономическая история ведь ещё в пленках!) и затем возомнить себя великими» [21, с. 371].

Следует, однако, внимательнее присмотреться к рассуждениям Энгельса в этих письмах. В письме Й. Блоху (сентябрь 1990 г.) Энгельс предупреждает последнего, что «согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счёте* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственным* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение – это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* её различные моменты надстройки: по-

* Энгельс разъясняет, какой объём работы ещё предстоит проделать, исходя из материалистического понимания истории: «Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения. Сделано в этом отношении до сих пор немного, потому что очень немногие люди серьёзно этим занимались. В этом отношении нам нужна большая помощь, область бесконечно велика, и тот, кто хочет работать серьёзно, может многое сделать и отличаться» [21, с. 371]. И почти годом раньше тому же адресату Энгельс писал: «...В области теории столько ещё нужно сделать, особенно в вопросах экономической истории и её связи с политической историей, с историей права, религии, литературы и культуры вообще, где только ясный теоретический анализ может указать правильный путь в лабиринте фактов» [22, с. 243].

литические формы классовой борьбы и её результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счёте прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что её не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать простое уравнение первой степени.

Мы делаем нашу историю сами, но, во-первых, мы делаем её при весьма определённых предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счёте решающими. Но и политические и т.п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую» [23, с. 394 – 395]. Приведём ещё одну цитату. «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является *причиной*, что *только* оно является *активным*, а всё остальное – лишь пассивное следствие. Нет, тут взаимодействие на основе экономической необходимости, *в конечном счёте* всегда прокладывающей себе путь» [24, с. 175]¹. Приведём, наконец, обширную выдержку из тоже обширного письма Энгельса К. Шмидту от 27 октября 1890 г. Он пишет: «Что... касается тех идеологических областей, которые ещё выше парят в воздухе – религия, философия и т. д., – то у них имеется предысторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом, – содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. Эти различные ложные представления

¹ «Следовательно, экономическое положение не оказывает своего воздействия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет...» [24, с. 175].

о природе, о существовании самого человека, о д^ухах, волшебных силах и т. д. имеют по большей части экономическую основу лишь в отрицательном смысле; низкое экономическое развитие предисторического периода имеет в качестве дополнения, а порой в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе» [25, с. 419]. Таким же образом он объясняет и взлёт классической немецкой философии: «...Как особая отрасль разделения труда, философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определённым мыслительным материалом, который передан ей предшественниками и из которого она исходит. Этим объясняется, что страны, экономически отсталые, в философии всё же могут играть первую скрипку: Франция в XVIII веке по отношению в Англии, на философию которой французы опирались, а затем Германия по отношению к первым двум. Но как во Франции, так и в Германии философия, как и всеобщий расцвет литературы в ту эпоху, была также результатом экономического подъёма. Преобладание экономического развития в конечном счёте также и над этими областями для меня неоспоримо, но оно имеет место в рамках условий, которые предписываются самой данной областью: в философии, например, воздействием экономических влияний (которые опять-таки оказывают действие по большей части только в своём политическом и т. п. выражении) на имеющийся налицо философский материал, доставленный предшественниками. Экономика здесь ничего не создаёт заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения» [25, с. 419 – 420]. Это, пожалуй, не только наиболее развёрнутое изображение Энгельсом своей позиции, но и, на первый взгляд, является более приемлемым, чем другие. Он, правда, и тут не избежал фразы, достойной, пожалуй, В.М. Шулятикова: «В немецкой философии от Канта до Гегеля отразился немецкий обыватель – то в позитивном, то в негативном смысле» [25, с. 419].

В чём же видит Энгельс главный фактор возникновения появившейся у последователей К. Маркса карикатуры на материалистическое истолкование истории? Часть вины, он возлагает на

Маркса и на себя: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодёжь иногда придаёт больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчёркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное остальным моментам, участвующим во взаимодействии. Но как только дело доходило до анализа какого-либо исторического периода, то есть до практического применения, дело менялось, и тут уже не могло быть никакой ошибки. К сожалению, сплошь и рядом полагают, что новую теорию вполне поняли и могут её применять сейчас же, как только усвоены основные положения, да и то не всегда правильно. И в этом я могу упрекнуть многих из новых “марксистов”; ведь благодаря этому также возникла удивительная путаница» [23, с. 396]. Ту же мысль Энгельс повторил и три года спустя¹.

Но главную причину появления и распространения карикатуры на исторический материализм Ф. Энгельс видит в низкой философской – и в особенности *диалектической* – культуре марксистов. «Чего всем этим господам не хватает, так это диалектики. Они постоянно видят только здесь причину, там – следствие. Они не видят, что это пустая абстракция, что в действительном мире такие метафизические полярные противоположности существуют только во время кризисов, что весь великий ход развития происходит в форме взаимодействия (хотя взаимодействующие силы очень неравны: экономическое движение среди них является самым сильным, первоначальным, решающим), что здесь нет ничего абсолютного, а всё относительно. Для них Гегеля не существовало» [25, с. 420 – 421]². Гегеля для них действительно не существовало.

¹ В письме Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. он отмечает, что в их с Марксом деятельности упущен «один момент, который, правда, и в работах Маркса и в моих, как правило, недостаточно подчёркивался, и в этом отношении вина в равной мере ложится на всех нас. А именно – главный упор мы делали, и *должны были делать*, сначала на *выведении* политических, правовых и прочих идеологических представлений и обусловленных ими действий из экономических фактов, лежащих в их основе. При этом из-за содержания мы тогда пренебрегали вопросом о форме: какими путями идёт образование этих представлений и т. п. Это дало нашим противникам желанный повод для кривотолков, а также для искажений...» [26, с. 82].

² Ср.: [26, с. 84].

Но вернёмся к самому Энгельсу. Формально-диалектической культуры у него, несомненно, было больше, чем у его адресатов. Ну, а чего-то большего, чем только эта культура? – Увы! В своих письмах он настаивает *всего лишь* на: а) относительной самостоятельности надстроечных (в том числе и идеологических) образований, б) на взаимодействии всех структурных образований общественного целого, в) на обратном воздействии надстройки на базис¹ и, наконец, как резюме – г) на влиянии экономики лишь *в конечном счёте*. «Мы считаем, что экономические условия в конечном счёте обуславливают историческое развитие» [24, с. 174].

Но, спрашивается, что даёт всё это для правильного усвоения материалистического понимания истории в его Марксовой редакции? Разве одним лишь признанием этих жалких четырёх пунктов что-либо решается? Конечно, можно допустить, что Энгельс предлагает *паллиативы*, учитывая интеллектуальный уровень своих адресатов. Но этого не получится, если обратиться к собственным произведениям Ф. Энгельса. Маркс разработал и применил принцип предметной деятельности. В том числе применил его в «Капитале» и – что ещё важнее – к своему материалистическому истолкованию истории. Сфера экономики, как и всякая иная социальная сфера, есть, согласно ему, *прежде всего* сфера деятельности и взаимоотношений людей, а не структурных образований – опредмеченных производительных сил и т. п. «Человек, – согласно Марксу, – сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства. <...> В этом смысле... *все* человеческие отношения и функции, в какой бы форме и в чём бы они ни проявлялись, влияют на материальное производство и более или менее определяющим образом воздействуют на него» [4, с. 283]. А это значит, что экономика – отнюдь не самодействующий субъект, как и различные сферы того, что Марксом названо надстройкой, тоже образованы, воспроизводятся и изменяются деятельностью и взаимоотношениями людей. Следовательно, влияние базиса на надстройку – это не взаимодействие их *как якобы*

¹ «...Хотя материальные условия существования являются *primum agens* (первопричиной. – А.Х.), это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, *но вторичное*, воздействие на эти материальные условия...» [21, с. 370; курсив мой. – А.Х.]

самостоятельных структур, но влияние одних форм деятельности, осуществляемых одними субъектами в одной сфере, на другие формы деятельности, осуществляемые другими субъектами в другой сфере. Структуралистский же взгляд видит лишь самостоятельные структуры: «С одной стороны – структура (экономический базис: производительные силы и производственные отношения), с другой стороны – сверхструктура, надстройка (государство и все юридические, политические и идеологические формации)» [27, с. 161]. И – никаких людей! А «есть всегда-уже-данное некоего сложного структурированного единства» [27, с. 283].

Друг, соратник и – казалось бы – единомышленник Маркса прошёл *мимо* этого важнейшего принципа – принципа предметной деятельности. У него есть лишь одно предложение, где сказано, что «существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» [28, с. 545]. Но это не стало для него эвристически-методологической максимой ни в его натурфилософии, ни в его социологии. Стало быть, в данном аспекте Энгельс сам является «марксистом», хотя и более уточнённым, нежели Лафарг и иже с ним. Но марксистом является и *сам* Маркс. Ведь самое материалистическое истолкование истории как таковое является *формой редукционизма*.

В советской философии первой половины XX в. материалистическое понимание истории приняло крайне вульгарную форму. Особенно с выходом в свет (1938 г.) статьи И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». В «Кратком философском словаре» 1951-го года о ней сказано: «В этом труде дано цельное, стройное и систематическое изложение основ марксистской философии. Он является философским обобщением всего богатейшего опыта борьбы рабочего класса и коммунистической партии за социализм, обобщением революционного опыта самой богатой и сложной эпохи в истории человечества; он развил и конкретизировал диалектический материализм, поднял научную философию пролетариата на новую, высшую ступень. Это произведение И.В. Сталина является подлинной вершиной марксистско-ленинской философской мысли» [29, с. 353. Прав. стбц – 354. Лев.

стбц]. В этом труде сказано: «Диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии. Оно называется диалектическим материализмом потому, что его подход к явлениям природы, его метод изучения явлений природы, его метод познания этих явлений является *диалектическим*, а его истолкование явлений природы, его понимание явлений природы, его теория – *материалистической*».

Исторический материализм есть распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни, применение положений диалектического материализма к явлениям жизни общества, к изучению общества, к изучению истории общества» [30, с. 574]. Но по логике Маркса *диалектический* материализм есть *в то же время* и материализм *исторический*, и наоборот. Здесь выделяются четыре «черты» «марксистского диалектического метода» и три «основные черты» «марксистского философского материализма» и целый ряд других премудростей. Из арсенала диалектики тут выпал закон отрицания отрицания и крайне вульгарно изложено материалистическое истолкование истории. «Корифей всех наук» пишет: «В чём же... состоит та главная сила в системе условий материальной жизни общества, которая определяет физиономию общества, характер общественного строя, развитие общества от одного строя к другому?»

Такой силой исторический материализм считает *способ добытия средств к жизни*, необходимых для существования людей, *способ производства материальных благ* – пищи, одежды, обуви, жилища, топлива, орудий производства и т. п., необходимых для того, чтобы общество могло жить и развиваться» [30, с. 589]. Маркс писал: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [31, с. 191] и в рамках каких производственных отношений, добавим мы. Кроме того, – и это в данном случае главное – он писал о способе производства материальной *жизни*, а не материальных *благ*. Однако способ производства материальной жизни трансформируется у «корифея всех наук» в способ производства материальных благ, *в вещное изготовление*. Люди для Сталина – элементы производительных сил и т. д. Здесь же он обсуждает те же темы, что и обсуждал и Г.В. Плеханов, – «народонаселение», «геогра-

фическую среду» и т. д. Работа эта крайне эклектична и компилятивна; и компилирует она примитивы. Сталин цитирует работы Маркса, Энгельса и Ленина, но иногда не впопад. Так, он цитирует из «Святого семейства» следующие слова: «Нельзя отделить мышление от материи, *которая мыслит*. Материя является субъектом всех изменений» [32, с. 143]¹, выделив всё первое предложение. Но главное не в этом. Главное в том, что Маркс в данном случае передаёт точку зрения Т. Гоббса, а отнюдь *не свою*.

Статья «О диалектическом и историческом материализме» вскоре была канонизирована вместе с книгой, в которую она вошла. Специальным постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. книга «История ВКП(б). Краткий курс» была объявлена «энциклопедией основных знаний в области марксизма – ленинизма», представляющей собой «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма – ленинизма, *не допускающее* никаких произвольных толкований» [33, с. 316; курсив мой. – А.Х.]². Недопущение «произвольных толкований» обеспечивалось партийной дисциплиной (для членов партии), государственной властью, судом и прокуратурой, органами НКВД, разветвлённой системой ГУЛАГ'а и другими «мерами». Вот эта, с позволения сказать, философия и стала на долгие годы Единой Государственной Философией. В стране был официально и насильственно навязан обязательный для всех уровень и стиль философствования, вменён единый и не подлежащий сомнению и изменению, но лишь допускающий раболепное почитание и восхваление, а также ортодоксальное толкование образ диалектики. Философия мгновенно выродилась в примитивное угодническое комментаторство, границы которого также были строго регламентированы.

Критика материалистического истолкования истории ведётся уже давно. Сошлёмся лишь на С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. Их критика исключительно содержательная, глубоко положительная. С.Н. Булгаков, сам пройдя материалистическую школу Маркса, высоко ценил «экономический материализм». Он писал о нём: «Он

¹ См.: [30, с. 581].

² В изданиях цитируемых материалов после 1954 г. этот документ больше не публиковался.

есть первая попытка философии хозяйства, в нём впервые сознательно поставлена её проблема, в истории мысли прозвучал новый мотив, навеянный, конечно, не кабинетным умозрением, но жизненными впечатлениями действительности. И эта жизненность его мотива свидетельствует, с нашей точки зрения, и о философской подлинности, иезуитственности основной темы экономического материализма» [34, с. 277. Ср.: Там же. С. 296]. Булгаков отнюдь не отрицает роли экономики в жизни общества (он сам разрабатывает свою «философию хозяйства»). Он пишет: «Хозяйство, т. е. трудовая защита и расширение жизни, трудовое творчество жизни, есть общий удел человечества, хозяйственное, т. е. трудовое, отношение к миру есть первоначальное и самое общее его самоопределение» [34, с. 287]. Он только выступает против возведения политико-экономического аспекта хозяйства в ранг философского, что, как он справедливо считает, *сужает* возможности философского исследования. Но, как уже было отмечено выше, тут правота Булгакова бьёт мимо цели: у К. Маркса отсутствует такое *quid pro quo*.

Гораздо глубже, на наш взгляд, критика материалистического истолкования истории дана со стороны Н.А. Бердяева. Она бьёт в самую цель. Сфера материального производства есть, как верно отметил Бердяев, «лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель её, не высшая ценность и не определяющая причина» [35, с. 319]. Г.С. Батищев выделил в человеке *три* иерархически соотносящихся уровня, или, по его терминологии, смысловых поля – 1) потребностно-полезностный, 2) устремлённо-ценностный и 3) собственно креативный, со-творческий (см.: [36, с. 29–32]). К. Маркс, если брать его концепцию в данном аспекте, *разрушает* данную иерархию, заменяя её *субординацией*, то есть произвольной перекомбинацией уровней, или полей. В его концепции потребностно-полезностный уровень – а ведь именно он является господствующим в сфере собственно материального производства – из *подчинённого* двум другим уровням как более высоким, а потому и получающим *оправданность от них*, превращается Марксом в *определяющий*, детерминирующий (стало быть, *ограничивающий*) собою последние и как в фактически вставший *над ними*. Но это есть извращение. «Человек, – пишет Н.А. Бердяев, – не есть экономическое существо по преимуществу, в своей

глубине» [35, с. 304]. Собственно говоря, и сам Маркс как человек так не считает; но так считает созданная им философия истории.

Если взять общественное целое, то, конечно, нельзя отрицать что линии детерминации от сферы материального производства, от экономики к иным общественным сферам, в том числе и к формам сознания, имеются. Но это отнюдь *не определяющие, не детерминистские* линии. Ведь для форм и сфер свободного духовного производства – для подлинно когнитивного, этического, эстетического, религиозного отношений и соответствующих им форм сознания – является онтологически *унижающим* их тезис, согласно которому они обуславливаются, определяются и даже *порождаются* сферой *средств* – деятельностью-средством (трудом) и отношениями-средством (производственными отношениями); тезис, согласно которому они как высшие формы и уровни определяются, обуславливаются и даже порождаются формой и уровнем заведомо *низшим*, что они суть всего лишь *эпифеномены* его. И приговор Бердяева суров, но философски верен: «Тезис материализма, что высшее есть эпифеномен низшего и объясняется из него, есть коренная ложь, совершенно неубедительная» [35, с. 319]¹. И эта коренная ложь, будучи вплетена в ткань исследования, приводит подчас К. Маркса к совершенно нелепым выводам, а то и посылкам, вынуждает его совершать разного рода концептуальные аберрации.

Сравнивая философию истории Гегеля и философию истории Маркса, Н. фон Гартманн пишет: «Обе стараются понять целостность исторического бытия, исходя из одной-единственной группы феноменов. Если обозначить внутри этой целостности духовное бытие как высший слой, экономическое – как низший, то, говоря языком формул, можно сказать: Гегель пытается концептуализировать целое “сверху”, Маркс – “снизу”. Но оба пытаются понять его исключительно с *одного* конца, только с противоположного. Гегель не допускает, чтобы наряду с духом и его самоосуществлением в историческое развитие могли самостоятельно вмешиваться экономические факторы; Маркс тоже не предусматривает места для изначально духовных тенденций наряду с продуктами форм произ-

¹ «Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода. Эпифеноменом экономики может быть лишь ограничение и искажение духа и духовности» [37, с. 450].

водства. Таким образом, их позиции совпадают в том, что они оба, признавая значимость односторонней, необратимой зависимости, с самого начала исключают взаимопроникновение самостоятельных детерминаций различных слоёв. Они оба воспринимают историческое бытие чисто монистически, допускают лишь *один* источник определяющих сил, будто бы уже решено, что наряду с ним не могут существовать многообразные, различные, совершенно автономные и взаимоуравновешивающие источники» [38, с. 619]¹.

Данная позиция ориентирует на всякий раз конкретное исследование наличной действительности во всех её имманентных взаимосвязях и взаимозависимостях, а не исходит из презумпции единственной линии детерминации, как бы эта линия ни модифицировалась наличными взаимосвязями и взаимозависимостями. Конкретная историческая действительность многомерна и многоуровнева. «В одном историческом потоке могут действовать сообща не только гетерогенные детерминации – враждующая, взаимно ограничивающая или интенсифицирующая друг друга, – но, кроме полюсно расположенных могут быть ещё иные слои исторического бытия и они точно так же могут вносить самобытную и самостоятельную определённую в целостность исторического процесса» [38, с. 620]. М.К. Мамардашвили в связи с этим говорит о *системной причинности* (см.: [39, с. 302]).

Однако ни в коем случае *нельзя* всецело отрезаться от материалистического истолкования истории, отвергать его как нечто заведомо и безоговорочно *ложное*. Это истолкование вполне имеет объективный смысл, но смысл этот имеет свои имманентные *границы*. Определить этот смысл и установить его границы помогает имеющаяся у самого К. Маркса и эксплицированная автором настоящей работы идея двух глобальных тенденций и образуемых их актуализацией двух измерений в историческом процессе (см.: [40]).

Выше отмечено, что К. Маркс в ходе своей творческой деятельности смягчал свою трактовку материалистического истол-

¹ «Таким образом, – резюмирует Н. фон Гартманн, – оба они делают одну и ту же ошибку, только с обратным знаком» [38, с. 619]. В итоге, складывается проблемная ситуация: «Она указывает на типичную ошибку в самой постановке проблемы: проблему берут с двух сторон, но ни с одной из них ею не овладевают» [38, с. 620].

кования истории и детерминации общественного сознания общественным бытием. Но и его общая концепция исторического процесса тоже стала меняться после выхода в свет первого издания первого тома «Капитала». В предисловии к этому изданию Маркс писал: «Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития, ...не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов» [31, с. 10]. Это отдаёт предестинацией.

В последнее же десятилетие своей жизни он изменил свои взгляды. Он стал заниматься историей (и даже философией) Востока, а также историей и экономикой России и пришёл к выводу, что путь Западной Европы не единственно возможный. Это воззрение Маркса отразилось, в частности, в его набросках ответа на письмо В.И. Засулич (1881 г.; см.: [41]) и особенно в письме в редакцию журнала «Отечественные записки» по поводу появившейся там статьи идеолога русского народничества Н.К. Михайловского «Карл Маркс перед судом г. Жуковского», написанном через десять лет (примерно в ноябре 1877 г.) после процитированного выше Предисловия к первому изданию I тома «Капитала». По мнению К. Маркса, в вышеназванной статье Михайловский, превратно истолковал главу I тома «Капитала», посвящённую первоначальному накоплению. «Глава о первоначальном накоплении, – пишет Маркс, – претендует лишь на то, чтобы обрисовать тот путь, которым в Западной Европе капиталистический экономический строй вышел из недр феодального экономического строя» [42, с. 119]. Михайловскому же, пишет Маркс, «непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую (правильнее было бы сказать: философско-историческую. – А.Х.) теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, – для того, чтобы прийти в конечном счёте к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим расцветом производительных сил общественного труда и наиболее полное развитие человека. Но я прошу у него извинения. Это было бы одновременно и слишком лестно и слишком постыдно для меня» [42, с. 120].

Маркс приводит пример из истории Древнего Рима и США (см.: [42, с. 120 – 121]) и показывает, как «события поразительно аналогичные, но происходящие в различной исторической обстановке, привели к совершенно разным результатам. – и делает заключение: – Изучая каждую из этих эволюций в отдельности и затем сопоставляя их, легко найти ключ к пониманию этого явления; но никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской (философско-исторической. – *А.Х.*) теории, наивысшая добродетель которой состоит в её надысторичности» [42, с. 121].

Что повлияло на перемену взглядов К. Маркса на ход Всемирной истории? Один из возможных ответов содержится в трактате «Община», входящем в состав серии книг «Агни Йоги» («Живой Этики»), написанных Е.И. Рёрих под руководством Махатмы Мории, в которых излагается учение Махатм Шамбалы¹, расположенной в Гималаях и считающейся духовным Центром планеты Земля. Существует два варианта «Общины» – рижский (1926 г.) и ургинский, или улан-баторский (1927 г.). Второй явно ориентирован на российскую (тогда – советскую) аудиторию. Здесь сказано: «Мы знаем книги Маркса и Энгельса, даже наши представители, в своё время, беседовали с Марксом. Все их положения легко вместились Нами» [44, с. 160. Прав. стбц]. Здесь также говорится: у обывателей «восприимательный аппарат покрыт мозолями невежества. Например, если им сказать – Шамбала, они примут это реальное понятие за фетиш суеверия. Не так поступили Маркс и Ленин. Уже говорил, что наши представители посетили Маркса в Лондоне и Ленина в Швейцарии. Явно было произнесено слово Шамбала. Разновременно, но одинаково оба вождя спросили: “Какие признаки времени Шамбалы?” Ответено было: “Век истины и мировой общины”. Оба вождя одинаково сказали: “Пусть скорее наступит Шамбала”» [45, с. 163. Прав. стбц]. Так это или не

¹ Данное название часто произносится с ударением на первом слоге, что является неправильным. Ударение в подобных словах всегда ставится на слог с придыханием. Например: «Бха́вадгита», «Махабха́рата» и т. д. Иногда такие слова произносятся и пишутся без буквы «х», обозначающей придыхание (что и делали Рёрихи). И тогда случается путаница с ударениями. Правильное написание дано в энциклопедии «Мифы народов мира» (см.: [43, с. 639. 1-й стбц]. Под инициалами «М.Л.» скрывается Л. Э. Мьяль).

так, судить сложно. Но факт перемены точки зрения К. Маркса на Историю как на «стественноисторический процесс» налицо.

4.2 Превращённые формы как детерминанты сознания (на примере Марксова анализа)

Понятие превращённой формы (*verwandelte Form, verwandelte Gestalt*) было введено К. Марксом. Превращённая форма предполагает *исходную*, или, как её называет Маркс, *первоначальную* (*ursprüngliche*) форму, превращённой формой которой она и является. Таковой может быть даже ранее возникшая превращённая форма (и в свою очередь, данная превращённая форма может стать исходной для иной превращённой формы). Однако в системе превращённых форм существует исторически и логически *первичная, исходная* (или всецело первоначальная) форма. Таковой всегда является первичная и, стало быть, простейшая форма того, что мы называем *редуцированной конкретностью, уже поменявшейся местами с действительной конкретностью*.

Сфера редуцированной конкретности образуется следующим образом. Сначала индивиды (стихийно и не вполне осознаваемо) *редуцируют* конкретность (т. е. полноту и многомерность) своей деятельности и своих взаимоотношений к тому или иному *абстрактно-всеобщему* их моменту и затем (столь же стихийно и не вполне осознаваемо) полагают определённую данность данного момента (его меру, содержание и т. д.) как то *основание*, на котором и тот эфир, в котором они по самому понятию бытийствуют как: а) существа исключительно общественные (в отличие от их существования в сфере частной жизни); б) как существа автономные и сущностно равнодостоинные. Далее редуцированная конкретность наделяется самостоятельностью по отношению к действительной конкретности, от которой она абстрагирована. По своему содержанию она является абстрактной всеобщностью, однако обретает атрибут превосходства над сферой действительной конкретности. Наконец, отношение между действительной конкретностью и редуцированной конкретностью *перевёртывается* и, стало быть, *извращается*: последняя предстаёт теперь как *основание* первой. Обратим внимание на то, как это происходит в сфере экономической действительности.

В сфере товарного производства редуцированная конкретность – это стоимость в обнаружении её во вне, то есть меновая стоимость (или иначе: форма стоимости), выступающая в виде соотношения двух полюсов – относительной формы и эквивалентной формы. При этом необходимо учитывать, что в товарном производстве на первый – общественный – план выступает не сфера производства (и, стало быть, труда), а сфера *обмена* (стало быть, сфера продуктов-товаров). Поэтому генетическое соотношение здесь таково: абстрактный труд есть *субстанция* стоимости, стоимость есть *сущность* меновой стоимости, а меновая стоимость имеет два вышеназванные полюса. Меновая стоимость в её генетически первой, и потому абстрактной определённости, и предстаёт первичной, исходной формой *всех* превращённых форм капиталистической экономической действительности, если говорить о ней. Редуцированная конкретность неотделима от действительной конкретности, сущностно сращена с ней, но логикой расщепления сущности обретает как бы самостоятельное существование, подчинив себе последнюю как форма – материю.

В сфере товарного производства редуцированная конкретность образуется посредством редукции конкретного труда производителей к труду *вообще* (абстрактному труду), к расходованию рабочей силы как таковому, а продукта труда – опредмеченного конкретного труда – к предметному воплощению абстрактного труда. Маркс пишет: «Эта редукция является абстракцией, однако она есть абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно» [46, S. 110₂₂₋₂₃]. Вследствие этой редукции а) труд предстаёт двойственным: а) как конкретный труд и его опредмечение (*Vergegenständlichung*) – потребительная стоимость и б) как абстрактный труд и его предметная фиксация – меновая стоимость (или просто: стоимость). И именно абстрактный труд и меновая стоимость обладают в сфере обмена общественно значимой определённой. Маркс разъясняет: «...Хотя в товаре и не заключается двух различных сортов труда, однако *один и тот же* труд определяется различно и себе самому противоположно, смотря по тому, относится ли он к *потребительной стоимости* товара как к своему *продукту* или же к *товару-стоимости* как к своему чисто *предметному выражению*» [12, S. 26₃₉-27₂].

Дальнейший шаг состоит в том, что эти реалии – конкретный труд и потребительная стоимость, с одной стороны, и абстрактный труд и меновая стоимость, с другой стороны – наделяются относительно друг друга самостоятельностью, становятся трансгredientными относительно друг друга. Затем между этими трансгredientными относительно друг друга реалиями действительное отношение *перевёртывается*. Редуцированная конкретность, будучи генетически производной от действительной конкретности, теперь становится *исходной*, первичной относительно второй: последняя теперь предстаёт как *производная* от первой, как её (редуцированной конкретности) форма проявления и обнаружения. Маркс пишет: «Внутри стоимостного отношения и заключённого в нём выражения стоимости дело обстоит не так, что абстрактно-всеобщее имеет свойство значения конкретного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления абстрактно-всеобщего. <...> Это *извращение*, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того, чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем затрудняет его понимание» [12, S. 634_{11–15, 25–28}]. И это, отмечает Маркс, «не воображаемая, а прозаически реальная мистификация...» [1, с. 36]. В простом товарном производстве меновая стоимость «ведёт себя» довольно скромно; в капиталистически же организованном материальном производстве она становится капиталом, *самовозрастающей стоимостью*.

Сфера редуцированной конкретности в своём движении проходит ряд этапов, резюмирующихся реализацией заложенной в ней тенденции утвердить себя в чистом виде. В движении меновой стоимости это утверждение осуществляется уже в эквивалентной форме стоимости. Маркс так характеризует всеобщий эквивалент: «Это как если бы наряду со львами, тиграми, зайцами и всеми иными действительными животными, которые группируются в различные роды, виды, подвиды, семейства и т. д. животного царства, существовало бы ещё также *животное*, индивидуальная инкарнация всего животного царства» [12, S. 37_{23–27}]. Вот эта форма и является исторически и логически *первоначальной*. От неё бук-

важно шаг до возникновения денежной формы стоимости: «деньги представляют собой не что иное, как *превращённую форму* меновой стоимости товара, меновую стоимость, *представленную* как меновая стоимость...» [47, с. 26], то есть в чистом виде. Точно так же прибавочная стоимость является первоначальной относительно прибыли, которая и есть *её* превращённая форма. Но без товара (взятого, разумеется, исключительно со стороны меновой стоимости) и денег невозможны все иные превращённые формы. Поэтому Маркс и пишет, что «противоположность товара и денег есть абстрактная и всеобщая форма всех противоположностей, заключённых в буржуазном труде» [1, с. 80].

Существенно здесь то, что переход от первоначальной формы к превращённой форме является сугубо *формальным*: это акт превращения *в самую* форму, или только внутри формы¹; акт, *не затрагивающий материю*. Маркс подчёркивает: «Превращение касается только *формы стоимости*» [48, с. 548]. Так, в деньгах меновая стоимость лишь закрепляется за вполне определённым товаром (золотом или серебром), т. е. они оба суть тот же *товар*; и деньги, и товар (со стороны своей меновой стоимости) суть воплощения и носители абстрактного труда, стало быть, *качественно* и *сущностно* они однородны, абстрактно тождественны. Структура стоимостного, менового отношения после того как появились деньги, осталась *той же самой*: один товар находится в относительной форме стоимости, другой – в эквивалентной. Полюсы этого отношения теперь просто представлены в чистом виде, но природа их та же, что и в простой, или случайной, форме стоимости². Так оно обстоит в простой форме стоимости, так оно обстоит во всеобщей и в денежной формах. Различие здесь заключается лишь в том,

¹ Примечательно, что в первом издании I тома «Капитала» один из подпараграфов § 4 пятой главы (который, кстати, озаглавлен «Стоимость, соответственно цена рабочей силы в превращённой форме заработной платы») имеет название «Превращение формы» («Die Formverwandlung»). См.: [12, S. 433].

² «Тело товара, служащего эквивалентом, всегда выступает как воплощение абстрактного человеческого труда и *всегда* в то же время есть продукт определённого полезного, конкретного труда. Таким образом, этот конкретный труд становится выражением абстрактно человеческого труда» [31, с. 67; курсив мой. – А.Х.].

что труд, представленный во *всеобщем* эквиваленте, представлен по отношению к миру простых товаров как всеобщее значимый абстрактный труд.

Содержание менового отношения с появлением денег осталось тем же: это установление наличия в покупаемом товаре и в деньгах *абстрактного количественного тождества* содержащегося в них необходимого рабочего времени. Да и сами акты купли – продажи фактически лишены содержания: «Вместо обмена веществ самоцелью становится смена форм. Из простой формы меновая стоимость превращается в содержание движения» [1, с. 110]. Это движение Маркс именуется «salto mortale товара» (см.: [1, с. 72]). «Стало быть, – пишет он, – все товары отличаются от денег только формально...» [9, с. 31. Ср.: С. 16]. Так же обстоит дело и с иными превращёнными формами, например, с прибылью¹. Таким образом, превращённая форма «есть лишь *переряженная* форма...» [48, с. 533] исходной, первоначальной формы, а в конечном счёте – редуцированной конкретности как таковой. У Маркса в этой связи довольно часто можно встретить выражение «всего лишь превращённая форма» (см., напр.: [9, с.с. 14, 23, 24]; [49, с. 276]; и др.)². Однако это всего лишь формальное различие между исходной и превращёнными формами, различие, не являющееся в то же время и *материальным* различием, или различием в материи (напоминаем, что в превращённой форме *форма* соотносится не с содержанием, а с материей), оборачивается различием *по существу*, то есть фактически различием *содержательным*. Так, стоимость товара и его цена могут не совпадать; различие между прибавочной стоимостью и прибылью отнюдь «не только *численное*, но *понятийное, сущностное*» [50, S. 1601_{20–21}]³. Поэтому «уже в виде прибыли

¹ Маркс отмечает, что «прибыль... представляет собой лишь иную форму прибавочной стоимости...» [48, с. 257] «Прибыль есть сама прибавочная стоимость, но иначе *исчисленная*» [48, с. 243]. «Прибавочная стоимость, ... измеряемая в отношении к авансированному *совокупному капиталу*, есть *прибыль*» [48, с. 243].

² См., напр.: [47, с.с. 14, 23, 24]; [48, с. 276]; и др.

³ «Прибыль представляет собой превращённую форму прибавочной стоимости, форму, в которой прибавочная стоимость изменяет, во-первых, своё численное выражение, во-вторых, своё понятийное определение» [49, с. 251].

прибавочная стоимость обладает такой формой, которая не только не даёт возможности непосредственно распознать её тождество с прибавочной стоимостью, с прибавочным трудом, но и кажется непосредственно противоречащей этому тождеству» [48, с. 506].

Превращённые формы могут возникать и возникают, как показывает Маркс, вследствие самых различных способов опосредствования. Так, если рента, предпринимательский доход и процент суть *части* прибавочной стоимости, то такая превращённая форма, как цена производства, напротив, есть нечто *аддитивное*, само состоящее из частей (она состоит из стоимости постоянного и переменного капиталов, или издержек производства, и средней прибыли, которая *сама* есть превращённая форма). Деньги, превращённая форма товара, возникают путём закрепления функции всеобщего эквивалента за одним-единственным, строго определённым товаром. Прибыль, как уже отмечалось, есть лишь иным образом исчисленная прибавочная стоимость, а средняя прибыль получается вследствие выравнивания, усреднения различных индивидуальных прибылей посредством конкуренции. И так далее (см.: [51, с. 109]). Все эти способы возникновения превращённых форм не являются всего лишь *субъективной* видимостью – они вполне объективны. Вот что, например, Маркс говорит о возникновении прибыли: «Превращение прибавочной стоимости в форму прибыли, этот способ исчисления прибавочной стоимости со стороны капитала (т. е. со стороны полюса результатов процесса производства как процесса отчуждения. – А.Х.), как бы он ни был основан на иллюзии относительно природы прибавочной стоимости, необходим с точки зрения капитала» [52, с. 282], т. е. стоимости, продельвающей процесс собственного увеличения. Но каковы бы ни были формы, или способы, опосредствований, приводящих к возникновению превращённых форм (а их характер может быть самым различным), важным и существенным является то, что источник их – не сама сфера редуцированной конкретности, а сфера *действительной конкретности*, которая в системе отчуждения предстаёт как якобы производная от первой.

Итак, различие между первоначальной формой и её превращённой формой является сугубо формальным. Однако это всего лишь формальное различие объективно оборачивается различием

ем по существу. Исходная форма приобретает в превращённой форме совершенно неузнаваемый облик, который она получает вследствие целого ряда *опосредствований*, ставящих её в такое положение, но в ней непосредственно не обнаруживающихся: «Посредствующее движение исчезает в своём собственном результате и не оставляет следа» [31, с. 102]. Превращённая форма, стало быть, есть такая «форма, в которой её происхождение и тайна её наличного бытия замаскированы и погашены» [53, S. 58]. Процесс опосредствований не просто угасает в результате, но этот результат отрывается от породившего его процесса. Превращённая форма является «полностью абстрагированной от тех отношений, при которых она возникает и которые её обуславливают» [49, с. 245]. Более того, она в своей наделённости самостоятельностью по отношению к её истоку предстаёт как *индифферентная* к нему. Чем дальше от предшествующих ей находится превращённая форма, тем больше «стёрты и нераспознаваемы те многочисленные превращения и опосредствования, через которые она проходит...» [48, с. 510] Превращённая форма поэтому есть «оторванный от своей внутренней сущности (то есть от *действительной конкретности*, породившей её и вообще редуцированную конкретность. – А.Х.) массой невидимых промежуточных звеньев облик...» [54, S. 148₂₀₋₂₂] и исходная форма, равно как и её природа в ней «представлена как нечто совершенно потерявшее себя» [48, с. 524].

В превращённой форме редуцированная конкретность «привязывается» к определённой предметности, почерпнутой из сферы действительной конкретности, выступающей по отношению к ней как её *материя*. Постоянное воспроизведение этой привязанности приводит к тому, что она как бы срастается с этой предметностью и эта сращённость как раз и придаёт ей её собственную определённость, собственный облик¹. Так и получается, что быть деньгами оказывается *свойством* золота (или/и серебра), что «приносящий ренту капитал приносит ренту только как *agricultural capital*, только как капитал в некоторой особенной сфере, выступает в

¹ Маркс пишет: «Деньги... это – наделённая самостоятельностью меновая стоимость... в её всеобщей форме. Правда, они обладают особенной телесностью, или субстанцией золота и серебра, и именно это придаёт им их самостоятельность...» [55, S. 144₃₄₋₃₈].

этой форме, каждая, следовательно, *переносится* с него на *тот элемент, который отличает его от industrial capital вообще...*» [54, S. 1516₂₃₋₂₆]; последний же приносит только прибыль, а торговый – только процент. Вследствие этого превращённая форма также приобретает такие атрибуты, функции и возможности, которые непосредственно не вытекают из определений исходной, или первоначальной, формы. Так, золото становится не только мерой стоимостей, но и масштабом цен. Первая функция связывает его с миром прочих товаров, вторая же обусловлена исключительно характером его материи – металла.

Вследствие этого процесс опосредствований, приведший к образованию превращённой формы, далее, не только угасает в своём результате, но кроме того этот результат отрывается от посредствующих звеньев и предстаёт как нечто *само-достаточное* и *в-себя-и-для-себя* сущее. Исходная форма в превращённом облике «выступает как предпосылка отдельно от своего собственного процесса...» [48, с. 547]¹. Однако *реально* детерминировать превращённая форма может лишь что-либо находящееся в сфере редуцированной конкретности, но *не* в сфере действительной конкретности: «то, что деньги приводят в обращение, это – меновые стоимости, а значит – *цены*» [56, с. 131]². Но поскольку действительная конкретность служит для редуцированной конкретности лишь материалом для реализации, постольку одновременно приводится в движение и действительная конкретность.

Своим возникновением и функционированием превращённая форма как бы разрывает действительную необходимую связь и восполняет её различного рода *фиктивными* связями, эрзац-связями. Она создаёт такие отношения, которые противоречат их действительной логике. Поэтому превращённая форма «сама отрицает собственное происхождение...» [57, с. 183]. Например. «*Процент* выражает часть прибавочной стоимости, всего лишь выделенную

¹ Превращённая форма «выступает вместе с тем как фиксированная, заранее данная предпосылка, существующая в любой момент и, следовательно, имеющаяся налицо для отдельного индивида независимо от его воли» [48, с. 508].

² «Деньги приводят в обращение только такие товары, которые уже превращены в деньги *идеально...*» [56, с. 131].

под особым названием долю прибыли – ту долю, которая достаётся простому собственнику капитала, перехватывается им. Но это всего лишь *количественное* деление превращается в *качественное деление*, придающее обеим частям такую превращённую форму, в которой не видно уже и следа их первоначальной сущности» [48, с. 517].

Хотя превращённая форма есть «прочная и окостеневшая форма (мета-морфозированная)...» [54, S. 1483₈] исходной, первоначальной формы и хотя она вследствие этого «имеет место как самостоятельное движение *наряду* с действительным движением..., открывая и замыкая его...» [48, с. 552; курсив мой. – А.Х.], она всё же в конечном счёте подчиняется внутреннему механизму и закономерностям *сферы действительной конкретности*¹, однако «это ни в одно из мгновений процесса производства не дано в явлении, не действует как определяющий сознательный мотив. Как раз наоборот» [54, S.1508₄₀ – 1509₁]. Рента, например, теснейшим образом связана с прибылью. «Однако в действительности эта взаимосвязь не *проявляется*, скорее рента здесь измеряется действительным землевладением <Grund und Boden> – и этим отсекаются все опосредствования и наделение внешним бытием <veräusserlichte> её самостоятельного облика завершается. Самостоятельным обликом она является только в этом наделении внешним бытием <Veräusserlichung>, в полной оторванности от её опосредствования» [54, S. 1484₆₋₁₁]. Именно поэтому исходная форма в «своём превращённом облике... сама отрывается от своего происхождения, утрачивает свой характер, становится неузнаваемой» [53, S. 177].

Тем не менее, как уже сказано, границы «самостоятельного» движения превращённой формы *заданы* сферой действительной конкретности, захваченной отчуждением, и, в частности, той системой опосредствований, которые привели к её возникновению и которая каждый раз приводит к её воспроизведению. Так, количественные параметры таких превращённых форм, как рента, процент и предпринимательский доход определены не только не самими этими формами, но и не сферой редуцированной конкретности вообще. Ведь «капиталисты не могут поделить между собой

¹ По отношению к действительному движению она «есть форма его действительности, или, скорее, его действительная форма существования» (54, S. 1483₅₋₆).

ничего, кроме прибавочной стоимости» [56, с. 405]¹, а последняя создаётся в сфере производства, т. е. в сфере действительной конкретности. Маркс поэтому и пишет: «Подлинная наука современной политической экономии начинается лишь с того времени, когда теоретическое исследование переходит от процесса обращения к процессу производства» [57, с. 370]. Ибо в пределах последнего создаётся прибавочная стоимость.

Превращённую форму Маркс характеризует также как *иррациональную*, или *лишённую понятия* (*begriffslöse*), форму. Эта её иррациональность имеет *объективный* характер. Иррациональность отчётливо выражена уже в цене, превращённой форме меновой стоимости товара. Цена, отмечает Маркс, может стать *«иррациональным* выражением, а именно: денежным выражением вещей, которые *не имеют никакой стоимости*, хотя сама по себе цена представляет собой выражение вещи в виде денег и поэтому *качественно* (если и не обязательно *количественно*) – в виде *стоимости*» [47, с. 26]. Эта иррациональность «выражает не просто некое несоответствие с выраженной в деньгах *величиной стоимости* какой-либо вещи, но и несоответствие с самим понятием стоимости...» [58, с. 457] Стало быть, оно есть «иррациональное выражение, противоречащее понятию стоимости и потому самой *цене*, которая есть лишь денежное выражение стоимости, соответствующее или не соответствующее величине этой стоимости» [58, с. 458]. Столь же иррациональны и иные превращённые формы. Так, прибыль логически и исторически первична по отношению к проценту, но создаётся видимость (причём практически подтверждаемая видимость), что процент, напротив, первичен, а прибыль, как «простая надбавка к проценту», обязана своим существованием ему. Возникают также такие ситуации, когда, к примеру, всего лишь чисто *количественные* изменения объективно предстают как непосредственно *качественные*. Самой иррациональной формой Маркс считает процент. В системе капиталистического производства капитал предстаёт как капитал, *приносящий* проценты. Его формула: $D - D'$, деньги, приносящие деньги. Формула $D - D'$,

¹ «Действительное различие между прибылью и процентом существует в виде различия между классом денежных капиталистов и классом промышленных капиталистов» [52, с. 366].

отмечает Маркс, является «такой формой, в которой уже нельзя распознать источник прибыли и при которой результат капиталистического процесса, отделённый от самого процесса, получает самостоятельное наличное бытие. В $D - T - D'$ ещё содержится опосредствование. В $D - D'$ мы имеем *лишённую понятия* форму капитала, извращение и овещнение производственного отношения в наивысшей степени»¹. «Это – первоначальная и всеобщая формула капитала, сокращённая до бессмысленного резюме» [48, с. 472]². И всё же: «Хотя формула: капитал – процент есть самая лишённая понятия формула капитала, но тем не менее это – его формула»³.

Но ещё больше эта иррациональность усиливается во внешнем проявлении превращённых форм. Явление есть явленность сущности во вне. Но превращённая форма, как отметил Г. С. Батищев, есть «форма, не нуждающаяся якобы ни в какой отличной от её непосредственного наличного бытия сущности или субстанции, она – сама по себе сущность...» [59, с. 146]⁴. И как таковая она и в явлении выступает *посредством иной* превращённой формы, ещё дальше отстоящей от исторически и логически первоначальной формы редуцированной конкретности. Такими формами проявления выступают *цена труда* (по отношению к *заработной плате*), *цена земли* (по отношению к *земельной ренте*), *цена капитала* (по отношению к *проценту*) и др. При этом иррациональность у каждой из этих форм своя. Например: «Рента и процент иррациональны в противоположном друг другу смысле» [48, с. 546]. Так, земля, потребительная стоимость, *не имея* стоимости, *имеет* цену, то есть *денежное выражение стоимости*. Это аналогично тому, как если

¹ MEGA. II. Abt. Bd. 3. Text. 4. P. S. 1460₃₁₋₃₆.

² Эту же фразу см. в: [25, I, с. 431]. «...Процент выступает поэтому как такой доход, созидание которого свойственно капиталу. В такой форме его поэтому и берут вульгарные экономисты. В этой форме стёрто всякое опосредствование и завершён *фетишистский облик* капитала, равно как завершено и представление о *капитале-фетише*» [26, III, с. 483].

³ *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. S. 824.

⁴ *Батищев Г.С.* К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. Алма-Ата, 1968. С. 146.

бы в весовом соотношении предмет имел вес, *не обладая* в то же время тяжестью. Капитал, напротив, лишён потребительной стоимости, зато в проценте он обладает, так сказать, стоимостью в квадрате: он имеет (то есть *есть*) просто стоимость и ещё плюс к этому цену *этой* стоимости. Труд же есть создатель и субстанция стоимости, стало быть, он *не может* иметь ни стоимости, ни цены, но в заработной плате он обладает *своей* ценой... Превращённые формы во многом являются факторами, индуцирующими специфически *фетишистское* сознание и поведение. Маркс отмечает, что «люди оказывают вещи (деньгам) такое доверие, какого они не оказывают друг другу как личностям» [56, с. 103].

Превращённые формы «суть такие формы, которые наличествуют для конкуренции как нечто данное от природы в естественноисторическом смысле, и в своём проявлении на поверхности сама конкуренция есть только движение этого извращённого мира» [48, с. 541]. При этом данное «извращение является *действительным, а не мнимым*, существующим не только в представлении рабочих и капиталистов» [52, с. 347]. Сфера редуцированной конкретности, населённая целой системой превращённых форм, конституируется в разветвлённую сферу, которая образует, если воспользоваться понятием К. Косика, целый мир *псевдоконкретности*¹ с разнообразными фиктивными связями и зависимостями, скрывающими действительное происхождение этого мира. Мир псевдоконкретности, по характеристике Маркса, это – «заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир, в котором monsieur le Capital и madame la Terre как социальные характеры в то же время непосредственно, как просто вещи, спрашивают свой шабаш» [61, с. 398]. Этот мир загораживает собой и маскирует тот действительный мир – другую частичную форму существования отчуждённой сущности, – из которого он вырастает и на котором он паразитирует, выдавая себя за единственно полноценный мир и полноценную сущность. Эта сфера маскирует образованными её

¹ Термина «псевдоконкретность» у К. Маркса нет. Он предложен Карлом Косиком. Первый параграф первой главы его известной монографии «Диалектика конкретного» имеет название «Мир псевдоконкретности и его деструкция». См.: [60, S. 10] *Kosík K. Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). Praha, 1965. S. 10.*

движением фиктивными зависимостями действительные закономерности буржуазного способа производства, которые выступают «поэтому превратно и поставленными на голову. Что́ есть действие, выступает как причина, превращённая форма как первоначальная и т. д.» [50. S. 1630₃₈₋₄₀].

Все агенты капиталистического способа производства являются персонификациями конкретных экономических реалий. «Приносящий проценты капитал персонифицируется в денежном капиталисте, промышленный капитал – в промышленном капиталисте, приносящий ренту капитал – в лендлорде как собственнике земли, наконец, труд – в наёмном рабочем. Как такие фиксированные образы, персонифицированные в самостоятельных личностях, которые вместе с тем выступают как всего лишь представители персонифицированных вещей, они вступают в конкуренцию и в действительный процесс производства» [48, с. 541].

Вследствие этого создаётся видимость, будто капиталисты, персонифицирующие различные функции капитала, вступают в экономические отношения друг с другом *вне* и *помимо* их отношения к первичной фигуре, к рабочему, *вне* отношения «труд – капитал». Капитал есть противоположность труду, но в руках ссудодателя он этим характером *не обладает*, ибо находится *вне* непосредственного отношения «способность к труду – условия труда». Денежный капиталист противостоит функционирующему капиталисту (промышленному или торговому), а *не* рабочему, создающему своим отчуждающимся трудом прибавочную стоимость и все её превращённые формы. Процент предстаёт делом двух капиталистов (кредитора и заёмщика), не имеющим никакого отношения к эксплуатации наёмного рабочего. Все опосредствования здесь стёрты и начисто устранены.

Превращённые формы, населяющие мир псевдоконкретности, и все иные формы и уровни отчуждения формируют и соответствующее им сознание. Они захватывают все формы и все уровни общественного и индивидуального сознания, и прежде всего неспециализированное, обыденное (или повседневное) сознание. «В *обычном* сознании, – отмечает Маркс, – дело поставлено на голову» [7, с. 100]. Поставлено оно на голову по той простой причине, что само бытие частичных индивидов тоже стоит на голове. «Та из-

вращённая форма, в которой выражается действительно существующее извращение, естественным образом воспроизводится в представлении агентов этого способа производства» [48, с. 471]. В мире псевдоконкретности та или иная превращённая форма «выступает вместе с тем как фиксированная, заранее данная предпосылка, существующая в любой момент и, следовательно, имеющаяся налицо для отдельного индивида независимо от его воли» [48, с. 508].

Сознание агентов капиталистической действительности определяется их жизненным опытом. Однако этому опыту не доступны сущностные зависимости, которые скрыты за теми зависимостями, которые лежат на поверхности и составляют принадлежность миру псевдоконкретности. Их опыту доступны именно этого рода зависимости. Например, опыт подтверждает зависимость заработной платы от процесса труда. «Чего опыт не показывает, – это скрытой причины этой зависимости» [61, с. 439]. Товаропроизводители производят товары, продают их и покупают другие товары. Эта их практика формирует и их сознание. «“Сознание” производителей этих продуктов может совсем не знать, чем в действительности определяется стоимость их товаров, или что делает их продукты стоимостями, – для него, для сознания, это может и не существовать. Производители продуктов поставлены в такие условия, которые определяют их сознание без того, чтобы они обязательно это знали. Каждый человек может употреблять деньги как деньги, не зная, что такое деньги» [48, с. 166]. Деньги подчиняются тем законам, которые недоступны обыденному сознанию. И это, так сказать, «облегчает жизнь» непосредственным агентам капиталистического производства. Поэтому «действительные агенты производства чувствуют себя совершенно как дома среди этих отчуждённых и иррациональных форм: капитал – процент, земля – рента, труд – заработная плата, ибо они движутся в этих формах внешней видимости и постоянно имеют дело с ними» [61, с. 398].

Превращённые формы непосредственно определяют сознание агентов отчуждённой действительности. Такие превращённые формы, как цена производства, прибыль, рента, процент суть именно те формы, которые индуцируют сознание класса капиталистов. «В качестве таковых они практически определяют поведение отдельных капиталистов, служат для них мотивами и т. д. и как

такие мотивы отражаются в их сознании» [48, с. 509]. Капиталиста не интересует ни продукт, который он производит, ни сам процесс производства как таковой. Более того, для него «безразлично само определение стоимости» [61, с. 444]: оно ему просто ни к чему. Он – всецело практическое, погрязшее в предпринимательстве, в бизнесе существо. Ему важны практические результаты и эффекты, а не теоретическая интерпретация. Последняя для него (как персонификации капитала, разумеется) есть лишь средство, сфера средств; и только прибыль (или другая превращённая форма прибавочной стоимости) есть для него подлинная цель. Ориентация на превращённые формы определяет и сознание наёмного рабочего, в частности на его отношение к своему труду. «Так как цель труда наёмного рабочего – только заработная плата, деньги, определённое количество меновой стоимости, в которой стирается всякое своеобразие потребительной стоимости, то он совершенно равнодушен к *содержанию* своего труда и поэтому к особому роду своей деятельности...» [62, с. 88]

Плотная пелена видимости, образуемой миром псевдоконкретности, выступает достаточным основанием мирозерцания агентов капиталистического производства. Промышленный капиталист твёрдо знает, что он авансирует одну сумму стоимости, а в конце производственного процесса получает не только эту сумму, но ещё и прибыль; заёмщик сдаёт в ссуду капитал и получает процент; земельный собственник сдаёт в аренду земельный участок и получает за него ренту. Что касается наёмного рабочего, то он полагает, что он продаёт свой труд (капиталист, в свою очередь, думает, что он покупает именно труд: ведь товар рабочая сила как бы сросся с индивидуальностью рабочего) и получает заработную плату. Вопрос о доходе и его источниках решается здесь очень просто: *так*, как это выглядит на поверхности, то есть как обстоит в сфере видимости. Считается поэтому, что прибыль и процент имеют своим источником капитал, рента – землю, а заработная плата – труд. «Это, – пишет Маркс, – особого рода фикция без фантазии, религия вульгарного обывателя» [48, с. 471]. Для этой фикции вовсе не требуется фантазии, или иначе, продуктивного воображения; её природа куда прозаичней. Поэтому «действительные агенты производства чувствуют себя совершенно как дома среди этих

отчуждённых и иррациональных форм: капитал – процент, земля – рента, труд – заработная плата, ибо они движутся в этих формах внешней видимости и постоянно имеют дело с ними» [61, с. 398].

Повседневное сознание ориентировано на превращённые формы и на видимость, создаваемую ими в своём движении. Мир псевдоконкретности образует небосклон повседневного сознания, а превращённые формы суть «звёзды» этого неба. Эта ориентация частичных индивидов на превращённые формы как раз и обеспечивает замкнутость отчуждённой действительности как целого. Индивиды просто воспроизводят существующую систему отношений, сами того не ведая. Они погружены в мир псевдоконкретности и настолько «вмуровались» в него, что движутся в нём и вместе с ним, ничего этого не замечая, тем более не замечая вопиющей иррациональности этого мира. Поэтому «до опосредствующей роли тех иррациональных форм, в которых выступают и практически резюмируются определённые экономические отношения, практическим носителям этих отношений нет в их житьи-бытьи никакого дела; а так как они привыкли вращаться в этих отношениях, то их рассудок нисколько не спотыкается о них. В полном противоречии для них нет ничего таинственного. В формах проявления, отчуждённых от внутренней взаимосвязи и, взятых для себя изолированно, нелепых, они чувствуют себя дома так же, как рыба в воде» [53, S. 787]. Таким образом, замечает Маркс: «Экономические категории отражаются в сознании весьма искажённо» [48, с. 166].

Для подтверждения собственных положений повседневное сознание частичных индивидов, как сказано выше, нередко апеллирует к практике, к опыту. Однако – и это вообще необходимо иметь в виду – далеко не всякая практика, не всякий опыт могут быть действительным критерием истинности. Повседневная практика индивидов как раз полностью подтверждает содержание фетишистского сознания, она выступает *действительным критерием* его... *иллюзий*, этих, по выражению Маркса, «фикций без фантазии» и «жёлтых логарифмов». Причём к этим иллюзиям *неприменимы* одни лишь категории истины и заблуждения, ибо эти «заблуждения» работают в системе жизнедеятельности индивидов, служат для них ориентирами и ежедневно и ежечасно «верифицируются».

Они суть истины, *объективные* истины этого опыта. Превращённые формы *практически* – в качестве реальных мотивов и целей – определяют поведение частичных индивидов.

Превращённые формы наряду со всеми другими узловыми элементами системы отчуждения предстают основными *категориями* буржуазной политической экономии в той, конечно, мере, в какой она не выходит за пределы капиталистической действительности. «Такого рода формы, – отмечает Маркс, – как раз и образуют категории буржуазной экономии. Это – общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства» [31, с. 86]. «Категории буржуазной политической экономии представляют собой теоретические формы, которые имеют значение объективных истин, поскольку они отражают действительные общественные отношения...» [63, с. 178].

Однако эти категории доставили много хлопот политико-экономам. Не владея *понятием* превращённой формы и не ведая соответствующего ему феномена, они подчас строили такие конструкции, как известная «догма Смита» об источниках и формах доходов, не преодолённая и Д. Рикардо. «Классическая политическая экономия, – отмечает Маркс, – старается посредством анализа свести различные фиксированные и чуждые друг другу формы богатства к их внутреннему единству и совлечь с них ту форму, в которой они индифферентно стоят друг возле друга; она хочет понять внутреннюю связь целого в отличие от многообразия форм проявления» [48, с. 525]. Но она то и дело запутывается в противоречиях. И именно потому, что в их арсенале отсутствовало понятие превращённой формы.

«Классическая политическая экономия, – отмечает Маркс, – подходит очень близко к истинному положению вещей, однако не формулирует этого сознательно. Этого она и не может сделать, не сбросив своей буржуазной кожи» [31, с. 552]. И ещё: «Великая заслуга классической политической экономии заключается в том, что она разрушила эту ложную внешнюю видимость и иллюзию, это наделение самостоятельностью и окостенение различных общественных элементов богатства по отношению друг к другу, эту персонификацию вещей и овещнение общественных отношений, эту религию повседневной жизни» [53, S. 838], – «тем, что она све-

ла процент к части прибыли и ренту к избытку над средней прибылью, так что оба сливаются воедино в прибавочной стоимости; тем, что она представила процесс обращения как простой метаморфоз форм и, наконец, свела в непосредственном процессе производства стоимость и прибавочную стоимость товаров к труду. Однако даже лучшие из её представителей, – да иначе оно и быть не может при буржуазной точке зрения, – в большей или меньшей мере остаются захваченными тем миром видимости, который они критически разрушили, и потому в большей или меньшей мере впадают в непоследовательность, половинчатость и неразрешимые противоречия» [61, с. 398]. «Все политико-экономы, – пишет Маркс, – делают ту ошибку, что рассматривают прибавочную стоимость не в чистом виде, не как таковую, а в особых формах прибыли и ренты» [4, с. 6], то есть в её превращённых формах. Они не анализируют её как *первоначальную*, или исходную, относительно них. Поэтому от их внимания ускользает даже «та весьма превращённая форма, которую принимает прибавочная стоимость, выступая в виде прибыли» [4, с. 6], не говоря уже об иных, дальше от неё отстоящих и более опосредствованных превращённых формах.

Совсем по-другому относятся к миру превращённых форм представители вульгарной политической экономии. Вульгарные экономисты, как и филистеры, довольствуются той внешней формой, которая образуется движением мира псевдоконкретности: «в их мозгу всегда отражается лишь непосредственная *форма проявления* отношений, а не их *внутренняя связь*. Если бы, впрочем, имело место последнее, то зачем вообще нужна была бы тогда *наука?*» [31, с. 266]¹. Маркс пишет: «В то время как классическим и потому критическим политико-экономам форма отчуждения причиняет затруднения и они пытаются путём анализа совлечь её, вульгарная политическая экономия, напротив, как раз в этой *отчуждённости*, в которой противостоят друг другу различные доли стоимости продукта, чувствует себя впервые у себя дома: подобно тому как схоластик чувствует себя в своей стихии, имея дело с формулой “бог-отец, бог-сын и бог – дух святой”, так вульгарный экономист относится к формуле “земля – рента, капитал – процент, труд – заработная плата”. Ведь это

¹ «...Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня...» [61, с. 384].

есть та форма, в которой на поверхности явлений эти вещи кажутся непосредственно связанными друг с другом, а потому и та форма, в которой они живут в представлении и в сознании агентов капиталистического производства, находящихся в плену у этого способа производства. Вульгарная политическая экономия считает себя тем более простой, *естественной* и общепользуемой, тем более далёкой от всяких теоретических хитросплетений, чем более она на самом деле занята только тем, что переводит обыденные представления на доктринёрский язык. Поэтому, чем в более отчуждённом виде она воспринимает формы капиталистического производства, тем ближе она к стихии обыденных представлений, т. е. тем более она плавает в своей собственной природной стихии» [48, с. 528 – 529]. Но изобретённая вульгарными экономистами «триединая формула» не есть безобидное заблуждение. То есть дело не только в том, что представленные в ней «мнимые источники богатства...относятся друг к другу примерно так же, как нотариальные пошлины, свекла и музыка» [61, с. 380]. Маркс пишет: «Капитал – процент, земля – земельная рента, труд – заработная плата; в этой формуле прибыль, форма прибавочной стоимости, специфически характеризующая капиталистический способ производства, благополучно устраняется» [61, с. 380]. Иначе говоря, «триединая формула» камуфлирует и тем самым апологизирует действительную сущности капиталистического способа производства.

Но Маркс не только открыл феномен превращённой формы, но и охарактеризовал тот путь, который ведёт к снятию покровов с иррациональных форм и позволяет открыть, во-первых, те первоначальные формы, которые в них представлены, а во-вторых, – скрывающиеся за ними действительные отношения. Путь этот таков. Когда мы столкнулись, например, с иррациональным выражением типа «цена труда», то «мы всегда непременно должны найти два момента:

либо *цена* выражает чисто случайное отношение, т. е. уравнение, отношение обмена между двумя вещами, которые сами по себе несоизмеримы* ; такого рода *цены*, какими бы характерными они

* Просто складывается следующая ситуация: деньги «являются определённым количеством товара (золота, серебра или представителя золота и серебра), и всё может быть обменено на всё, первородство на чечевичную похлёбку» [48, с. 26]. Это – своеобразный бартер.

ни были для какого-либо состояния общества, распространяются на бесконечно малое с политико-экономической точки зрения количество вещей; единственная, связанная с ними проблема состоит в том, чтобы установить, откуда берутся *покупатели*, способные уплатить такого рода цены за вещи, не имеющие стоимости;

либо *цена* есть *форма проявления* некоего скрытого за нею отношения стоимости, которое, однако, в этой форме не может быть познано *непосредственно*. Тогда вопрос... ведёт к действительной проблеме. Только эта, вторая, иррациональная форма цены представляет собой действительную проблему политической экономии» [58, с. 457 – 458]. Так, например, «*цена труда* есть специфическое выражение, непосредственно противоречащее понятию стоимости. Но это противоречие *существует**. Оно опосредствовано рядом промежуточных звеньев... В действительности указанное отношение выступает в непосредственном виде, и поэтому заработная плата выступает как *стоимость или цена* определённого количества живого труда» [9, с. 596 – 597].

Однако то, насколько трудно схватить в мышлении превращённые формы и их иррациональность, можно судить хотя бы по тому, что Маркс сам до определённого времени был *несвободен* от некоторых иррациональных представлений, уже будучи всецело ориентированным на революционную критичность. Так, например, ещё в «Манифесте Коммунистической партии» (1848 г.) и в работе «Наёмный труд и капитал» (опубликована в 1849 г.) фигурируют такие иррациональные выражения, как «стоимость труда», «цена труда». Например: «*заработная плата* есть *цена* определённого товара – труда» [64, с. 434]².

* Цена труда «есть некое иррациональное выражение, как, например, $\sqrt{-2}$ в алгебре. Но это есть такое выражение, которое с необходимостью проистекает из процесса производства, представляя собой необходимую *форму проявления* стоимости рабочей силы. <...> Эта лишённая понятия форма, существующая, однако, в сознании как рабочих, так и капиталистов (ибо она представляет собой форму, непосредственно проявляющуюся в действительности), является поэтому такой формой, за которую упорно держится вульгарная политическая экономия...» [47, с. 612].

² Ср.: [64, с.с. 430 – 433, 439 и др.]. См. также: [65, с.с. 430 – 431, 439]. В издании работы «Наёмный труд и капитал» 1891 г. Ф. Энгельс внёс соответствующие коррективы.

Литература

1. *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – С. 1 – 167.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7 – 544.
3. *Маркс К.* Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] Rue d'Orleans, 42, Faubourg Namur // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 27. – М.: Политиздат, 1962. – С. 401 – 412.
4. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 1 (главы I – VII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. I. – М.: Политиздат, 1962. – 476 с.
5. *Маркс К.* Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – С. 17 – 48.
6. *Хамидов А.А.* Основание // *Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности.* – Алма-Ата: Наука КазССР, 1987. – С. 81 – 103.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (I глава «Немецкой идеологии») // *Они же.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). – М.: Политиздат, 1966. – С. 18 – 101.
8. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 8. – М.: Политиздат, 1957. – С. 115 – 217.
9. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 47. – М.: Политиздат, 1973. – 659 с.
10. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.
11. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 2 (главы VIII – XVIII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. II. – М.: Политиздат, 1963. – 703 с.
12. *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II Abteilung. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 5. Text. Berlin: Dietz Verlag, 1983. – 649 S.
13. Из письма Г.А. Лопатина М.Н. Ошаниной // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 21. – М.: Политиздат, 1961. – С. 489 – 491.
14. *Энгельс Ф.* Ответ редакции «Sächsische Arbeiter-Zeitung». В редакцию газеты «Sozialdemokrat» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 22. – М.: Политиздат, 1962. – С. 73 – 76.

15. *Энгельс Ф.* Конраду Шмидту. В Берлин. Лондон, 5 августа 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 369 – 372.

16. *Энгельс Ф.* Эдуарду Бернштейну. В Цюрих. Лондон, 2 – 3 ноября 1882 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 35. – М.: Политиздат, 1964. – С. 321 – 326.

17. *Лафарг П.* Экономический материализм Карла Маркса // *Он же.* Сочинения. [В 3-х т.] Т. III. – М.; Л.: Государственное соц-экон. изд-во, 1931. – С. 423 – 458.

18. *Лафарг П.* Экономический детерминизм Карла Маркса. Исследования о происхождении и развитии идей справедливости, добра, души и бога // *Он же.* Сочинения. [В 3-х т.] Т. III. – М.; Л.: Государственное соц-экон. изд-во, 1931. – С. 3 – 188.

19. *Лафарг П.* Идеализм и материализм в объяснении истории // *Он же.* Сочинения. [В 3-х т.] Т. III. – М.; Л.: Государственное соц-экон. изд-во, 1931. – С. 189 – 208.

20. *Энгельс Ф.* Паулю Эрнсту. В Берлин. Лондон, 5 июня 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 350 – 353.

21. *Энгельс Ф.* Конраду Шмидту. В Берлин. Лондон, 5 августа, 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 369 – 372.

22. *Энгельс Ф.* Конраду Шмидту. В Берлин. 17 октября 1889 г. 122, Regent's Park Road, N. W. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 242 – 244.

23. *Энгельс Ф.* Йозефу Блоху. В Кёнигсберг. Лондон, 21 [– 22] сентября 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 393 – 397.

24. *Энгельс Ф.* В. Боргиусу. В Бреславль. Лондон, 25 января 1894 г. 122, Regent's Park Road, N. W. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 39. – М.: Политиздат, 1966. – С. 174 – 177.

25. *Энгельс Ф.* Конраду Шмидту. В Берлин. Лондон, 27 октября 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 37. – М.: Политиздат, 1965. – С. 414 – 422.

26. *Энгельс Ф.* Францу Мерингу. В Берлин. Лондон, 14 июля 1893 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 39. – М.: Политиздат, 1966. – С. 82 – 86.

27. *Альтюссер Л.* За Маркса. – М.: Пракис, 2006. – 391 с.

28. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 20. – М.: Политиздат, 1961. – С. 339 – 626.

29. Краткий философский словарь. Изд. 3-е, перераб и доп. [М.]: Госполитиздат, 1951. – 614 с.

30. *Сталин И.* О диалектическом и историческом материализме // *Он же.* Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. [М.:] Гос. изд-во политич. литературы, 1953. – С. 574 – 602.

31. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.

32. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – С. 3 – 230.

33. Постановление ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. О постановке партийной пропаганды в связи с выпуском «Краткого курса истории ВКП(б)» // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. III. 1930 – 1954. – М.: Госполитиздат, 1954. – С. 316 – 332.

34. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. – М.: Правда, 1993. – С. 47 – 308.

35. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря // *Он же.* Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 287 – 356.

36. *Батищев Г.С.* Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. – М.: ИФ АН СССР, 1989. – 52 с.

37. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // *Он же.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 363 – 462.

38. *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юристъ, 1995. – С. 608 – 648.

39. *Мамардашвили М.К.* Анализ сознания в работах Маркса // *Он же.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – С. 295 – 314.

40. *Хамидов А.А.* Основные проблемы философии истории. [Окончание] // Известия АН РК. Серия общественных наук. – 1992. – № 6. – С. 3 – 20.

41. *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 19. – М.: Политиздат, 1961. – С. 400 – 421.

42. *Маркс К.* Письмо в редакцию «Отечественных записок» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 19. – М.: Политиздат, 1961. – С. 116 – 121.

43. М[ялль] Л. Шамбхала // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. К – Я. – М., 1988. С. 639. 1-й стбц.

44. Община. Листы бесед Высокого Общинника Востока [Продолжение] // Сибирские огни. – 1989. – № 11. – С. 150 – 174.

45. Община. Листы бесед Высокого Общинника Востока [Окончание] // Сибирские огни. – 1989. – № 12. – С. 152 – 169.

46. *Marx K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft // Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 2. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1980. – S. 95 – 245.*

47. *Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Отдел I. Процесс производства капитала (окончание) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 48. – М.: Политиздат, 1980. – С. 3 – 117.*

48. *Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 3 (главы XIX – XXIV) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. III. – М.: Политиздат, 1964. – 674 с.*

49. *Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Отдел III. Капитал и прибыль // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 48. – М.: Политиздат, 1980. – С. 242 – 438.*

50. *Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 3. Text. 5. Tl. – Berlin: Dietz Verlag, 1980. – S. 1541 – 1888.*

51. *Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2. Кн. II: Процесс обращения капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 24. – М.: Политиздат, 1961. – 648 с.*

52. *Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. – М.: Политиздат, 1969. – 618 с.*

53. *Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. III. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. – Berlin: Dietz Verlag, 1972. – 1007 S.*

54. *Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 3. Text. 4. Tl. – Berlin: Dietz Verlag, 1979. – S. 1203 – 1539.*

55. *Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. Bd. 1. 1. Tl. – Berlin: Dietz Verlag, 197. – 309 S.*

56. *Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – С. 49 – 559.*

57. *Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 (главы I – XXVIII) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 25. Ч. I. – М.: Политиздат, 1961. – 545 с.*

58. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. [Отдел IV. Разное] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 48. – М.: Политиздат, 1980. – С. 439 – 548.

59. *Батищев Г.С.* К вопросу о философских предпосылках разумно-рационального понимания творчества // Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1968. – С. 144 – 149.

60. *Kosík K.* Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). – Praha: Československá Akademie věd, 1965. – 191 S.

61. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 (главы XXIX – XLII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.]. Т. 25. Ч. II. – М.: Политиздат, 1962. – 551 с.

62. *Маркс К.* Капитал. Книга первая. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 49. – М.: Политиздат, 1974. – С. 1 – 136.

63. *Маркс К.* [Фрагменты из авторизованного французского издания I тома «Капитала»] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 49. – М.: Политиздат, 1974. – С. 165 – 230.

64. *Маркс К.* Наёмный труд и капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 6. – М.: Политиздат, 1957. – С. 428 – 459.

65. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // *Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. – С. 419 – 459.

Глава пятая

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО ДЕТЕРМИНАНТЫ (Продолжение)

5.1 Манипуляция сознанием как форма его детерминации

На человека воздействуют самые различные сугубо *природные* факторы, оказывающие влияние и на его сознание, выводя его из нормального состояния и делая его в той или иной форме и степени изменённым. Таково, например, воздействие инфразвука (звуковые колебания частотой ниже 16 Гц). Чаще сего его воздействие встречается в море. Многократно встречались морские суда, на которых всё оставалось нетронутым (иногда даже еда была тёплой), а экипажа не было. Инфразвук вызывает безотчётный панический страх и ужас, превращая экипаж в обезумевшую толпу, покидающую корабль. Существуют дикорастущие психоделически активные растения, то есть растения, вводящие человека в изменённое состояние сознания. В древнеиндийских Ведах, к примеру, возносится хвала напитку *хаома*, который изготавливается из гриба мухомора. Никотин, алкоголь и даже закись азота («веселящий газ») являются факторами изменения сознания¹. Или вот странное психическое состояние, в которые впадали жители русского Севера, получившее название «меряченье». В начале 1920-х годов его изучала экспедиция во главе с А.В. Барченко, однако выяснить причины его появления не удалось. Меряченье состоит в том, что индивиды и целые группы внезапно впадают в некое психопатическое состояние: нечленораздельно выкрикивают слова на разных языках, повторяют слова и жесты других, беспрекословно выполняют приказы других. После припадка они ничего не помнят. Ясно, что феномен этот вызван какими-то природными процессами.

То же верно и в отношении влияния солнечной активности на процессы, протекающие на Земле. Внешне эта активность прояв-

¹ Один из основателей прагматизма У. Джеймс утверждал, что именно надыхавшись закисью азота мир возможно воспринимать по-гегелевски (см.: [1, с. 186 – 187]).

ляется в увеличении числа пятен на поверхности Солнца. Минимальный цикл повышения активности – 11 лет. А.Л. Чижевский выяснил, что повышение солнечной активности приводит к возникновению эпидемий болезней (см.: [2]), а в мире человеческой действительности подчас появляются гениальные открытия, но по большей части – бунты, восстания, войны, революции (см.: [3])¹.

Все эти феномены вызваны природными процессами и, стало быть, непосредственно на сознание и мышление влиять не могут. Они влияют на участки мозга (естественный феномен), которые обеспечивают осуществление мышления – социокультурной деятельности в *идеальном* плане. Сбой в функционировании этих участков, перестройки в них оказывают и соответствующее влияние на изменение сознания и мышления в ту или другую сторону. Но это отнюдь *не* манипуляция сознанием. Манипуляция сознанием – всецело социокультурный феномен, и именно он является предметом нашего исследования.

5.1.1 Общая характеристика феномена манипуляции сознанием

Следует сразу же отметить: манипуляция (манипулирование) сознанием представляет собой *влияние* на него. Однако не всякое влияние на сознание является его манипуляцией. Положительное влияние, во-первых, осуществляется по логике *субъект-субъектного* отношения, во-вторых, его целью является расширение и углубление сознания человека, на которого оно направлено. Само это влияние предстаёт как способ такого расширения и углубления; оно есть *средство*, но не цель. Манипуляция же сознанием, во-первых, осуществляется по логике *субъект-объектного* отношения, во-вторых, его целью является такое изменение сознания объекта влияния, которое выгодно и желательно субъекту манипуляции. Иначе говоря, манипуляция осуществляется по логике отношения *полезности*, или *использования*.

¹ У А.Л. Чижевского имеется также работа «Земля в объятиях Солнца», в которой исследуется влияние солнечной активности не только на флору и фауну Земли и на человеческое общество и его историю, но и на физические и химические процессы (см.: [4]).

«Манипулирование, – пишет Н. Лимнатис, – есть такое управление сознанием и поведением человека, которое и не соответствует его интересам и происходит в обход его сознательного согласия» [5, с. 13]. Более того, эффективность манипулирования прямо пропорциональна степени неосведомлённости человека в факте манипулирования его сознанием. О том же пишут и другие авторы. Так, С.Г. Кара-Мурза отмечает, что «манипуляция – это скрытое воздействие, факт которого не должен быть замечен объектом манипуляции» [6, с. 16]. Или, согласно В.П. Шейнову, **«манипуляция – это скрытое управление адресатом со стороны инициатора, при котором последний достигает своих целей, нанося ущерб адресату»** [7, с. 7 – 8].

Манипуляция, или манипулирование, сознанием равно применима как к единичному индивиду, так и к большим группам людей, в пределе – ко всему наличному человечеству. Т. Гоббс в своё время писал, что «мысли нельзя внушить человеческому уму силой власти и угрозой наказания, а лишь убеждением, ясностью доводов...» [8, с. 405] Это, однако, заблуждение философа. Можно и ещё как можно! Но не приказывая, угрожая и т. п., а так, чтобы он и не замечал этого. Манипуляция человеческим сознанием столь же древняя, как и сам человек, само человеческое общество и человеческая культура. Манипуляция сознанием есть скрытая форма *насилия* над человеком как субъектом. Вообще же манипуляция сознанием есть лишь аспект общей манипуляции поведением и вообще жизнедеятельностью человека. Эта манипуляция осуществляется с целью регламентации этой жизнедеятельности и управления ею в соответствии с определёнными намерениями.

Сознание индивида – объект, обладающий большими возможностями для манипуляции им, чем сознание группы или общества в целом. Общество не только не обладает головой и мозгом, но оно не обладает уровнем бессознательного, не обладает воображением, интуицией и т. п. Архетипы коллективного бессознательного, о которых пишет К.Г. Юнг (ещё вопрос: существуют ли они на деле), по своей сущности до-культурные и до-социальные феномены. Они срабатывают автоматически и одинаково у всех людей. Они похожи по способу своего бытия на кантовские априорные формы чувственности и рассудка. Они присущи человеку как че-

людеку вне любого уровня его культуры, они не вырабатываются индивидами.

Кстати, и общественное сознание вырабатывается индивидами в их взаимном общении, обмене деятельностью, идеями и т. д. В нём всё это обобщено, резюмировано. Также манипуляция общественным сознанием осуществляется – непосредственно или опосредствованно, – влияя на сознание каждого отдельного индивидуума.

Манипуляция сознанием индивидов и групп имеет давнюю историю. Она фактически появилась вместе с появлением на Земле человека. Рассмотрим некоторые способы манипуляции сознанием, больше подходящие для воздействия на сознание индивида, чем на сознание общественного целого. Простейшей формой влияния на сознание является *убеждение* (разубеждение, переубеждение), понимаемое как процесс, действие (от глагола «убеждать»). Слово «убеждение» в русском языке употребляется и как существительное. В этом случае оно означает *результат* действия убеждения со стороны (от другого субъекта) или *само-убеждения*. Каждый индивид в своём сознании имеет комплекс или набор разных убеждений, от которых он сознательно не желает отступать, если только его кто-то или он сам себя не переубедит. В этом значении убеждение есть некое положение (суждение, идея), весьма значимое для индивида. Убеждение как действие может быть как положительным, так и негативным, то есть являться формой манипуляции сознанием.

Другой формой влияния на сознание, которая может быть как позитивной, так и негативной, является *внушение*. Убеждение обращено к способности суждения индивида и использует преимущественно рационально-логическую аргументацию. Внушение же не ограничивается логикой. Оно воздействует и на психоэмоциональную сферу человека, а потому прибегает к образности, к ассоциациям и т. п. Как отмечает В.М. Бехтерев, «внушение воспринимается субъектом *без критики* и выполняется им почти *автоматически*» [9, с. 84]. Внушение «вторгается в психическую сферу, как тать, и производит в ней роковые последствия» [9, с. 87]¹. Существует такая форма манипуля-

¹ «Вообще говоря, внушение есть один из способов воздействия одних лиц на других, которое производится намеренно или ненамеренно со стороны внушающего лица и которое может происходить или незаметно для лица, которому производится внушение, или же с его ведома и согласия» [9, с. 90].

ции сознанием, как *обман*. Д.И. Дубровский пишет, что «обман – это ложное, неверное сообщение, способное ввести в заблуждение того, кому оно адресовано» [10, с. 11]. Тут, как и со словом «убеждение», следует различать обман как действие-процесс («обманывать») и результат этого действия, как завершённое сообщение и т. п. В этом случае «обман» совершился. Дубровский приводит также «две формы глагола – “обманывать” и “обмануть”...» [10, с. 11].

Более сложной формой влияния на сознание является *гипноз*¹. В древнегреческом языке *ὑπνος* означало «сон» и «сонливость, сонное состояние» (см.: [19, с. 1683. Прав. стбц]). На деле это, конечно, вовсе не сон, но и не сонное состояние, хотя и состояние, а именно особая форма изменённого сознания. Существуют самые различные определения сущности гипноза. Р. Уотерфилд отмечает: «О гипнозе можно сказать точно только то, что это не сон» [11, с. 25]. Согласно самому Уотерфилду, «гипноз следовало бы признать, прежде всего, мощным средством воздействия, работающим с подсознанием и воображением человека» [11, с. 21]. Подсознание непосредственно сознанию не подчинено. Сознание в той или иной степени руководствуется логикой, поэтому у него для него всегда имеются ограничения. Иное дело – гипноз. Он свободен от логических ограничений. Поэтому человек, находящийся под гипнозом, может говорить или поступать с точки зрения сознания нелогично.

Как процесс гипноз является воздействием активной стороны – субъекта гипноза (гипнотизёра) на индивида, занимающего пассивную позицию. Р. Уолтерфилд пишет: «Гипнотизм или гипноз – это намеренное введение одним человеком другого человека или группы людей в состояние транса или содействие этому. Состояние транса, коротко, – это когда у человека снижается обычная для него способность ориентировки в реальности, то есть начинают стираться границы между внешним миром и внутренним миром мыслей, чувств, воспоминаний и представлений» [11, с. 21]. После введения индивида в гипнотическое состояние гипнотизёр волен действовать с последним по своему усмотрению. Гипнотизёр применяет тактику внушения или приказа. Он может внушить индивиду, что он, к примеру, другой человек (даже из далёкого прошлого),

¹ См. некоторые работы по проблеме гипноза: [11], [12] [13]. [14], [15], [16], [17], [18].

и тот будет вести себя и действовать в соответствии с поведением и действием образа внушённого человека. Гипнотизёр может внушить своему подопытному, что тот находится в будущем и тот станет описывать ситуацию, которая ещё не наступила.

В советское время как выдающийся гипнотизёр и экстрасенс прославился В.Г. Мессинг. В конце 1980-х – начале 1990-х на весь Советский Союз демонстрировались сеансы А.В. Чумака и А.М. Кашпировского. При этом последний провёл три сеанса обезболивания на расстоянии во время хирургических операций. Например, операция проводилась в Тбилиси, а сам Кашпировский находился в Киеве. Операция проводилась без анестезии. Вместо наркоза перед пациенткой О. Игнатовой стоял экран телевизора, по которому Кашпировский давал ей установку не чувствовать боль.

Существуют разные формы гипноза, которые могут использоваться как во благо, так и во зло. К первым относится так называемый эриксоновский гипноз (по имени М. Эриксона; не путать с Э.Х. Эриксоном, создателем теории идентичности) (см., напр.: [20]). Ко вторым относится цыганский гипноз, посредством применения которого цыганки выманивают у людей деньги, имущество и т. д. Гипноз может также служить средством излечения многих болезней.

Ещё одной формой влияния на сознание, в том числе и формой манипулирования им, является *нейролингвистическое программирование* (НЛП)¹. Оно было создано в 1970-е годы американцами – лингвистом Дж. Гриндером и психологом Р. Бэндлером. Существенное влияние на его создание оказал британо-американский учёный-«междисциплинарник» Гр. Бейтсон. Дж. О'Коннор и Дж. Сеймор пишут: «НЛП – это модель того, как отдельные люди структурируют свой уникальный жизненный опыт» [21, с. 4]. Правда, российский психолог С.В. Ковалёв пишет: «Следует особо отметить, что в отличие от других психологических дисциплин, НЛП крайне редко интересуется *содержанием* человеческого опыта (что собственно и является основным предметом психологии). Нейролингвистическое программирование уделяет основное внимание *организации* этого опыта – тому, как человек строит свой опыт;

¹ См. некоторые работы по проблеме НЛП: [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29].

какие процессы лежат в основе данного построения; и как всем этим можно управлять» [28, с. 9]. Л.М. Холл отмечает: «Нейролингвистическое программирование как модель функционирования человека описывает динамические изменения в нашей психофизической системе и их взаимодействие как *систему*. Эта динамика взаимодействия и “правила”, управляющие ею, образуют нашу нейролингвистическую “модель мира”» [23, с. 4].

С.В. Ковалёв так разъясняет аббревиатуру «НЛП»: «В аббревиатуре Н-Л-П часть “нейро” представляет весьма важную в контексте методологии нейролингвистического программирования идею о том, что любые поведение и деятельность имеют своим началом *чисто неврологические* процессы в голове и теле человека. “Лингвистическая” часть напоминает о том, что именно с помощью языка мы организуем и упорядочиваем наши мысли и действия, а также вступаем в общение и с другими людьми. Ну а часть “программирующая” указывает на способы (программы), с помощью которых человек организует свою психику (а психика, в свою очередь – человека), чтобы получить любые результаты» [28, с. 9].

Создатели и разработчики теории и практики НЛП пишут о том, что данный феномен ориентирован на совершенствование (и даже самосовершенствование) человека, о его демократичности, гуманности и т. п. Но как и в гипнотическом сеансе, так же и в практике осуществления нейролингвистического программирования имеется активная сторона и сторона пассивная. В.П. Шейнов на поставленный им вопрос: «Является ли НЛП методом манипулирования сознанием?» отвечает: «Как одна из наиболее продвинутых реализаций универсальной технологии скрытого управления, НЛП даёт инициатору воздействия большую власть над адресатом этого воздействия.

И так же, как в общем случае скрытого управления, манипулятивно применение НЛП или нет, зависит от моральной установки инициатора» [7, с. 264]¹. Отметим ещё один, правда весьма

¹ «Если он добивается выигрыша лишь для себя в ущерб адресату, то инициатор является манипулятором, а адресат – жертвой. Если же его цель благородна по отношению к адресату, то это, безусловно, не манипуляция, а позитивное скрытое управление. Например, когда НЛП используется в психотерапии» [7, с. 264].

необычный, вид манипулирования сознанием. Это – *слиперство*. Слиперы – это люди, обладающие такой паранормальной способностью, как внедрение в чужое сознание вне зависимости от расстояния и осуществление манипуляции в нём. Слипер, проникнув в чужое сознание, может свободно читать мысли носителя данного сознания, считывать с его мозга даже ту информацию, которую тот давно забыл. Но этим не ограничиваются возможности слипера. Он способен, так сказать, переформатировать память объекта, внедрить в неё какие-то нужные для слипера (или того, кто ему дал задание) квазисведения. И более того, слипер может направить мысли объекта в нужном направлении и при этом объект будет думать, что это он – автор этих мыслей. Слиперов, как это и понятно, используют спецслужбы (разведка и контрразведка)¹, а потому их существование ими отрицается.

В данной главе будут рассмотрены лишь некоторые формы манипуляции сознанием. Границы объёма главы не позволяют большего. Поэтому связь между параграфами в ней подчас не прослеживается. Следует отметить также вот что. Техники и технологии, применяемые во влиянии на сознание часто имеют как бы двойное назначение: они могут равно использоваться как при благотворном влиянии, так и при манипуляции сознанием. Выше это показано на примере убеждения, внушения, гипноза и НЛП. В более сложных формах влияния такое тоже очень часто имеет место. Как отмечает Н. Геген, «все эти техники могут использоваться как во зло, так и во благо: с помощью одной и той же техники можно вымогать у людей деньги, заставлять их покупать ненужные им вещи и в то же время побуждать людей экономить электричество, сортировать мусор в интересах охраны природы и т. п. Ни одна из таких техник сама по себе не несёт никакой моральной нагрузки, вопрос в том, какие цели ставит перед собой манипулятор. К тому же ни одна из этих техник не лишает нас свободы выбора» [29, с. 8]. Это сказано о технике рекламы, но то же верно и в отношении иных форм манипуляции сознанием.

Следует отметить, что манипуляция сознанием не сводится только к прямому воздействию на сознание. Существует немало

¹ См. об этом: [30].

сугубо практических акций, которые также можно отнести к средствам манипуляции сознанием. Таковым, к примеру, является *террористический акт*. Как отмечает С.Г. Кара-Мурза, «терроризм – средство *психологического* воздействия. Его объект – не те, кто стал жертвой, а те, кто остался жив. Его цель – не убийство, а устрашение и деморализация живых. Жертвы – инструмент, убийство – метод. Этим терроризм отличается от диверсионных действий, цель которых – разрушить объект (мост, электростанцию) или ликвидировать противника» [6, с. 171]¹.

5.1.2 Пропаганда как средство обработки сознания

Как отмечает польский философ Л. Войтасек, «пропаганда является средством формирования общественного мнения» [31, с. 41]. И не только общественного мнения, но и убеждений, идеалов, ценностных ориентаций и т. д. «Пропаганда служит формированию идеологической составляющей того или иного социального строя и направлена на изменения сознания масс – в нужном манипуляторам от власти ключе» [32, с. 11]. Пропаганда, конечно, может вестись отдельным индивидом, какой-либо группой (к примеру, террористической), политической партией, государством. Манипуляция сознанием граждан государства является предприятием намеренным и целенаправленным. Г. Шиллер пишет: «Там, где манипуляция является основным средством социального контроля, ...разработка и усовершенствование методов манипулирования ценятся гораздо больше, чем другие виды интеллектуальной деятельности» [33, с. 22]. Для этого существуют специально на то уполномоченные группы людей, часть из которых разрабатывает разного рода полезные для властей предрержащих идеологемы, препарирует и фабрикует нужную информацию о событиях в государстве и в мире, и т. д., а другая разрабатывает технологии их внедрения в сознание граждан и занимается таким внедрением. Этому внедрению и служит разветвлённая сеть пропаганды. Л. Войтасек пишет: «В зависимости от идейной обусловленности формируется соответствующая система пропаганды, понимаемая как *сово-*

¹ «Иногда, – отмечает Кара-Мурза, – цели совпадают (например, в покушении на политических деятелей)...» [5, с. 171].

купность фундаментальных идейных положений, а также как целостная система организационных принципов, норм и правил, применяемых в пропагандистской деятельности. При таком понимании идеология оказывает решающее влияние на систему пропаганды, существенным образом воздействует на её функционирование» [31, с. 41]. Государственная идеология не просто оказывает решающее влияние на систему пропаганды – сама пропаганда есть лишь орудие идеологии в действии. Содержание идеологии определяет и содержание пропаганды и до известной степени определяет средства, применяемые в пропаганде. Соглашаясь со своими польскими коллегами М. Шульчевски и Ю. Мазуреком, Л. Войтасик пишет, что «пропаганду можно определить как целенаправленное и политически мотивированное убеждающее воздействие на общественные группы. С его помощью те или иные социально-политические идеи, взгляды и теории должны быть доведены до сознания каждого человека и оказать влияние на формирование его поведения в желательном направлении» [31, с. 44].

В Советском Союзе, особенно в периоды, когда режим становился тоталитарным, в основном, через такие средства массовой информации (СМИ), являвшиеся одновременно и средствами массовой манипуляции сознанием, как печать, радио, кино, позже – телевидение. Разумеется, использовались всевозможные лозунги, плакаты и прочие средства «наглядной агитации». Кроме того, действовали запреты свободы слова и печати, помещались в специальные хранилища («спецхраны») неблагонадёжные с точки зрения режима произведения дореволюционных и западных авторов. Однако представляется, что, к примеру, запрет свободы слова для большинства советских граждан был излишен, так как ежедневная индоктринация их сознания лишала их свободы мышления: человек, лишённый свободы мышления вряд ли был опасен властям предрержащим в своей свободе слова. Но вернёмся к феномену пропаганды.

Книга А. Гитлера «Моя борьба» («Mein Kampf») заслуженно считается «библией» национал-социализма. В ней много абсурдного, много самолюбования и т. п. Но в одном эта книга заслуживает внимания, а именно в вопросе пропаганды. В этой книге Гитлер посвятил пропаганде две главы. Одна называется «Война и

пропаганда» (глава VI первой части), вторая названа «Пропаганда и организация» (глава XI второй части). И в той и в другой Гитлер рассматривает пропаганду однозначно как средство манипуляции сознанием. Надо сказать, что по своей сути пропаганда не непременно должна быть средством манипуляции. Правда, такое случается редко. Но для Гитлера пропаганда есть именно средство манипуляции. Написаны эти главы, как и вся книга, менторским тоном, цинично, тоном эдакого Ницшевского Сверхчеловека. Но тем не менее, суждения Гитлера весьма рациональны. «Что такое пропаганда – цель или средство? – спрашивает Гитлер и отвечает: – ...Пропаганда есть средство и поэтому должна рассматриваться не иначе, как с точки зрения цели. Вот почему форма пропаганды должна вытекать из цели, ей служить, ею определяться. Ясно также, что в зависимости от общих потребностей цель может изменяться и соответственно должна изменяться также и пропаганда» [34, с. 148]. «Другой вопрос решающего значения... – пишет Гитлер, – следующий: к кому должна обращаться пропаганда? К образованной интеллигенции или к громадной массе малообразованных людей? ...Ясно, что пропаганда вечно должна обращаться только к массе. <...> Задача пропаганды заключается не в том, чтобы дать научное образование немногим отдельным индивидуумам, а в том, чтобы воздействовать на массу, сделать доступным её пониманию отдельные важные, хотя и немногочисленные факты, события, необходимости, о которых масса до сих пор не имела и понятия [34, с. 150].

Можно вспомнить, что и лидеры большевиков, многие из которых были по своему происхождению интеллигентами, обращались в своей пропаганде не к интеллигенции, а к простому народу. В.И. Ленин, к примеру, терпеть не мог интеллигентов. Вот его слова о В.Г. Короленко: «Жалкий мещанин, пленённый буржуазными предрассудками!» [35, с. 48] Интеллигенция, согласно ему, мнит «себя мозгом класса. На деле это не мозг, а говно» [35, с. 48]¹. Интеллигенты все пытаются во всё вникнуть, взвесить все «за» и «против». А простой люд получил идею в грубой упаковке – и он проникается ею, принимает как собственное убеждение.

¹ Издательство отдалось отточиями. Но это – эвфемизм. Ленин выражался прямо.

Гитлер отмечает, что «пропаганда должна воздействовать больше на чувство и лишь в очень небольшой степени на так называемый разум. Дело идёт о том, чтобы приковать внимание массы к одной или нескольким крупным потребностям, а вовсе не о том, чтобы дать научное обоснование для отдельных индивидуумов, и без того уже обладающих некоторой подготовкой.

Всякая пропаганда должна быть доступной для масс; её уровень должен исходить из меры понимания, свойственной самым отсталым индивидуумам из числа тех, на кого она хочет воздействовать. Чем к большему количеству людей обращается пропаганда, тем элементарнее должен быть её идейный уровень» [34, с. 150]¹. И ещё одно положение Гитлера. Он пишет: «Даже если бы содержание нашей пропаганды было совершенно гениальным, всё-таки она не могла бы иметь успеха, раз забыта главная, центральная предпосылка: всякая пропаганда обязательно должна ограничиваться лишь немногими идеями, но зато повторять их бесконечно. Постоянство и настойчивость являются тут главной предпосылкой успеха, как впрочем и во многом остальном на этом свете» [34, с. 154]. Такковы, согласно А. Гитлеру, основные характеристики пропаганды как способа манипуляции сознанием. И таковыми, надо признать, они являются применимыми для любого времени.

Но когда только формируется некое движение, нацеленное на завоевание власти, тогда требования к пропаганде, согласно Гитлеру, обладают спецификой. Задача пропаганды в этом случае не сводится к обработке сознания масс в нужном для движения направлении. Необходимо ещё – и это главное – из проникшихся духом пропагандируемых идей сформировать активное ядро, которое бы эффективно руководило движением и со временем привело его к власти. Необходимо формировать *партию*, или, как её называет Гитлер, *организацию*. Кроме того, движение не должно быть стихийным, никем не управляться и не направляться. «Самая прекрас-

¹ «Чем меньше так называемого научного балласта в нашей пропаганде, чем больше обращается она исключительно к чувству толпы, тем больше будет успех. А только успехом и можно в данном случае измерять правильность или неправильность данной постановки пропаганды. И уж во всяком случае не тем, насколько удовлетворены постановкой пропаганды отдельные учёные или отдельные молодые люди, получившие “эстетическое” воспитание» [34, с. 150].

ная теория, – пишет Гитлер, – останется совершенно бесцельной и не будет иметь никакого значения, если не найдётся вождь, который сумеет понести эти идеи в массы. И наоборот» [34, с. 488]. Он пишет о себе: «Я лично... в первую полосу моей деятельности посвятил себя делу пропаганды. Только на путях пропаганды можно было создать первое небольшое ядро, проникшееся идеям нашего нового учения, и затем можно было подобрать тот человеческий материал, из которого должны были позднее создаться первые элементы организации. Цели пропаганды в это время имели гораздо большее значение, нежели организация» [34, с. 488 – 489]. Но постепенно приоритеты необходимо менялись.

Гитлер пишет: «Свой человеческий материал каждое движение должно прежде всего подразделить на две большие группы: 1) сторонники движения и 2) членов партии.

Задача пропаганды – вербовать сторонников; задача организации – вербовать членов партии.

Сторонником движения является всякий, кто заявляет о своём согласии с целями движения; членом организации может быть только тот, кто готов на деле бороться за эти цели» [34, с. 489].

И Гитлер разделяет задачи и функции пропаганды, с одной стороны, и задачи и функции организации – с другой. Пропаганда должна вербовать всё новых и новых сторонников движения. Организация же, состоящая из уже убеждённых приверженцев движения, призвана из числа наиболее преданных сторонников тщательно отбирать членов партии и постоянно осуществлять отбор из уже избранных. «Вторая задача пропаганды подорвать веру в существующий порядок вещей и пропитать людей верой в новое учение. Вторая задача организации – борьба за власть, чтобы таким путём обеспечить окончательный успех данного учения» [34, с. 490]. Гитлер отмечает ещё одну особенность соотношения пропаганды и организации: «Когда пропаганда завоевала для данных идей уже почти весь народ, тогда соответствующие выводы может сделать организация уже с небольшой горсточкой людей. Из этого вытекает, что чем обширнее пропаганда, тем меньше может быть организация. Чем больше число сторонников, тем меньше может быть число членов партии. Тут связь обратно пропорциональна» [34, с. 490].

Книга «Mein Kampf» была опубликована в двух томах. Первый том вышел в 1925 г., второй – в 1926 г. То есть она опубликована ещё в то время, когда Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (NSDAP) ещё не была правящей. Но уже через семь лет, в 1933 г., она демократическим путём пришла к власти. Это говорит о том, что изложенные в книге идеи относительно сущности пропаганды оказались верными. Когда нацисты во главе с Гитлером завоевали власть, почти все сторонники движения вступили в NSDAP. Но в это время сама партия разделилась на партийную элиту и рядовых членов. Само нацистское учение разделилось на элитарное и учение для остальных. А.А. Галкин отмечает «характерное для идеологии фашизма подразделение на идеологию для масс и идеологию для элиты. Обе эти идеологии не были полностью оторваны друг от друга. Да это было бы и невозможно. <...> Многие из фашистских идей, рассчитанных на массовое потребление, определяли мировоззрение и соответственно поведение представителей элиты. Антигуманизм, расизм, преклонение перед грубой силой были рассчитаны на потребление не только вовне, но и внутри руководящей группировки. Тем не менее фашистская идеология, рассчитанная на элиту, во многом отличалась от “массовой продукции”» [36, с. 271].

А.А. Галкин пишет: «Для идеологии фашистской элиты был характерен аристократизм, основанный на ницшеанском презрении к простому человеку, к плебсу, к больным и слабым. Идеология, рассчитанная на массовое потребление, выдвигала на первый план принципы примата простого человека, человека труда, социальной справедливости и народности. Для элиты расовая теория имела прежде всего социальный смысл, ибо оправдывала её особое положение в обществе с помощью дополнительных, биологических аргументов. Для массового потребления внутринациональная сторона расовой теории всячески затушёвывалась» [36, с. 271]. И, наконец, ещё одна особенность различия идеологии для элиты и идеологии для масс. Она касается формы выражения их: «В рамках элиты допускалось идеологическое мудрствование, попытки логического обоснования тех или иных положений, разработка аргументации и т. д. В идеологии, рассчитанной на массы, это считалось не только излишним, но и вредным» [36, с. 271 –

272]. Аналогично, когда большевики пришли к власти, в первые годы среди партийной элиты велись дискуссии, имелись разногласия (не слишком радикальные!). Некоторые представители этой элиты, как например, Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский и некоторые другие, писали и издавали научные работы. Для рядовых же членов ВКП(б) подобное было недоступно.

В первые годы советской власти снизились требования, предъявляемые к пропаганде марксистских идей. Отношение к наследию Маркса и Энгельса и ведущих марксистов стало преимущественно утилитарно-корыстным, функционально-идеологическим, а потому и не целостным, но частичным. Об этом свидетельствует, в частности, такой эпизод. В сентябрьском номере журнала «Вестник Пропаганды» за 1919 год была опубликована небольшая статья без указания автора, в которой шла речь о необходимости повышения требований к качеству пропаганды. В ней говорилось: «Активный интерес к жизни требует сознательности, а последняя даётся познанием – могучим орудием борьбы. Мы хорошо знаем, что пока мы не овладели орудием, оно нами владеет. Овладев теорией, познав, мы можем не только видеть, но и предвидеть, а это самое важное в непосредственной практической жизни: ведь если мы не будем знать, мы не будем идти вперёд. Самая неуклонная активность всегда должна опираться на строгое познание» [37, с. 2. Лев. – прав. стбц]. Далее даётся характеристика тех задач, которые вытекают из необходимости обогащать свои знания и говорится: «Все эти задания для своего выполнения потребуют строгого соблюдения раз намеченного плана и последовательности при его выполнении. Только при этих условиях мы можем дать более или менее полное представление и знакомство с основами марксизма, с основами пролетарской философии и мировоззрения вообще» [37, с. 3. Прав. стбц].

Казалось бы вполне здравые и правильные рассуждения. Однако редакции журнала это не показалось убедительным. В своей приписке к статье. В ней говорится: «В условиях самой ожесточённой, злейшей борьбы, какую мы переживаем, излишне особенно напирать на необходимость для пролетариата “целостного мировоззрения”, “основ пролетарской философии” и т. д., ибо эти прекрасные вещи в данный момент способны отвлекать от борьбы,

а не вооружать для неё. <...> Нам сейчас некогда заниматься выработкой “целостного мировоззрения” и из неисчерпаемых сокровищ марксизма мы должны получать ровно такой научный паёк, какой необходим для сегодняшней борьбы, не больше» [38, с. 4. Прав. стбц; курсив мой. – А.Х.].

5.1.3 Идеологически нагруженный язык как средство манипулирования сознанием

Язык как таковой может выступать объектом воздействия идеологии и, будучи идеологически нагруженным, выступать средством манипуляции сознанием. Задача манипуляции сознанием, отмечает С.Г. Кара-Мурза, «состоит не только в том, чтобы разрушить какие-то представления и идеи, но и в том, чтобы создать, построить новые идеи, желания, цели» [6, с. 83]. Важную роль в этом играет семиозис – знаковая деятельность, или деятельность в сфере знаков. Особую роль в манипуляции сознанием играет *идеологически нагруженный язык*. Как известно, в архаической культуре слову придавалось огромное, подчас магическое, значение. Оно обладало повышенным суггесторным свойством, т. е. свойством внушения. Слово, конечно, оказывало это влияние не столько через рациональный уровень, сколько через чувственность, воздействуя на эмоции. Но и в последующие эпохи слову придавалось огромное значение. Достаточно вспомнить, каким влиянием пользовалась в античной Греции и в Древнем Риме риторика. Речи Демосфена, М.Т. Цицерона, М.Ф. Квинтилиана считались шедеврами риторического искусства. В последующие эпохи нарастала, так сказать, рутинизация слóва, но оно обладает своими суггестивными качествами и по сей день.

С. Московичи пишет: «Что во многих отношениях удивительно и малопонятно, это всемогущество слов в психологии толп. Могущество, которое происходит не из того, что́ говорится, а от их “*магии*”, от человека, который их говорит, и атмосферы, в которой они рождаются» [39, с. 189]. И эта способность, способность идеологически нагруженных слов и шире – идеологически нагруженной речи оказывать манипулирующее влияние на сознание сохранилась и поныне и широко используется манипуляторами.

Идеологическая индоктринация сознания посредством языка как её средства обеспечивает власти возможность постоянного подчинения граждан – притом часто незаметного для последних, – не прибегая к реальным репрессиям и физическому насилию и принуждению. Идеология эксплуатирует язык как средство достижения своих собственных целей.

Далее мы проанализируем проблему взаимосвязи языка и политики, языка и идеологии. Политика и язык связаны двояко. Во-первых, политика (и, разумеется, политическая идеология) использует язык как 1) средство своего выражения и утверждения, 2) как средство воздействия на общественное сознание и 3) как средство борьбы с другими, враждебными данной идеологиями. Во-вторых, политика оказывает целенаправленное воздействие на язык, что определяется как языковая политика. Этот второй аспект взаимосвязи языка и политики находится вне зоны нашего внимания. В данной главе мы уделяем внимание только первому аспекту. Поскольку же речь будет идти о политической идеологии, то для нас выражения «язык политики» и «язык идеологии» будут синонимичными. Среди исследователей общепринятым считается следующий тезис: «Язык как социальное явление нейтрален по отношению к идеологии» [40]. Эту же мысль через своего друга В.Н. Волошинова ещё в 1929 г. выразил М.М. Бахтин. Он писал: «Слово... – нейтрально к специфической, идеологической функции. Оно может нести *любую* идеологическую функцию...» [41, с. 19] Но если язык по своей истинной сущности нейтрален по отношению к идеологии, то идеология вовсе не нейтральна по отношению к языку.

Исследователи выделяют в функционировании и развитии языка «две связанные между собой, но достаточно самостоятельные стороны: развитие структуры и развитие общественных функций языка, что создаёт возможности для сознательного вмешательства в языковые процессы» [42, с. 79]. Конечно, самостоятельность указанных сторон отнюдь не абсолютна; в различные исторические эпохи и в различных политических режимах она различна. Но надо отметить, что в аспекте структуры язык более автономен и устойчив к социокультурным влияниям.

В постархаических социумах, в которых имеет место развитое социальное расслоение населения, существует государство и су-

ществуют иные, обслуживающие его социумные институты, произошло разделение культуры на специализированную и неспециализированную (обыденную). В этой связи происходит и расслоение языка. Он, прежде всего, разделяется на 1) простонародный, или естественный («низкий»), и 2) литературный («высокий») языки. «Высокий» язык вырабатывается в относительно самостоятельных по отношению друг к другу специализированных сферах и обслуживает их. В этой связи он является *функциональным* языком. Политика как борьба за достижение и утверждение власти порождает в сфере языка такой специфический феномен, как язык политики. Употребление языка в политических целях превращает язык в один из факторов политики. Язык политики и политической идеологии – это, следовательно, одна из разновидностей функционального языка. Этот язык является средством осуществления политики, средством достижения политических целей.

Язык политики, идеологически нагруженный язык обладает определённым строением, определённой архитектурикой. Эту архитектуру можно изобразить двояко, т. е. в виде двух моделей: во-первых, в виде ядра, вокруг которого расположен ряд концентрических кругов; во-вторых, в виде ряда иерархически соотнесённых уровней. Рассмотрим их. Начнём с первой модели. Ядром в ней является специфическая политико-идеологическая терминология и фразеология, которые и несут на себе основную политико-идеологическую нагрузку. Правила организации речи, прежде всего, конечно, имеют лингвистический характер. Но и не только. Идеологический контекст придаёт словам речи тот или иной импульс: убеждения, сплочения, отторжения, запрета. Причём этот контекст распространяется не только на стилистику речи, но и на самый смысл слов. Конкретные слова (например, «свобода», «демократия», «либерализм», «консерватизм», «солидарность», «права человека», «прогресс» и т. д.) приобретают значение в зависимости от контекста конкретной идеологии.

Поскольку политика подразделяется на внешнюю и внутреннюю (а последняя, как известно, в свою очередь имеет подразделения), то в ядре терминологии и фразеологии выделяются термины общие для всей политики, политики как целого, а также специально – термины, предназначенные для внешней, и термины, предна-

значенные только для внутренней, политики. Вокруг ядра расположена более или менее идеологизированная лексика и фразеология, которая является общей и для политики и политической идеологии, с одной стороны, и для внеполитической сферы – с другой стороны. Это – лексика, принадлежащая литературному, «высокому» языку. Следующий круг, являющийся периферией, состоит из лексики, которая позаимствована из всех сфер культуры и даже у разных слоёв населения. Она используется в пропагандистской и агитационной деятельности, в PR-технологиях и т. п.

Обратимся теперь к иерархической модели. На вершине пирамиды сосредоточен документально-официальный язык государственной власти. Во внешнеполитической активности это язык самых разных заявлений, деклараций, меморандумов, нот и т. д. Во внутривнутриполитической же активности это язык партийных документов (политических программ, материалов партийных съездов, пленумов и т. п.), постановлений, декретов, указов и т. п. Данный язык состоит из строгой и тщательно выверенной терминологии. Он ориентирован, в основном, на профессиональных политиков.

Ниже уровнем расположен язык переговоров, язык дипломатии. Язык данного уровня строг и тоже тщательно выверяется, но в то же время он менее формализован и более гибок по сравнению с высшим уровнем. Ещё ниже располагается язык политического воспитания. Его назначение – формирование у граждан государства угодных верховной власти политических позиций. В отличие от предыдущих двух уровней, особенно высшего, данный язык не нейтрален в эмоциональном отношении, но эмоционально и особенно нагружен. Он применяется в системе образования и воспитания, в СМИ и т. д.

Наконец, самым нижним уровнем в архитектонике языка политики и политической идеологии является язык политической пропаганды и агитации. Он по многим параметрам идентичен языку политического воспитания, но в то же время лишён его гибкости и аргументированности. В этом языке специальная политическая терминология и фразеология почти не используется. Зато в нём применяются так называемые «лобовые эпитеты», арготизмы, ирония, сатира, сарказм, разного рода гиперболизации, преувеличенные оценки и т. п. Особое место в политической пропаганде

и агитации занимают лозунговые слова и выражения. Поскольку посредством них осуществляется воздействие на очень большую и разнородную массу, постольку лозунги (слоганы) должны быть предельно общими и неопределёнными, чтобы все слушатели или (и) читатели считали высказанные посредством лозунга идеи приемлемыми для себя. В этой связи композиция лозунга должна быть тщательно продуманной. Таким лозунгом, например, завершается «Манифест Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса: «ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!» [43, с. 459].

Нам представляется, что рассмотренные модели архитектоники языка не только не исключают друг друга, но взаимно друг друга дополняют. А теперь обратимся к взаимосвязи идеологически нагруженного языка и власти.

Высшим уровнем власти является верховная власть, или макровласть. Её речевая деятельность направлена на модификацию установок подвластной стороны, причём (в отличие от остальных видов речевого воздействия, в том числе и воздействия со стороны микро- и даже мезовласти) направлена одно-сторонне, без установления коммуникации или двустороннего обмена мыслями. Существенным компонентом такой речи являются контроль над мнениями, внушение страха или повиновения. Владение этой речью предполагает такую технику, которая исключает какие-либо виды ответной реакции, кроме молчаливого повиновения. Вследствие этого принять то или иное послание власти – значит проявить приверженность данной позиции, причём не только по отношению к конкретной идеологии, но и к носителю её (к тексту соответствующего содержания) и к оратору-идеологу. Противопоставление «понимающий – непонимающий» в рамках таких отношений фактически эквивалентно отношению «притесняющий – притесняемый», «подавляющий – подавляемый». Вопрос о дискуссии или обмене взглядами в такой семиотической ситуации даже не возникает.

Такая пассивность аудитории (последняя, даже не понимая направленной на неё речи в полной мере, обязана принять её как инструкцию под угрозой экскоммуницирования) делает её марионеткой или инструментом в руках оратора (автора текста), который, доведя её до состояния не критичности и безотказности, волен отдавать ей любые приказания. Владение такой политической

речью трансформируется во власть над людьми. В.А. Подорога сопоставил позиции двух диктаторов относительно аудитории – А. Гитлера и И.В. Сталина. Он пишет: «Если мы обратимся к анализу коммуникативной структуры, образующей связку “вождь – масса”, то можно легко заметить, что Гитлер – это человек речи, а Сталин – это человек письма. Другими словами, в том и другом режиме авторитарной власти доминирующими коммуникативными каналами оказываются различные перцептивные стратегии. Гитлер требует, чтобы его слушали, Сталин – чтобы его читали» [44, с. 109]. И дело тут, отмечает В.А. Подорога, не в личности того и другого, а в характере каждого из тех режимов, которыми правили эти «вожди». Но на этом мы останавливаться не станем (читатель может обратиться к аргументации данного автора сам).

Правительство даже в относительно демократических режимах, не говоря уже об авторитарных и тоталитарных, стоит так высоко (особенно в своих глазах) над гражданским обществом (народом), что его речь отдаётся эхом в его августейших ушах. «Правительство, – пишет К. Маркс, – слышит только *свой собственный голос*, оно знает, что слышит только свой собственный голос, и тем не менее оно поддерживает в себе самообман, будто слышит голос народа, и требует также и от народа, чтобы он поддерживал этот самообман» [45, с. 69]¹.

Язык – феномен полиструктурный. Выше была рассмотрена одна из его структур. Теперь охарактеризуем другую. Она включает в себя ряд уровней. Нижним является фонетико-фонологический уровень. По сравнению с другими уровнями внутренние взаимосвязи данного уровня являются наиболее устойчивыми. В процессе развития языка данный уровень менее всего подвержен изменениям. Выше находится морфологический уровень языка, ещё выше – его синтаксический уровень, а ещё выше – уровень лексико-семантический. Идеология по-разному оказывает своё влияние на разные уровни. Наименьшее влияние она оказывает и способна оказывать на фонетико-фонологический уровень. Столь же мало

¹ «Народ же со своей стороны, – продолжает Маркс, – либо впадает отчасти в политическое суеверие, отчасти в политическое неверие, либо, совершенно отвернувшись от государственной жизни, превращается в *толпу людей, живущих только частной жизнью*» [45, с. 69].

она оказывает влияние и на морфологический уровень. Но, разумеется, исключения бывают, хотя и нечасто. Т.Б. Крючкова так пишет о таком влиянии: «Влияние идеологии проявляется здесь не в самих фонетических или грамматических формах, а исключительно в нормах их употребления» [46, с. 72]. Относительно влияния идеологии на синтаксический уровень языка следует отметить, что по этому поводу продолжаются дискуссии. Здесь можно отметить лишь следующее. Характер влияния идеологии на данный уровень определяется характером идеологической доктрины. Воплощаясь в языке, одна доктрина использует одни синтаксические конструкции чаще, другие – реже, а какие-то вообще игнорирует.

Наиболее явное и в то же время наиболее частое использование языка идеологией проявляется на его лексико-семантическом уровне. В этой связи, когда речь заходит о взаимоотношении идеологии и языка, то под языком негласно подразумевается именно данный его уровень. При этом можно выделить два вида влияния. Прежде всего, это влияние на те процессы, которые имеют место на данном уровне языка в целом. Это – разного рода заимствования, степень интенсивности появления новых лексико-семантических единиц, вариация частоты употребления каких-то конкретных лексем, изменение их лексической сочетаемости и т. д. Второй вид влияния идеологии на лексико-семантический уровень языка – это выражение идеологии посредством определённых лексико-семантических единиц (речь идёт о тех случаях, когда некоторые лексические единицы приобретают те или иные специфические свойства). Таким образом, появляется идеологизированная лексика.

Обратимся к одному из определений идеологии, к определению, данному В.Ж. Келле. Согласно ему, идеология есть «система взглядов и идей, в которых осознаются и оцениваются отношения людей к действительности и друг к другу» [47, с. 39]. Мы привели его потому, что в нём говорится об идеях и об оценке. Идея – это не то же самое, что понятие. Понятие отражает предмет исследования, каков он сам по себе, оно ценностно нейтрально. Идея же неизбежно несёт в себе и оценку. Именно связь понятийно-предметного и оценочно-волевого моментов в прагматике и составляет возможность идеологического использования языка. Характерной особенностью идеологически нагруженных слов и словосочета-

ний является их явно выраженная оценочная составляющая. Они не только констатируют, но одновременно и оценивают.

Идеологическая речь основывается отнюдь не на диалектической логике с её принципом тождества противоположностей. Она основывается на восходящей к Аристотелю формальной логике с её законами тождества (абстрактного: $A = A$), противоречия и исключённого третьего. Принцип этой двузначной логики – «или – или». И. Дж. Хайякава пишет: «Стремление видеть вещи в свете лишь двух оценок – “положительно и отрицательно”, “хорошо и плохо”, “жарко и холодно”, “любовь и ненависть” – можно назвать двух-оценочной ориентацией» [48, р. 221 – 222]. Понятно, что язык при таком употреблении становится ущербным, так как действительность, которую он призван выражать, многообразна и многомерна.

Семиотика и лингвистика наряду с семантикой (наукой об отношении знаков к обозначаемому) и синтактики (исследующей взаимоотношения между знаками) включает также и прагматику (исследующую знаки в их отношении к субъекту – как их употребляющему, так и их воспринимающему (понимающему, интерпретирующему)). Именно в своём прагматическом аспекте язык наиболее тесно связан с идеологией. При этом он не поглощается ею, сохраняя по отношению к ней некоторую дистанцию. Идеология здесь также не вписывается внутрь семантики как система всеохватывающих коннотаций, но предписывает языку участие в определённой системе субъект-объектных и субъект-субъектных отношений, будучи включённым в которые он принимает на себя соответствующую идеологическую функцию – не объёмлющую все остальные, но и не чуждую природе самого языка.

На лингвистическом уровне существует три класса слов: 1) класс слов, обозначающих предметы и самих по себе ценностно нейтральных, но приобретающих оценочный смысл в контексте; 2) класс слов самих по себе являющихся оценочными и обретающими предмет оценки также лишь в контексте; 3) класс слов, в которых соединяется оценочность и предметность, именуемых *прагмемами*. Именно они – наиболее удобны в идеологическом использовании языка. Между прагмемами существует три типа отношений: 1) контрарность, 2) конверсия и 3) корреляция; причём все они образуют целостную структуру, во многом определяющую

использование идеологией лексических единиц. Это отношение выражается в так называемой идеологической тетраде, представляющей собой модифицированный М.Н. Эпштейном логический квадрат Михаила Псёлла (см.: [49, с. 35 – 37]¹).

Весьма важное значение для идеологического использования языка имеет следующий лингвистический принцип, сформулированный Ф. де Соссюром. В своём знаменитом сочинении «Курс общей лингвистики» он писал: «Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна; ...языковой знак произволен» [51, с. 100]. Слово «произвольный», отмечает де Соссюр, здесь имеет тот смысл, что «означающее *немотивировано*, то есть произвольно по отношению к данному означающему, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» [с. 51, с. 101]. Тенденция разведения означаемого и означающего (референта и сигнификата, или денотата и десигната), придание означающему статуса самостоятельности после де Соссюра усиливалась и нашла завершение в постструктурализме (философском постмодернизме). Ж. Деррида прямо заявляет: «Отсутствие трансцендентально означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности» [52, с. 448]. Это даёт идеологу философское основание для языковой игры по своему усмотрению.

С.Г. Кара-Мурза говорит об образовании специфических слов, которые он называет словами-«амёбами». Их образование началось в западноевропейской культуре. Он пишет: «Из науки в идеологию, а затем и в обыденный язык перешли в огромном количестве слова-“амёбы”, прозрачные, не связанные с контекстом реальной жизни. Они настолько не связаны с конкретной реальностью, что могут быть вставлены практически в любой контекст, сфера их применимости исключительно широка (возьмите, например, слово *прогресс*). Это слова, как бы не имеющие корней, не связанные с вещами (миром). Они делятся и размножаются, не привлекая к себе внимания, – и пожирают старые слова. <...> Важный признак этих слов-амёб – их кажущаяся “научность”. Скажешь *коммуникация* вместо старого слова *общение* или *эмбарго* вместо *блокада* – и твои банальные мысли вроде бы подкрепляются авторитетом

¹ См. также: [50].

науки. Начинаешь даже думать, что именно эти слова выражают самые фундаментальные понятия нашего мышления» [6, с. 90].

Таких слов-амёб на постсоветском пространстве появилось несчётное множество: «менеджмент» и «маркетинг», «консалтинг» и «брокер», «дилер» и «маклер», «фьючерс» и «аудит», «электорат» и «саммит», «коуч» и т. д. и т. п. И одно дело, если бы они были введены на том основании, что в русском лексиконе отсутствуют эквивалентные по значению лексемы. Нет: они введены *вместо* них. Они вытеснили привычные и понятные людям устоявшиеся русские – возможно, и имеющие иноязычные корни – эквиваленты. Благодаря этому эффекту в массовом сознании создавалась иллюзия не только чего-то принципиально нового, но и более прогрессивного по сравнению с советскими реалиями (по крайней мере, так обстояло в первое постсоветское десятилетие). Человеку, даже образованному, подчас становится всё труднее ориентироваться в мире слов-амёб и всё труднее понять эпоху, в которой он живёт. В.С. Малахов называет это «эффектом добавленной валидности». «Эффект этот, – пишет он, – состоит в завышенных ожиданиях от чужого слова. В приписывании термину, пришедшему из иностранных языков, особой значимости, что в свою очередь сопряжено с некорректным употреблением такого термина» [53, с. 43 – 44]. А власть (в основном, мезо- и микровласть) всячески эксплуатирует эту добавленную валидность новомодных словес.

Важнейшей формой деятельности политика (особенно во время выборной кампании) является его деятельность по завоеванию или удержанию симпатий граждан, по распространению им в самых широких слоях населения собственных (реальных или мнимых, желательных с точки зрения населения) для того, чтобы это население, считало, что данный политик отстаивает его интересы. Нередко этих целей нельзя достичь посредством рациональной и конкретной аргументации. И в этих случаях немалую помощь ему может оказать целенаправленное использование языковых средств. Для достижения цели используются самые различные средства: применение так называемых идентификационных формул, так называемых персуазивных дефиниций (убеждающих определений), использованием эвфемизмов, синонимических рядов, метонимии, метафоры, антитезы, так называемых «пустых формул» и т. д.

«Лингвистическое принуждение, – отмечает В.В. Ерофеев, – является наиболее эффективным из всех форм принуждения, поскольку оно подавляет не только действия, но и самый помысел о каком-либо действии» [54, с. 145].

5.1.4 СМИ как средство манипуляции сознанием

Какие-то средства массовой информации существовали всегда. Подлинно массовыми они стали с появлением *газет*. Газета – это «печатное периодическое издание, выходящее под постоянным названием и не реже одного раза в месяц» [55]. Считается, что первой газетой был «Столичный вестник», начавший выходить в Китае в VIII в. В Западной Европе газета в близком к современному виду появилась в XVI в. В Италии. Она стоила одну газетту (*gazzetta*). Так в народе называлась мелкая монета достоинством в 2 сольдо. Отсюда и название этого средства массовой информации. Можно добавить, что в это же время в Венеции были образованы первые бюро по сбору информации – предтечи современных информационных агентств.

Затем появилось радио, потом телевидение и, наконец, Интернет. А.А. Гостев предпочитает именовать их не средствами массовой информации (СМИ), а средствами массовой информации и коммуникации (СМИиК). Мы бы добавили, что это ещё и средства массовой манипуляции сознанием. С.А. Зелинский отмечает: «Следует обратить внимание, что в современном обществе манипуляция массами с помощью средств массовой информации оказываются, на наш взгляд, наиболее действенной по суггестивным воздействиям на аудиторию.

Связано это как минимум с несколькими факторами, основными из которых выступают практически всеохватываемость территории воздействия, а также историческая предрасположенность к вере средствам массовой информации, пришедшая к нам из советского прошлого, а к лицам, родившимся позже, – филогенетическим путём» [56, с. 38]. Следует отметить и возможности кино как средства влияния на сознание. Г.М. Маклюэн отмечает: «Перед высокоразвитой письменной и механизированной культурой кино предстало как мир восторжествовавших иллюзий и грез, который

можно купить за деньги» [57, с. 15]. Это, конечно так, но главное не в этом. Роль кино как средство влияния на сознание масс прекрасно осознал В.И. Ленин. В беседе с А.В. Луначарским в феврале 1922 г. Он сказал: «Вы должны твёрдо помнить, что из всех искусств для нас важнейшим является кино» [58, с. 579].

Долгое время эффективным средством манипулирования сознанием граждан государства было телевидение. Ведь в отличие от газеты, в которой содержится напечатанный текст, и радио, в котором даётся устное сообщение, телевидение даёт визуальное процессирующее изображение, «движущуюся картинку». Оно отличается от кино, которое демонстрирует готовые отснятые фильмы. Телевидение может передавать сиюминутные сюжеты с места событий. Э. Г. Багиров отмечает: «Печать, радио, кино с появлением телевидения всё более отказываются от задач, которые лучше и легче решаются новым средством» [59 с. 33]. А.А. Гостев отмечает: *«Телеэкран для современного человека не перестал быть конструктором-программистом картины мира, образа мыслей, переживаний и поведения.* Телевидение остаётся самым мощным политическим манипулятором – средством внушения и убеждения масс, формирования взглядов людей в нужном направлении» [60, с. 113]. Г.М. Маклюэн даже высказывает предположение, что отсутствие телевидения во время продвижения А. Гитлера к власти, он бы этой власти не достиг: «Появись телевидение в широких масштабах во время правления Гитлера, и он бы скоро исчез из виду; приди телевидение ещё раньше, и Гитлера вообще бы не было» [57, с. 341]¹.

Австрийский философ Г. Андерс пишет: «Радиовещание и телевидение поставляют человеку все события на дом и в этом отношении не отличаются от газопровода и электросети» [61, с. 139]. Негативный аспект телефикации отмечают многие. Но некоторые усматривают его лишь в том, что в телепрограммах фигурируют не только новости, репортажи с тех или иных мест событий и т.

¹ «То, что Гитлер вообще обрел политическое существование, напрямую обязано радио и системам публичных выступлений. Это не значит, что данные средства эффективно передавали его мысли германскому народу. Его мысли не имели почти никаких последствий. Радио дало первый массивный опыт электронного взрыва вовнутрь, этого обращения вспять всего направления и смысла письменной западной цивилизации» [57, с. 342].

д., но и разного рода концерты, художественные фильмы и т. д. Это, по мнению исследователей, приводит к разобщению людей: раньше они приходили в кинотеатры и совместно просматривали фильмы. Теперь же они это осуществляют дома, в кругу семьи или в одиночестве. Это, однако, не самое главное. Радио и особенно телевидение поступают на дом через приёмник и экран вопреки Г. Андерсу, совсем не так, как поступают газ и электричество. Последние поступают в той форме, в какой они существуют в природе (возможно, что к газу могут добавляться примеси). Но мир как товар, поставляемый через экран телевизора – это далеко, а чаще – всегда, вовсе не тот мир, который таковым является объективно. В системе телевидения существуют не только корреспонденты и операторы, которые снимают на камеру реальные события. В этой системе ещё имеются режиссёры, которые из материала, полученного корреспондентами и операторами, как из пазлов, составляют нужную конструкцию, востребованную идеологическими инстанциями. В результате препарирования и конструирования нужной «картинки» реальный мир превращается в иллюзию, в фантом. И этот фантом оказывается с точки зрения идеологической целесообразности более значимым, чем действительный мир. Г. Андрес замечает: «Если событие в своей репродуктивной форме становится более важным, чем в действительной форме, то оригинал должен ориентироваться на свою репродукцию; событие становится слепком, матрицей своей репродукции» [61, с. 141]. Достаточно вспомнить освещение грузинской агрессии в отношении Южной Осетии в августе 2008 г. западными СМИ.

Телевидение передаёт не только текст, и не просто изображение («картинку»), но и передаёт событие как процесс. Данное событие сопровождается комментарием, и у зрителя создаётся впечатление подлинной достоверности. Экран телевизора с лёгкостью стирает грань между правдивым сообщением и ложным. Эта видимость достоверности исподволь вырабатывает у зрителя доверие к сообщаемому, не критичность к передаваемой по телевидению информации. «Люди, – пишет А.А. Гостев, – под влиянием телепередач незаметно для себя меняют взгляды, начинают придерживаться ранее чуждых им ценностей» [60, с. 120]. И ещё: «Большинство людей живут в информационном поле современного мира, не контролируя и не

анализируя воздействие, оказываемое на них средствами массовой информации и коммуникации (СМИиК)» [60, с. 5].

Со времени появления сложных информационно-коммуникативных технологий, особенно Интернета, возможности идеологического манипулирования сознанием возросли многократно. Средства массовой информации широко используют его возможности. И тут можно отметить следующее. Сложилось мнение, что наряду с тремя официальными ветвями власти (законодательной, исполнительной и судебной) СМИ представляют собой четвёртую власть. Это большое заблуждение. Они никогда не являлись и никогда не будут являться формой власти; они суть лишь *орудие* исполнительной власти. СМИ часто применяют технологию, которая описана в печально знаменитых «Протоколах сионских мудрецов», где сказано: «Чтобы взять общественное мнение в руки, надо его поставить в недоумение, высказывая с разных сторон столько противоречивых мнений и до тех пор, пока гои не затеряются в лабиринте их и не поймут, что лучше всего не иметь никакого мнения в вопросах политики, которых обществу не дано видеть, потому что ведаёт их лишь тот, кто руководит обществом» [62, с. 20].

СМИ, по крайней мере с 1940-х годов XX столетия играют важную роль в манипулировании тем или иным государством сознанием населения других государств. Конечно, это может осуществляться в единстве с другими средствами влияния. Особенно если одно государство намерено разрушить другое государство, но по тем или иным причинам не решается предпринимать военные действия. Примером являются стремления США разрушить Советский Союз, а после и Российскую федерацию. Так, основатель ЦРУ и его директор в 1953 – 1961 гг., Аллен Уэлш Даллес¹ на одном из секретных заседаний мондиалистской организации – Совета по международным отношениям ещё в начале 1945 года (то есть ещё до окончания Второй мировой войны) в присутствии руково-

¹ Аллен Уэлш Даллес (1893 – 1969) – основатель ЦРУ и его директор в 1953 – 1961 гг. Став масоном ещё во время учёбы в Принстоне, Даллес уже в середине 20-х годов достигает 33-го градуса и других масонских регалий. В 1927 году он становится одним из директоров международного масонского координирующего центра, мондиалистской организации – Совета по международным отношениям, в 1933 году получает ключевой пост секретаря, а с 1946-го – президента этой организации.

дителей американского масонства: вице-президента США Г. Эс Трумэна, министра финансов Г. Моргентгау и Б. Баруха произнёс следующую речь: «Окончится война, всё утрясётся и устроится. И мы бросим всё, что имеем: всё золото, всю материальную мощь на обольщивание и одурачивание людей.

Человеческий мозг, сознание людей способны к изменению. Посеяв там хаос, мы незаметно подменим их ценности на фальшивые и заставим их в эти фальшивые ценности верить. Как? Мы найдём своих единомышленников, своих союзников в самой России*.

Эпизод за эпизодом будет разыгрываться грандиозная по своему масштабу трагедия гибели самого непокорного на земле народа, окончательного и необратимого угасания его *самосознания*. Например, из искусства и литературы мы постепенно вытравим их социальную сущность; отучим художников и писателей – отобьём у них охоту заниматься изображением и исследованием тех процессов, которые происходят в глубинах народных масс. Литература, театры, кино – *всё будет изображать и прославлять самые низменные человеческие чувства*.

Мы будем всячески поддерживать и поднимать так называемых художников, которые станут насаждать и вдалбливать в человеческое сознание *культ секса, насилия, садизма, предательства* – словом, всякой БЕЗНРАВСТВЕННОСТИ. В управлении государством мы создадим хаос и неразбериху.

Мы будем незаметно, но активно и постоянно способствовать самодурству чиновников, процветанию взяточников и беспринципности. Бюрократизм и волокита будут возводиться в добродетель. Честность и порядочность будут осмеиваться и никому не станут нужны, превратятся в пережиток прошлого. *Хамство и наглость, ложь и обман, пьянство и наркоманию, животный страх друг перед другом и беззащитность, предательство, национализм и вражду народов* – прежде всего вражду и ненависть к русскому народу, – всё это мы будем ловко и незаметно культивировать, всё это расцветёт махровым цветом.

И лишь немногие, очень немногие будут догадываться и даже понимать, что происходит. *Но таких людей мы поставим в бес-*

* Такого рода единомышленники называются *агентами влияния*, или «пятой колонной». - А.Х.

помощное положение, превратим в посмешище, найдём способ их оболгать и объявить отбросами общества.

Мы будем расшатывать таким образом поколение за поколением. Будем браться за людей с детских, юношеских лет, и главную ставку всегда будем делать НА МОЛОДЁЖЬ – станем *разлагать, развращать и растлевать её*. Мы сделаем из неё циников, пошляков и космополитов.

Вот так мы это и сделаем!» [63] И, надо сказать, кое-каких успехов американцы добились. Но и целью было *полное разрушение* Советского Союза. И тогда был разработан так называемый «Гарвардский проект» (подробнее о нём см.: [63]).

Текст проекта составлял три тома со своими названиями: «Перестройка»¹, «Реформы» и «Завершение». Весь проект был рассчитан на 15 лет (на каждый том – по пятилетке). «Перестройка» была рассчитана на 1985 – 1990 гг. В этот период планировалось осуществить следующее: 1) осуществлять «борьбу за гласность»; 2) осуществлять борьбу за «социализм с человеческим лицом»; 3) осуществить разработку пути перехода «от социализма к капитализму» (к так называемой «рыночной экономике»). Процессом «перестройки» должен по замыслу проекта руководить один лидер. «Реформы» рассчитывались на 1990 – 1995 гг. В этот период планировалось осуществить: 1) ликвидировать социалистическое содружество; 2) ликвидировать Варшавский договор; 3) ликвидировать КПСС; 4) разрушить государство Советский Союз; 5) дискредитировать и разрушить советское социалистическое сознание граждан бывших союзных республик, ставших суверенными государствами. Процессом «Реформ», согласно проекту, должен руководить другой лидер. «Завершение» рассчитывалось на 1996 – 2000 гг. Среди задач, которые намечалось решить, были следующие: 1) ликвидация ставшей самостоятельной России как государства; 2) ликвидация армии; 3) устранение таких «пережитков» социализма, как бесплатное образование и медицинское обслуживание («за всё надо платить»); 4) тотальное установление частной собственности; и некоторые другие. Руководить «Завершением» должен быть третий лидер.

¹ Большинство советских людей, скорее всего, подумали, что этот термин был придуман членами Политбюро КПСС или лично М.С. Горбачёвым.

История показывает, что два первых этапа «Гарвардского проекта» были, в целом, выполнены, а третий забуксовал. Пришлось разрабатывать новый проект, представляющий детальную разработку раздела «Завершение» предыдущего проекта. Он получил название «Хьюстонский проект». Данный проект – это прежде всего проект расчленения России на целый ряд мелких государств под патронатом таких государств, как США, Германия, Турция и Япония. При этом население в них должно быть значительно сокращено. Оба проекта в отношении Российской Федерации потерпели фиаско. Однако от своих планов США не отказались. Они продолжают вести войну с Россией, но уже преимущественно информационными средствами, так как многие агенты влияния либо дискредитировали себя, либо затаились и ждут удобных моментов. В наступившем XXI веке развернулись наряду с локальными горячими войнами войны холодные – информационные. И тут СМИ оказываются весьма востребованными. «В вопросе ведения информационно-психологических войн, – отмечает С.А. Зелинский, – ...важную роль играют средства массовой коммуникации, информации и пропаганды. Именно с помощью применяемых ими средств массового воздействия оказывается идеологическое, политическое и моральное вмешательство в психику масс, то есть уже следует говорить о духовной экспансии в сознание масс» [32 с. 69].

Д. Рашкофф пишет о том, что системой современных СМИ создана целая *инфосфера*. «Инфосфера, – пишет он, – создавалась за последние два или три десятилетия, когда дома и предприятия Америки связывались в единую электронную схему с помощью кабельного телевидения, телефонных систем и компьютерных модемов. Как индивидуумы все мы подвергаемся воздействию инфосферы каждый раз, когда вступаем в контакт с коммуникационными, технологиями – такими, как телевидение, компьютерные сети, журналы, видеоигры, факсы, радио-шоу, компакт-диски или видеокассеты» [65, с. 12]. И, конечно же, эти его слова относятся не только к Америке. «“Послания” наших медиа, – пишет он, – преподносятся нам в упаковке, подобной троянскому коню. Они проникают в наш дом под некой личиной, но, оказавшись внутри, начинают вести себя совершенно не так, как мы ожидали» [65, с. 12]. И ещё Рашкофф ввёл понятие *медиавируса*. Он пишет, что

«мы должны признать тот факт, что медиа-события, вызывающие подлинные социальные перемены – это не просто троянские кони. Это медиа-вирусы.

Данный термин не является метафорой. Нельзя сказать, что эти медиа-события “похожи” на вирусы. Они и есть вирусы» [65, с. 14]¹.

5.1.5 Реклама как средство манипуляции сознанием

Реклама как социокультурный феномен фактически обязана своим появлением капитализму – общественной формации, построенной на тотально товарно-денежных отношениях, когда даже способность к труду (рабочая сила) стала товаром². «Современная реклама, однако, – пишут У.Р. Лейн и Дж.Т. Рассел, – уходит корнями в США XIX в.» [67, с. 21]. А сегодня она проникла во все «щели» культуры. «Реклама, – пишет А.И. Ильин, – стала неотъемлемой частью человека и общества. Её можно встретить не только на телевидении и радио, а буквально везде – на крупных и мелких баннерах, на различных сайтах, на столбах, ограждениях и асфальте, внутри и снаружи зданий и транспортных средств, в метро и на автобусных остановках и т. д. Реклама – дискурс, обладающий огромной диффузной возможностью, способный проникнуть внутрь других дискурсов и социально-культурных практик, обогащать своим присутствием как медиа-, так архитектурное и прочее пространство, просвечивать через них, изменять их символическое наполнение в угоду своим целям, мягко намекать, манипулировать и призывать» [68, с. 25].

Но что такое реклама по своей сути? Цитировавшиеся У.Р. Лейн и Дж.Т. Рассел отвечают: «Реклама – инструмент *коммуникации*» [67, с. 25]. Это, конечно, весьма абстрактное определение. А вот и более конкретное: «Реклама – сообщение, оплачиваемое опознанным спонсором и обычно реализуемое каким-то

¹ «Медиа-вирусы распространяются в инфосфере точно так же, как биологические вирусы распространяются в организме-хозяине или в целом сообществе организмов. Но вместо того, чтобы путешествовать по органической кровеносной системе, медиа-вирусы циркулируют в сетях медиа-пространства» [65, с. 15].

² Об истории рекламы см.: [66] и [67, глава 1].

средством массовой информации. Реклама – это убеждающая коммуникация» [67, с. 29]¹. Капиталистическое общество, развиваясь постепенно становилось, во-первых, массовым обществом с присущей ему массовой культурой, во-вторых, обществом потребления. Повышался и статус рекламы. «Развиваясь как мощное средство маркетинга, реклама превратилась в главную экономическую и социальную силу» [66, с. 23] и сама стала отраслью бизнеса – рекламным бизнесом (см.: [71]). Реклама, конечно, в первую очередь используется в продвижении товаров (см.: [72]). Но и не только. «Роль рекламы в современном обществе не ограничивается ни рамками коммерческих коммуникаций, ни даже всей рыночной деятельностью. Значение рекламы возрастает практически во всех областях экономики и общественной жизни. Нельзя не отметить ее значительную идеологическую, образовательную, психологическую и эстетическую роль...» [73, с. 6]

В последние десятилетия XX в. в капиталистически развитых странах стал формироваться *синдром потребления*. Дж. Де Граф и его соавторы пишут: «В 1986 году Америка ещё насчитывала больше высших учебных заведений, чем торговых центров – моллов. Не прошло и пятнадцати лет, как число торговых центров стало более чем вдвое превышать число высших учебных заведений» [74, с. 32]. Возник феномен *шопоголизма*. Люди стали предпочитать посещение церкви и культурных заведений хождению по всевозможным бутикам и супермаркетам и крупным магазинам одежды и обуви. Соответственно ведут себя и владельцы этих маркетинговых центров. «Когда открывается новый торговый центр, церемония открытия своей помпезностью может соперничать со средневековой церемонией освящения Нотр-Дам или Шартрского собора» [74, с. 32].

Ж. Бодрийяр пытается придать понятию потребления особый статус. Потребление, согласно ему, это не простое удовлетворение

¹ В «Википедии – свободной энциклопедии» даётся следующее определение: реклама – это «направление в маркетинговых коммуникациях, в рамках которого производится распространение информации для привлечения внимания к объекту рекламирования с целью формирования или поддержания интереса к нему» [69]. Или вот определение Ж. Бодрийяра: «Реклама объявляет своей задачей сообщить о характеристиках того или иного товара и способствовать его сбыту» [70, с. 178].

потребностей. Кроме своего утилитарно-функционального назначения и значения, он обладает ещё и, так сказать, *сверхзначением*. Подобно тому как товар обладает потребительной стоимостью (это его утилитарно-практическое значение) и меновой стоимостью как трансгредиентной по отношению к потребительной стоимости реальности. В случае с концепцией Бодрийяра (мы несколько огрубляем её, ибо он, по нашему мнению, слишком универсализует свою трактовку) над-«стоимостью» предмета являются спроецированные на него соображения моды, престижа и т. д. О таком предмете можно говорить «как о предмете, специфицированном своей *мётой*, нагруженным различительными коннотациями статуса, престижа и моды * . Такой предмет – это “предмет потребления”» [76, с. 54 – 55]. Он есть предмет-знак. «*Чтобы стать объектом потребления, – пишет Бодрийяр, – вещь должна сделаться знаком, то есть чем-то внеположным тому отношению, которое она отныне лишь обозначает...*» [70, с. 214] Отсюда и смысл потребления по Бодрийяру: «Потребление, в той мере в какой это слово вообще имеет смысл, есть *деятельность систематического манипулирования знаками*» [70, с. 213].

А.И. Ильин пишет: «Реклама, как и вся структура консьюмеризма, формирует определённую семиосферу, указывает как на функциональные, так и на символические ресурсы товаров, предлагая посредством их потребления приобщиться к референтной группе» [68, с. 26]. Человеку внушается (и он начинает в это верить), что без тех или иных «престижных» и «модных» товаров или уровня услуг в глазах значимого для него окружения он выглядит приниженным, «неполноценным». Современная реклама всячески стимулирует синдром потребительства. Она «представляет товары и услуги в качестве стандарта потребления, различными (в том числе манипуляционными) средствами пытаясь приобщить человека к данным стандартам, которые зачастую рассчитаны на узкую элитарную прослойку» [68, с. 26]. «Она формирует мировоззрение, задаёт нормативы жизнедеятельности» [68, с. 26]. О том же пишет и Е.В. Ромат (см.: [73, с. 9]). Разумеется, не только поддерживает капиталистическую конкуренцию, но и всячески обостряет её.

* Мода, согласно Бодрийяру, ровесница науки политической экономии (см.: [75, с. 177]). - А.Х.

Современная реклама формирует идеальный для неё тип потребителя с искусственно созданными и навязанными ему потребностями. Естественно, что идеальный покупатель – человек с низким интеллектом, зато постоянно алчущий новых и новых приобретений. «Реклама, – пишет Э. Фромм, – апеллирует не к разуму, а к чувству; как любое гипнотическое внушение, она старается воздействовать на свои объекты эмоционально, чтобы заставить их подчиниться интеллектуально» [77, с. 114] (см. также: [68, с. 26]).

А.И. Ильин пишет: «Реклама прошлых времён была менее агрессивной и не пыталась возвращать конфликтность между детьми и их родителями, не провоцировать детей на бунт против дисциплины. Теперь же маркетологи принялись изображать родителей в виде ничего не понимающих в приобретениях несовременных людей, носителей атавистических ценностей, одновременно предлагая детям дорогие игрушки и товары. Так формируется в детском сознании семейный нонконформизм, а само детское сознание консьюмеризируется» [68, с. 31]. Дж. Де Грааф, Д. Винн и Т.Х. Нейлор пишут: «Детский маркетинг стал самой перспективной тенденцией в мире рекламы» [74, с. 96]. И ещё: «Среднестатистический двенадцатилетний ребёнок в Соединённых Штатах сорок восемь часов в неделю подвергается атаке коммерческих рекламных сообщений. Тот же ребёнок проводит около полутора часов в неделю, разговаривая со своими родителями о чём-нибудь важном» [74, с. 96].

В заключение параграфа отметим, что реклама каждодневно и даже круглосуточно, часто врываясь, например, в телевизионные программы, осуществляет массированное воздействие на сознание большинства населения. Реклама нередко создаёт негативные образцы поведения и ценностные ориентации у неспособных противостоять её деструктивному влиянию граждан. «То, что рекламные образы усиливают безнравственные и антидуховные ценностные ориентации и потребительские установки современного человека, – отмечает А.А. Гостев, – тоже достаточно очевидный факт. Реклама работает на фиксацию интересов человека на сфере низменных инстинктов» [60, с. 146].

5.1.6 Фальсификация истории и деструкция исторической памяти

Историческое сознание – это одна из форм общественного сознания. Оно начинает формироваться с началом неолитической революции, которая состояла в переходе от бродячего образа жизни и присваивающей экономики к оседлости и производящей экономике. На самых ранних стадиях архаической культуры природное и культурное, индивидное и социумное ещё не расчленены, не то что противопоставлены друг другу: «человеческая жизнь и природа воспринимаются в одних и тех же категориях» [78, с. 457]. Здесь также индивидуум не выделен из социумного целого настолько, чтобы обладать своим собственным специфическим самосознанием. «Внутреннего человека – “человека для себя” (я для себя) и особого подхода к себе самому – ещё не было. Единство человека и его самосознание было чисто публичным. Человек был *весь вовне*, притом в буквальном смысле этого слова» [78, с. 388]. На этих же стадиях существует единая для всех членов общества, общностная собственность. И так обстояло дело на протяжении тысячелетий. Постепенно развивалась предметная деятельность, диверсифицировались её формы, что влияло и на содержание форм межчеловеческих отношений. Складываются формы индивидного владения. На стадии земледельческой общины индивидное владение конституировалось в индивидную, *частную* собственность. Земледельческая община, по характеристике К. Маркса, базировалась на балансировании общественной и частной собственности. Дальнейшее развитие этой общины привело к победе частнособственнического начала и крушению Архаики.

Но уже на стадии земледельческой общины «время личных, бытовых, семейных событий индивидуализировалось и отделилось от времени коллективной исторической жизни общественного целого, ...появились разные масштабы для измерения событий *частной* жизни и событий *истории* (они очутились в разных плоскостях). Хотя *абстрактно* (астрономически-хронологически. – А.Х.) время осталось единым, но *сюжетно* оно раздвоилось. Сюжеты частной жизни не распространяемы, не переносимы на жизнь общественного целого (государства, нации); сюжеты (события)

исторические стали чем-то специфически отличным от сюжетов жизни частной (любовь, брак); они перекрещивались лишь в некоторых специфических точках (война, брак короля, преступление), от этих точек расходясь всё же в разных направлениях (... исторические события и жизнь исторического лица как частного человека)» [78, с. 457]. Последнее уже относится к эпохе Постархаики. И так обстоит по настоящее время.

Именно в постархаических культурах начинает формироваться собственно *историческое* сознание. В некоторых регионах формируется также и историческая *рефлексия*. Так, в Древнем Китае начинает писать историю Сыма Цянь, в Древнем Египте историю пишет Манефон, а в Древней Греции – Геродот. И это несмотря на то, что, к примеру, в греческом мировоззрении превалирует циклическая модель времени. Как правило, исследователи не различают *прошлого* и *былого*. Так, например, М.А. Барг отмечает, что «историческое сознание – это духовный мост, переброшенный через пропасть времён, – мост, ведущий человека из прошлого в будущее» [79, с. 24]. Прошлое – это *все* без исключения имевшие место факты, события и действующие лица до наличного настоящего. Былое же – это то из прошлого, что «мы впитываем в себя, храним в себе и восстанавливаем благодаря этому, и живя собственно по-человечески» [80, с. 554]. Но поскольку почти все исследователи без исключения *редуцируют* былое к прошлому, то и нам придётся также становиться на эту позицию там, где она не затрагивает суть дела.

Связь былого-прошлого с настоящим и будущим-грядущим такова, что, на первый взгляд, в историческом сознании главное составляет прошедшее, что оно составляет основной объём его. Это, однако, не совсем так. Г.В.Ф. Гегель отмечал, что «мы, обзревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с *настоящим...*» [81, с. 125] Ведь прошедшее служит для более аутентичного понимания настоящего. «Незнание прошлого, – писал М.Л.Б. Блок, – неизбежно приводит к непониманию настоящего» [82, с. 27]. Это же ещё раньше утверждали Н.М. Карамзин (см.: [83, с. 97]) и А.С. Хомяков (см.: [84, с. 33]). Но человек, живя и действуя в настоящем, вместе с тем строит будущее, в той или иной степени предвосхищая его. И это также имеет свои следствия. «Наши мысли о будущем, – писал К.Т. Ясперс, – влияют на то, как

мы видим прошлое и настоящее» [85, с. 155]. Так в человеческой истории осуществляется осознание и осмысление связи времён.

Историческое сознание – как специализированное, так и неспециализированное – есть осознание исторической преемственности и трёх кардинальных форм *единения*:

«1. Единение человека с культурно-историческим *былым*, дабы оно не было всего лишь прошлым, со всеми не напрасно пройденными путями и обретениями, со всеми инаковыми ценностями в их полифонирующем много-образии и трагизме отрицательного опыта. Культурно-историческое былое должно быть принято каждым как его собственная расширенная биография, как богатство таких накоплений, без вмещения которых в себя его жизнь анахронична и не может стать современной нынешнему сотворчеству.

2. Единение человека с *человечеством* как претворение глубочайшей со-причастности судьбы каждого судьбе всех и зависимости судьбы всех от судьбы каждого. <...>

3. Единение человека со своим *будущим* – не в смысле экстраполяции наличных тенденций и только, а в смысле зовущего примера, который всякому менее развитому, менее творческому субъекту ненавязчиво показывает субъект принципиально более высоко стоящий на путях космической эволюции» [86, с. 448]. Но это, конечно, в идеале. В реальной же действительности, особенно в обыденном сознании, во-первых, не все эти три формы единения всеми чётко артикулируются, а во-вторых, большинством они даже не осознаются как таковые. «Общество, – пишет А.А. Гостев, – должно иметь связь как минимум трех поколений (период в 50–60 лет), хранить культурно значимое прошлое (на 100–200 лет назад), и субъективно реальное (пусть и иллюзорное) обозримое будущее» [60, с. 233].

С прошедшим (как прошлым, так и былым) неразрывно связана *историческая память*. Память вообще – это «свойство мыслительной деятельности, заключающееся в способности хранить, воспроизводить и вводить в сферу сознания информацию о прошлом. Качество памяти определяется длительностью хранения информации и адекватности её воспроизведения» [87, с. 401. Прав. стбц]. Память – это способность к идеальному (в смысле *Ideelle*, а не *ideale*) воспроизведению прошлого опыта. Историческая па-

мять – отнюдь не то же самое, что и индивидуальная память. Это – *общественная*, или – выражаясь менее точно – *коллективная*, память. Это память поколений и целых народов, В пределе – память всей всемирной истории. Она формируется вместе с формированием *исторического сознания*. В отличие от индивидуальной памяти, историческая память – не просто способность к воспроизведению, хранению и трансляции Прошлого, но также *реконструирование* и *конструирование* реальностей Прошлого средствами Настоящего. Это Прошлое реконструируется и конструируется некоторыми видами социально санкционированной деятельности – музейной, архивной, мемориальной, историческими исследованиями, изданиями мемуаров и т. д. Создаются специальные предметы и предметные комплексы, разрабатывается специальный семиозис для фиксации Прошлого.

В связи с разделением прежде единого времени жизнедеятельности на всё более расходящиеся друг относительно друга историческое и бытовое, обиходное время и наделением первого высоким, а второго – низким социокультурным статусом, формируется и функционирует *два рода* социальной памяти: а) *официально-исторической* и б) *вне-официальной*, приватно-бытовой – общественной (групповой, клановой, семейной и т. д.) и индивидуальной. Содержание как того, так и другого рода памяти бывает наполнено как реалистическим, так и иллюзорным содержанием.

Как отмечает Е.Г. Трубина, «возведение “памятника” (монумента, мемориала, памятной доски или знака, а также создание музея либо академического института, написание книги) возможно лишь в случае, если определённая версия прошлого вольно или невольно признаётся все сообществом» [88, с. 635. Прав. стбц]. Либо же навязывается доминирующей в социуме группой или властью государства. Стало быть, историческое сознание *не является* ценностно нейтральным. В этом его уязвимость. Часто в наличной Современности существуют разные версии и трактовки Прошлого, находящиеся между собой в отношении конкуренции или даже конфликтности. В неспециализированном, обыденном сознании существуют не *понятия*, а всего лишь *образы-представления* Прошлого. Прошлое «своих» изображается в положительных тонах, прошлое «чужих» – в нейтральных, прошлое «врагов» – в отри-

цательных. Если такие образы-представления транспонируются в сферу научно-исторического исследования, тогда в неё привносится элемент *конечной* заинтересованности и – тем самым – *идеологическая составляющая*.

На западноевропейском Западе выделялось две истории – *священная и мирская*. Содержанием первой являлся ряд: сотворение Богом мира – грехопадение Адама и изгнание его из Рая – рождение Иисуса – его распятие и воскресение – ожидаемый Страшный Суд. Во второй, менее значимый, ряд входила земная история Церкви и её иерархов (в первую очередь пап) и канонизированных святых. Содержанием мирской истории была прежде всего история государств и их правителей (королей), войн и знаменательных с точки зрения власти событий. Если мирскую историю рядовой верующий, прихожанин какой-нибудь сельской церквушки, мог не помнить, не знать, то первый ряд священной истории он должен был знать непременно. Так средневековая Церковь индоктринировала сознание всего средневекового общества.

Если обратиться к секулярному измерению истории, то следует отметить, что государство со времени своего возникновения и упрочения стремится *взять под свой контроль* историческое сознание и историческую память. «Власть в любой стране, – отмечает А.А. Гостев, – всегда озабочена интерпретацией прошлого этой страны и ее народов. Но власть, которая разрывает связь народа с его прошлым, разрушает у населения исторически сложившиеся ценности, устоявшийся образ мира» [60, с. 234]. Государство может разными способами понуждать специалистов в области исторической науки *фальсифицировать* историю. Посредством вмешательства государственной идеологии оно стремится контролировать исторические исследования, в той или иной степени понуждая историков формировать требуемый интересами государства образ отечественной или даже мировой истории. Иногда историкам даётся прямой заказ на переинтерпретацию или (и) утаивание одних фактов, событий, имён и изобретение не имевших места. Разрабатываются специальные *заказные* теории, в которых исторические события изображаются в удобном и выгодном для государства виде. Причём такое практиковалось с давних времён. Какой-нибудь король, князь или ещё кто-либо, обладающий властью, давал

заказ летописцу, а позже и человеку науки изобразить историю королевства, княжества, исторического лица и т. п. – полностью или в каких-то значимых событиях и эпизодах – в выгодном для заказчика свете. То есть заказывалось *фальсифицирование* действительной истории. Простейший пример такой фальсификации – так называемое «открытие» Хр. Колумбом (1451 – 1506) Америки. Согласно официальной легенде, как известно, он отправился на поиск пути в Индию, а невзначай открыл новый континент. На деле же и он сам, и те, кто его отправлял, прекрасно знали, куда плыть (см. об этом [89, глава 3 (с. 70 – 92)]). В тайных хранилищах библиотеки Ватикана имелись великолепные географические карты, созданные ещё в глубокой древности, копии с которых появились лишь в XVI в. – Пири Рейса, Оронтеуса Финиуса и др.

Наиболее идеологически ангажированными оказываются *учебники истории*, обращающиеся в сфере образования, особенно общего, или среднего. В учебниках изображена именно та версия истории, которая необходима государству. Посредством обучения истории в соответствии со спущенной сверху программой и утверждённым учебником осуществляется целенаправленная индоктринация общественного сознания, в котором закрепляется (подчас довольно прочный и непоколебимый) образ истории, который и кладётся в основание исторической памяти и составляет её содержание.

На исследование определённых этапов истории и деятельности исторических фигур может налагаться однозначный запрет. Заказ на конструирование образа тех или иных исторических событий может исходить не только от государства, но и от социальных групп, кланов и т. п. О.И. Грейг сообщает, что «из материалов Нюрнбергского процесса были изъяты свидетельства о ритуальной и оккультной составляющей Третьего рейха...» и «что в 1946 г. только первый взнос фонда Рокфеллера составил 139 000 долларов, потраченных на **создание** официальной версии Второй мировой войны, где *не* будет пунктов о борьбе за Веру под крестом, о сражениях против богоборцев под круговращением “шагающего солнца”, об уничтожении детей дьявола в виде jude, оккупирующих страны и подменяющих собой народы (по разумению нацистов) и прочая псевдонаучная, научная и оккультно-мистическая подоплёка нацизма. Те, кто станет отпускать деньги на создание *своей* истории Второй мировой вой-

ны, **сокроют** и своё личное участие в финансовой подпитке системы фашизма» [90, с. 75 – 76]. Или вот ещё пример. После развала СССР «филантроп» Джорж Сорос (по-венгерски: Дьёрдь Шорош; настоящая фамилия – Шварц) стал финансировать разработки учебников истории (особенно для школьного образования), в которых история России изображалась бы в самом неприглядном свете, а роль Советского Союза во Второй мировой войне была бы сведена к минимуму. Но подобные примеры – не редкость...

Заказные исторические теории – не редкость в ставших суверенными государствами бывших союзных республик СССР. И.Б. Орлова пишет о феномене *этнического историзма*, сформировавшегося в исторической науке постсоветских независимых государств. «Он, – пишет она, – отличается, в частности, тем, что классовые, социальные, политические факторы, действующие в истории, отходят на задний план, а на первый выходят факторы этнические. Стало считаться, например, что только “национальный” историк может создать реальную историю своей страны. При этом “национальный” трактуется как “этнически свой”».

Тенденция этнизации сливается с политизацией истории. Скажем откровенно: “новые” истории на постсоветском пространстве конструируются с заранее заданной политической целью при помощи определённым образом отобранной информации, влияющей на массовое сознание» [91, с. 126]. Общим для всех этнических историй является, прежде всего, «пересмотр галереи великих личностей и памятных дат; ...героизация собственного прошлого, “удревнение” своей истории и поиск корней среди древних цивилизаций» [90, с. 126 – 127]¹. А.А. Гостев отмечает: «Даже вульгарное, наглое переписывание истории не остается без результата и влияет на сознание людей, и тем более влияет – тонкая расстановка акцентов, фокусировка внимания на одних событиях при замалчивании и игнорировании других» [60, с. 233]. Показательной в этом отношении является политика в области национальной истории на Украине. Примером может служить книга Мыколы Галычанца «Украинская нация. Происхождение и жизнь украинской нации с

¹ Если эту интенцию на удревнение собственной истории выразить в саркастической формуле, то она будет иметь следующий вид: всё человечество произошло от «нашего» этноса.

наидревнейших времён до XI столетия». В аннотации к этой книге сказано: «В книге представлено происхождение и жизнь украинской нации от её образования 40 тысяч лет тому и до XI века н. э.» [92, с. 2].

М. Галычанец не оперирует понятием «укры», хотя оно само по себе не является мифическим в реальной исторической науке, хотя и не в современной украинской националистической интерпретации¹. Он предпочитает говорить о «славянах-праукраинцах». Согласно ему, 40 000 лет тому назад, в эпоху позднего палеолита у населения, обитавшего на территории Восточной Европы, возникла связная речь (*мова*). Люди, отмечает он соглашаясь с одной из гипотез, стали именовать себя славянами. Это «название происходит от “сло́ва” (по-украински «славяне» – «слов’янци». – А.Х.), что тогда означало “мова” (язык, речь. – А.Х.). То есть, население, которое владеет наичценнейшим богатством, – мовою, употребляет слова одного всем понятного языка. Однословцы.

Тогда же, по мнению мыслителей, население назвало свою землю на всей территории Восточной Европы Славянна.

Это была ПЕРВАЯ СЛАВЯНА-УКРАИНА.

Название Украина тогда означало свой Край, Краину, или Землю» [92, с. 21]². И со временем люди стали называть себя просто украинцами. Много тысячелетий, пишет Галычанец, славяне-праукраинцы населяли огромную территорию. Он пишет: «До прихода на украинскую землю в XIII веке (1238 – 1240 гг.) колонизаторов монголо-тюрков (монголо-татар) украинская нация заселяла всю территорию Восточной Европы от Балтики и Северного Ледови-

¹ Укры – одно из племён, входивших в состав полабских славян – группы западославянских племён, населявших приблизительно с VI до середины XIII в. н. э. обширную территорию от устья Лабы (Эльбы) и её притока р. Салы (Зале) на западе до р. Одры (Одер) на востоке, от рудных гор на юге и до Балтийского моря на севере. Об украх писал во второй половине X в. монах бенедиктинского монастыря Новая Корвея Видукинд Корвейский в хронике «Деяния саксов». Он, в частности, писал, что в 954 г. маркграф Геро «одержал славную победу над славянами, которые называются укры» [93, с. 183].

² В украинском языке употребляется не только слово «Україна», но и «Украйна», а также «Вкраїна». А это наводит на мысль, что оно происходит от слова «окраина».

того океана на севере до Каспия, Кавказа и Черноморья на юге; от гор Карпат на западе до Уральских гор на востоке» [92, с. 12]. При этом, согласно Галычанцу, Чёрное море в те времена именовалось «Славян-озеро», а уже во II тысячелетии до н. э. получило название «Украин-море». С 1169 г. «могучая украинская держава Великое Княжество Украина» распалось на 15 независимых образований, 9 из которых колонизовали татаро-монголы, создав на этой украинской территории Золотую Орду.

Н рубеже II – I тысячелетий до н. э., отмечает Галычанец, произошёл упадок «выдающейся цивилизации славян-праукраинцев». Наступило похолодание, началось переселение арийцев, в том числе и «арийцев-праукраинцев» на юг – в Среднюю Азию, за Кавказ, в земли хеттов, шумеров, в Трою, а также в Иран и Индию. Всюду они несли высокие знания, верования, технологии. Так, в долину Ганга, отмечает наш автор, прибыло «немало арийцев из степей Восточной Европы. Эти арийцы-земледельцы имели много чудесных устных философских вед (знаний. – А.Х.) о Вселенной, едином Боге, явлениях природы, приключений людей и т. д. Веды понравились и очаровали местное население дравидов, так что дравиды изучали веды, со временем записали письмом *санскритом* (своим или позаимствовали звуко-буквенное письмо арийцев, приспособили к своему языку). Эти веды стали философской основой древнейшей веры Индии – *ведизма*, или ведызма. Священной книгой этой веры стали “Веды”, где сохранилась философия, гимны и молитвы времён прибытия арийцев-праукраинцев. Само появление в Индии арийцев-праукраинцев дало “Веды” и начало историческим знаниям об Индии» [92, с. 61]. Да и к оформлению санскрита «приложили руку» арийцы-праукраинцы. «Из древнейших творений санскрита, – пишет М. Галычанец, – можем восстановить влияние языка арийцев-праукраинцев на древнеиндийский словарный запас, а также выявить слова языка арийцев-праукраинцев того времени» [92, с. 61]¹. М. Галычанец подвергает критике понятие «индоевропеизма» как искажающего реальную историю: «“Индоевропеизм” – историческая неправда и вымысел западно-европейских историков и лингвистов» [92, с. 62].

¹ «Санскрит помогает нам понять язык украинской нации не только во II тыс. но даже в предыдущих V – III тыс. до н. э.» [92, с. 62].

В постсоветских суверенных государства (Грузия, Украина, страны Балтии) «официальная власть активно влияет на развитие исторической науки, считая её одной из главных составляющих идеологического воздействия на население» [91, с. 131]¹. Результаты такой объективно *фальсифицированной* и политически *ангажированной* исторической науки через средства массовой информации (СМИ), по совместительству являющиеся средствами массовой *манипуляции* сознанием², а также через школьное и вузовское образование, внедряются в сознание граждан, и если ложатся на подходящую (= этноцентристскую) почву, дают ожидаемые всходы. Препарированная историческая реальность, становясь содержанием исторической памяти граждан, погружает их во мрак иллюзий, но таких иллюзий, которыми можно легко управлять в нужном направлении властям предержажим. При этом властям, по сути, безразлична история сама по себе; они живут *в настоящем* и стремятся продлить его в бесконечное будущее. Е.Г. Трубина замечает: «Прошлое вытесняет будущее в политических дебатах тем основательнее, чем больше увеличивается чувство негарантированности будущего» [88, с. 642. Прав. стбц]³. Соответствующим образом препарированное прошлое становится средством удержания желательного настоящего. Наиболее свежим примером может служить настоящий пароксизм фальсификации исторического прошлого, вспыхнувший в связи с 75-летием победы Советского Союза в Великой Отечественной войне 1941 – 1945 гг.

¹ «Историческое знание – мощное средство социального влияния, которое активно используется властью; при этом оно может искажаться. “Настоящее” делает запрос “прошлому” и конструирует прошлую социальную реальность по своим запросам, с чем приходится часто встречаться сегодня. Искажённая история обычно обслуживает интересы новых властных элит, присущее им этнократическое понимание национальных целей...» [91, с. 134].

² Р.К. Баландин предложил аббревиатуру СМРАП, которая расшифровывается как «средства массовой рекламы, агитации, пропаганды».

³ Среди методических приёмов, которые при этом используются, «избирательное отношение к историческим фактам, гиперболизация и манипуляция цифрами, мифотворчество, фальсификация, демонизация и дегуманизация оппонента и прямая ложь» [91, с. 134].

Ещё одной формой влияния на историческое сознание и на историческую память является пересмотр или введение новой *хронологии*. В своё время в достоверности хронологии, разработанной Ж.Ж. Ска́лигером (1540 – 1609) усомнился сэ́р И. Ньютон. Он писал: «Практически все народы, прежде чем начинали отсчитывать время своего существования, возрождали свои древние античные ценности, и юмор заключается в том, что всё это стимулировалась и подогревалось враждебным соперничеством между ними по поводу их собственного происхождения» [94, с. 56]¹. В XX в. русский учёный Н.А. Морозов (1854 – 1946), автор семитомного труда «Христос, или История Человеческой Культуры в Естественном-Научном Освещении» (1924 – 1932) также пришёл к выводу, что реальная история удлинена. И уж совсем «сократили» человеческую историю авторы так называемой Новой хронологии А.Т. Фоменко и Г.В. Носовский. Но мы хотим привести другой пример.

Иудейский календарь, как известно, начинается с *сотворения мира* (Универсума). Это произошло в свете григорианского календаря 6/7 октября 3761 г. до н. э. Следовательно, наступивший 2020-й год (и часть 2021-го) в этом календаре – 5 780-й. Но ещё более древним календарём является славянско-арийский. Он ведёт начало от Сотворения Мира в Звёздном Храме, то есть от какого-то значимого перемирия. В соответствии с этим календарём 21/22 сентября 2019 г. наступил 7 528-й год. Стало быть, перемирие состоялось в 5 508 г. до н. э. Но главное не только в том, что этот календарь на 1 748 лет старше иудейского, но в том, что, если последний началом считает создание самой онтологии, то согласно первому и до «Сотворения Мира» существовала человеческая история. Православная русская Церковь вела (и продолжает вести) летоисчисление от Рождества Христова по юлианскому календарю. В 1700 г. Пётр I отменил древнее летосчисление и перевёл его на григорианский календарь. И этим самым *похерил* пять с поло-

¹ «И поскольку все народы возвеличивают свою древнюю историю до невероятности, – отметил он, – нам не приходится удивляться, что греки и латиняне сделали своих первых царей намного древнее, чем это было на самом деле» [94, с. 364]. Греческие историки, согласно ему, «сделали события греческой древности на три или четыре столетия старше, чем они были на самом деле» [94, с. 15 – 16].

виной тысячелетий славянской истории. Постепенно в сознании и памяти народа эти тысячелетия благополучно канули в Лету. Но А.С. Пушкин не принял данную реформу и подписывал свои сочинения в соответствии именно с древним календарём.

«Итак, – завершим данный параграф словами А.А. Гостева, – переписывание истории, создание “новой истории” – эффективный способ изменить отношение к происходящему и будущему страны и мира» [60, с. 239].

5.1.7 «Цветные революции» как факторы «перереформатирования» сознания

Под цветной революцией понимается «смена правящих режимов, осуществляемая с преимущественным использованием методов ненасильственной политической борьбы (обычно массовых уличных акций протеста)» [95]. К примеру, в Грузии была совершена «Революция роз», сместившая с поста президента Э.А. Шеварнадзе и возведшего на него М.Н. Саакашвили, а в ноябре 2004 – январе 2005 гг. на Украине совершилась «Оранжевая революция», сделавшая президентом В.А. Ющенко. Эти и другие «цветные революции» не были стихийными событиями, они тщательно готовились с помощью местных агентов влияния (так называемой «пятой колонны»), но при консультациях и под прямым или косвенным руководством из-за рубежа, главным образом из США. Но предварительно необходимо было разработать теорию такой «революции». Её создателями считают Дж. Шарпа и Ст. Р. Манна. Иногда к ним причисляют и Зб. Бжезинского.

Дж. Шарп предпочитает ненасильственные методы борьбы. Он пишет: «Каковы бы ни были достоинства насильственных методов, ясно одно: *те, кто на них полагается, выбирают вид борьбы, при котором угнетатели почти всегда имеют преимущество.* Диктаторы прекрасно подготовлены к применению насилия. Сколь продолжительной не была бы борьба, в конце концов всё равно побеждает жестокая реальность. У диктаторов, как правило, намного больше оружия, транспорта и войск. Несмотря на смелость свободолюбцев, им почти всегда нечего этому противопоставить» [96, с. 13]. И он во второй половине 1993 г. опубликовал брошюру-

пособие «От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения», в которой изложил 198 способов ненасильственного разрушения диктаторских режимов (см.: [96, с. 76 – 82]). При этом прерогатива определения того, какие режимы являются диктаторскими и какие правители – диктаторами, естественно, принадлежит США.

Годом раньше, в 1992 г. Ст. Р. Манн опубликовал статью «Теория хаоса и стратегическое мышление» [97], а в 1997 г. – статью «Реакция на хаос» [98]. Мир, пишет Ст. Манн, становится всё более сложным, и традиционные теории неспособны объяснить его надлежащим образом. Это сказывается и на стратегическом мышлении: ведь «классическое стратегическое мышление пытается описать конфликт в линейных, причинно-следственных терминах, оно вынуждает нас упростить сложные ситуации к нескольким основным вариантам» [97, с. 158]. На деле же мир является нелинейным, сложным и интер-активным. Отсюда вывод: «Нам необходимо изменить метод, который мы используем для осмысления стратегии» [97, с. 158]. Этот метод, согласно Манну, и даёт теория хаоса, «лежащая в тревожной границе между физикой и математикой...» [97, с. 159]¹. Речь идёт о теории хаоса, сформировавшейся во второй половине XX века в связи с исследованием сложных нелинейных динамических систем. И.Р. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «В доставшемся нам научном наследии имеется два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них – вопрос об отношении хаоса и порядка» [99, с. 36]. В науке, отмечает Пригожин, детерминистская парадигма вытесняется парадигмой нестабильности (см.: [100]). Пригожин и его единомышленники заняты исследованием нелинейных самоорганизующихся сложных систем (см., напр.: [101]). Тем же примерно занимается и синергетика, также исследующая общие закономерности процессов в сложных неравновесных системах на

¹ Ст. Манна, правда, не вполне устраивает термин «хаос». Он поясняет: «“Хаос” – это не совсем удачное выражение для такой дисциплины. Слово вызывает ассоциации с бесформенностью и чистой случайностью, которые осложняют концептуальную задачу. “Нелинейная динамика” менее перегруженный и более описательный термин, но хаос это широко употребляемый научный ярлык, так что мы будем применять именно это слово» [97, с. 159 – 160].

основе присущих этим системам принципов самоорганизации. Согласно Г. Хакену, одному из основателей синергетики (сам термин предложен известным дизайнером, архитектором и изобретателем из США Р. Б. Фуллером), «во многих случаях самоорганизация возникает из хаотичных состояний...» [102, с. 34] Появилась так называемая *теория хаоса*, или *теория динамического хаоса* – специальный математический аппарат, с помощью которого описывается поведение таких нелинейных динамических систем, которые при определённых условиях оказываются подверженными хаосу. Эту теорию составляет область исследований, связывающая математику и физику. Известный американский физик Дж.А. Уиллер в статье «Об осознании принципа “закон без закона”» (1983 г.) писал, что физика будущего «будет связана с открытием того, что физический закон покоится, в конечном счёте, на хаосе, беспорядке», что «будет осознано, что физический порядок на самом деле обусловлен хаосом, то есть является “законом без закона”» (цит. по: [103, с. 220]). Излишне говорить, что во всех этих теориях понятие хаоса фигурирует в *позитивном* или, как минимум, в ценностно нейтральном значении.

«Как эта наука может быть применима для стратега? – спрашивает Ст. Манн и отвечает: – Как минимум её применение может осуществляться на двух уровнях. На материальном уровне технологические инновации, которые эксплуатируют теорию хаоса, изменяют основы войны. На теоретическом уровне, она предлагает новые основы стратегического мышления» [97, с. 160]. Но Ст. Манн опирается не только на теорию хаоса, но и на разработанную П. Баком и К. Чемом теорию *самоорганизованной критичности* (см., напр.: [104]) – новейшее направление в теории нелинейных динамических систем. Согласно данной теории, нелинейная система с большим числом взаимодействующих элементов в своём эволюционировании, приближаясь к точке бифуркации (критическому состоянию), теряет свою устойчивость и достигает состояния, при котором ничтожное событие может привести систему к катастрофе. Теории хаоса и самоорганизованной критичности не ограничиваются своей применимостью только к войне в узком смысле слова. Они применимы и к иным сферам, в том числе и к геополитическим стратегиям. Обычные люди, да и политики, от-

мечает Манн, стремятся к стабильности. Это, согласно ему, большое заблуждение: «Стабильность – это не более чем последствие и никогда не может быть целью» [97, с. 169]¹. Ст. Р. Манн пишет: «Среди беспорядка мы не лишены стратегии. Теория критичности не ограничивает стратегов, а выдаёт им такие основы, которые помогают им объяснить фасцинирующий мировой беспорядок. Как только мы начинаем чёткое описание того, что нас окружает, мы попадём в позицию, в которой можно создавать стратегии, продвигающие наши интересы» [97, с. 166]. Стало быть, в этом случае хаос становится *контролируемым*.

И Дж. Шарп, и Ст. Р. Манн чётко осознают, чьи интересы они отстаивают своими концепциями. Это – интересы США, главного орудия Мирового Правительства, осуществляющего стратегию и тактику *глобализма* на нашей планете². Манн прямо заявляет: «... Мы должны быть открыты возможности усиливать и эксплуатировать критичность, если это служит нашим национальным интересам... Тут наш национальный интерес предпочтительнее международной стабильности. В действительности, понимаем мы это или нет, мы уже принимаем меры по усилению хаоса: содействие демократии, усиление рыночных реформ, распространение через частный сектор массовой коммуникации» [98, р. 68].

Но ждать, пока система, то есть неугодный политический режим и его страна дозреют до точки бифуркации и страна вместе со своим режимом в соответствии с логикой самоорганизованной критичности обрушится в хаос, – занятие долгое. Задача для них заключается прежде всего в том, чтобы сначала *организовать* хаос, а затем – по необходимости *управлять* им, исходя из своих интересов. Таким образом, доктрина управляемого хаоса трансформируется в доктрину – и, что важнее, – в стратегию и тактику *организованного хаоса*. Причём в реализации этой доктрины оправданными являются также и военные вторжения. Таким об-

¹ «Мы можем многому научиться, если рассматривать хаос и перегруппировку как возможности, а не рваться к стабильности как иллюзорной цели в самой себе» [97, с. 171]. «Теория хаоса... может подвинуть нас вести реалистичную политику в постоянно изменяющуюся эпоху, и открыть запоздалое освобождение стратегического мышления» [97, с. 172].

² О принципиальном отличии глобализма от глобализации см.: [105], [106].

разом, если долгое время не срабатывает теория Шарпа, тогда «в интересах дела» необходимо подключать теорию Манна. Но теория Шарпа предварительно подготавливает сознание населения «дееспотических» и «диктаторских режимов, с тем чтобы в нужный момент сменить её на теорию Манна.

5.1.8 Новейшие технологии и манипуляция сознанием

Сознание современного человека подвержено близкому к тотальному манипулированию (см.: [107]). И этому во многом способствуют новейшие технологии. «Современный человек, – пишет А.А. Гостев, – живёт в виртуальной реальности, порождённой СМИ, рекламой, компьютеризацией, “интернетизацией” и т. д., “обволакивающей” его образами, символами. Через произвольно и непроизвольно усваиваемое содержание образов происходит манипулирование» [60, с. 108]. Новейшие технологии – это, в первую очередь, технологии, получившие своё развитие и применение в последние десятилетия XX и особенно в наступившем XXI в. По большей части это нано-, био-, инфо-, когно- и социо-технологии (НБИКС). Но, конечно, и не только. Они дали новую жизнь и некоторым технологиям влияния на человеческое сознание, применявшимся прежде. Например, технологии *музыкального* влияния.

Как известно, настройка музыкальных инструментов осуществляется по ноте *ля*. Частота этой ноты всегда соответствовала 432 Гц. Ещё в древности было установлено (интуитивно или же благодаря знанию, полученному от других, более развитых цивилизаций), что эта частота благотворно влияет на человеческую психику, на эмоции и т. д. повышение частоты уже нежелательно, ибо отрицательно сказывается на психике: она всё больше возбуждается, а дойдя до 440 Гц, вызывает возбуждение и даже агрессию.

Министр просвещения и пропаганды Третьего райха доктор П.Й. Гёббельс (Goebbels), очевидно, откуда-то узнал о действии частоты 440 Гц. И он ввёл в нацистской Германии и, в частности, в действующей армии именно данную частоту в исполнении музыкальных произведений. Он полагал, что это повысит патриотизм и боеспособность воинского контингента. После Второй мировой войны по инициативе США частота в 440 Гц была принята в каче-

стве мирового стандарта настройки музыкальных инструментов. После разрушения Советского Союза данная частота стала нормой и в ставших суверенными государствами бывших союзных республик. Этим и объясняется, в частности, то, что на современных концертах в буквальном смысле слова беснуются не только исполнители на сцене, беснуется и публика в зрительном зале. При этом частоту иногда ещё повышают. Благодаря Интернету музыка с такой частотой распространяется по всему свету. Кроме того, как известно, разная музыка по-разному влияет на чакры. Сегодня популярен тяжёлый рок. Он влияет на нижние чакры.

Существуют различные способы воздействия на сознание с помощью разного рода технических средств. Таковы, например, сублиминальные технологии вроде 25-го кадра. В своё время он применялся в кино, но теперь используется в телевидении и Интернете (в основном в целях навязывания рекламы). Но существуют и более основательные технологии. Мы коснёмся *психотронного* (не путать с *психотропным*, имеющим фармакологический характер) воздействием. «Под психотронным воздействием понимается направленное воздействие на человека электромагнитными полями и акустическими (инфразвуковыми, ультразвуковыми) волнами, которые вызывают изменения поведения и мыслительной деятельности, реакций на события и ситуации, приводят к нарушениям в работе функциональных систем организма и изменениям в клетках тканей» [108]. В этом воздействии применяются «СВЧ-генераторы, излучатели лазерные, ультразвуковые, рентгеновские, крайневысоких частот миллиметровых и субмиллиметровых длин волн радио и ультразвукового диапазона, инфракрасные, ультрафиолетовые, изотопные, гамма и т. д. приёмники излучения на все виды диапазонов, преобразователи ультразвуковых и радиоизлучений в звуковые и видимые, специальные средства передачи данных изображений по телефонным, телевизионным и радиоканалам, средства стыковки приёмников переданных сигналов и телевизоров или компьютерной техники и др.» [108]. Наиболее высоких технологий в области разработки психотронных технологий добились сотрудники системы институтов «Анэнербе» в нацистской Германии.

Достоинством психотронного воздействия на человека и его сознания – что отличает его от психотропного воздействия – явля-

ется то, что данное воздействие является *дистанционным*. В военных ведомствах разрабатывается психотронное *оружие*. Одним из таковых является находящаяся на Аляске станция HAARP. Это – проект, носящий безобидное название «High-frequency Active Auroral Research Program» (HAARP), в переводе «Программа активного высокочастотного исследования ионосферы». Но за этим безобидным названием на деле скрыто, так сказать, многопрофильное СВЧ-*оружие*. Для обстоятельного знакомства с ним мы рекомендуем обратиться к книге Н. Бегича и Дж. Мэннинга (см.: [109]), а сами процитируем Артура Фрэла о возможностях данного оружия. Эти возможности следующие:

«1. полное разрушение или повреждение военных или коммерческих систем связи во всём мире;

2. контроль над погодными условиями над территорией любой страны или обширного географического района;

3. использование технологии направленного “луча смерти” для разрушения любых целей на огромных расстояниях;

4. наведение с большой точностью невидимого луча на отдельных людей, вызывая рак и другие смертельные болезни, так что жертва и не подозревает о губительном воздействии;

5. погружение в сон целых населённых пунктов или приведение жителей в такое состояние эмоционального возбуждения, что они прибегнут к насилию друг против друга;

6. наведение луча радиовещания прямо в мозг человека так, что он думает, будто слышит голос Бога или какого-нибудь другого небожителя в зависимости от того, кем представится ведущий такого радиовещания...» (цит. по: [110]) Но это не всё. HAARP способен вызывать техногенные катастрофы, пожары, наводнения, тайфуны, смерчи и т. д. Между прочим HAARP создан на основе идей гениального Н. Теслы, который ещё в 1940 г. объявил о создании им «лучей смерти», подразумевая, судя по всему, использование излучения сверхвысоких частот (СВЧ), но никого не посвятил в эту тайну. Однако сразу же после его смерти его архив попал в руки спецслужб. Сегодня говорят и пишут также о психотронных войнах (см., напр.: [111]).

Когда речь заходит о современных новейших технологиях, обычно прежде всего указывают на Интернет. Слово «Интернет»

образовано из двух английских слов: «inter», что значит «между» (имеется в виду «international»), то есть «международный») и «net», что значит «сеть». Стало быть, это Международная Информационная Сеть. Иногда Интернет также называют Всемирной *Паутиной* (по-английски «web»). Вроде бы синонимы, но не совсем. Если Интернет понимать как систему международной информационной связи, то больше подходит слово «сеть». Сеть состоит из ячеек, как, например, рыболовная сеть. Как готовая сеть она фактически не имеет начала и к ней можно добавлять новые и новые ячейки. И не имеет – что главное – *центра*. Паутина же имеет иное строение. Она, конечно, тоже состоит из ячеек, но все они точно соотнесены между собою и с целым паутины. Паутина плетётся из единого центра по предварительному «замыслу», и в этом центре находится её создатель и контролёр – *наук*. Если ту или иную конкретную ячейку сети проследить и проконтролировать непросто, то любая ячейка паутины находится под постоянным контролем. Это как в романе Джоржа Оруэлла¹ «1984». Там, в государстве АНГСОЦ со всех мест на человека глядит одно и то же лицо. «Портрет был выполнен так, что, куда бы ты ни стал, глаза тебя не отпускали. СТАРШИЙ БРАТ СМОТРИТ НА ТЕБЯ – гласила надпись» [112, с. 5]. И если Интернет понимать как средство контроля и манипуляции, то к нему подходит именно слово «паутина».

Г.М. Маклюэн отмечает, что открытие электричества и его применение расширило возможности человека (по его терминологии, «внешнее расширение человека»). Он пишет: «Сегодня, когда истекло более столетия с тех пор, как появилась электрическая технология, мы расширили до вселенских масштабов свою центральную нервную систему и упразднили пространство и время, по крайней мере в пределах нашей планеты. Мы быстро приближаемся к финальной стадии расширения человека вовне – стадии технологической симуляции сознания, когда творческий процесс познания будет коллективно и корпоративно расширен до масштабов всего человеческого общества примерно так же, как ранее благодаря различным средствам коммуникации были расширены вовне наши чувства и наши нервы» [57, с. 5]. И действительно,

¹ Его настоящее имя – Эрик Артур Блэр.

в основе радио, кино, телевидения и Интернета лежит всё то же электричество. Вследствие этого, отмечает Маклюэн, наш мир «начал сжиматься. Уплотнённый силой электричества, земной шар теперь не более чем деревня» [57, с. 7].

Маклюэн особое внимание придаёт средству коммуникации, которое, согласно ему, *как таковое* есть *сообщение*: ««средство коммуникации есть сообщение», так как именно средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и форму человеческой ассоциации и человеческого действия» [57, с. 11]¹. Интернет в этом свете является максимальным расширением человека во вне и тотальным сообщением всем. Интернет невозможен без компьютера и соответствующего программного обеспечения. М. Маклюэн и К. Фиоре пишут: «Компьютер – по всем параметрам самое экстравагантное из всех технологических одеяний, когда-либо разработанных человеком; он есть расширение нашей нервной системы» [113, с. 42; см. также с.69]². В.М. Розин пишет: «Никто не сомневается, что персональные компьютеры и Интернет влияют на сознание человека и современную культуру. Меньше понятно, в чём состоит это влияние» [114, с. 3]. Нам – и не только нам – представляется, что вполне понятно.

Э. Кин пишет: «Интернет, как утверждали его проповедники, – это всеобщий ответ. Ведь Интернет демократизирует добро и искореняет зло, создавая более открытый и равноправный мир. Чем больше людей присоединяется к Интернету, убеждают сии проповедники, в число которых входят миллиардеры из Кремниевой долины, маркетологи социальных медиа и сетевые идеалисты, тем больше ценности он создаёт для общества в целом и для каждого пользователя в отдельности. Они представляют Интернет магическим механизмом самоусиления, бесконечно укрепляющим положительную обратную связь к взаимной – экономической и культурной – выгоде миллиардов пользователей.

¹ Маклюэн отмечает: «В эпоху электричества, когда наша центральная нервная система, технологически расширившись вовне, вовлекает нас в жизнь всего человечества и вживляет в нас весь человеческий род, мы вынуждены глубоко участвовать в последствиях каждого своего действия» [57, с. 6].

² «Рядом с ним колесо – простой хула-хуп, хотя это не повод отвергать его полностью» [113, с. 42].

Но сегодня, когда Интернет расширяется, чтобы охватить своей сетью почти всё и вся на этой планете, становится очевидным, что обещания оказались ложными» [115, с. 11]. «Нет, – заключает Кин, – Интернет – это не ответ. По крайней мере, пока» [115, с. 12]. А.А. Гостев пишет: «Интернет объединяет мир, дает уникальные возможности доступа к знаниям (через электронные библиотеки, телеконференции и пр.), в положительном смысле меняет механизм получения и переработки информации человеком, создавая среду для диалогичности и полилогичности, – в частности, при обсуждении каких-то вопросов на форумах. С другой стороны, уже сам термин “всемирная паутина” рождает далеко не светлые ассоциации» [60, с. 129]. Но он порождает немало негативного. «Чем больше мы используем цифровую сеть в её нынешнем виде, тем меньше экономической ценности она создаёт. Вместо того чтобы способствовать продвижению экономической справедливости, как было обещано, Интернет служит основной причиной растущего разрыва между богатыми и бедными и эрозии среднего класса. Вместо того чтобы обогащать нас, распределённый капитализм новой сетевой экономики делает большинство из нас беднее. Вместо того чтобы создавать новые рабочие места, цифровая дезинтеграция стала главной причиной резкого роста структурной безработицы. А вместо конкуренции породила новых безмерно мощных монополистов наподобие Google и Amazon» [115, с. 11]¹.

Создавая видимость общения, Интернет на деле осуществляет разобщение людей. Погружение в так называемую виртуальную реальность отдаляет людей от реальной действительности. Особенно негативно Интернет влияет на детей и подростков. А.А. Гостев отмечает: «Дети и подростки редко целенаправленно пользуются интернетом для интеллектуального развития» [60, с. 130]. Они больше погружены в компьютерные игры, что развивает у них зависимость от этих игр.

Компьютерная игра создаёт иллюзию действительной жизни. При этом играющий выступает как своеобразный демиург. На мо-

¹ «Вместо того чтобы расширить многообразие возможностей, Интернет по-крупному обогащает лишь кучку молодых белых мужчин в чёрных лимузинах. Вместо того чтобы нас осчастливить, Интернет всё больше нас раздражает» [115, с. 12].

ниторе крошечные солдаты, борцы, космические пришельцы, чудовища и т. п. движутся, бегают, прыгают, дерутся, стреляют и т. д., подчиняясь воле и прихоти игрока. Игрок вживается в этот компьютерный мир и может по желанию отождествить себя с тем или иным героем игры. Когда происходит такое отождествление, игрок становится реальным участником игры. Точнее, он раздваивается: один – перед монитором с «мышью» в руке, другой – по ту сторону монитора в игровой виртуальной реальности. Если по условиям и правилам игры игрок-герой «погиб», он может «воскреснуть», свернув игру и начав её с начала.

Особенностью компьютерной игры является также то, что игрок, отождествивший себя с тем или иным персонажем, может испытывать эмоции от характера того или иного хода, но он не испытывает страха, боли или угрызений совести. Он не несёт никакой ответственности за ход и исход игры. Если в игре так или иначе разыгрывается борьба «добрых» и «злых» сил, то игроку всё равно, на чьей стороне играть: компьютерная игра не знает понятий справедливости, вины или возмездия. В этом отношении игра лишена смыслового измерения.

Есть ещё одна особенность, на которую указывает С.А. Кириленко. «Фигурки и предметы, изображающие видимый мир, – пишет он, – отнюдь не представляют существа компьютерной игры. Это лишь оболочка, скрывающая подлинную реальность – реальность компьютерной программы. Подобно тому как часовщик нуждается в лакировщике и позолотчике, программист не может обходиться без художника, делающего зримыми плоды его труда. И часовщик, и программист вынуждены облекать свои миры в чужую фантазию, чтобы создать в них иллюзию жизни, чтобы не бросалась в глаза бесчеловечность невообразимого, творимого человеческой мыслью» [116, с. 159 – 160]. Кириленко добавляет: «Искусный Часовщик уступает место Гениальному Программисту. Если мир механизма – это мир *res extensa*, подчинённый неизменным законам природы, то мир программы – это мир *res cogitans*, моделируемый в соответствии с принципами движения мысли» [116, с. 160].

Все компьютерные игры условно разделяются на ролевые и неролевые. К числу первых могут быть отнесены различного рода логические компьютерные игры (например, шахматы), карточные

игры (пасьянсы, покеры и др.), разного рода игры на сообразительность и быстроту реакции, так называемые аркадные игры (разнообразные «бегалки», «стрелялки» и т. п.) и т. д. В неролевых компьютерных играх сохраняется дистанция между играющим и той виртуальной реальностью, которая разворачивается на мониторе компьютера. Рольевыми компьютерными играми считаются те игры, в которых играющий принимает на себя роль одного из персонажей игры. В этом случае сама игра обязывает его выступать в роли конкретного или воображаемого компьютерного героя. Именно при таких играх возможен процесс такой степени вхождения в виртуальный мир игры, что индивид интегрируется с компьютером. Крайний случай – полное отождествление себя с компьютерным персонажем. И хотя данное разделение условно (оно условно в том отношении, что не всегда можно провести между ними чёткую демаркацию: например, в игре герой спасает принцессу; здесь возможно некоторое отождествление играющего с этим героем, но тем не менее дистанция сохраняется), оно имеет важное значение, так как механизм и природа психологической зависимости от ролевых компьютерных игр существенно отличаются от механизмов образования зависимости от неролевых компьютерных игр. Во всяком случае, психологическая зависимость играющего от ролевых компьютерных игр оказывает очень мощное влияние на самоё личность играющего, превышающее зависимость как от неролевых компьютерных игр, так и от неигровой деятельности с компьютером (например, компьютерное программирование и работа с Интернетом).

По мере совершенствования компьютеров совершенствовались и компьютерные игры, привлекая всё больше и больше людей. К настоящему времени компьютерная техника достигла уже такого уровня, что позволяет программистам разрабатывать весьма реалистичные игры с добротным графическим и звуковым оформлением. И совершенствование продолжается. С каждым новым достижением в области компьютерных технологий растёт количество людей, именуемых в просторечии «компьютерными фанатами» или «геймерами» (от английского «game» – игра). Представители данной категории основное время проводят за играми, так как игры на компьютере становятся едва ли не главной жизненной

потребностью. Это ведёт к замыканию на игру, к сужению социальных связей и отношений. Увлечённость компьютерными играми иногда доходит до патологии: человек попадает в зависимость от этих игр.

Но помимо компьютерно-игровой зависимости, о которой бьют тревогу психологи, педагоги и культурологи, наблюдается ещё один, не менее опасный феномен. Он заключается в том, что некоторые игроки настолько сживаются с игровыми событиями виртуальной реальности (речь идёт о ролевых компьютерных играх), что не всегда оказываются способными проводить чёткую демаркацию между виртуальной и действительной реальностью и вести себя внутри последней аналогично поведению внутри первой. Они переносят на действительную конкретную социокультурную действительность правила и способы поведения в ролевых виртуальных играх, воспринимая и самих себя, и окружающих людей за игровых виртуальных персонажей, а всю действительную ситуацию за ситуацию игровую. Они воспринимают всё как констелляцию гаджетов (хотя, конечно, никакого представления о том, что такое гаджет, он не имеет). Он ведёт себя как не имеющий никакой ответственности за своё поведение и свои поступки аналогично тому, как не несёт он их за монитором компьютера, участвуя в виртуальных событиях.

Ж. Бодрийяр пишет: «Машина была эмблемой индустриального общества. Гаджет является эмблемой постиндустриального общества» [117, с. 146.]. Одним из таких гаджетов является мобильный телефон, особенно современный смартфон. Люди настолько привыкают к своим телефонам, что не мыслят своего существования без них. Многие попадают в зависимость от своих смартфонов. «Широко известны, – пишет А.А. Гостев, – страх остаться без мобильного телефона или вдалеке от него (номофобия), “фаббинг” (“телефонное залипание”), разрушительное влияние просмотра сообщений во время разговора» [60, с. 138].

Ещё одним аспектом отрицательной роли Интернета является почти беспрепятственное распространение по нему порнографии, в том числе детской, а также всевозможных перверсий. Порно-индустрия уже в XX столетии, как известно, превратилась в весьма доходный бизнес. Исследователь так называемой «стриптиз-куль-

туры» Б. МакНейр пишет: «Процесс, в ходе которого порнография стала экономически важным субсектором культурного производства, диктовался спросом и *технологиями*. Если говорить о последних, то каждое очередное новшество в развитии средств механического, электронного, а в последнее время – цифрового воспроизведения образов упрощает производство и потребление материалов откровенного содержания, понижая с обеих сторон барьер перед входом в то, что я буду далее называть *порносферой*» [118, с. 83]. Книжки, фильмы, видеокассеты, CD, DVD, наконец, Интернет – всё это используется как в коммерческом распространении порнопродукции, так и в экспорте её по идеологическим мотивам. Особенно удобен для этих целей Интернет. «В отличие от предыдущих технологических скачков, приводивших к расширению порно-сферы в границах государства, – отмечает Б. МакНейр, – Интернет глобализовал порно-индустрию и подорвал способность отдельных стран контролировать потребление их гражданами сексуально откровенных материалов (спутниковое вещание тоже сыграло здесь свою роль, но гораздо более скромную)» [118, с. 123]. Никакая борьба с обращающейся порнопродукцией в Интернете к её искоренению не ведёт. Убираются одни порно-сайты, и тут же на их место появляются новые. И неважно кто: ребёнок, подросток или взрослый, каждому из них стоит кликнуть «мышью», как перед ним появляются картинки или видео. Это, конечно, наносит большой *духовный* вред подрастающему поколению, формирует у него неспособность постичь подлинную любовь.

Отметим, наконец, ещё одну *безусловно негативную* перспективу интернетизации нашей жизни. Она состоит в том, что интернатизация лишает эту жизнь приватности. «...Интернет плодит паноптикум инструментов слежения и сбора информации, где нас, пользователей крупных сетей передачи данных типа Facebook, продают в насквозь прозрачной упаковке» [Кин 115, с. 11 – 12]. С этим солидарен и Ф. Фоер. Он пишет: «Большие технологические компании, для которых европейцы используют аббревиатуру GAFA: Google, Apple, Facebook, Amazon, – разрушают основы уважения к частной жизни. Их устройства и веб-сайты превратили неприкосновенность частной жизни в ничто, авторство не имеет для них никакой ценности, они враги интеллектуальной собствен-

ности» [119, с. 8]. Человек постепенно, но неуклонно лишается аспектов своей частной жизни и становится насквозь публичным. Он лишается того, что именуют интимной сферой (это не непременно сфера сексуальности), отсутствует возможность сохранить в тайне какие-то аспекты своей жизни. Такой человек является как бы одноплоскостным, наподобие листа (ленты, петли) Мёбиуса¹. У современного же человека всё обстоит иначе. У него имеется и душевно-духовная жизнь и жизнь сугубо приватная, частная. И вот теперь *вся* его жизнь – о публичная и приватная – благодаря новейшим технологиям становится общедоступной.

С одной стороны, поскольку «Интернет породил зацикленную на селфи культуру вуайеризма и нарциссизма и широкий спектр других психических расстройств» [115, с. 12], современный человек сам выкладывает в Сеть всевозможные данные о себе и постоянно оставляет свои цифровые следы, которые отслеживаются и собираются в одном месте, с другой стороны, заинтересованные организации и ведомства собирают данные о нём же и собирают их в его цифровом аватаре. Они собирают всё (по принципу «авось пригодится»). Любая информация о человеке становится открытой и доступной для любого и каждого. И, само собой разумеется, для «компетентных органов».

Кроме того, разрабатываются специальные *следающие* технологии – от простых видеокамер до внедрения следящих и передающих информацию на специальный сервер устройств, вмонтированных даже в бытовые приборы – в смартфон, телевизор и, как шутят, даже в утюг. Д. Айк пишет: «Необходимо иметь академическую степень по самообману для того, чтобы не замечать колоссальное повсеместное распространение технологий слежения» [120, с. 26]. Современные гаджеты наделены свойством следить за своим владельцем даже будучи отключенными. Разработаны технологии тотального распознавания лиц (даже в медицинских масках). Так что

¹ Лист Мёбиуса – это геометрическая фигура с односторонней плоскостью, открытая в 1858 г. немецким математиком, механиком и астрономом теоретиком А.Ф. Мёбиусом. Правда в том же году независимо от Мёбиуса эта фигура была открыта немецким математиком и физиком И.Б. Листингом. Оба они обнародовали своё открытие не сразу. Правда, похожая фигура обнаружена на одной римской мозаике III в. н. э.

создаётся абсолютно *прозрачный* мир, в котором человеку нигде укрыться. Кроме того, данные о человеке сегодня – источник обогащения. Они похищаются и продаются кредитным организациям, маркетологам, коллекторским агентам и т. д. Доступ к электронной подписи человека может обернуться для него чем угодно. Например, продажей его квартиры без его ведома. Так что человек и в самом деле стал напоминать лист Мёбиуса. Он становится *одномерным* в буквальном смысле, а не только в том, который имел в виду Г. Маркузе в своей известной книге (см.: [121]).

Э. Кин пишет: «В грядущем электронном паноптикуме с 50 млрд разумных устройств, в сетевом мире, где неприкосновенность частной жизни станет привилегией богатых, за ними будут следить не только телевизоры, смартфоны и автомобили. В этом “новом виде человеческого общества”... каждый наш шаг будет отслеживаться и превращаться в персональные данные – в товар...» [120, с. 150] И он заключает: «Интернет, по сути, превратился в прозрачное сообщество прозрачных людей» [120, с. 155].

Но подлинно тотальным надзор и контроль может быть достигнут лишь посредством тотальной *чипизации* населения. Ещё недавно об этом писали конспирологи, но уже сегодня это факт нашей жизни. Пока ещё, правда, он охватил не очень многих. Но это – дело времени. Имплантация каждому личных идентификационных полифункциональных микробиочипов создаёт возможность тотального контроля за каждым жителем планеты. Тем самым на наших глазах начинает сбываться древнее пророчество, зафиксированное в «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсисе»). Там сказано, что Зверь с двумя рогами, число которого 666, «сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их...» [122, с. 1555. Прав. стбц]¹. Через СМИ, рекламу и прочие средства манипуляции сознанием людям внушается идея о полезности и удобстве вживления микрочипов. Чипизация преподносится как шаг на пути социального прогресса. Главным контингентом на первых порах становятся представители некоторых служб

¹ Согласно Иринею Лионскому (ок. 130 – ок. 202 гг.), «Апокалипсис» был написан в последние годы правления императора Домициана (81 – 96 гг. н. э.), следовательно, в первой половине 90-годов, т. е. в конце I в. н. э.

и организаций (это преподносится как производственная или служебная необходимость), а в отношении молодёжи и тинейджеров в действие запускают механизм моды: иметь чип, мол, считается модным. А когда чипизацией будет охвачена минимум треть населения планеты, вживление микрочипов станет обязанностью. Более того, те, кто не подвергся этой процедуре, будут преследоваться. Кстати, микрочипы сегодня можно вживлять человеку без его ведома. Например, в поликлинике под видом введения вакцины. Теперь разработаны такие чипы, которые могут вживляться с помощью шприца. Уже в теле они затвердевают. И начинают функционировать. Таким образом, глобальная слежка за человечеством – уже ни для кого не секрет. Это реальность нашего времени.

Таковы лишь некоторые негативные аспекты влияния некоторых новейших технологий на сознание человека и посредством этого – на всю его жизнедеятельность, на его действия, поведение и поступки.

Литература

1. *Джеймс У.* О некоторых гегелизмах // *Он же.* Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – С. 166 – 189.
2. *Чижевский А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. Изд. 2-е. – М.: Мысль, 1976. – 367 с.
3. *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. Влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начиная с V века до Р. Хр. и по сие время. Краткое изложение исследований и теории. – Калуга: Без изд-ва, 1924. – 72 с.
4. *Чижевский А.Л.* Земля в объятиях Солнца // *Он же.* Космический пульс жизни. Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – М.: Мысль, 1995. – С. 29 – 696.
5. *Лимнатис Н.* Манипулирование: сущность, проявления, пути снятия. Философский и социально-политический анализ. – М.: Экономическая демократия, 2000. – 216 с.
6. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 831 с.
7. *Шейнов В.П.* Манипулирование сознанием. – Минск: Харвест, 2011. – 767 с.
8. *Гоббс Т.* Основ философии. Часть третья. О гражданине // *Он же* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 270 – 506.

9. Бехтерев В.М. Гипноз, внушение, телепатия. – М.: Мысль, 1994. – 366 с.
10. Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. (Дополненное издание). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 335 с.
11. Уотерфилд Р. Гипноз. Скрытые глубины. История открытия и применения. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 478 с.
12. Фьюсел Б. Техники скрытого гипноза и влияния на людей. – Ростов-на-Дону, 2006. – 288 с.
13. Беккио Ж., Жюслен Ш. Новый Гипноз. Практическое руководство. – М.: Независимая фирма «Класс», 1997. – 150 с.
14. Беккио Ж., Росси Э. Гипноз XXI века. – М.: Независимая фирма «Класс», 2003. – 263 с.
15. МакКолл Д. Избирательная гипнотерапия: описание профессиональных эффективных гипнотических техник. – М.: Профит Стайл, 2008. – 319 с.
16. Гримак Л.П. Гипноз и преступность. – М.: Республика, 1997. – 304 с.
17. Гримак Л.П. Моделирование состояний человека в гипнозе. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 251 с.
18. Хамидова В.Р. Гипнотические манипуляции. Манипуляции подсознания. – М.: Рипл Классик, 2007. – 256 с.
19. [Дворецкий И.Х.] Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. II. М – Ω. – М.: Гос. Изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1905 с.
20. Эриксон М., Росси Э., Росси Ш. Гипнотические реальности. Наведение клинического гипноза и формы косвенного внушения. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – 362 с.
21. О'Коннор Дж., Сеймор Дж. Введение в нейролингвистическое программирование. Как понимать людей и как оказывать влияние на людей. Изд. 2-е. – Челябинск: Библиотека А. Миллера, 1998. – 272 с.
22. Дилтс Р.Б. НЛП: навыки эффективной презентации. – СПб.: Питер, 2002. – 188 с.
23. Холл Л.М. По моему велению, по моему хотению! Системное НЛП: психотехника успеха. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 512 с.
24. Холл М. 77 лучших техник НЛП. – СПб.: Прайс-ЕВРОЗНАК, 2008. – 438 с.
25. Холл М., Боденхамер Б. Полный курс НЛП. Ркуководство для достижения уровней Практика НЛП и Мастера НЛП. – СПб.: Прайс-ЕВРОЗНАК, 2006. – 635 с.

26. Холл М., Боденхамер Б. 51 метапрограмма НЛП. Прогнозирование поведения, «чтение» мыслей, понимание мотивов. – СПб.: Прайс-ЕВРОЗНАК, 2007. – 374 с.

27. НЛП-рефрейминг, или Как изменить реальность в свою пользу. – СПб.: Вектор, 2006. – 156 с.

28. Ковалёв С.В. Основы нейролингвистического программирования. Учебное пособие. – М.: Московский психолого-социальный ин-т; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2001. – 159 с.

29. Геген Н. Психология манипуляции и подчинения. – СПб.: Питер, 2005. – 202 с.

30. Соколов Д.С. Мистика и философия спецслужб. Спецоперации в непознанном. Изд. 2-е, исправл. и дополн. – М.: Белые альвы, 2013. – 282 с.

31. Войтасек Л. Психология политической пропаганды. – М.: Прогресс, 1981. – 278 с.

32. Зелинский С.А. Информационно-психологическое воздействие на массовое сознание. Средства массовой коммуникации, информации и пропаганды – как проводник манипулятивных методик воздействия на подсознание и моделирования поступков индивида и масс. – СПб.: Издательско-Торговый Дом «СКИФИЯ», 2008. – 403 с.

33. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. – М.: Мысль, 1980. – 326 с.

34. Гитлер А. Моя борьба. – М.: ИТФ «Т – Око», Лобанов С.Н., 1992. – 598 с.

35. Ленин В.И. А. М. Горькому. 15/IX. 1919 г. // *Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 51. – М.: Политиздат, 1970. – С. 47 – 49.

36. Галкин А.А. Германский фашизм. Изд. 2-е, дополн. и перераб. – М.: Наука, 1989. – 352 с.

37. Постановление пропагандистской работы. (Проект, принятый Моск. Уездн. Ком. Р. К. П.) // Вестник Пропаганды. Издание Московского Губкома Р. К. П. 1919. № 3. С. 2. Лев. стбц – 4. Прав. стбц.

38. От редакции // Вестник Пропаганды. Издание Московского Губкома Р. К. П. 1919. № 3. С. 4. Прав. стбц.

39. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 477 с.

40. Дешериев Ю.Д. Язык как орудие идеологии и как объект идеологической борьбы // Современная идеологическая борьба и проблемы языка. – М.: Наука, 1984. – С. 10-60.

41. Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – М.: Лабиринт, 1993. – 192 с.

42. Вопросы развития литературных языков народов СССР. Алма-Ата: Наука, 1964. – с.

43. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // *Они же*. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. – С. 419 – 459.

44. *Подорога В.А.* «Голос власти» и «письмо власти» // Тоталитаризм как исторический феномен. – М.: ФО СССР, 1989. – С. 108 – 111.

45. *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага. (Статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 30 – 84.

46. *Крючкова Т.Б.* К вопросу о взаимоотношении языка и идеологии // Современная идеологическая борьба и проблемы языка. – М.: Наука, 1984. С. 61-93.

47. *Келле В. Ж.* Идеология // Большая советская энциклопедия. Изд. 3-е. Т. 10. Ива – Италики. М.: Советская энциклопедия, 1978. С. 39. Стбц 105-41. Стбц 109.

48. *Наукава I.J.* Language in thought and action. N. Y., 1949. XXXVI, 307 p.

49. *Эпштейн М.Н.* Способы воздействия идеологического высказывания. (Обзор) // Образ человека XX века. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1988. – С. 167 – 216.

50. *Эпштейн М.Н.* Идеология и язык. Построение модели и осмысление дискурса // *Философская и социологическая мысль*. – 1991. – № 6. С. 29-47.

51. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики // *Он же*. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31 – 285.

52. *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Он же*. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 445 – 466.

53. *Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // *Вопросы философии*. – 1998. – № 2. – С. 43 – 53.

54. *Ерофеев В.В.* «Воспитание» посредством идеологической речи. (Обзор) // Образ человека XX века. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1988. – С. 131 – 166.

55. Газета. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Газета>

56. *Зелинский С.А.* Манипуляция массами и психоанализ. Манипулирование массовыми психическими процессами посредством психоаналитических методик. – СПб.: Издательско-Торговый Дом «СКИФИЯ», 2008. – 244 с.

57. *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа. Внешние расширения человека. – М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.

58. Примечания // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 44. – М.: Политиздат, 1970. – С. 524 – 595.
59. *Багиров Э.Г.* Очерки теории телевидения. – М.: Искусство, 1978. – 151 с.
60. *Гостев А.А.* Глобальная психоманипуляция: психологические и духовно-нравственные аспекты. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. – 466 с.
61. *Андерс Г.* Мир как фантом и матрица. (Философские размышления о радиовещании и телевидении) // Проблемы телевидения и радио. Исследования, критика, материалы. Вып. 2. – М.: Советское радио, 1971. С. 133-147.
62. Протоколы сионских мудрецов // Протоколы сионских мудрецов. В Приложении: Катехизис «русского» еврея. – М.: «Русская Правда», 2000. – С. 5 – 65.
63. *Даллес А.* Размышления о реализации американской послевоенной доктрины против СССР. – Режим доступа: ww.russkoedelo.org/misl/miscellaneous/dalles_plan.php
64. «Гарвардский проект». Уничтожение России в три этапа. – Режим доступа: <http://maxpark.com/community/13/content/3262358>
65. *Рашкофф Д.* Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 368 с.
66. *Тангейт М.* Всемирная история рекламы. – М.: Альпина Паблишер, 2016. – 286 с.
67. *Лейн У.Р., Рассел Дж. Т.* Реклама. – СПб.: Питер, 2004. – 536 с.
68. *Ильин А.Н.* Реклама как дискурсивная практика потребительского общества // Вопросы философии. – 2014. – № 11. – С. 25 – 35.
69. Реклама. – Режим доступа: ru.wikipedia.org/wiki/Реклама
70. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М.: «Рудомино», 1999. – 222 с.
71. Рекламный бизнес. Деятельность рекламных агентств, создание рекламы, медиа-планирование, интегрирование коммуникации. Под ред. Джона Филипа Джоунса. – М.: Изд. Дом «Вильямс», 2005. – 776 с.
72. *Росситер Дж. В., Перси Л.* Реклама и продвижение товаров. – СПб.: «Изд-во “Питер”», 2000. – 651 с.
73. *Ромат Е.В.* Реклама. Изд. 2-е. – СПб.: Питер, 2009. – 207 с.
74. *Грааф Дж. де, Ванн Д., Нейлор Т.Х.* Потреблятельство. Болезнь, угрожающая миру. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 386 с.
75. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 389 с.
76. *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. – М.: Библион – Русская книга, 2003. – 265 с.
77. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Изд. 2-е. – М.: Изд. Группа «Прогресс», «Универс», 1995. – 253 с.

78. *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // *Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. Теория романа (1930 – 1961 гг.). – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 340 – 511.

79. *Барг М.А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 350 с.

80. *Батищев Г.С.* Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблема-тика креативности // *Он же.* Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 554 – 593.

81. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. – СПб: Наука, 1993. – 479 с.

82. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. Изд. 2-е, дополн. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

83. *Карамзин Н.М.* О древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях // Литературная учёба. – 1988. – № 4. С.

84. *Хомяков А.С.* «Семирамида». Исследование исторической философии. – М.: Моск. Филос. Фонд. Изд-во «Медиум», 1994. – С. 15 – 446.

85. *Ясперс К.* Истоки истории и её цель // *Он же.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 27 – 286.

86. *Батищев Г.С.* Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // *Он же.* Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 435 – 452.

87. *Кузнецов В.Г.* Память // Словарь философских терминов. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 401. Лев. стбц.

88. *Трубина Е.Г.* Память коллективная // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и дополн. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 634. Прав. стбц – 642. Прав. стбц.

89. *Кассе Э.* Фальсифицированная история. – СПб.: Вектор, 2006. – 188 с.

90. *Грейг О.И.* Секретная Антарктида, или Русская разведка на Южном полюсе. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2011. – 287 с.

91. *Орлова И.Б.* Этноизация исторического знания в постсоветских государствах // Социс. – 2009. – № 10. – С. 126 – 135.

92. *Галичанец М.* Українська нація. Походження і життя української нації з найдавніших часів до ХІ століття. – Тернопіль: Мандрівець, 2005. – 368 с.

93. *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. – М.: Наука, 1975. – 273 с.

94. *Ньютон И.* Хронология Древних Царств. Исправленная, коей предшествуют краткие хроники, от первых упоминаний о ранних цивили-

лизациях в Европе до завоевания Персии Александром Великим, написанная сэром Исааком Ньютоном. М.: Эксмо, 2007. – 480 с.

95. Цветная революция. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Цветная_революция.

96. *Шарп Дж.* От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения. – Изд. 2-е, испр. – М.: Новое издательство, 2012. – 82 с.

97. *Манн Ст.* Теория хаоса и стратегическое мышление // Геополитика и Международные Отношения. – Т. 1. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 153 – 172.

98. *Mann St.R.* The Reaction to Chaos // Complexy, global Politics, and National Security. – Washington: National Defense University, 1997. – P. 62 – 68.

99. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.

100. *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46 – 52.

101. *Николис Г., Пригожин Р.* Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.

102. *Хакен Г.* Синергетика. – М.: Мир, 1980. – 405 с.

103. *Кизима В.В.* Идея закона и хаоса в истории физики // Категории «закон» и «хаос». – Киев: Наукова думка, 1987. – С. 201 – 220.

104. *Бак П.* Как работает природа. Теория самоорганизованной критичности. – М.: Либроком, Едиториал УРСС, 2013. – 276 с.

105. *Хамидов А.А.* Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или антиглобализм // Евразия. – 2005. – № 1 (23). – С. 22 – 41.

106. *Хамидов А.А.* Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм // Известия НАН РК. Серия обществ. и гуманитарных наук. – 2014. – № 6. – С. 14 – 21.

107. *Тараненко В.И.* Психоманипуляции вокруг нас. – Киев: Мультимедийное изд-во Стрельбицкого, 2016. – 258 с.

108. Психотронное воздействие. – Режим доступа: <http://torsion.3bb.ru/viewtopic.php?id=10>

109. *Бегич Н., Мэннинг Дж.* Программа «НААРП» – оружие Армагеддона. – М.: Яуза, Эксмо, 2007. – 381 с.

110. *Павлова С.Н.* Полевой гиперболоид Земли и тайны Древних цивилизаций. – М.: Амрита-Русь, 2009. Приложение 9. Выдержка из статьи Артура Фрэла «Электромагнитные штыки штата Аляска» (газета «На грани невозможного – НГН» за 1999 год). – С. 480 – 482.

111. *Винокуров И.В., Гуртовой Г.К.* Психотронная война. От мифов – к реалиям. – М.: Мистерия, 1993. – 366 с.

112. Оруэлл Дж. 1984 // Он же. 1984. Скотоферма. Неправдоподобная история. – М.: МИР, 1989. – С. 5 – 248.

113. Маклюэн М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – 221 с.

114. Розин В.М. Интернет – новая информационная технология, семиозис, виртуальная среда // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – С. 3 – 23.

115. Кин Э. Ничего личного. Как социальные сети, поисковые системы и спецслужбы используют наши персональные данные. – М.: Интеллектуальная Литература, 2020. – 222 с.

116. Кириленко С.А. Космос механической игрушки и универсум компьютерной программы // Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11 – 13 апреля 2000 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 158 – 160.

117. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.

118. МакНейр Б. Стриптиз-культура. Секс, медиа и демократизация желания. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 447 с.

119. Фоер Ф. Без своего мнения. Как Google, Facebook, Amazon и Apple лишают вас индивидуальности. – М.: «Эксмо», 2017. – 134 с.

120. Айк Д. Бесконечная любовь – единственная истина, всё остальное – иллюзия. Тайны мира сновидений, который мы считаем «реальностью». – М.: ООО Изд-во «София», 2010. – 351 с.

121. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. – М.: REFL-book, 1994. – 341 с.

122. Откровение святого апостола Иоанна Богослова (Апокалипсис). XIII: 16 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никая, 2013. – С. 1545 – 1563.

Глава шестая

СОЗНАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

6.1 Общественное сознание в информационно-знаниевую эпоху (концептуальный штрихи)

Осуществляется философская реконструкция ментальных особенностей человека информационно-знаниевой эпохи. Внимание авторов сосредоточено, прежде всего, на специфике общественного сознания, категориальный статус которого связан по преимуществу с марксистской интеллектуальной традицией. В силу чего она выбрана парадигмальной и в настоящем тексте. Вместе с тем марксистская проблематизация сознания и сопредельных ему реалий – онтологических, гносеологических, социальных – интерпретируется с учётом исторически актуальных объективных и субъективных обстоятельств. Уточняется содержание концептуально значимых понятий: объективности, общественного сознания, информации, идеологии, пропаганды, общества потребления. Акцентируется и конкретизируется негативный характер воздействия информационно-компьютерных технологий на психику людей. На основании приводимых аргументов утверждается: сознание человека цифрового общества склонно к деструкции, эклектике и податливо к манипулированию, что чревато тоталитарным исходом. Очерчиваются контуры стратегии сопротивления.

Несколько предварительных замечаний

«Общественное сознание» – элемент, и немаловажный, марксистского категориального аппарата. Логично в этой связи предмет данного понятия рассмотреть преимущественно в рамках указанной интеллектуальной традиции. Параллельно появляется возможность оценить эвристический потенциал марксизма в новых исторических условиях.

Нынешний период в развитии человечества в определённом смысле уместно рассматривать периодом вхождения в информаци-

онно-знаниевую эпоху. И, надо признать, он уже породил немало противоречий: как жизненно-реальных, так и сфабрикованных, надуманных. Причём, их непросто отличить друг от друга, что оказывается одной из специфических черт текущего исторического момента.

Заметно обострилась, в частности, проблема соотношения наличествующих в человеческом мире взглядов и представлений, формулируемых гипотез и теорий, функционирующих норм морали и права – всех этих и других форм общественного сознания с поведенческой культурой индивидов и социальных групп, включая элитарные персоны и объединения.

Явно прослеживаемая тенденция дисгармонии сознания и поведения людей, ускоренно разрабатываемые программы по внедрению в повседневную практику искусственного интеллекта и других форм технологического контроля и управления с очевидностью ставят вопрос о сохранении родовых атрибутов человека. Используемые сегодня средства манипулирования общественным мнением, сознанием и поведением угрожают собственно социальным сущностным качествам людей, подталкивают их к трансформации в существа социотехнические.

Доминирование искусственной среды над естественной зримо проявляется в подчинении социальных локусов и движений информационным потокам. Гипертрофированное разрастание массива информации уводит человека от реального бытия к ирреальным связям и отношениям и, в свою очередь, свидетельствует о сползании людей в бездну иллюзии.

Сознание, познание, объективность

В логике К. Маркса, «сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [12, с. 25]. Перед нами принцип тождества бытия и мышления – с материалистическим смещением равновесия в сторону бытия, с гуманистическим расширением рационалистского «мышления» до небесчувственного и небезвольного «сознания», с эгалитаристским снижением требовательности к необязательно уже совершенному бы-

тию... и с имплицитной критикой эгалитаризма, проявляющейся в допущении равенства неистинного бытия и неистинного сознания.

При совершенном общественном строе (коммунизме) тождество бытия и сознания – обретение большинства, причём, уравниваются тут истинное бытие и истинное сознание. В докоммунистических формациях тождество бытия и сознания – удел немногих, тех, кто не пропускает следы и тенденции становления грядущего строя; но даже у этих немногих истинное равенство в той или иной степени искажено инобытийно-небытийными примесями и их ментальным отображением.

Сознание осознаёт и познаёт – себя и иное. В области гносеологии марксизм держался и держится рационалистической стратегии. Его рационализм продуктивен, когда дистанцируется от панлогизма; и начинает хромать, когда тяготеет к сциентизму (подробнее см.: [21]).

К. Маркс среди тех, кто весьма подозрителен к философии. Ей, будто бы сугубо спекулятивной, предписывается немецким мыслителем либо слиться с повседневной практической деятельностью, либо превратиться в науку, которая при капитализме становится значимой производительной силой. «Одним словом: *вы не можете упразднить философию, не осуществив её в действительности*», но нельзя «...превратить философию в действительность, не упразднив самой философии» [8, с. 420–421]. И в том же ключе уже вместе с Ф. Энгельсом: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. <...> Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды» [12, с. 26].

В нововременном, в том числе марксистском, рационализме, ориентированном на науку, и прежде всего на естествознание, принцип объективности один из краеугольных. Редукция жизненных реалий к объективной реальности несёт марксизму массу проблем. И на практике: то ли активно поторапливать революцию, то ли спокойно, без спешки дожидаться вызревших её условий. И в теории. С одной стороны, утверждается: человек делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания, «его

жизнедеятельность – сознательная» [10, с. 565]. С другой стороны, «в общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения...», которые, будучи базисными, лишь реактивно испытывают влияние политико-юридической надстройки и общественного сознания [9, с. 6–7]. Неизбежно возникает вопрос: неужели в полузабытьи действует человек в сфере общественного производства? Да нет, конечно же. Даже если его деятельность обременена множеством отчуждённых состояний.

Утверждение К. Маркса из знаменитого «Предисловия» имплицитно содержит в себе два различающихся подхода к пониманию объективности. Согласно одному, объективное есть то, что существует независимо от нас. Однако никогда и никому, каким бы глубоким и острым умом он ни обладал, не удостовериться надёжно в том, что существует независимо от нас, а стало быть, и без нас тоже. Можно лишь допускать и предполагать, а затем превращать допущения и предположения в постулаты. Но толку от этого немного. По крайней мере, для тех, кто остаётся в русле рационализма. Согласно другому подходу, объективное есть то, что, существуя не столько в нас, сколько вовне, максимально принудительно по отношению к нам. Указанием на максимальность принуждения объективное отличается тут от интересубъективного. Такое объективное не табуировано от осознания его кем-то, пусть и немногими. Не исключено, тем же К. Марксом, к примеру.

Для авторов настоящего текста объективное – именно преимущественно внешнее и максимально принудительное касательно конкретного индивида и конкретной общности людей. В рамках такой интерпретации принимается трактовка сознания как способа отношения человека к миру со знанием объективных возможностей этого мира [13, с. 198]. Подобное толкование объективно ориентированного сознания ничуть не умаляет того, кто выступает его субъектом. Наоборот, статус осознающего себя и мир человека растёт: то, что никак не способен изменить, следует достойно принять; то, что способен изменить – ответственно меняй или столь же ответственно оставь в покое.

Сознание субъекта имеет дело не только с подлинными (бытийными) состояниями и процессами сущего, но и с неподлинным

(инобытийными и небытийными). Придумав или додумавшись до разграничения подлинного и неподлинного, человек озаботил себя и своё сознание отысканием строгих критериев означенной демаркации, чтобы раз за разом, или хотя бы от случая к случаю, отличать бытийное от иного.

Сейчас ежедневно слышишь о нарастании неопределённости и стохастичности, о гибридных явлениях и управляемом хаосе. Но действительно ли мир так хаотически усложнился или беспорядок скорее у нас в головах? Возможно (хотя и не факт), Марксу было проще: он имел дело с истинной теорией (наукой) и ложной идеологией, с немудрёным бинарным размежеванием истинного и неистинного. Такое жёсткое разграничение истинного и неистинного, науки и идеологии вполне корректно, надо заметить, если проводить его в рамках классической модерновой рациональности. В рамках неклассической модерновой рациональности, в модернистской стилистике, которой Маркс (как постфейербахианец) не чужд, оппозиция истинного и неистинного аксиологически неоднозначна, вариативна: ложь во спасение нередко ценнее бессердечной истины. Схожа там ситуация и с другой оппозицией: гуманистическая идеология зачастую ценнее дегуманизированной науки. Сегодня, впрочем, идеология и наука с их технологическими приложениями обросли коростой имагологии – сетью имиджей, сделавшей размытым рубеж не только между истинным и неистинным, но и в целом между ценностно-положительным и ценностно-отрицательным. Таковы веяния постмодерна. Надежды на строгую демаркацию подлинного и мнимого, биофилии и некрофилии связаны теперь, пожалуй, по преимуществу с той здоровой установкой собственно философского мышления, которое, не блуждая в бутафорских дебрях постпостмодернизма, ориентировано на модернизм, преодолевающий декадентские соблазны.

Сознание: индивидуальное, коллективное, общественное

Начав рассуждение, в согласии с логикой К. Маркса, с конкретного индивида, обособляющегося, однако, исключительно в обществе, приходится признать, что сознание, как его ни определяй, есть феномен, «выходящий не только за пределы мозга, но и за

пределы индивидуального человеческого организма» [7, с. 455]. С окружающим миром человек связан и телесно-вещно, и ментально. Сознание индивида, сколь бы особенным оно ни было, включает в себя определённую долю суждений, идей, представлений, пусть и субъективно переосмысленных – но взятых извне, со стороны. Почерпнутые из социального пространства, они не являются для человека сугубо инородными, так как и каждый из нас вносит свой вклад в формирование некоторого сегмента (кто-то – узкого, кто-то – широкого) среды обитания, включая её ментальную компоненту. Индивидуальное сознание всегда существует в пространстве коллективного сознания, непрерывно (явно и неявно) взаимодействует с ним. Как общая воля, по догадке Ж.-Ж. Руссо, не равна воле всех, превышает её, так и коллективное сознание не есть простая сумма сознаний индивидуальных. В композиционном плане оно гораздо сложнее. И потому, на поверку, может и всецело подчинить себе сознания отдельных людей, и само в свою очередь угодить в подчинение частному лицу, и гармонизировать с ментальностью конкретных личностей тоже может.

Общественное сознание (в категориально строгом смысле) – это коллективное сознание, носителем которого выступает общность, не меньшая по объёму и историческому статусу, чем социальный класс. Оно существует в системе внутри- и межклассовых отношений, а также в формате иной большой общности, стремящейся продуктивно преодолеть, снять классовую структуру – как в случае с советским народом. Если классовый порядок снимается деструктивно (скорее не преодолевается, а маскируется) и социальность не вырабатывает и не получает взамен более высокого способа организации, коллективное сознание принимает форму массового сознания. Такова позиция авторов.

В марксистской традиции общественное сознание есть атрибут общественного бытия, его продукт (в упрощённом варианте – его отражённый продукт), воздействующий на своего производителя по принципу обратной связи [см.: 19]. Допуская, что ментально «отображается» (пусть так) не только нечто онтологически подлинное (бытие), но и онтологически неподлинное (инобытие и небытие), надёжнее утверждать атрибутивную взаимосвязь общественного сознания с общественной жизнью, которая наполнена

как действительным, так и мнимым (превращённым и отчуждённым), как объективным, так и субъективным. Первичность жизни по отношению к её проявлениям в конечном итоге неоспорима. Человек мыслит, чтобы жить. Человек живёт, не только чтобы мыслить. До и вне жизни нет её смысла – таково кредо неидеалистического мировоззрения. Первичность общественного бытия (в любом случае – структурной части, стороны общественной жизни) по отношению к общественному сознанию всегда останется под вопросом.

Будучи производным от общественной жизни, общественное сознание априори консервативнее некоторой её фактичности и некоторых её тенденций. Этот, как и всякий, консерватизм противоречив. Он помогает в защите от откровенно асоциальных действий и намерений – но и подыгрывает социальной косности, стимулирует конформизм. Будучи одной из детерминант ментальности человека, общественное сознание содержательно и стилистически уступает и ментальности ряда социальных групп (творческих коллективов, отдельных политических партий), и индивидуальному сознанию ряда личностей. Оно пытается форматировать выделяющихся на общем фоне, но и, зачастую незаметно для себя, насыщается их настроением и идеями. Таково в общем и целом положение дел в спокойный, эволюционный период истории. В революционную эпоху общественное сознание радикализуется, прежде всего, в плане ожиданий и требований, убегая в них зачастую далеко вперёд от реалий общественной жизни. Оценочное противодействие асоциальным поступкам (самосуду, грабежу, оргиям) ослабевает. Вместе с тем, несмотря на существенную встряску, общественное сознание, как ни парадоксально, сохраняет и свой консерватизм: и сдерживающий, касательно ментальности ультрас; и отстающий, касательно осмысления глубины и перспектив происходящих изменений. На высоте положительного синтеза радикализма и консерватизма удерживаются немногие и ненадолго. Даже элитарная мысль, индивидуальная и групповая, в значительном своём охвате очарована в период революции стихией масс. Над общественным сознанием нависает угроза омассовления. Когда за его кажущейся монолитностью – аморфность и раздробленность. За суетливой поверхностной активностью – обусловленная слабой фактурностью

тяга к оппортунизму, к манипулятивным трансформациям. Когда в числе его глашатаев не только народные трибуны, но и местечковые краснобаи.

Перипетии общественного сознания на изломах истории уместно конкретизировать далее применительно к нынешнему времени, к становлению информационно-знаниевой эпохи. В очерченном предмете нас будет интересовать по преимуществу область пересечения собственно информационно-знаниевой и политико-идеологической проекций. Решение поставленной задачи предполагает содержательное уточнение концептуально значимых понятий.

Сознание и информация

Информация (как она понимается и апологетами, и критиками) есть предельно безличное и безоценочное смыслообразование с нулевым интерпретационным разбросом. Иначе говоря, она подразумевает наличие лишь одного-единственного и единственно правильного своего толкования. Появление разных её трактовок, свидетельствующее о прибавлении или убыли смысла, сделает неустрашимо затруднительным различение информации и дезинформации.

Ирония, однако, в том, что в абсолютно безоценочном пространстве вообще невозможно отличить нечто от его антипода. Там, действительно, тождественны день и ночь (Гераклит), бытие и небытие (Гегель), производство и потребление (Маркс). Для того, кто не чужд диалектике, приведённый тезис неоспорим. Как и тот, что фиксирует неснимаемую зависимость информации от её источника, всегда, в свою очередь, связанного, непосредственно или опосредованно, с тем или иным субъектом. Апологетически выстраиваемый информационный дискурс недиалектичен. Но и в матрице формальной логики ему, избыливающему противоречиями, неуютно.

Объективность информации в смысле независимости её от субъекта (как принимающего, так и передающего) – иллюзия, которая отнюдь не рассеивается, а скорее, напротив, подпитывается делением источников на достоверные, недостоверные и сомнительные. Рационально – они все сомнительные. Отбор достоверных проводится при активном участии человеческого ир-

рационального. Объективно-независимой может быть в крайнем случае единица информации (её бит), но не какая-то, пусть самая простейшая, комбинация этих единиц, появление и существование которой не редуцируемо без смысловых потерь к механистической интеллигибельности.

«Информация» – это сциентистский конструкт, выстроенный: 1) в мозаически-дробной (номиналистической) интеллектуальной парадигме; 2) при чрезмерно упрощённом толковании объективности; 3) при осознанном или неосознанном намерении исключить субъекта из акта смыслопорождения; 4) в явном и неявном соответствии с мировоззренческими интенциями буржуазного общества, в рамках которого собственно и возникла современная наука.

По К. Марксу, максимум безразличия людей друг к другу (а стало быть, и пик такого рода – ущербной – объективности, адекватно фиксируемой и выражаемой меновой стоимостью), максимум их безразличия к содержательному труду, к полноценному производству и воспроизводству жизни (а стало быть, опосредованно, к производству и воспроизводству онтологически ёмких смыслов) исторически обнаруживается «в самой современной из существующих форм буржуазного общества...» [11, с. 40]. Тогда типичным и образцовым являлся американский капитализм. Сейчас в этой роли – глобальный капитализм информационно-технологического уклада.

Критический взгляд на информацию отнюдь не отменяет её определённой положительной значимости для человеческой жизнедеятельности. Скорее, он приоткрывает корыстно маскируемое и отмечает фетишизируемое. Информация собирается людьми – буквально – по крупицам. Собранный её массив представляет собой набор атомизированных смыслов. Какие-то из них, или даже все, могут выступить центрами кристаллизации более-менее целостной смысловой композиции – но та никогда не возникнет без помощи внеинформационных факторов субъективного (личностного) и интересубъективного (коллективного, группового) порядка. О принципе партийности сегодня упоминают немногие, но используют – все без исключения: осознанно или неосознанно, контекстуально или безразлично к контексту. Только небезразличное существо способно отличить информацию от дезинформации,

вернее, ценностно-положительную смысловую структуру от ценностно-отрицательной, сфабрикованной.

С гераклитовских времён известно: многознание уму не научает. В продолжение мысли великого грека: безличные и безоценочные смыслы не питают ум – нагружают лишь интеллект, который здесь вполне может оказаться и искусственным.

Информация, превращаемая в фетиш, перестаёт быть элементом здорового сознания, преодолевающего свою расколотость, продуктивно снимающего формально-логические несостыковки. Речь идёт тут и об обыденном, и о сверхобыденном сознании. Здоровое теоретическое мышление, согласимся с Гегелем (переводимым на неидеалистические рельсы), – диалектично. Оно, конечно же, не обходится без фактической информации, ставя, однако, факты в подчинение не отвлечённой от жизни теории. Абсолютизация информации с её постулированной однозначностью форматирует сознание под сциентистские нормы и требования, не предоставляя при этом надёжных средств для различения научного и наукообразного. В параллель и в дополнение чему спекулятивная однозначность делает информацию соразмерной идеологическим и технологическим запросам.

Не отрицая негативную, по большей части, роль информационного неравенства, т.е. фактически неодинакового доступа людей к информации (которое, впрочем, имело место во всех обществах и во все прежние исторические времена), признавая далёкой от социальной справедливости ситуацию информационного империализма, т.е. фактическую монополизацию сильными мира сего наиболее доступных широким слоям населения информационных потоков (что тоже, впрочем, не так уж исторически ново), хотелось бы сфокусировать внимание на несколько иной и наверняка не менее важной проблеме. А именно: индивид эпохи цифровых технологий избыточно информирован и недостаточно умен; общественное сознание, перенасыщенное информацией, низведено во многих своих сегментах к массовому сознанию. Вал сведений, обрушивающийся сейчас на человека, практически не позволяет ни формально-логически упорядочить их, ни, тем более, диалектически снять воспринятые противоречивые суждения – те из них, разумеется, которые могут быть положительно сняты, в силу того, что спекулятивного в нихкратно меньше, чем жизненно-реального.

Информационно-компьютерные технологии, цифровизация и деструкция сознания

Лавинообразно нарастающий объём информации и необходимость её ускоренной обработки – два исходных аргумента апологетов ИТ-технологий. При этом намеренно или ненамеренно замалчивается происхождение быстро прогрессирующего информационного роста, а стало быть, и статус его принудительного воздействия на людей: действительно объективного или мимикрирующего под объективность. Здравый вопрос, куда и зачем спешим, также остаётся без внятного ответа – за исключением бредовых откровений трансгуманистов, возжелавших физико-технического бессмертия [15, с. 221]. Подчеркнём, что экономия времени посредством инновационного, цифрового инструментария отнюдь не гарантирует качественных содержательных сдвигов в жизни и её понимании. «Одна история, когда неспешность во вспомогательных операциях подчинена общему ритму деятельности – не обязательно замедленному, но точно несуетливому. И совсем другой расклад, когда нагнетание темпа в операциях вспоможения подчиняет себе и нормирует характер основных и всех наших действий теоретического и практического плана. В последнем случае велика вероятность бесконечного тупика – интенсификации усилий по тиражированию стандартизированного ширпотреба. Не важно, об интеллектуальной или иной продукции идёт речь» [20, с. 217].

Впрочем, дело не только в содержательной скудости технологически отформатированного сознания, не только во вредоносном контенте многих веб-сайтов, приторно морализаторски порой обсуждаемого. Острота проблемы глубже и прозаичнее. Становясь придатком «умной» машины, человек цифрового общества, оставаясь послушным (поначалу, по крайней мере) писанным и неписанным правилам поведения, банально глупеет, и это оглушение необратимо разрушает его личность.

Цифровое слабоумие (*digital dementia*) – научно достоверяемый факт современной социальной эмпирии. Патология (пока характеризующаяся именно так, отклонением от нормы) вызвана возрастающей зависимостью людей от высокотехнологичных гаджетов, констатирует, в частности, психиатр Манфред Шпитцер. Согласно

его исследованиям, недуг проявляется в общем снижении умственной работоспособности, в утрате некоторых элементарных навыков мышления, в неспособности к критической оценке фактов, в склонности к ограничению себя поверхностными знаниями (лишь как? – но не зачем?), в неумении ориентироваться в потоках информации, более того, в затруднениях с ориентацией во времени и пространстве, наконец, в проблемах с личностной идентификацией [см.: 23]. Потери несёт не только интеллект, но и эмоциональная сфера человека: в нём, свидетельствует нейрофизиолог баронесса Сьюзан Гринфилд, угасает способность к спонтанному проявлению чувств и сопереживанию [18].

Тут же, естественно, раздаются негодующие голоса адептов ИТ-технологий о вопиющем консерватизме подобного – элитаристского – взгляда на интернет с его будто бы огромным ресурсом в плане развития демократии и свободы. Не оставаясь в долгу, заметим, что эмансипирующий потенциал компьютерных сетей неоправданно завышен. А демократию они элементарно подставляют: лёгкость, с какой гении выдают шедевры, экстраполируемая на массу не очень одарённых индивидов, ведёт к экспоненциальному нарастанию информационного шума и хлама. «В 1999 году люди писали в *Livejournal*, что у них есть кот, в 2004-м – выкладывали фото и видео этого кота, в 2010-м они могут писать в твиттер раз в час о том, что их кот чихнул. Большинство пользователей начинают сообщать друг другу о том, что никому не нужно знать, просто потому, что у них есть такая возможность» [18]. Гринфилд обращает внимание и на пагубную привычку виртуалиста к действиям, которые не имеют необратимых последствий, многократно и без труда переигрываются, а, стало быть, не приучают всерьёз отвечать за принятые решения. Но тогда, подхватим мысль, эмансипирующие возможности интернет-пространства моментально оборачиваются невозможностью, а декларируемая свобода оказывается легковесной, полуанонимной и безответственной перед самой собой – вовсе не свободой по меркам человеческого достоинства. Ты свободен, когда подписываешься под высказанным – фамилией, именем, отчеством. Прячущийся за псевдонимом и аватаром остаётся рабом – подневольным обстоятельством и своего малодушия. И это, без сомнения, на руку противникам свободы. Вдобавок, интернет удобен

им по части осуществления перманентных провокаций и тотальной слежки (за псевдонимом и аватаром не укрыться). Ирония жизни в том, что надзирающие, мнящие себя самих вне контроля, попадают под тот же колпак. Многие из них и не в состоянии осознать по недостатку ума складывающуюся ситуацию. «Упоительно рекламируемые сегодня инновационные технологии работают на подбор соответствующей категории управленцев: не стратегов, а тактиков-счетоводов. Доминирующий инструментарий так или иначе обусловливает... спектр востребованных профессиональных качеств и их социальную стратификацию» [20, с. 219].

Общественное сознание и идеология

Идеология есть система теоретических (философских, научных) смыслов и художественных образов, адаптированная к специфике общественного сознания и служащая для целенаправленного воздействия на него. Граница общественного сознания с массовым и риск сползания к нему устанавливают порог продуктивного идеологического упрощения. Возникновение общественного сознания внеидеологично: для его генезиса достаточно «отражения» с общественного бытия. Однако общественное бытие реальной истории (докоммунистической предыстории) не вполне бытийно. Его инобытийные и небытийные примеси, порой весьма весомые, делают рыхлым, пассивным и общественное сознание. В целях придачи ему определённой структуры и, хотя бы, потенциальной активности как раз и используют идеологию. Порой она способна радикально активизировать общественное сознание и тем самым «творить историю».

Идеологию можно рассматривать и, особого рода, политизированным популяризаторством, которое связывает обыденный и сверхобыденный уровни сознания. В этом своём качестве «идеология, как система основополагающих ценностей, взглядов на мир, общество и личность, не может не присутствовать в системе образования» [14, с. 48]. Да она там, по факту, всегда и присутствует: монолитно или в виде коллажа. При всех опасностях, обусловленных моноидеологией, нельзя не признать: она способствует системности получаемого образования, что значимо и само

по себе, и в плане ответной реакции. На основе системности и в противоборстве с ней активно формируется ответственное критическое мышление. Тогда как от эклектики к критическому мышлению приходится идти неоправданно окольным путём. А ни к чему не обязывающий «свободный обмен мнениями» так и оставляет сознание на уровне мнений, способствуя его омассовлению.

В формате классической современной рациональности идеология либо прямо противопоставляется науке (подобно Марксову противопоставлению ей, в раннем периоде творчества – подчеркнуто, философских идей), либо, по сути, отождествляется с наукой (подобно установке советского марксизма). В любом случае статус идеологии как таковой оказывается под вопросом. Да, за ней закрепляется роль инструментария, позволяющего вбросить слепки с мыслей просвещённых особ в головы ещё не просветившихся. Но, лишённая самокритики, идеология не способна тут выбраться из соблазнительных оков идеалистической матрицы, из объятий утопии (что К. Маркс, собственно, убедительно и показал, оставив не до конца решённым вопрос о соотношении идеологии и науки).

В формате неклассической современной рациональности мировоззренческий статус идеологии много выше. Симптоматично, что интенсивность идеологических баталий резко возрастает (в треугольнике «либерализм – коммунизм – фашизм») именно в модернистский период европейской истории и культуры. Сегодня один из мировоззренческих экстремумов приходится на противостояние постмодернистски ослабленной светской культуры и технически оснащённым (и в этом смысле – модернистски привитым) религиозным фундаментализмом. Идеология с ориентацией на модернизм уже не редуцируется к науке: ни в уничижительном, ни в апологетическом контексте. Более того, она позволяет себе поучать и наставлять университетско-академическое сообщество. Иногда безумно (когда забывает о самокритике), а иногда с умом. Впрочем, общественная функция идеологии, по большому счёту, всё та же: наведение политизированных мостов между сознанием масштабно разных его носителей. Хотя, очевидно, работа эта в модернистской парадигме может быть выполнена (потенциально, опять же) качественнее, с лучшим учётом хитросплетений жизни, нежели в парадигме классицизма. Так, стилистически модер-

нистским и методологически диалектическим является подход К. Маркса отыскивать основание идеологии не в ней самой и не в тотальности разума, а в сфере материального производства.

Понятно, что разведение сознания, индивидуального и коллективного, по полям классицизма и модернизма не снимает всех теоретических и тем более практических трудностей идеологически скорректированной человеческой жизни, не исключает из неё ни угнетающих кентаврических металлических структур, ни взбадривающих парадоксальных симбиозов. Яркий пример тому – мировоззрение В.И. Ленина (вирусная эпидемия помогла постсоветской номенклатуре дезавуировать значимость его юбилея – нетрудно догадаться, по её нынешнему поведению, как повела бы себя эта публика лет тридцать пять тому назад). В политико-идеологической области лидер большевиков – стопроцентный модернист: партия «нового типа», с её программным сочетанием легальной и нелегальной борьбы, – один из шедевров модернизма. В области художественной культуры вождь революции – явно тяготеет к классицизму.

Пропаганда, СМИ, деидеологизация

Пропаганда – это технологически выстроенный идеологический или квазиидеологический поток, распространяющийся сверху вниз с целью подстёгивания или сдерживания социальной активности. Общественные верхи эмпирически представлены, как правило, несколькими группировками: и в лагере власть предержавших, и в лагере оппозиции. Не монолитны и социальные низы, без отклика которых, осознанного и неосознаваемого, пропаганда не достигает поставленных целей. Оценка результативности пропагандистского воздействия вариативна и, естественно, идеологична.

В период социально-политических кризисов, революций и войн пропаганда обретает и выказывает свои архетипические черты. Как отмечают российские историки А.Я. Лившин и И.Б. Орлов, «знаменитая формула “За Родину, за Сталина!” возникла не “по инициативе снизу”, а целенаправленно насаждалась идеологическими структурами» [6, с. 102]. Германский историк Д. Байрау обращает внимание на то, что «немецкая пропаганда измеряла свой успех или неудачу количеством перебежчиков», т.е. мерой воздействия на противника,

тогда как советская пропаганда отчитывалась прежде всего мерой «мобилизации собственного народа» [1, с. 94].

Приведённые примеры относятся к событиям ушедшей эпохи (и страны-победительницы уже тридцать лет как нет), когда пропаганда была нелукаво идеологичной. В нынешнюю информационно-знаниевую эпоху пропаганда по преимуществу квазиидеологична. Характерная деталь. В подгоняемом под информационные стандарты сознании с атрофированной способностью к сущностному различению ценностей и антиценностей крайне заинтересованы бравые генералы «бесконтактных» («шестого поколения») войн, в которых мирное население незатейливо-безыдейно обрабатывается «заботой о безопасности» и навязыванием нелепых фобий [16].

Мощным пропагандистским инструментом и по сей день являются средства массовой информации (СМИ). К тезису об их общепринятой или сегментарной «деидеологизации» следует относиться с крайней осмотрительностью – как и к самому этому броскому концепту, представляющему собой на деле также продукт идеологии, именно той, которая отличается недостаточной или избыточной самокритикой. Иными словами, деидеологизация – это либо заведомый обман или/и самообман, либо состояние и процесс функционирования в качестве доминантного квазиидеологического материала, который ориентирован уже не столько на общественное, сколько на массовое сознание [2]. Деидеологизированные СМИ, такова ирония их судьбы, достигают своей номинальной сущности – и тут же выворачивают её наизнанку, становясь, по сути, средствами массовой дезинформации. В их арсенале теперь отрывочные, поверхностные материалы – вопрос о том, способна ли информация быть кардинально иной, уже недостижимой для обсуждения, ни для постановки на страницах газет и в телеэфире. Пропагандистские операции производятся там на уровне обыденных смыслов, упакованных в вычурные термины.

Социальный постмодерн на Западе начинается с отказа президента США конвертировать в золото доллары, присланные в корабельных трюмах президентом Франции; в Советском Союзе – с перестроечного журнального бума, обрушившего на головы людей вал полуправды, которая, как выяснилось, может оказаться хуже всякой лжи.

Массовое сознание: потребительское и манипулируемое

Омассовление сознания сущностно выражается в стремительном росте его потребительских настроений и в облегчённой податливости к манипулированию. Социальная матрица этих ментальных трансформаций, этой возвышенной ментальной упадочности – общество потребления. Оно возникает тогда, когда перепроизводство фиктивно перестаёт быть кризисом, становясь ускользающим от определения его антиподом. Когда потреблять не производя могут позволить себе не некоторые, а многие.

Аксиологическая шкала «человека потребляющего» объективно смещается в сторону гедонистически-досуговых ценностей. Какие-то из них ещё требуют от людей активности (экстремальные виды спорта), какие-то её искусно имитируют (азартные игры), но в тенденции, в тенденции *on-line*, человеческая активность гасится (шопинг – и тот не выходя из дома). При том что маховик массового производства продолжает ускоренно раскручиваться, не нуждаясь благодаря продвинутой технике в масштабном привлечении людей. Ему нужны лишь усилия тех немногих, кто способен поддерживать поступательный технический прогресс. Для остальных предусмотрено сокращение рабочей недели.

Предусмотрено, естественно, правящей ныне технократией, облакающей свои намерения в квазиидеологический, гибридный продукт – в выдернутые из контекста лозунги идеологий прошлых времён. Хотя нетрудно заметить, что во всех этих кентаврических структурах в обязательном порядке присутствует в том или ином качестве либеральная составляющая. Либерализм – идеология-гегемон деидеологизированного мира. Два момента предопределили его теперешний статус. Во-первых, либерализм, нельзя не признать, оказался до некоторой степени более самокритичным, нежели его основные конкуренты. Во-вторых (и это главное), либерализм теснее всех прочих идеологий связан с сущностью капитализма и с его эволюционными возможностями.

Общество потребления не хочет называть себя капиталистическим – в действительности являясь, конечно же, таковым. Его подноготная, раскрываемая здесь в марксистской лексике, незамысловата. Сокращение необходимого рабочего времени умень-

шает вклад человека в общественный котёл, ничуть не уменьшая, напротив, увеличивая его вклад в карман капиталиста. Время, которое индивид дополнительно получает в своё распоряжение в результате сокращения (оптимизации) общественного труда, – ни необходимо, ни свободно. Это время скрытой эксплуатации. Оно – объективно – лишнее. Как объективно лишним в обществе потребления становится и гармонично развитый человек, и идеал такого человека. Массово востребован – придаток к «умной» машине. Трагедия – и объективности (не исключено), и субъективности (несомненно) – в том, что подавление заложенных природой способностей провоцирует деструкцию человеческой психики. Перспектива и промежуточные итоги неутешительны для всех. Невротик и психотик вряд ли окажутся достойными партнёрами «умных» машин и технологий. И уж точно индивиду с расстроенным умом не очень комфортно с самим собой. Перед ним, пусть туманно, начинается вырисовываться дилемма: либо и дальше потребительски убежать от себя и других в эскапизм, либо, изживая потребительские наклонности, возвращаться к себе и другим, творчески актуализируя богатый потенциал человечности. В поддержку ему – в меру самокритичные контрпотребительские идеологии [22].

Возвращение на позиции гуманизма (невозможное без разоблачения трансгуманистических химер, пропагандируемых и, увы, уже обыденно ощущаемых) осложняется тем, что человеческое сознание нестойко к манипулятивным воздействиям. Человек, такова его натура, и сам охотно обманывается. И если его сознание действительно рефлексивно-расколото (и элементы его, следовательно, легко тасуются), просторы для самообмана и ментального подлога почти бескрайние. Их окаймляет лишь смерть. Но и её лукавая рефлексия дезавуирована религиозными спекуляциями.

Наиболее популярным, хайповым способом манипулирования людьми является формирование «сверхценного» состояния коллективного сознания посредством внедрения в него примитивно-прямолинейной, чувственно-одержимой, экстатической, доводящей до фанатизма идеи [4, с. 70–71]). Подчинённая ей психика балансирует на грани патологии и способна в таком состоянии стимулировать как творчески-созидательную деятельность, так и агрессию, разрушение.

При рассмотрении феномена манипулятивных технологий ряд авторов стремятся подчеркнуть ведущую роль «эмоционального сознания», сквозь которое воспринимается информация [см., например: 17; 3]. Механизм манипулирования видится таковым. Потребительские эмоции формируют у человека информационный сигнал потребности, неоднократно воздействуя на который можно добиться получения в сознании индивида вассальных, послушных эмоций. Постоянное воздействие на субординированные эмоции программирует поведенческий вектор индивида, социальных групп и всего общества [3, с. 121]. Отсюда и роль повсеместно насаждаемой эксцитативной, возбуждающей чувства рекламы, базирующейся на образной памяти [5, с. 56]). При этом (что, думается, куда важнее) не следует забывать о ламинарном, разделённом на слои характере рекламных вбросов, в соответствии с которым – и в соответствии с дробным, рассечённым рефлексивным сознанием – формируется ментальность общества потребления.

С дискредитацией эмоциональности сознания и с тем, что нынешний человек больше чувствует, чем мыслит, – а ведь такова, если называть вещи своим именами и не прятаться за переусложнёнными эвфемизмами, очерченная выше трактовка – позволим себе не согласиться. Иначе выйдет, что зрители гладиаторских боёв, требовавшие хлеба, зрелищ и реальной (не виртуальной) крови на песке Колизея, интеллектуальнее, умнее теперешних поглотителей рекламы и фанатов «кровавых» компьютерных игр. Да, в определённом смысле античный человек действительно умнее сегодняшнего инноватика. Но не потому, что чувствовал меньше, чем мыслил, а потому, что не отрывал эмоции от интеллекта (к чему стремились, кстати, и философы постклассического, эллинистического периода). А сейчас... небезумный эмоциональный всплеск зрителей решающего футбольного матча тупо гасится, отменяется вместе с отменённым голом, признаётся недействительным, по сути, системой видеоарбитража. И это – не исключение из правил, а новое правило. Не эмоциональное сознание, а культ и технология разрывов, ментальных и жизненно-практических, стратегически пособничают манипулированию людьми.

Выводы

Сознание человека информационно-знаниевой эпохи склонно к деструкции, эклектике и податливо к манипулированию.

Кентаврические и гибридные ментальные образования, доминирующие в складывающемся цифровом обществе, маскируют его суть – капиталистического общества с технологически осуществимой возможностью тотального контроля над людьми.

Сопrotивление инновационному безумию и эксплуатации в её явных и скрытых формах требует крепости и самостоятельности ума, способного возвысить понимающее мышление над исчисляющим и на этой основе нетривиально решать насущные социальные и экзистенциальные задачи.

6.2 Инновационная техногенная среда и внутренний мир человека

Вход в проблему

В наши дни резко обострилась дилемма естественного и искусственного, духовного и материального в жизни человека. Не превращает ли он себя в искусственное существо, не делегирует ли свои умственные и творческие способности машинам?

О неизбежности техники в нашей жизни писали многие. Писали с тревогой или с нарочитым спокойствием.

«Искусственность гнездится в самом сердце жизни, – утверждал, к примеру, К. Парис. – Вспомним, что ни одна человеческая жизнь, включая даже высшие ее аспекты, не может избежать использования техники. Технику нельзя понять в отрыве от жизненного проекта <...> Разве в самой чисто животной жизни не существует эротической техники, любовной игры? Очевидно, мы могли бы привести и другие доказательства. Жизнь животного тоже включает в себя некоторую роскошь, великолепие, которое, вероятно, неотделимо от яркого спектакля творения. Наша вселенная – это не мир пользы и буржуазного наивного порядка, не совершенный механизм часовой мастерской, как полагал рационализм, а поразительная загадка онтологического богатства и изобилия» [1, с. 255].

При таком понимании техники – как универсального способа организации внешней среды, характерного едва ли не для всей природы, – человек тоже предстает как универсальный. А значит – ничем не отличающийся от природы в принципе. Между тем при этом пропадает самое главное в человеке – его Человечность.

Вот проблема, которую всем нам предстоит решать в ближай-
шие десятилетия.

К онтологии инновационной техногенной среды

Вся палитра современных инновационных технологий сводит-
ся, в первом и последнем счете, к парадигме искусственного интел-
лекта. Но она страдает рядом недостатков. Одним из них является
заведомо узкое понимание человеческого мышления и сознания,
сведение его к дискурсивно-рассудочному интеллекту. Иногда счи-
тают, что для преодоления такого взгляда и для дальнейшего разви-
тия искусственного интеллекта необходим переход к более богатой
модели человеческого сознания. Причем, основой такой модели ви-
дят кантовскую концепцию сознания, где оно рассматривается как
система познавательных способностей человека, включая вообра-
жение и рефлектирующую способность суждения (см.: [2]).

Думается, что кантовская модель человеческого сознания –
при всех ее великих достоинствах – не самый оптимальный ва-
риант понимания сути сознания. В философии Канта доминирует
сухой рационализм, даже в тех разделах, где речь идет об этике и
эстетике. Недаром немецкий философ называет их соответственно
«практическим разумом» и «способностью суждения», т.е. возво-
дит этические и эстетические начала внутреннего мира человека к
разуму и рефлексивной деятельности.

Тем не менее, Кант прав, видя начала философии сознания в
исследовании именно рационалистических его основ.

Когда говорят, что философия начинается с удивления, то это
означает: в основе познания и науки лежит чистая мысль. Мысль
философская. «Что это может быть?»; «Почему так, а не иначе?»;
«Как это возможно?» и тому подобные вопросы. Только на этой ос-
нове и может рождаться дальнейший поиск, который, в конце кон-
цов, способен воплощаться в практических областях. Так, вопрос

о смысле порождает задачу понять не только, что такое смысл, но и что такое значение и что такое знак, код и т.д. Проблема смысла переходит тем самым в проблему коммуникации, понимания, в задачи перевода, трансляции, способности понять любой язык, любое сообщение, даже инопланетное – и создавать соответствующие электронные устройства.

Современный мир – мир цифровых технологий

Что же такое цифра? Внешнее обозначение числа.

А что такое число? Универсальное отношение.

Следовательно, онтологически мир представляет собой, действительно, фундаментальную числовую структуру, т.е. структуру отношений. Поэтому создать искусственно ту или иную техническую или технологическую систему можно именно с опорой на «числа», т.е., говоря, современным языком, на «цифру». Не удивительно, что компьютерная технология основана на определенном исчислении; что сегодня на цифровое программирование переходит телевидение, что многие бытовые приборы работают именно на цифровых параметрах: сейфы с их кодами, банкоматы, телефоны, домофоны и др.

Роботизация тоже строится на основе цифровых технологий. Робот – это машина, в которую вложена программа-матрица, включающая ряд или даже множество кодов, паролей («волшебных слов») для вхождения в систему и выхода из нее (раскодировки), числовых соотношений и т.п. Поэтому роботы со временем могут создаваться все ближе и ближе к образу и подобию человеческого сознания.

Но – значит ли это, что робот сможет стать дубликатом человека? Ни в коей мере. Точнее, лишь в той мере, в какой человек является мыслящим существом.

Но вот чувственную сферу, а еще точнее – сферу высших чувств: любви, надежды, веры, сочувствия, заботы о других – роботизировать вряд ли возможно. Потому что духовно-чувственная сфера есть результат не онтологии числа, а онтологии духа.

Иными словами, существует два потока энергии: один – числовой (ментальный, геометрический, эйдетический), другой – духовный (сакральный, благодатный и дарующий).

Первый – оживляет, делает даже косное, неживое движущимся, саморегулируемым, а в будущем – и самореплицируемым.

Второй – одухотворяет (т.е. делает любящим, чутким, заботливым, бережно относящимся ко всему окружающему и происходящему, готовым к нравственному подвигу).

Исследуя мир цифровых технологий, мы непременно обращаемся к понятию «Платонова реальность». Дело объясняется следующим образом.

Втягиваясь в виртуальный мир, люди сами становятся существами виртуальными, т.е., если позволено будет так выразиться, – вымышленными. И сама жизнь человека постепенно превращает его в нечто вроде литературного или компьютерного персонажа. Начинает казаться неясным, где же истинная реальность, ибо в мире ничто не обладает субстанциальностью, неизменной твердой определенностью, как и ты сам.

Но если реальность ускользает, то куда? И что остается? Очевидно, какая-то другая реальность.

Ее называют «Платоновой» по имени великого философа, устремленного мыслью в мир высший, невидимый, и сумевший его живописать. Что же это за реальность? Попробуем разобраться.

Сегодняшний мир – мир «цифры». А цифра – это одна из главных форм выражения числа. Число можно выразить словом: единица, две, можно обозначить тем или иным количеством точек или линий. Но именно в цифре число выражается по преимуществу.

Погружаясь в цифровую реальность, мы погружаемся в реальность Платонову, а говоря конкретнее – в мир чисел.

Кстати, не значит ли это, что, чем больше человек будет уходить в виртуальный мир, тем ближе он будет к миру тонкому, к царству божественных эйдосов? Как знать. Во всяком случае, ум человека и его перцептивные возможности со временем, вероятно, смогут стать настолько тоньше, что будут поистине в силах проникать в высшие миры.

В античную эпоху Платон в общих чертах набросал теорию идей как физических реальностей (чисел, кодов, моделей). Так, в диалоге «Государство» он записал следующие знаменательные строки:

«Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного

рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах... причем перемещается все содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением <...> Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия...» [3, с. 306 – 307].

Из этого описания видно, что мир идей для Платона – не только умозрительная картина вечного и неподвижного бытия, но и мир, исполненный динамики, рельефности, жизни.

Еще более характерен в этом отношении – т.е. в отношении материальной реальности идей – нижеследующий фрагмент платоновского «Федра».

«Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище, одни – следуя за Зевсом, а другие – за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к тайнствам, которые можно по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали, будучи сами еще непорочными и не испытавшими зла, ожидавшего нас впоследствии. Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка – свой домик.

Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда, – вот почему мы сейчас подробно говорили об этом. Как мы и сказали, красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения, ведь оно самое острое из них. Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной» [4, с. 520 – 521].

С особенной яркостью описывал высшую реальность основатель и классик неоплатонизма Плотин.

«...Ибо там все есть небо: земля – небо, море – небо, и растения, и животные, и люди; все это, находясь на небе, имеет небес-

ную природу <...> Боги этого неба ведут жизнь самую блаженную, потому что истина для них – мать и кормилица, она составляет их основу и поддержку, так как они созерцают там все вещи, но не те, что подвержены рождению и тлену, а те, сущность которых вечна и неизменна, притом созерцают все прочее в самих же себе.

Это происходит потому, что в этом умопостигаемом мире все прозрачно и нет ни тени, ни чего-либо такого, что препятствовало бы созерцанию; все сущности как бы насквозь все проникают своим взором и все видят всех. Свет тут со всех сторон, так что каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой. Везде один необъятный свет, одно чистое сияние: все здесь велико, потому что и малое тут велико. Тут есть свое солнце и свои звезды, из коих каждая есть солнце и все вместе суть солнце, потому что каждая, светя своим собственным светом, отражает в себе также и свет всех остальных <...> Прекрасное здесь поистине прекрасно, так как не основывается ни на чем другом прекрасном, но только на самом себе.

Здесь каждая сущность утверждается не на другом, чем-либо чуждом, как на своем основании, но на себе самой, так что куда бы и как бы она ни обращалась, всегда встречает опять-таки саму себя и не является чем-либо иным, чем занимаемое ею же место, потому что каждая и субстратом своим имеет Дух, и сама есть Дух.

Некоторым подобием горнего мира может служить даже это, видимое нами небо, если представить, что все оно, будучи светозарным, из своего света порождает все звезды и светила» [5, с. 195 – 196].

Это – многомерный, или, так сказать, голографический портрет Единого. Выражаясь иначе – Одного. Оно у неоплатоников заключает в себе все, и потому актуализировать все оно может путем самоотношения. Переполненное потенциями, Одно, оставаясь беспредельным, в то же время как бы сжимается в точку и, по мысли Плотина, сталкивается с самим собой, расчлняясь внутри себя. В результате такого самостолкновения появляются первые определенности бытия, лишённые пока еще какой бы то ни было телесности и конкретного качества. Эти определенности суть числа. Они – своего рода боги, поскольку превосходят любые физические ве-

личины и вещи, любые мыслительные операции и категории. Числа – это принципы и условия всякого различения и оформления.

Будучи неделимыми целостностями, числа суть единицы. Следовательно, в форме того или иного числа Одно становится единичностью, а любое число, соответственно, – воплощением Единого, Одного.

Единица, двойка, тройка и т.д. представляют собой не столько количественно увеличивающийся ряд, сколько качественно различные образования. Каждое из чисел есть нечто одно, но в то же время это единицы с всё более сложной семантической и геометрической образной организацией. Так, согласно сирийскому неоплатонику Ямвлиху, единица есть нераздельное единство; двойка (или двоица) – раздельная множественность; а тройка (троица) – единораздельная целостность.

Человек в искусственном мире

Цифровые технологии в конечном счете построены на законах математики, законах числовых соотношений. А в этом царстве математики господствует непреложная холодная гармония, лишенная эмоциональных проявлений. Поэтому искусственный интеллект, если им наделен робот, – это нормально. Хуже то, что и у человека сегодня активно формируется искусственный интеллект: рассудочный, расчетливый, поверхностный ум. Человек, создающий «мыслящие машины» и активно пользующийся ими, становится обладателем «машинного сердца», как говорил еще Чжуанцзы в Древнем Китае. Можно вспомнить и «шахматиста Мельцеля», разоблаченного Эдгаром По. Экстраполируя этот символ, следует сказать, что такой шахматист – амбивалентен: если за каждым роботом скрывается человек, то этот робот и есть человек, а тот человек и есть робот.

Многие исследователи отмечают: раньше дети любили разбирать механические устройства, а сегодня в гаджетах нет никаких шестеренок и винтиков, поэтому исчезает чувственно-предметное взаимодействие с миром. Или, по крайней мере, каким-то образом меняется (но каким именно – остается пока неясным).

Развитие компьютерной техники и новейших технологий ведет к тому, что новые поколения – поколения цивилизации – используют руку лишь для того, чтобы нажимать пальцем на кнопки.

Прежние поколения – поколения культуры – в той или иной степени развивали руки в процессах физического труда. К примеру, тогдашние школьники, студенты, ученые постоянно отправлялись на сельскохозяйственные работы или в студенческие строительные отряды. Там они работали руками на картофельных полях и в яблоневых садах или брали в руки всевозможные инструменты и работали ими: лопатой, граблями, серпом, косой-литовкой, мастерком, рубанком... Даже в аудиториях и кабинетах, вдали от физического труда, те поколения пользовались известным разнообразием инструментов. Ручки с перьями, авторучки и ручки шариковые, линейки и карандаши, фломастеры и транспортиры, стирающие резинки, канцелярский клей и ножницы...

Тяга к комфорту неостановима. Люди стремятся к освобождению от рутинных форм работы, к автоматизации труда и высвобождению рабочего времени. Однако в той же мере, что и творчество, необходим простой труд. Особенно остро это ощущается, если человек постоянно сидит за компьютером, точно в царстве гиподинамии. Простой труд – это стирка, мытье посуды, прибивание гвоздя, ввинчивание лампочки, работа в саду, кормление домашнего животного...

Это не значит, что человеку современной эпохи нужна трудовая повинность, нет. Но в эпоху технократии необходим – наряду с умственным – труд физический. Крайне необходима работа руками, усилия по работе с внешним материалом. В противном случае есть опасность перестать быть человеком.

Формируя у себя клиповое сознание и превращаясь в робота, человечество стремительно падает в пропасть технологического прогресса, убивающего в человеке все живое и подлинное. Верно указывает Поль Вирилио: «Из-за увеличения числа прислуживающих технических устройств (бытовой техники, инструментов, средств связи, оружия, транспортных средств и т.д.) взрослый человек индустриальной и тем более постиндустриальной эпохи перестал быть энергетическим центром, говоря словами Поля Вальери. Поскольку теперь он не несет вес своего тела (2/100 рассеянной на Земле энергии), то, прежде всего, он не использует его для измерения вещей (шагами, пядями, футами, мощностью). Во всех смыслах этого слова человек уже не является эталоном мира, мерой всех вещей» [6, с. 236 – 237].

Существо человека несводимо к существованию машины, сколь бы схожи они ни были по множеству параметров и сколь бы сложной, «органически взращенной», высокотехнологичной и «интеллектуальной» ни была машина.

Эту, в общем-то, банальность хотелось бы дополнить и заострить мыслью о том, что сущность человека никоим образом не сводима не только к «мыслящей машине», но и к сознанию, к разуму как таковому, хотя именно к этому ее обычно и сводят.

Начну вот с какого парадокса.

В последнее время всё больше опасаются, что человеческое сознание однажды будет вытеснено компьютером и/или само уподобится компьютеру. Однако, взглядевшись в эту проблему внимательней, нельзя не обнаружить, что сознание *и есть* нечто наподобие компьютера; и, соответственно, архитектура компьютера и других, некомпьютерных технологий, сегодня уже очень близка к архитектонике сознания.

Попробую обосновать эту мысль кратким историческим обзором.

Еще в XIX веке Томас де Куинси подметил, что человеческий мозг – это аналог средневекового палимпсеста, это нерукотворный свиток памяти, на котором никакая запись не исчезает, хотя бы на нее наносились новые и новые тексты (см.: [7, с. 119 – 133]).

Современный компьютер – это во многом тот же палимпсест. Ничто в нем не исчезает: все архивируется и может быть восстановлено из архива; оно сохраняется в файлах и папках; оно отменяет ввод и возвращает его. Компьютер позволяет делать новые и новые записи, причем не только вербального характера, но и графического, фотографического, черно-белого и цветного; в крупном и мелком формате, неподвижные и движущиеся. Любой файл можно закрыть и снова открыть, его можно продублировать и переименовать, можно что-то вырезать из него и вставить в другой файл.

Коротко говоря, компьютер – это действительно палимпсест, но только качественно усовершенствованный и гигантский по своим возможностям. И если, следуя де Куинси, мы расценим сознание как палимпсест, то и современный компьютер есть аналог сознания, он в принципе идентичен ему.

Каждая отдельная его операция проста, как всякое правило формальной логики: вперед-назад, влево-вправо, открыть-закрыть,

вверх-вниз и т.д., но в своей совокупности эти операции представляют грандиозную разветвленную и многоплановую систему. Технические, электронные носители такой системы – это поистине целый мозг, а содержания, которые способны запечатлеваться в памяти компьютера и которыми он способен оперировать, по своей сложности адекватны принципам логики иного масштаба, иного порядка: диалектической, содержательной, многомерной.

Итак, компьютер правомерно сравнивать с явлением сознания, если иметь в виду принципы действия и функции того и другого. Так же, как сознание, он получает и хранит информацию, воссоздает и перерабатывает ее, он умеет писать, читать, редактировать, рисовать, музицировать, рассчитывать и конструировать.

Следовательно, можно, хотя и с долей осторожности, сделать вывод о том, что вопрос о возможности создания искусственного интеллекта в современную эпоху решается в целом положительно.

Интеллект в современных философских исследованиях определяется в общих чертах как объем информации, с которым возможна продуктивная работа. Но если так, то искусственный интеллект, о котором столько спорят ученые, уже существует. В наших служебных кабинетах, квартирах, магазинах, вокзалах, аэропортах, вузовских аудиториях – повсюду размещены коробки с искусственным интеллектом – компьютеры и иная цифровая техника.

На это, конечно же, могут сделать несколько возражений, во многом верных и справедливых. Во многом – но не в главном.

Скажут: компьютерные операции и возможности – это еще не человеческий интеллект. Сознание человека не только отражает и перерабатывает информацию, но и обладает способностью творчества.

На это можно ответить вопросом: всегда ли творчество – это созидание чего-то нового? Может быть, есть смысл посмотреть на него шире? Тогда окажется: творчество – это не только способность созидать, но и способность решать задачи и делать открытия. А с этим компьютер даже в нынешнем, далеко не совершенном своем виде, справляется достаточно неплохо. Кроме того, с каждым новым поколением компьютеров его возможности расширяются. Так, он научается все лучше играть в шахматы, писать музыку, стихи, т.е. не только делать открытия, но и созидать нечто новое.

Могут также возразить, что компьютер работает лишь на уровне рассудочном и не способен выходить на уровень разума (в кантовском смысле этого слова).

Пока еще, возможно, такая ограниченность существует. Но вспомним, например, компьютерную технику, используемую в космических проектах, в межпланетных аппаратах, которые в последние годы активно изучают и осваивают планеты Солнечной системы – и мы увидим, что компьютеру уже теперь под силу решение очень сложных и крупных инженерных задач.

Кроме того, по некоторым данным, в высокоразвитых цивилизациях создаются так называемые «искусственные планетарные Логосы». В принципе, это возможно, так как это чисто техническая задача. Совместными усилиями представители разума могут создавать информационный сгусток, который в конечном итоге, собирая информацию, начинает помогать существованию цивилизации на планете. Дело здесь в том, что в этом носителе (Логосе) собрана сумма всех интеллектуальных возможностей жителей планеты.

По существу, Всемирная компьютерная сеть, Интернет – это и есть, хотя пока еще примитивный и рассеянно действующий, но уже прообраз планетарного Логоса, одна из внешних подсистем ноосферы Земли. Такому Логосу по плечу задачи колоссальной сложности, требующие неординарных решений и подключения разума, т.е. содержательной логики с ее универсально-всеобщими категориями и идеями.

Недаром в последнее время делаются попытки синтеза компьютерных технологий и диалектической логики. Диалектика все чаще сочетается с сетевыми коммуникациями. К примеру, на Западе зародилось такое течение, как “computational dialectics”.

Наконец, могут сказать, что компьютер нельзя представлять в виде модели человеческого сознания потому, что человек – живая система, а компьютер – неживая.

Но в этой связи я напомним тот факт, что, к примеру, в Японии уже создают сенсорные датчики, которые позволяют машине испытывать некое подобие чувств и реагировать по типу человеческих реакций. Теоретически нетрудно предвосхитить и модель симбиоза механической и органической систем, а затем и их синтеза. Появление таких биороботов возможно и путем клонирования.

Итак, по-видимому, компьютер есть модель сознания – причем модель и теоретическая, и практическая. В качестве теоретической модели он позволяет сознание изучать, а в качестве практической – он сам выступает в роли сознания.

Если этот процесс совершенствования компьютера экстраполировать в будущее, то можно представить громадные, а по ряду параметров радикальные перемены в жизни человека.

Собственно, на эти перемены и нацелен весь современный научно-технический прогресс. Одна из ведущих тенденций в современном мире – это именно компьютеризация множества сфер человеческой жизни. И не только компьютеризация, но и ее качественное продолжение, развивающее ту же принципиальную линию по универсализации технических средств.

Но машине как материальному приспособлению заказан путь к подлинной духовности. Никакая машина, никакая технология не поднимется к духовному уровню никогда, в принципе: духовное постигается только духовным. Однако на этом основании не стоит объявлять о том, будто компьютер не имеет «ничего общего» с разумом, сознанием. Да, действительно, разум не похож на кибернетический мозг, тут совершенно правы противники идеи «искусственного интеллекта». Но надо иметь в виду, что ни одно из существующих и, очевидно, также и будущих технических устройств и технологий не будет тождественно сознанию в полной мере. И все-таки каждое из этих изобретений в той или другой степени приближается к тому, чтобы стать наглядным воплощением, олицетворением сознания. Логично утверждать, что все технические устройства и технологии в ходе развития человечества являются, так сказать, сознанием в тенденции.

Общая схема эволюции сознания и техники может быть выражена достаточно просто. Мир как целое является живым и разумным; человек есть олицетворение и миниатюрное воплощение Мира как целого, т.е. микрокосм; этот микрокосм, в свою очередь, творит свои собственные подобию в виде машин и прочих технических изобретений. Любая машина, будь она примитивной или универсально совершенной, есть в той или иной мере и форме выражение сущности и свойств сознания. Как подчеркивал Гегель, идеальное – это не только то, что существует у нас в голове, но и

то, что опредмечено, материализовано во множестве произведений культуры.

Вот почему в образах палимпсеста, ЭВМ и современного компьютера следует видеть последовательное, поступательное выражение хода развития познавательной способности. Другими словами, то, что все они суть проявления одной и той же линии развития человечества – умственной, ментальной, т.е. движения по пути прогресса разума, сознания.

Здесь мы подходим к главному пункту, к тому парадоксу, с которого и начали.

Если сознание человека – это и есть живой компьютер, а шире говоря – «живая и мыслящая машина», то может ли человек «уподобиться» компьютеру? Ведь он и без того подобен ему в своих характеристиках типа *homo sapiens*, *homo faber*, *homo habilis* и т.д.

Если компьютер и некомпьютерные технологические устройства суть технические воспроизведения человеческого сознания, т.е. если «интеллектуальные машины», с одной стороны, и сознание – с другой, потенциально (а порой сегодня уже и актуально) аналогичны друг другу, то что же так тревожит многих мыслящих людей, когда речь заходит о «компьютеризации» человеческой жизнедеятельности? Почему считают, что компьютеризация, технологизация превратит нашу жизнь как раз-таки в нечеловеческую?

Надо полагать, это тревожит людей не само по себе. В противном случае людям безоговорочно следовало бы превратиться в луддитов или, по крайней мере, в брюзжащих по поводу всяких технических новшеств. Но, очевидно, технологизация человеческой жизни и самой человеческой личности беспокоит мыслящих и тонко чувствующих людей потому, что интуитивно они понимают: человек не сводится ни к живому организму, ни к способности сознания, ни к тому и другому одновременно.

Действительно так. Уже хотя бы потому, что сознание и жизнь – атрибуты не только человеческого существа: это характеристики и огромного множества других существ, и Мироздания как целого. А самое главное заключается в том, что хотя компьютер может воспроизвести качество разумности, а, быть может, даже заменить разум и природно-чувственные проявления человека, он в принципе неспособен воспроизвести и заменить собою *духовные чувства*.

Их еще называют чувствами высшими, или благодатными. Совокупность и сфера этих чувств образуют внутренний мир человека, в отличие от плоти и разума как атрибутов мира внешнего. И никакое научно-техническое достижение не в силах воссоздать эти чувства искусственно.

В иерархии Универсума существуют определенные и очень серьезные ограничения. К примеру, невозможно полностью слиться с Абсолютом, как это пытаются делать мистики, полагая, что им удастся своими усилиями отменить установленный в Мироздании феномен индивидуальности. Полное растворение в Мировом Первоначале невозможно в принципе, в силу наличия отстоящего от Творца Мироздания непроходимого предела, далее которого индивидуальность развиваться не может. В противном случае был бы утрачен изначально заложенный в неё смысл именно *индивидуальности*, т.е. *отделенности* от Абсолютного Всеединого Целого как такового.

Невозможно и технически воспроизвести высшие чувства человека, поскольку они настолько тонки онтологически, что их не только не воссоздашь, но и не воспримешь никакими приборами.

Вывод из сказанного, очевидно, должен быть нижеследующим.

Поскольку внутренние чувства не заменить никакими техническими средствами, постольку они-то и составляют специфику человека, его особое достоинство в Мироздании, его уникальную сущность. Ее называют человечностью, или, иначе - духовностью. И ее-то как раз и не хватает современному миру, который представляет собой цивилизацию больше техногенную, нежели человеческую.

Если развивать только разум и технику, но не развивать в себе человечность, картина продолжающегося антропогенеза окажется безотрадной. Гоминиды в ней сменились однажды антропоидами, а антропоиды к сегодняшнему дню деградировали в гуманоидов. А эти последние? Что станет через некоторое время с ними? Не превратится ли человеческий гуманоид в андроида – искусственное существо, смесь человека и робота?

Так что же действительно нужно человечеству – гуманоидность или гуманность? Человекообразность или человечность?

«Несмотря на все давление и попытки сделать из нас людей цифровых, – пишет Закарайя Арти, – мы остаемся аналоговыми созданиями» [8, с. 36]. Действительно, пока еще люди видят в других аналог себя самих и потому могут испытывать чувства эмпатии, сочувствия, дружбы и любви. Аналоговый человек отражает реальность и взаимодействует с нею, в отличие от человека цифрового, который живет какой-то иной реальностью.

Можно сказать, что сущность души (именно души, а не разума) – чувствовать, а не мыслить. При этом чувство и мысль находятся в теснейшем и взаимном отношении конкретного тождества. Верно подмечает в этой связи Жак Деррида: в каждом метафизическом понятии, указывает он, скрывается и изнашивается чувственное начало, вплоть до того, что полностью теряется из виду. «Абстрактные понятия всегда скрывают определенную чувственную фигуру» [9, с. 243].

Эту закономерность можно пояснить следующим образом. Всякое отношение представляет собой близость или отдаленность соотносящихся элементов, и все дело лишь в различной степени этой близости или отдаленности. Иначе говоря, отодвигаясь от предмета моего отношения, я постепенно различаю вдали только его контур, а приближаясь к предмету, я все непосредственней чувствую его и в итоге, при максимально возможной аппроксимации, едва ли не становлюсь им.

Как известно, человек проходит длительный путь развития, шаг за шагом выделяясь из стихии природы. Следовательно, и его чувства эволюционируют от природно-инстинктивных до подлинно человеческих, духовных.

К первым из них надо отнести *чувства физические*: тактильные ощущения, зрение, слух, чувство гравитации, чувство пространства и времени и т.п. Но они не являются собственно человеческими, так как присущи и другим живым существам.

Более высокий тип чувственности представляют *чувства психические*: восторг, гнев, обида и др. Впрочем, и эти чувства по-прежнему представляют собой инстинктивные проявления, неспецифичные для человека. В сущности, это стародавняя, восходящая к Уильяму Джеймсу, идея о том, что эмоции проистекают из соматических процессов. Эмоции характерны больше для

природного естества человека, хотя способны облагораживаться, смягчаясь под влиянием требований культуры.

Но с появлением *чувств духовных* жизнедеятельность человеческого рода кардинально изменяет качество жизни индивидов. Духовные чувства привносят в их внутренний мир и в отношения к окружающей реальности новые существенные оттенки. Качественными инновациями в сфере чувственности стала бескорыстная любовь, лишенная всякой эгоистической примеси, а с нею – готовность помогать всем и всему окружающему; чувство чудесного и благостного (эмоционального совпадения с высшим Благим) и т.д.

В контексте иерархии чувств становятся совершенно неоправданными многочисленные попытки максимально отодвинуть чувственную сферу человека на второй план как второстепенную, а то и полностью подавить ее сферой *ratio*. Чувства не ограничиваются внешними ощущениями и психическими реакциями. Существует и качественно иной, высший уровень чувственной сферы, который может облагородить телесные ощущения и одухотворить разум, придав даже абстрактным категориям характер живых существ и жизненно значимых существ.

Эволюционно выстроенная система чувств выглядит, в таком случае, следующим образом: от природных ощущений – через психические эмоции – к духовным, высшим чувствам. Мы имеем, следовательно, *три стадии возвышения* внутреннего мира человека: сначала непосредственно-природную, затем психическую и, наконец, духовную. Эта третья стадия – высшие человеческие проявления: чувство священного, возвышенного, духовная любовь и т.п. Природные чувства логично обозначить как *ощущения* (*senses*), психические назвать *эмоциями* (*emotions*), а духовные – *чувствами* (*feelings*). (Для философии при этом возникает и новая перспектива: к проблемам, именуемым *mind/body* и *mind/brain*, добавляется проблема *mind/soul*.)

Нетрудно видеть, что система чувств конгениальна системе содержательной логики, в частности, гегелевской триаде «бытие – сущность – понятие». Уровнем «бытия» здесь обозначается первоначальный этап познания, первичное состояние мысли, когда об окружающем человек еще не составил точного представления и глубокого понятия. Погружение в сферу «сущности» предполагает

обнаружение многочисленных и богатых связей и взаимодействий в познаваемом предмете, его глубинные отношения и определения. Наконец, уровень, именуемый «понятием», подразумевает результат мыслительного процесса, целостное и конкретное понимание предмета, который подлежал познанию.

В чем же состоит возможность органичной связи чувства и мысли, чувственной и ментальной областей? И как выглядят те феноменологические конфигурации, которые образуют такую связь и, в свою очередь, влияют на нее?

Прежде всего, надо заметить, что чувство, как и понятие, является обобщением целого ряда предшествующих и сопутствующих факторов: жеста, взгляда, тона голоса. Кроме того, любое чувство ассоциировано с другими чувствами: зрение – со слухом, осязанием, обонянием; ревность – с обидой и гневом. В этом чувства очень похожи на универсальные понятия, ибо эти последние немислимы без всеобщей связи и представляют собой акцентировки тех или иных ее сторон и граней.

Понятие непременно срастается в нашем сознании с каким-либо образом. Без этого невозможно мыслить. У всякой мысли должна быть своя плоть, оболочка, хотя бы и схематическая. Мы всегда ассоциируем понятие с тем или иным образом или со словом (буквенным или звуковым образом). Ярко выраженным характером такой способности обладал, например, индийский математик Рамануджан.

Техника связана с рациональным мышлением человека, тогда как сфера высших чувств – с самой его сущностью. Вот почему утрата или ослабление связи человека со своей сущностью, подмена ее внешними техническими навыками и устройствами приводит к опасным последствиям. Так, чем больше человек с помощью техники отодвигается от природы, тем его страх природы острее. Потому что человек, уходящий от природы, не умеет жить в гармонии с ней. Он ничего не умеет, останься он с ней наедине. Как срубить дерево и развести костер, как добыть пищу и чем спастись от холода, чего опасаться в чаще леса и какими ягодами утолить жажду, как перебраться с необитаемого острова через морской залив к спасительному матерiku – все это составляет для современного человека, продукта технологической цивилизации, неразрешимую загадку и губительную проблему.

Конечно, многие люди понимают существующую угрозу. Как пишет Митио Каку: «Исследователи искусственного интеллекта начали понимать, что эмоции могут оказаться ключом к сознанию <...> Эмоции, которые прежде виделись где-то на периферии искусственного интеллекта, сегодня выходят на передний план» [10, с. 326].

Тем не менее тенденция сохраняется и даже нарастает: люди стремятся себя заменить. Но, как ни парадоксально, именно для того, чтобы себя продлить, сохранить и увековечить.

Действительно, ручные инструменты позволяют делать больше и быстрее, чем просто руки. Машина позволяет делать больше и быстрее, чем ручные инструменты. Инновационные технологии позволяют делать больше и быстрее машин и простых механизмов. Тем самым человек пытается себя продлить, простереть в нечто большее своего тела.

Кроме того, надо обратить внимание на факт, получивший особое развитие в начале XX века. Это фотография и кинематограф (а позже видеокультура). Люди тогда впервые смогли взглянуть на себя самих со стороны и, главное, сохранить на долгие годы свои изображения. Новая техника помогла им сохранить прежнее, старое. Так и сегодня мы видим повальное увлечение фотографией, видеосъемками, сэлфи и т.п. Это знак того, что человечество, хоть и стремится себя заменить чем-то, что не является человеком, все-таки подспудно жаждет вечности, бессмертия, пусть и в таком виде – в виде своих личных копий.

«Умные» технологии в контексте перспектив общественного развития

Инновации, связанные с технологиями, затрагивают все сферы жизни людей. Так обстоит дело, например, с концепцией «умного города». В частности, в Алматы предлагается немало новшеств, основанных на технологиях настоящего и будущего: пешеходный «золотой квадрат»; скоростные автобусы; переработка и утилизация отходов; модернизация зданий и системы энергопотребления и др.

В последние годы приходит понимание того, что искусственный интеллект не должен становиться самоцелью в работе ученых.

Главной темой здесь должна стать тема *интеллектуального агента*. Каждый такой агент реализует лишь функцию опосредования между человеком и окружающим миром. Такая роль ограничивает агента, и робототехника тем самым оказывается не самодействующей системой, а служит достижению целей [11].

Подобная осторожность в создании искусственного интеллекта вполне объяснима и оправдана. Технологии в своем бурном развитии делают возможными не только новые прорывы в благоустройстве человеческой среды обитания, но и новые риски. Иногда сами эти риски выдаются за нечто глубоко позитивное, что создает эффект довольно комический. Так, на Астанинском экономическом форуме Global Challenges Summit-2018 уже упоминавшийся нами Митио Каку в своем футурологическом восторге доходил до утверждения, будто в будущем можно будет пить алкоголь без всякой меры, так как человеческая печень будет выращиваться в лабораториях (см.: [12, с. 3]).

Какова же физическая основа цивилизации, ее естественный базис? Как подмечает Б.И. Кудрин, ответ на этот вопрос обычно ищут в рамках двух общепризнанных и хорошо разработанных научных картин мира: первой – классической электро-механической Ньютона–Максвелла, второй – постклассической вероятностно-статистической. «Однако эти картины мира игнорируют тот существенный факт, что цивилизация порождена индустриализацией, что она имеет сугубо техническую природу. Даже в каждом и любом животном и растении, не говоря уже о человеке и его непосредственной среде, можно обнаружить техногенное присутствие. Примеры: дуст в пингвинах, остатки лекарств в питьевой воде Калифорнии. Или: после семи дней ходу от ближайшего жилья (пешком по тайге) мною был собран лишайник *Usnea longissima Ach.*, в котором тяжелых металлов оказалось в 3–5 раз больше, чем в образцах 1939 г. Техническая реальность проникла вглубь на километры, недоступные живому, а верхние границы уже непредсказуемо выше. Таким образом, я обращаю внимание на факт, что техносфера, не став ноосферой, по Тейяру де Шардену и Вернадскому, поглотила, упрощенно говоря, биосферу» [13, с. 96 – 97].

Технологический прорыв, как ни ретроградно это прозвучит, следует в определенной мере и форме ограничивать. Едва ли но-

вейшие технологии необходимы везде и всюду, в больших масштабах. Представляется более разумным и оптимальным ограничиться только несколькими областями их использования: военной, аэрокосмической, в какой-то степени – медицинской (в головных и наиболее крупных медицинских центрах). Потому что ни в коей мере нельзя уходить от ручного труда, от живого сельского хозяйства и, конечно, от развития культуры мышления самого человека, т.е. от традиционных видов деятельности, от культуры классической. Искусственный интеллект должен работать там, где без него никак не обойтись: в науке, в чрезвычайных ситуациях, на обживаемых людьми планетах, в экономических (хозяйственных) расчетах продовольствия и рабочих рук, в распределении жилья. Иными словами – в профессиональных сферах. Но нужна ли такая техника в быту, всем без исключения? Космический корабль в быту не нужен, как не нужно и ракетное вооружение, не нужны танки и военные катера. Почему же, в таком случае, должны быть крайне необходимы в повседневной жизни обывателя суперкомпьютеры, реактивные автомобили? Проблема, конечно, существует, и она заключается в том, что любые инновации, задуманные для узкой области деятельности, быстро оказываются во всеобщем пользовании. Так происходило с телевидением, автотранспортом, компьютерной техникой. Запретить этого нельзя, и значит, все проблемы имеют место только и единственно в самих людях. Не в технике, а в тех, кто ее создает и ею пользуется.

Сегодня едва ли не каждый стремится обладать новейшими средствами связи: смартфонами и прочими гаджетами новейшего поколения. Но с какой целью? Если в постоянной связи нуждаются те, кто любят друг друга, то это естественно и понятно. Но стремление быть все время в курсе всех событий, чтобы чего-нибудь не упустить, не потерять свой бизнес, не отстать от выгодных сделок – такое стремление показывает: человечество стремительно падает в пропасть технологического прогресса, убивающего в человеке все живое и подлинное.

Человек не становится лучше, человечней от одного того, что овладел несколькими языками, новыми технологиями, возможностями умного города, от того, что стал вовремя приходить на работу, перестал курить или мусорить, парковать машину в непо-

ложенном месте и т.п. Сами по себе все эти обретенные им умения и навыки неплохи, нужны. Но надо понимать, что они – только условия трансформации сознания. Они если и меняют его, то лишь поверхностно. Дисциплинированность, целеустремленность, владение теми или иными лингвистическими или математическими навыками *не суть нравственные качества*.

Вопрос о «природе человека» можно также рассматривать в контексте сопоставления гибридизации на границе природы и техники.

Широкое распространение фигура искусственного человека получила в разных культурах и временах: это диалог, а в некоторых случаях даже сопротивление Богу-Творцу; это вхождение в роль Творца; желание спасти или улучшить мир, а также стремление к власти и созданию новых подчиненных.

«Искусственный человек» это – робот, андроид и киборг. Роботы необязательно должны внешне напоминать людей, однако в них проявляются человеческие черты. Андроид – термин из греческого языка: *andrós* – «мужчина» и *eidós* – «образ». Означает человекоподобного робота, внешне настолько похожего на человека, что его практически нельзя отличить. Киборг (от английского *cybernetic organism*) – это гибрид человека и машины, у которого есть как естественные, так и искусственные органы.

Киборгом называется человек, тело которого усовершенствовано сложными техническими имплантатами. Примеров таких киборгов уже множество: это как пациенты, которые прошли экспериментальные формы терапии (интерфейс «мозг-компьютер», импланты слуха, зрения и т. д.), так и ученые, художники и активисты, желающие испытать что-то предельно новое (внедрение в тело камер, микрочипов, магнитов и т.д.). В этом нет ничего принципиально нового – люди всегда «исправляли» и «совершенствовали» свое тело с помощью внешней материи: пирсинг, татуировки, а также медицинские имплантаты являются предшественниками киборгизации человека.

Искусственный человек – это, прежде всего, опасность для настоящего человека. Во всяком случае, эта проблема вызывает множество споров, а также практических и этических сомнений. Опасаются несовершенства новейших технологий, неотвратимых из-

менений в человеческой природе. Киборги часто рассматриваются как чистый мозг-интеллект, как мысль, отлученная от чувств. Как результат науки и технологии, они принимают те черты, которые приписываются именно этим сферам человеческой жизни – холодный объективизм и стерильность. Человек же при таком сравнении, наоборот, отличается эмоциональностью, спонтанностью и чувствительностью. Все это отражается на человеческом лице. «Лицо киборгов – это маска, которая больше скрывает, чем отображает. Движение лица киборга – это симптом дефекта механизма. Лицо – это также книга, в которой записана история данного человека, его индивидуальность и биография. Именно этого не хватает “искусственным людям”. Они не имеют ни истории рода, ни своей индивидуальной истории, не имеют предков. Не имея истории, они не имеют памяти, что делает их психику недостаточно глубокой по сравнению с психикой человека» [14, с. 101 – 108].

Творец кибернетики Норберт Винер предупреждал о двойственном характере использования техники в общественной жизни: «Пусть силы машинного века на самом деле нельзя считать сверхъестественными, но все же они не укладываются в представления простого смертного о естественном порядке вещей. И хотя мы больше не считаем своим долгом приводить эти колоссальные силы в движение ради вящей славы божьей, тем не менее нам представляется неприемлемым пускать их в ход ради суетных или корыстных целей. Грехопадение нашего времени в том, что магические силы современной автоматизации служат для получения еще больших прибылей или используются в целях развязывания ядерной войны с ее апокалиптическими ужасами. Если этому пороку следует дать имя, мы вправе назвать его симонией или колдовством» [15, с. 62 – 63].

И делал весьма существенное добавление к сказанному: «... всякое изобретение должно оцениваться не только с точки зрения принципиальных возможностей его осуществления, но также с точки зрения того, как это изобретение может и должно служить человеку. Вторая часть задачи часто куда сложнее, чем первая, и ее методология разработана в гораздо меньшей степени» [15, с. 91].

А в наши дни проблемой рисков, связанных с развитием искусственного интеллекта (ИИ) вплотную занимается российский

нейробиолог Константин Владимирович Анохин и его исследовательская группа. При этом К.В. Анохин ставит задачу ответить на пять основных вопросов.

1. Как можно определить сознание операционально и универсально, неважно, кто его обладатель (человек, осьминог, инопланетянин, машина, ИИ)?

2. Что требуется, чтобы получить сознание у ИИ?

3. Какая может быть от него польза?

4. Неизбежно ли эволюция ИИ должна привести к возникновению у него сознания?

5. Если возможна эволюция ИИ без сознания, то хотим ли мы наличия сознания у ИИ?

На эти вопросы, как мне думается, можно ответить примерно так: сознание есть бытие во всем его многообразии – отражении, творчестве, коммуникации и т.д. В этом смысле сознание есть Всё, Мировое Целое. Просто это Целое в той или иной мере и форме присутствует в любой части бытия. И тогда ясно: можно обладать сознанием, а можно владеть им. То есть можно иметь способность сознания, или латентное сознание, а можно пользоваться им и развивать его силу.

В этом смысле и ИИ обладает сознанием (а К. Анохин, видимо, имеет в виду под сознанием нечто иное: психику, например). Польза от искусственного интеллекта – прежде всего в освоении космических пространств и других планет: на опасных работах, в телекоммуникациях, в устройстве космических аппаратов и т.д.

Что касается эволюция искусственного интеллекта, то она способна привести к появлению сознания в смысле психики, реальных ощущений и т.д. Но эволюция ИИ возможна и без сознания. И это было бы лучше всего. Чтобы человеку оставалось место на планете, в бытии мироздания.

Сознание присуще всему, и ко всему надо относиться именно тонко, бережно, гармонично, правильно. Это и есть настоящая модернизация сознания. Прививать и развивать благоговейное отношение к миру и людям.

6.3 Виртуальная реальность и проблема реализации творческого потенциала личности

Двадцать первый век уже можно считать веком перехода в новую цифровую эпоху, которая предполагает смещение границ экономической деятельности человека: физический труд все больше будет выполняться машинами. Глобальный карантин в связи с пандемией covid-19 стал ярким примером практической необходимости этой концепции, и одновременно своего рода социальным экспериментом по атомизации современного социума. В связи с этим встает вопрос философского осмысления этих событий в перспективе четвертой производственной революции и в контексте дальнейшей эволюции человека. Психологические теории личности основаны аксиоматических представлениях о природе человека, при этом аксиомы эти могут быть полярными у разных исследователей. В рассмотрении феномена личности они вынужденно ограничены узкой проблемой, которую данная теория призвана решить. В настоящей главе сделан историко-антропологический обзор феномена личности и анализ текущего его состояния в условиях усиления роли виртуальной реальности как среды и средства реализации творческого потенциала личности. При этом разделяются понятия «виртуальная реальность» как разновидность цифровой реальности, выступающие как среда и средство творческой деятельности человека, и «виртуальное» как вид психической и чувственной реальности человека.

Первые две промышленные революции создали условия для роста материального благосостояния. Вместе с этим, как показывает история философских концепций XIX-XX веков, они же сформировали глобальный социальный конфликт между личностью и социумом. Вопрос отчуждения творческого труда человека сохранил актуальность до сегодняшнего дня.

Согласно представлениям основателя Давосского форума Клауса Шваба, который является идейным вдохновителем концепции ожидаемой четвертой промышленной революции, она будет характеризоваться «слиянием технологий и размытием граней между физическими, цифровыми и биологическими сферами» [1, с. 60]. Чисто экономически вектор развития цифровизации указывает на вытеснение человека с рынка малоквалифицированного труда.

Ожидается, что в ближайшем будущем окажут наибольшее влияние на бизнес компаний в мире такие области применения ИИ (искусственного интеллекта) как управление личным благосостоянием, управление рисками и противодействие мошенничеству в режиме реального времени, автоматизированные виртуальные помощники. Если же учесть работу над квантовыми компьютерами и внедрение формата 5G, возможности искусственного интеллекта по обработке больших объемов данных (Big Data) вырастут настолько, что разумно будет использовать их для принятия решений на более высоком уровне.

Однако, чрезмерный утилитаризм в использовании ИИ ставит вопрос о новых возможностях человека цифровой эпохи в моральную плоскость, при этом уже сегодня можно говорить о значимой роли виртуальной реальности в повседневной деятельности человека. Так, компьютерная грамотность уже сегодня становится признаком включенности или исключенности индивида из современной активной жизни. Услуги правительства переходят в виртуальную сферу. События арабской весны и скандал, связанный с компанией Cambridge Analytica, показывают, что социальные связи могут отчуждаться в пользу политических, интеллектуальных и финансовых групп.

Производственный процесс также виртуализируется, а последние события с пандемией COVID-19 ярко продемонстрировали практическую необходимость такой виртуализации. Во многих странах мира обучение было переведено на дистанционный режим, а пауза в производстве и цепочках доставки показала преимущество автоматического производства и беспилотного транспорта в условиях современной глобальной экономики. Логично ожидать, что дальнейшее развитие экономики будет проходить как развитие искусственного интеллекта и социальных сетей. Уже сейчас развитие виртуальной реальности оказывает спрос на профессии, меняя структуру социума, и формируя спрос на новые типы личности и предлагая новые формы творческой самореализации.

Социальные сети, которые сочетают в себе функции СМИ, творческой среды и рынка услуг, являются также и средством реализации творческого потенциала, выступая, например, как инструмент политического и просто общественного влияния. Акка-

унт социальной сети становится мерилom социального капитала, его объективированной формой, развитие которой является видом творчества и производства. При этом виртуальная реальность очевидно является формой объективации не только социальных связей, но и сознания человека, и его творческого потенциала, что требует философского осмысления происходящих изменений.

Виртуальная реальность и виртуальное

Под виртуальной реальностью, как одновременно средой и средством творческой деятельности человека, мы понимаем основные цифровые технологии: (1) социальные сети, (2) искусственный интеллект (3) виртуальное пространство и (4) компьютерные программы и приложения. В настоящей работе мы сосредоточим внимание на социальных сетях и ИИ. С онтологической точки зрения, виртуальная реальность является *особой формой чувственной и психологической реальности человека*. Рассматривая ее в таком аспекте, мы будем говорить о ней как об *особом виде бытия*, обозначая его как *виртуальное*.

С развитием цифровых технологий не раз проводились попытки осмыслить их как формирующие некий особый вид онтологии, отличный от собственно человеческого бытия. Первым встал вопрос об отношении виртуальности к «реальной» реальности. Например, Носов Н.А., рассматривая виртуальность, говорит о ней как о «порожденности от внешней реальности» [2, с. 330], а Иванов А.Е., напротив, подчеркивает ее онтологическую автономность: в его представлении, виртуальные объекты «онтологически равноправны с порождающей их «константной реальностью» [3, с.185].

Если придерживаться первой точки зрения, т.е. рассматривать виртуальное и реальное как неравновесное отношение видов бытия, то можно отметить, что в истории не раз совершался переворот в представлении человека о том, какая реальность является первичной, определяющей (конституирующей), а какая – вторичной, определяемой (виртуальной). Так, философский спор Аристотеля с Платоном – это, по сути, спор о топосе виртуального: если Платон считал конституирующей реальностью мир идей, а мир чувственный рассматривал как его производную, то Аристотель,

напротив, говорил об мире идей как о надуманном, удваивающем конституирующую реальность действительно существующих единичных вещей.

Теория десяти интеллектов аль-Фараби представляет собой пример многослойной онтологии, в которой мир человека представляет собой «виртуальное» бытие по отношению к творящему Интеллекту (Акль фааль). Аль-Фараби пишет, что «...активный Интеллект для человеческого интеллекта является тем же, что солнце для глаза, он дает возможность видеть даже, когда человек находится во мраке»... Его называют ««Подателем Форм» (Вахиб аль-сувар, *Dator formarum*), т.к. он дает материи форму, а человеку – способность познавать эти формы» [4, с.161]. При этом сам Акль фааль так же представляет собой реальность, порожденную вышестоящим онтологическим уровнем – девятым Интеллектом, который порожден восьмым Интеллектом и так далее до первого Интеллекта, который и является истинной конституирующей реальностью. В католической философии (Тертулиан, Августин Блаженный, Фома Аквинский и пр.) данные нам в ощущениях вещи рассматривали как совокупность субстанций, зависимых своим существованием от Бога. Эмпиризм же Нового времени переворачивает эту связь на обратную: теперь материальный мир, данный нам в ощущениях, является конституирующей реальностью, тогда как наши представления о нем (а затем и Бог), есть производная от него виртуальная реальность.

Иной подход демонстрирует Хоружий С.С., который рассматривает [см. 5,6,7,8,9,] виртуальную реальность как особый вид бытия, в котором отсутствует целевая причина. Это реальность, которую по причине ее несубстанциональности, следует рассматривать в рамках энергийного дискурса. Для этого Хоружий использует терминологию Аристотеля.

Если мир реальный (как противоположность миру виртуальному) представлен «упорядоченной триадой начал $\Delta\nu\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – $\text{E}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ – $\text{E}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$...», где «... $\delta\nu\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (дюнамис) – возможность, потенциальность, потенция; $\text{e}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (энергия) – энергия, деятельность, действие, акт, актуализация, осуществление; $\text{e}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ (энтелехия) – действительность, актуализованность, осуществленность» [8], то виртуальная реальность – непрерывное

энергичное проявление потенциальности, которая, не имея цели, никогда не переходит в энтелехию, т.е. не раскрывается в завершенности и полноте.

Природа нереализованного творческого потенциала так же может рассматриваться как виртуальное. Это все тот же δύναμις как возможность, как потенция. У греческого слова δύναμις есть и другие значения, такие как «сила, мощь», или «могущество, власть». Эти значения как бы очерчивают горизонт потенциального, отделяющий потенциальное от актуального. Этот горизонт есть топос становления потенциального в актуальное, формы в материю. Аристотель так и понимал творчество – “как процесс постоянного образования и разрушения, цель которого – приближение материи к духу, победа формы над материей, в конечном итоге осуществляющаяся в человеке» [10, с. 361]. Становление потенциального в актуальное – это диалектический процесс, в котором сила оказывается то на стороне формы, то на стороне материи, «образования» сменяются «разрушением», а победа формы над материей есть цель творчества.

Мы видим эту победу в свершившемся акте творчества, но творческий потенциал остается виртуальным лишь до момента его актуализации. Как пишет Хоружий С., «в том, что совершается с человеком, принципиально важны также и недовершенные акты, такие, которые зарождаются, но, возможно, не станут никогда никакими законченными действиями, актуализациями определенных сущностей» [9, с. 13-14]. Реализованный потенциал уже не является потенцией, он существует в ином энергичном модусе. При этом, в процессе перехода творческого потенциала из одного состояния в другое, происходит и трансформация личности творца.

Виртуальное пространство – особый вид онтологии. Оно является собой *объективированную форму нереализованного творческого потенциала* в том смысле, в каком Эрнст Капп говорил об орудиях как проекции человеческого тела, сравнивая телеграф с нервной системой человека. Как среда творческой деятельности, виртуальная реальность позволяет человеку реализовать, объективировать свое потенциальное, однако, это становление потенциала в форму несовершенного бытия. Виртуальная реальность – это форма бытия энергии, не переходящей в иной модус, это δύναμις как цель самое себя.

Как пишет, Хоружий С., виртуальная реальность конституирует, при обращении к ней, человека виртуального, «*homo virtualis*, который стремится замкнуться в горизонте виртуальной реальности, с трудом его покидает и вырабатывает специфические «виртуалистские» стереотипы поведения и деятельности» [8]. Человеку виртуальному свойственно «виртуальное творчество» - «...творчество без принятия ответственности и без притязаний на истинность, творчество полупонарошку, творчество для пробы, для понта, для стеба, для прикола... — творчество, постулирующее, что все существующее, будь то в сфере материальной или духовной, есть только виртуальность» [8]. Таким образом, виртуальная реальность формирует не только спрос на новые профессии, но и в целом иной подход к творчеству.

Личность: психологический и историко-антропологический подход

Уже в 1937 г. американский психолог, разработчик теории черт личности Г. Олпорт насчитал 50 определений личности, почерпнутых из философии, теологии, юриспруденции, социологии и психологии. Личность, ее проявления, настолько индивидуальны и многогранны, что даже в рамках одного подхода есть различия в понимании отдельных ее аспектов. Психологические теории личности вынужденно описывают этот феномен, ограничиваясь лишь той проблемой, которую эта теория призвана решить. Существует целый ряд психологических теорий личности: психодинамическая (З. Фрейд), индивидуальная (А. Адлер), аналитическая (К.Г. Юнг), эго-теория (Э. Эриксон), гуманистическая (Э. Фромм), социокультурная (К. Хорни), диспозициональная (Г. Олпорт), когнитивная (Дж. Келли) и т.д. Все они основаны на ряде философских предпосылок, неких аксиоматических представлений о природе человека, которыми и руководствуются исследователи при построении этих теорий, при этом аксиомы эти могут быть полярными у разных исследователей. Хьелл и Зиглер [11, с. 27-33] выделяют девять дихотомий, через которые можно описать все разнообразие подходов к личности:

1. Свобода — Детерминизм. Человек аксиоматически признается либо изначально ответственным за собственные действия, либо зависимым в них от тех или иных внешних факторов.

2. *Рациональность — Иррациональность.* Человек считается по своей сути либо рациональным существом, чье поведение направляется рассуждениями, либо управляемым в своих действиях неконтролируемыми иррациональными силами.

3. *Холизм — Элементализм.* Поведение человека можно объяснить только путем изучения индивида как единого целого, либо, наоборот, его поведение должно объясняться только путем исследования каждого фундаментального аспекта поведения отдельно, независимо от остальных.

4. *Конституционализм — Инвайронментализм.* Действия человека являются либо продуктом внутренних физических сил, либо результатом влияния внешних факторов.

5. *Изменяемость — Неизменность.* Представления о возможностях и границах изменяемости личности различны в различных теориях.

6. *Субъективность — Объективность.* Человек либо принимается как живущий в своем личном, субъективном мире опыта, либо считается, что его поведение определяется прежде всего исключительно внешними объективными факторами.

7. *Проактивность — Реактивность.* Человек сам иницирует свои поступки, либо они являются реакцией на стимулы из внешнего мира.

8. *Гомеостаз — Гетеростаз.* Индивидуумом движет прежде всего (или исключительно) необходимость уменьшения напряжения и сохранения состояния внутреннего равновесия (гомеостаз), либо основная его мотивация направлена на развитие, поиск новых стимулов и самореализацию (гетеростаз).

9. *Познаваемость — Непознаваемость.* Человек считается в конечном счете полностью познаваемым наукой, либо его природа принимается как нечто, превосходящее потенциал научного познания.

Противоречивость психологических подходов говорит о противоречивости исследуемого феномена, и это представляет определенную сложность в осмыслении личности. Другой подход мы находим в работах целого ряда исследователей античности и средневековья: Кон И.С., Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А., Гуревич А.Я., Вернан Ж.-П., Жерне Л., Адкинс А. и другие. Согласно этому подходу «личность – явление не только психологическое, но и соци-

ально-культурное» [11, с. 111], и изучать этот феномен следует методом анализа его исторических форм. Как мы увидим ниже, такой историко-антропологический подход позволяет глубже раскрыть природу личности.

1.1. Античность

В период ранней античности человек не воспринимал ни себя, ни другого человека как личность в нашем привычном понимании. Душа, о которой так много писал Платон в своих диалогах, «...не обладает никаким личностным содержанием (по-гречески нет даже такого термина «личность»)» [12, с. 344]. «В старом философско-лингвистическом споре о том, какое выражение точнее – «я думаю» (подчеркивающее активность, субъектность процесса мышления) или «мне думается» (подчеркивающее его произвольность), античность явно воплощает пассивное начало» [13, с. 147-148]. Гомеровские описания богов и героев так же не содержат никакого личностного содержания, по крайней мере в том смысле, какой мы вкладываем в это понятие сегодня. Боги представляют собой персонализацию природных сил, а о героях правильнее будет сказать, что они создаются подвигом, а не совершают его. Ремесленник, создающий амфору – не есть автор своего произведения: он лишь участник процесса становления в материи вечной формы.

Только начиная с поздней античности термин *prosopon*, обозначавший ранее ритуальную, а позже и театральную маску, стал постепенно наделяться личным содержанием: перейдя в латинский язык как *persona*, термин сначала стал означать юридическую роль и социальную функцию человека, затем, с развитием христианства, стал применяться для обозначения личных качеств Бога, а еще позже – человека.

При этом, можно говорить о сохранности некоторой структуры *persona* в течение всего времени ее становления. Как известно, маска имеет две стороны – лицевую, направленную к воспринимающему ее субъекту, и обратную, обращенную к носителю маски. Если лицевая сторона является символом, и задача ее быть прочитанной, понятной противостоящему субъекту, то обратная сторона всегда сокрыта, трансцендентна.

1.2. Средние века

В античности *persona* раскрывается только как лицевая сторона маски, но в Средние века ее сокрытая сторона получает эк-

зистенциальное содержание. Она предстает как личность творца всего сущего, она становится собеседником, чье мнение важнее мнения любого другого члена социума. Это происходит в период, когда возникают «универсально значимые надгрупповые ценности» [13, с. 159], требующие от человека рефлексии собственных поступков, мыслей, ощущений и прочее.

И. С. Кон говорит о культуре античности как о «культуре стыда» [13, с. 159], понимая под этим общество, в котором индивид не самостоятельно оценивает свои действия, а делегирует это право «своим», социальной группе, с которой он себя ассоциирует. Если страх является биологическим регулятором деятельности человека (как и животного), а стыд – социальным, то чувство вины – есть пример саморегуляции, поскольку оно «является внутренним и субъективным, означая суд человека над самим собой. Виновным может быть только тот, кто осознает себя субъектом деятельности, и только в пределах своей реальной ответственности» [13, с. 158].

Античное понимание личности сменяется новой трактовкой, которая «одновременно и уводила мысль от человека, сосредоточиваясь на Боге, и в определенном смысле включала человека в поле своего рассмотрения, поскольку в персоне Христа Бог и человек достигают единства» [14, с. 309]. Обращение Августина внутрь себя продиктовано во многом его представлением о том, что в глубинах человеческого «Я» и находится Бог, познание которого означает познание истины. Интроспекция признается единственным верным методом познания истинной реальности, лежащей за пределами сотворенного «виртуального» мира. Личность человека становится краем этого «виртуального» мира и воротами в высшую сферу бытия.

1.3. Возрождение

С развитием книгопечатания началась эпоха массовой коммуникации, а статус писателей сменяется с «писца» на «автора». Согласно Маклюэну М., средневековый студент не смотрел на содержание читаемой им книги как на выражение мнения другого человека. «Для него это была толика того огромного и цельного корпуса знания, *scientia de omni scibili*, которое некогда было достоянием древних мудрецов. Что бы он с благоговением ни вычитывал в старой книге, он воспринимал это не как чье-то личное

утверждение, а как частичку знания, полученного некогда одним человеком от другого, и эта цепь уходила в глубокую древность» [15, с. 201]. В 1486 году Пико делла Мирандола определяет человека как «творение неопределенного образа», объявляя его ответственным за свои действия и за свою личность: «...чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению» [16]. Человек становится личностью равной самому Богу. Он создан свободным, чтобы творить мир и самого себя как личность.

Пандемия чумы, больно ударившая по Европе, многое изменила в повседневной жизни человека. Изменилось отношение к служителям церкви, прибыль которых во время пандемии значительно выросла, что, однако, не помогало изгнать болезнь. С другой стороны, пандемия сыграла роль социального лифта: с сокращением населения мастера вынуждены были набирать новых работников, и ремесло теперь переходило не только от отца к сыну, капиталы и недвижимое имущество сменяли владельцев. В этих условиях человек перестает быть связанным рамками сословной принадлежности. Социальные связи «выступают теперь по отношению к личности как *внешняя*, принудительная *необходимость*, чего не могло быть при сословном порядке, где все отношения были персонифицированы» [13, с. 184]. Микросоциум, в котором раньше проходила жизнь человека, расширяется. Индивид перестает ощущать себя его частью, воспринимая себя в качестве независимого автономного субъекта.

Меняется отношение человека ко времени. В эпоху Возрождения впервые возникает «сознание отчетливой временной и культурной дистанции, отличия прошлого от настоящего» [17, с. 81]. Человек ощущает начало времени, а не его завершения, он ощущает «нетерпеливое желание сделать будущее настоящим» [17, с. 83]. Он не переживает время, а воспринимает его как собственное. В связи с этим меняется и отношение к смерти. «Земная жизнь начинает восприниматься как нечто самостоятельное, независимое от небесного блаженства. Отсюда поиски ее смысла и светских форм приобщения к вечности (например, достижение переживающей человека славы» [13, с. 193].

В эпоху Возрождения *persona* как маска окончательно разворачивается своей внутренней, сокрытой стороной к человеку, а

лицевой – к социуму. С этого времени вопрос проявления своей индивидуальности в мире противостоящих ей социальных связей становится основной проблемой индивида. В Новое время эта тенденция только усиливается.

1.4. Новое время и современность

Теперь жизнь человека уже не воспринимается как естественный процесс, подобный растущему дереву – в Новое время человек *становится*. Он ведет отсчет времени от своего рождения и до своей смерти, и за отпущенное ему время, он должен успеть реализовать свою индивидуальность, однако, прежде этого понять, чем она является, поскольку влияние внешнего социума запутывает, навязывает стандартное, неполное, или просто неверное о ней представление. Условия жизни человека становятся препятствием, которое человек должен преодолеть. Именно тот человек, который смог уйти от навязанной роли, которую все чаще ассоциируют с маской, является достойным человеком. Развитие капиталистического способа производства усиливает эту тенденцию. Социальная роль человека отчуждается от него и подавляет свободу, которую человек Возрождения ощущал, избавившись от сословной системы феодализма и религиозных канонов творчества и образа жизни. А углубленное погружение в свой внутренний мир приводит к пониманию иррациональности человеческой природы и ее неопределенности.

Отчужденные социальные связи приводят к тому, что творческий процесс становится формой создания продукта. Из-за материальной зависимости покупаемый труд становится единственной возможной формой самовыражения массового человека. Капитал становится экзистенциальной категорией, жизнь человека отчуждается в денежные накопления. Чтобы жить полной жизнью, нужно иметь деньги, но чтобы накопить их нужно пожертвовать своей жизнью. Индивидуальность человека представляется высшей ценностью, однако условия производства каждый день демонстрируют ее ничтожность. Возникают многочисленные психологические теории личности человека, некоторые из которых рассматривают внутреннее рациональное «Я» как фикцию, а развитие ИИ ставит вопрос о возможности нечеловеческих форм сознания.

Виртуальная личность

Для современных философских теорий понимание сознания как эпифеномена, как некоей форме виртуальности, не обладающей реальным существованием, уже давно не является новостью. Работам Дэниела Деннета и Марвина Мински предшествует целый ряд философов, рассматривавших природу внутреннего «Я» как нарратив. Уже Гоббс в своих рассуждениях об идентичности человека, государства или любого другого предмета писал: «Когда встает вопрос об идентичности какого-нибудь предмета, то следует иметь в виду данное ему имя» [18, с. 172]. Артур Шопенгауэр представляет мир как иррациональную волну, часть которой представляет собой и человек. Нет внутреннего неделимого «Я» и в философии Хайдеггера, или Делеза. Однако, именно в XX веке декоonstrukция личности, ощущаемая онтологически, стало значимым направлением философской и научной мысли. Отчасти это связано с описанным выше процессом отчуждения его творческого труда, но свою роль сыграли и успехи в области разработки «машинного интеллекта».

Разум ИИ имеет небиологическую природу, и в какой мере оказывает на него влияние морфология мы не знаем, но ведутся попытки осмыслить это философски. Одну из таких попыток сделал, например, Марвин Мински в своей работе «Эмоциональная машина» [19], в которой он рассматривает эмоции как различные «способы мыслить» (Ways to Think), развивая декартовское представление субъекта как *res cogitans*, а восприятие своего «Я» в качестве единой неделимой субстанции (Single-Self concept) рассматривает как один из способов упрощенного описания разрозненных «Я-моделей» (self-models), представляющих собой многочисленные, существующие во времени параллельно, репрезентации нашего «Я», описывающие наши особенности в самых разных отношениях:

1. «как партнера по бизнесу,
2. как человека, который любит заниматься исследованиями,
3. как единственного обладателя уникальной коллекции ценностей,
4. как члена семьи,
5. как человека, вовлеченного в любовную связь,

б. как человека, ощущающего боль в колене» [19].

Такой подход ставит знак равенства между личностью человека и ИИ и продолжает процесс деконструкции личности. Личность расслаивается на множество субличностей, репрезентирующих субъекта в конкретных жизненных ситуациях.

Сам факт появления *res cogitans virtualis* заставляет иначе взглянуть на социальную коммуникацию и на влияние ее на личность как социальный феномен. Судя по резко возросшему количеству популярных блогеров и инстаграм-див, зарабатывающих миллионы долларов посредством своих виртуальных аккаунтов в социальных сетях, в обществе сформировался запрос на «виртуальную личность» которая рассматривается как серия самопрезентаций. Как мы уже видели, при таком понимании деконструированной личности, социальным субъектом может выступать и ИИ, оперирующий изображениями, текстом и звуком. В качестве примера виртуальной личности можно привести Алису – виртуальный голосовой помощник, созданный компанией Яндекс в 2017 году, и чья месячная аудитория в 2019 году составляла уже 45 млн. человек. Некоторые алгоритмы чат-ботов уже сумели пройти теста Тьюринга. Например алгоритм Женя Густман (Eugene Goostman) сумел убедить 33% судей в том, что он – 13-летний мальчик родом из Украины, плохо знающий английский язык, а алгоритм Cleverbot убедил 59% собеседников, что он – человек, тогда как живые люди в этом же тесте были распознаны как люди 63% собеседников. Если в виртуальном общении разница между ИИ и обычным человеком не так ощутима, то мы можем ожидать, что со временем эта разница будет заметна все меньше.

Исходя из проведенного анализа можно ожидать дальнейшего распада личности на самопрезентации. Развитие социальных сетей, монетизация социальных аккаунтов и успехи ИИ создают благоприятные условия для продолжения этого процесса. Однако, как мы видели, двоичная структура личности сохраняется, не смотря на смену онтологического наполнения этой диалектической пары лицевого и сокрытого. Логично предположить, что в будущем это наполнение будет представлено социумом деконструированных личностей (дивидов) с лицевой стороны, и искусственным интеллектom – с сокрытой стороны. Безусловно, такая трансформация

остаётся гипотетичной и перспективы перехода структуры личности в новую форму долговременны. Однако, проследить логику таких изменений можно и нужно, если мы хотим улучшить способы прогнозирования этого процесса.

Виртуальная реальность как особая форма онтологии создает два типа реализации творческого потенциала: (1) творчество в виртуальной реальности и (2) творчество самой виртуальной реальности. Виртуальная реальность как среда творческой и экономической деятельности способствует массовому созданию виртуальных же объектов творчества: фотографий, текстов, видеоматериалов, звуковых файлов. При этом онтологический статус виртуальной реальности отличается своей незавершенностью, неполноценностью. Творчество *самой виртуальной реальности* есть пример творчества иного, более высокого онтологического уровня. Разработка социальной сети, приложения типа Instagram или TikTok равносильно созданию нового рынка, создающего условия для реализации творческого потенциала огромного количества виртуальных пользователей, для продвижения любых типов продукции, для монетизации виртуальных аккаунтов, словом, это творчество целого мира.

Творчество *в виртуальной реальности* характеризуется как спонтанное и безответственное. В конце тридцатых годов XX века Питирим Сорокин, опубликовал свой исторический анализ динамики трех типов культур, или сверхсистем: чувственной, идеациональной и идеалистической, которые он ассоциировал с материализмом, идеализмом и системой смешанного типа.

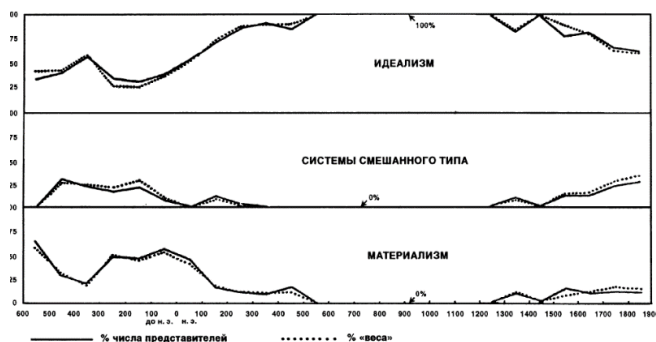


Рисунок 1. Флуктуация влияния трех главных систем по столетиям (13, с. 364).

Согласно его прогнозам, в XX-XXI веке должны были произойти события, знаменующие собой переход от чувственной сверхсистемы к идеациональной или идеалистической. Среди ожидаемых тенденций он называл атомизацию чувственных ценностей, в том числе и самого человека, снижение уровня знаний, распад института семьи и увядание творческого потенциала. «Место Галилея и Ньютона, Лейбница и Дарвина, Канта и Гегеля, Баха и Бетховена, Шекспира и Данте, Рафаэля и Рембрандта займут посредственные псевдомыслители, ремесленники от науки, от музыки, от художественной литературы, шоумейкеры – один вульгарнее другого, а нравственный категорический императив окажется вытесненным гедонистическими соображениями эгоистической целесообразности, предубеждением, обманом и принуждением» [20, с. 882].

Увядание творческого потенциала Сорокин видит замене классики бестселлером, творчества подражанием, внутреннего содержания блестящей внешностью, обстоятельной оценки сенсационным успехом и т.д. В конечном итоге, Сорокин ожидает расслоения социума на две группы: «чувственных гедонистов с их девизом «Будем есть, пить и любить, ибо завтра умрем!» и аскетов и стойков, относящихся к чувственным ценностям с безразличием и враждебностью» [20, с. 883]. Такой прогноз вполне согласуется с нашим рассмотрением виртуальной реальности как объективированной формы творческого потенциала человека. В таком виде он отчуждается, формируя образ *творца в виртуальной реальности* – творца безответственного и неразумного.

6.4 Трансгуманизм, постгуманизм и реальный гуманизм

В какое время мы живём! Практическое вытеснение человека из своего жизненного мира, его превращение из субъекта деятельности в фактор и агента подошло к порогу его ликвидации как уникальной формы жизни, отказа от самого себя, самоуничтожения. Этот процесс приобрёл теоретически артикулированное выражение, своих носителей и adeptов *среди людей*.

В.А. Кутырёв [1, с. 63]

Перефразируя известные слова из «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса, Б. Г. Юдин пишет: «Вот уже более полувека по Европе, а впрочем, не только по ней, но едва ли не по всему миру, бродит призрак трансгуманизма» [2, с. 113]. И постгуманизма, можно добавить. Эти два «изма» – феномены второй половины XX века, но их истоки можно усмотреть в далёком прошлом.

Идейные истоки транс- и постгуманизма

В основе современных концепций трансгуманизма, а также постгуманизма лежит уходящая в древность сначала мечта, а затем и своеобразные идеи необходимости *совершенствования* (или иначе: *улучшения*) человека. Само же представление о том, что обычный эмпирический человек далёк от совершенства, что он нуждается в совершенствовании, уходит своими истоками в глубокую древность. Но дело не всегда ограничивалось таким представлением. Вырабатывались особые технологии совершенствования человека. Особенно этим отличились Древняя Индия и Древний Китай. В Древней Индии с древнейших времён была разработана целостная система таких технологий. Благодаря применению этих технологий у человека открывались дремлющие в нём возможности и способности (которые в наше время определяются как паранормальные) – ясновидение, телепатия, телекинез и др. Поскольку в Древней Индии, как и в Древнем Китае, в реальном мире приоритет отдавался энергии, а не веществу (в Индии это прана, в Китае – ци), то и раскрытие человеческих скрытых сил трактовалось и практиковалось как совершенствование внутренней энергии.

В Древней Индии были разработаны разные системы йоги, одна из основных из них – Кундалини Йога. Суть совершенствования человека в этом плане состояла в пробуждении энергии Кундалини, свернувшейся, как змея, в чакре Муладхара и поднятии её через все чакры, расположенные вдоль позвоночника до верхней, седьмой чакры Сахасрары, с тем чтобы совершить выход к космическим энергиям. В Древнем Китае также были разработаны разные технологии, улучшающие здоровье и способности человека, например, цигун. Кроме того, на основе даосизма практиковалась

так называемая «внутренняя алхимия» (нэй дань), целью которой было достижение индивидуального бессмертия. Энергетическими центрами, сквозь которые поднималась энергия цзин, считались не чакры, как в Индии, а дань тяни, и их не семь, а три. Но по сути это одно и то же.

На Западе с возникновением христианства восторжествовала идея несовершенства человека, наступившего вследствие грехопадения Адама. Совершенствование человека трактовалось как возвращение его к состоянию до грехопадения. В этой связи плоть человека и плотские потребности были объявлены «нечистыми». На этом представлении выросли разные практики: уход в монастыри, целибат высшего духовенства, умерщвление плоти и т. д. Главным же способом совершенствования считалась постоянная молитва, смирение и добродетельная жизнь. Ситуация изменилась в эпоху Ренессанса, когда интеллектуальная элита обратилась к древним учениям, находившимся под запретом Церкви, – к герметизму, каббале и др. Появились идеи самосовершенствования человеком себя помимо церковных предписаний. Так, Дж. Пико дела Мирандола в своей знаменитой «Речи о достоинстве человека» (1486 г.) заявляет: «...Согласился бог с тем, что человек – творение неопределённого образа, и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даём мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определённого образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтёшь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные”» [3, с. 249].

В этой «Речи...» человек изображается как свободный от намерений и решений самого Бога, как могущий сам по своей воле решать: совершенствоваться ли ему, оставаться таким, как есть,

или даже дегradировать. Эта идея затем и возродилась в секулярном XX веке. Но в это же время алхимики работали не только над изготовлением «философского камня», но и над изготовлением «эликсира бессмертия. В эпоху Просвещения, когда светская элита стала ориентироваться на науку, на человека взглянули по-другому. Один из деятелей позднего Просвещения И.Г. Гердер, отмечая, что «человек среди всех земных существ занимает центральное положение...» [4, с. 50], в то же отмечал и некоторые его несовершенства. Человек рождается из чрева матери таким слабым, как ни одно другое существо и остаётся таким долгое время. И если животное почти сразу же достаточно хорошо ориентируется в своей среде, человек нуждается в длительном обучении. С внешней стороны дело выглядит так: «или творец ошибся, когда поставил перед нами цель гуманности и когда столь сложно и искусно вывел органический строй человека, чтобы в нём человек достигал своей цели, или же, в противном случае, цель эта выходит за пределы нашего существования, а Земля – это только место, где мы упражняемся в гуманности, где готовимся к будущему» [4, с. 131].

Гердер уверен, что благодаря собственным усилиям со временем «человек – пока только человекоподобный – станет человеком, ...он расцветёт и явит подлинный облик человека, его настоящую, его полную красоту» [4, с. 132] Но совершиться это должно, по его мнению, уже не на Земле, а в каком-то другом мире. На Земле он замкнул цепь эволюции, встав во главе всех существ; в другом мире он станет началом новой эволюционной цепи и со временем достигнет вершины. Пока же, на Земле, «человек одновременно представляет два мира, и отсюда явная двойственность его существа» [4, с. 135]. Поэтому «высшие существа могут смотреть на нас как на *среднюю породу*, как на переход от одной стихии к другой» [4, с. 136]. Эту идею возможности дальнейшего совершенствования подхватил Ф. Ницше. В сочинении «Так говорил Заратустра» (1883 – 1985 гг.) он утверждал, что нынешний «человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру» [5, с. 56]. Более того, «человек есть нечто, что должно преодолеть» [5, с. 142; см. также с. 143 и 148]. В уста Заратустры Ницше вкладывает следующие слова: «...Если что я

могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и гибель» [5, с. 207].

Но до Ницше в науке в интересующем нас аспекте произошли следующие открытия. В 1859 г. Ч.Р. Дарвин опубликовал труд с длинным названием: «Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь», в котором изложил своё эволюционное учение. В начале 1860-х годов Г.И. Мендель сформулировал три закона, объясняющих механизм наследственности, получивших название «Законы Менделя». Так было положено начало генетике. В конце XIX в. двоюродный брат Дарвина разработал основы евгеники (и ввёл сам этот термин). Так что Ф. Ницше было на что опираться, кроме идей Гердера. К предтечам трансгуманизма исследователи относят Н.Ф. Фёдорова с его «философией общего дела», а также русских космистов, особенно К.Э. Циолковского. Как и Гердер, он считал нынешнее человечество незрелым и, как и Ницше, переходным. Со временем он заселит другие планеты, но для этого необходимо совершенствовать его биологическую природу посредством естественного и искусственного отбора. Пройдя ряд этапов эволюции вместе с Космосом, человечество, согласно Циолковскому, освободится от плотной материи и превратится в энергию, станет «лучистым человечеством», к тому же бессмертным.

Пришедшие к власти в ноябре 1917 г. большевики вынашивали мысль о создании (или воспитании) нового человека. Так, Л.Д. Троцкий писал, что после гражданской войны, советский человек примется не просто за восстановление всего разрушенного, но и за своё усовершенствование. «Рационализируя, т. е. пропитав сознанием и подчинив замыслу свой хозяйственный строй, — пишет Троцкий, — человек камня на камне не оставит в нынешнем косном, насквозь прогнившем домашнем своём быту» [6, с. 195]. Под его контролем всё перестанет быть стихийным «Более того. Человек примется наконец всерьёз гармонизировать себя самого. Он поставит себе задачей ввести в движение своих собственных органов — при труде, при ходьбе, при игре — высшую отчётливость, целесообразность, экономию и тем самым красоту. Он захочет овладеть полубессознательными, а затем и бессознательными процессами в собственном организме: дыханием, кровообращением,

пищеварением, оплодотворением – и, в необходимых пределах, подчинит их контролю разума и воли. Жизнь, даже чисто физиологическая, станет коллективно-экспериментальной. Человеческий род, застывший *homo sapiens*, снова поступит в радикальную переработку и станет – под собственными пальцами – объектом сложнейших методов искусственного отбора и психофизической тренировки. Это целиком лежит на линии развития» [6, с. 196]. Здесь, очевидно, Троцкий опирается на идеи евгеники. Он пишет: «Человек поставит целью овладеть собственными чувствами, поднять инстинкты на вершину сознательности, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять себя на новую ступень – создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно – сверхчеловека» [6, с. 197]. А это уже ницшеанские мотивы.

Возможно, под влиянием этих идей в Советском Союзе на базе Сухумского заповедника с 1927 вплоть до 1929 года под руководством биолога И.И. Иванова велись работы по скрещиванию обезьяны с человеком. В нацистской Германии велись работы по выведению «настоящих» арийцев. Но стимулом к появлению идей, которые легли в основу трансгуманизма и постгуманизма, стали разработки в начале 1950-х годов в области кибернетики, создания искусственного интеллекта и т. п. В 1950 г. А.М. Тьюринг опубликовал в журнале «Mind» статью «Вычислительные машины и разум», в которой изложил тест, впоследствии названный «тестом Тьюринга», имевший целью определить, может ли машина мыслить. Н. Винер явился одним из основоположников кибернетики и искусственного интеллекта. С этого времени стали популярными споры на тему «Может ли машина мыслить» (так же называется и одна из книг Тьюринга; см.: [7]) и если может, то когда она превзойдёт в этом человека.

В 1957 г. Дж.С. Хаксли, брат известного писателя, автора антиутопии О.Л. Хаксли, изложил свою концепцию, которую назвал эволюционным гуманизмом» (см.: [8, с. 16]). Хаксли исходил из того, что в нынешнее время называют глобальным эволюционизмом. Он исходил из следующих допущений. Вселенная находится в постоянной эволюции. на определённом её этапе она начинает осознавать себя. Это осуществилось в земном человечестве. К на-

стоящему времени накопилось огромное множество всевозможных знаний. В этой связи человек должен осознать свою ответственность за эти знания и начать действовать на основе них от имени всей Вселенной. Следовательно, он должен начать управлять дальнейшей эволюцией Вселенной. А чтобы с эти справиться, он должен досконально изучить свою собственную природу, её возможности и ограничения и выяснить, что он может сделать для устранения этих ограничений.

В 1957 г. он опубликовал эссе под названием «Трансгуманизм». Сам он при этом был гуманистом в классическом смысле этого слова. В этом эссе он писал: «Человеческий род может, если того захочет, превзойти самого себя, и делать это не только спорадически: кто-то в чём-нибудь одном, кто-то – в чём-нибудь совсем другом, а совершенно иначе, в масштабах человечества в целом. Нам необходимо дать название этому новому убеждению. Возможно, здесь подойдёт слово “трансгуманизм”: человек остаётся человеком, но превзойдёт себя, реализуя новые возможности своей собственной природы. Коль скоро найдётся достаточно людей, которые смогут твёрдо сказать: “Я верю в трансгуманизм”, род человеческий достигнет порога новой формы существования, и она будет столь же отличной от нашей, как наша отлична от пекинского человека. Тем самым человечество наконец-то приступит к осознанному выполнению своего подлинного предназначения» (цит. по: [2, с. 114 – 115]).

Такой переход, согласно Дж. Хаксли, в виде возможности заложено в человеческой эволюции. Реализация этой возможности – это космическое назначение человека. Но здесь таится противоречие. Человек, согласно ему, остаётся человеком и в то же время превосходит себя. Человека как существа трансцендирующего понимали и Фихте (см. его сочинение «О достоинстве человека» 1795 г.), и Маркс, и Бердяев. Но данное трансцендирование можно понимать по-разному. Фихте считал, что человек эволюционирует от низшего существа до высшего, оставаясь при этом человеком по своей сущности. Маркс возлагал надежду на развитие техники и технологий, а также совершенствование человеческих отношений. Бердяев возлагал надежды на религиозное совершенствование человека, его постоянное восхождение к свободе и творчеству. В

этих случаях человек действительно остаётся человеком. И когда, скажем, йог развивает в себе способности, которыми не обладают обычные люди, он остаётся человеком, хотя и превосходит себя как обыденного человека. И только если этот йог достигнет нирваны, то есть уйдёт из своего плотного тела, он настолько превзойдёт себя, что уже перестанет быть человеком. Но такого рода трансцендирование – исключения для рода человеческого. Концепции Фихте, Маркса и Бердяева *подпадают под гегелевскую категорию «узловая линия отношений меры»*. Гегель, как известно, демонстрирует её на агрегатных состояниях воды. Лёд, жидкость и пар (газ) – суть разные меры, т. е. единства качества и количества. Но все они под собой имеют единую *сущность*. И только когда совершается выход за пределы этой сущности, предмет, проходивший эти стадии радикально перестаёт быть самим собой. Как в случае достижения нирваны.

В свете сказанного точка зрения Дж. Хаксли выглядит двойственной: человек, согласно ему, остаётся человеком и в то же время, согласно ему же, его форма существования будет радикально отлична от нынешней. Именно на этом втором аспекте мысли Дж. Хаксли трансгуманисты строят свои теории. Но на пути концептуального оформления трансгуманизма существовала ещё одна веха. Во времена Дж. Хаксли трансгуманизм был всего лишь дерзкой мечтой. Сегодня он существует в виде детально разработанных теорий и конкретных проектов. В 1966 г. заявил о себе ирано-американский футуролог Ферейдун М. Эсфендиари. Он подхватил идею Дж. Хаксли о трансгуманизме и стал активно её проповедовать. Он ввёл термин «трансчеловек». В 1989 г. опубликовал книгу «Are You a Transhuman?» («Трансчеловек ли ты?»), которая содержала множество плодотворных с точки зрения трансгуманизма идей. В ней он называл трансгуманистами тех, кто обладает мировоззрением и соблюдает стиль жизни, ориентированный на самосовершенствование. Причём в ходе этого самосовершенствования они используют все достижения современной науки и техники, вследствие чего они создают условия для перехода их к состоянию «пост-, или транс-людей». Сам он верил, что благодаря новейшим технологиям он сможет прожить минимум сто лет. Будучи рождённым в 1930 г., он сменил своё имя на FM-2030, заверяя, что в

2030 г. он отметит своё столетие. Жизнь, однако внесла свои поправки, и он скончался в 2000 г., не дожив 30 лет до намеченной даты. Но своими книгами, выступлениями он заложил фундамент современного трансгуманизма и постгуманизма, так как провести чёткую грань между ними довольно трудно.

Наряду с FM-2030 оформление трансгуманизма как идейного движения оказал экстропизм. Сам термин «экстропия» (противоположность энтропии; в русскоязычной литературе используется термин «негэнтропия») впервые в 1978 г. использовала американская писательница Д. Дуэйн для обозначения постепенного наступления трансчеловеческого будущего человечества. Через десять лет философом и футурологом Максом Мором (при рождении М.Т. О'Коннор) термин «экстропия» был определён как «мера развитости интеллекта, фундаментальности порядка, жизненности, энергии, опыта, стремления к развитию и росту биологической или организационной системы» [9]. В 1990 г. Макс Мор разработал свою собственную доктрину «Принципы экстропианства», а в 1992 г. совместно с Т. Морроу создал Институт экстропии, разрабатывающим и пропагандирующим идеи трансгуманизма. Считается, что сам термин «трансгуманизм» в его современном значении ввёл именно он.

О.Н. Четверикова считает, что на концептуальное оформление современного трансгуманизма оказало движение «New Age» («Новая эра»), возникшее в начале 1960-х годов. Идейно данное движение разнородно. Наиболее явно в нём просвечивают идеи теософии, антропософии и Агни Йоги. Вряд ли его можно считать прямым вдохновителем трансгуманизма. В.А. Кутырёв полагает, что на оформление трансгуманизма оказал влияние постмодернизм. Он пишет: «Трансгуманизм – составной элемент, состояние, результат, постмодернизма. Вытекающее из него следствие. Выступая в разных обличьях, прикрываясь благими намерениями и придумывая некие собственные ценности, постмодернизм/трансгуманизм подводит под разрушение человека концептуальный и методологический фундамент» [1, с. 8]. Но постмодернизм отнюдь не провозглашал необходимость улучшения или переделки человека. Постмодернизм провозгласил «смерть автора», «смерть субъекта», а вслед за Ф. Ницше – и смерть Бога. М. Фуко, напри-

мер, писал, что «новые и старые боги уже вздувают Океан будущего – человек скоро исчезнет» [10, с. 403]; «конец его, быть может, недалёк» [10, с. 404]. И – «можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [10, с. 404]. Следовательно, ни «New Age», ни постмодернизм к трансгуманизму не имеют никакого отношения.

Современный трансгуманизм как мировоззрение и проект

Мы отметили, что провести различие между транс- и постгуманизмом сложно. Германский специалист О. Крюгер пишет: «Постгуманизм формулирует цель, трансгуманизм – путь» (цит. по: [11, с. 188]). А вот Р.Р. Беялетдинов считает, что они радикально отличаются между собой (см.: [12, с. 230]). Но их сопоставление будет проведено ниже. Отметим сразу же: транс- и постгуманизм реализацию своих идей связывают с развитием современных технологий и особенно конвергентных (НБИКС) технологий. Первоначально данная аббревиатура, которая появилась в 2002 г. в США, включала четыре литеры и означала нанотехнологии, биологические, информационные и когнитивные технологии. Российский учёный член-корр. РАН М.В. Коавльчук присоединил к ним социальные технологии. Получилась аббревиатура из пяти литер. Если бы этих технологий не существовало, то трансгуманистические идеи так и остались бы идеями. Из этого видно, что трансгуманизм и постгуманизм (далее будем говорить лишь о первом, подразумевая и второй, но не упоминая его до их сопоставления) базируются на сциентизме и технократизме. А сегодня, как отмечает С.С. Хоружий, «технократическое мышление усиливается и крепнет настолько, что вбирает в свою орбиту и человека, начиная включать его в свои проекты рационального усовершенствования всего сущего на благо общества и прогресса» [13, с. 17]. Его поддерживает в этом и О.Н. Черверикова. «Главной особенностью новых технологий, – пишет она, – является то, что они направлены не столько на изменение окружающей среды и средств производства, сколько на трансформацию самого человека, его сознания и природы, то есть самой его сущности» [14, с. 23]. В другой своей работе она отмечает: «Сегодня мы являемся свидетелями глобальной

революции в духовной сфере, направленной на изменение самой сущности человека» [15].

Надо отметить, что трансгуманизм не является чем-то единым и однородным. Сегодня насчитывают, как минимум, девять его разновидностей: 1) аболиционизм, или гедонистический трансгуманизм (направление в биоэтике, соединённое с трансгуманизмом; 2) коммунистический трансгуманизм, или технокоммунизм; 3) либертарианский трансгуманизм, или анархо-трансгуманизм; 4) постгендеризм (движение в трансгуманизме за упразднение гендера); 5) техногайянизм (течение защитников природы в единстве с трансгуманизмом); 6) трансгрессивный трансгуманизм; 7) постгуманизм; 8) иммортализм (течение, адепты которого стремятся избежать смерти или максимально отодвинуть её) и 9) эволюционный трансгуманизм. Последний исповедуют некоторые российские трансгуманисты. Мы не станем вникать в различия между этими разновидностями. Все они в той или иной степени содержат общее для трансгуманизма содержание.

Сегодня трансгуманизм вышел за границы всего лишь идейных построений. «Ведь сегодня, – как отмечает Б.Г. Юдин, – в отличие от 50-х гг. прошлого столетия, когда трансгуманизм был по большому счёту всего лишь дерзкой мечтой, мы имеем немало конкретных трансгуманистических проектов, в том числе и разработанных весьма детально. Это и иммортализм, т. е. обеспечение бессмертия индивидуального человеческого существа, и создание нейропротезов, и разработка ноотропов, т. е. средств, активирующих память и улучшает когнитивные способности, и создание экзокортекса, т. е., по сути дела, размещаемого вне организма усилителя мозга, и, как венец усилий в этой области, создание постчеловека» [2, с. 116 – 117].

Сегодня трансгуманизм стал не только учением, но и международным движением, имеющим собственный лейбл:



В мире создаются разного рода трансгуманистические ассоциации, движения, проводятся конференции и т. д., разрабатываются

специальные проекты. В России, например, создано Стратегическое Трансгуманистическое Движение «Россия 2045». Его инициатором стал молодой российский миллиардер Дмитрий Ильич Ицков. В этом движении даётся следующее определение трансгуманизма: «*Трансгуманизм – это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признаёт возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека*» [16].

В 2009 г. Всемирная трансгуманистическая ассоциация приняла Декларацию, в которой сказано: «Мы защищаем благополучие всего того, что наделено чувствительностью, включая людей, других животных и любые будущие искусственные интеллекты, модифицированные формы жизни либо иные виды разума, которые могут возникнуть благодаря научным и технологическим достижениям» (цит. по: [2, с. 120]). Из процитированных слов видно, что между всеми перечисленными формами Декларация устанавливает знак *равенства*, эквивалентности. «Иными словами, человек понимается в качестве лишь одной из возможных форм, одного из носителей жизни, интеллекта или разума. Именно последние, а не человек, как это принято в гуманизме, и наделяются высшей ценностью» [2, с. 120].

Обратимся к аргументации трансгуманистов и их сторонников. Так, В.П. Гончаров пишет: «Резко изменились и обострились физические, биологические, социальные условия существования человека: истощились земные ресурсы, человечество начало переход от количественного роста к качественному, социальные конфликты, даже самые незначительные, грозят всеобщей катастрофой. Человеку, чтобы жить дальше, необходимо либо искать и находить условия, аналогичные земным, и переселяться туда, что осуществить трудно, либо коренным образом ему надо изменяться самому, и чем быстрее, тем лучше. Оба эти пути вполне реальны. Но второй путь кажется более универсальным и перспективным. <...> В результате... человечество в конечном счёте, перейдёт к иному виду живого, к принципиально иному физически, биоло-

гически, социально человеку» (цит. по: [17, с. 350]). Д.И. Ицков так характеризует нынешнюю ситуацию: «Наша цивилизация, как неуправляемый корабль, плывущий по бурному морю без карты и компаса – всё быстрее и быстрее, а времени на принятие правильных решений – всё меньше и меньше» [18, с. 8]. Ситуация, согласно ему, такова: «Мы стоим перед выбором: свалиться в новые “тёмные века”, в пучину глобальной смуты и деградации или найти и реализовать новую модель развития цивилизации.

Нужна новая парадигма будущего. Нужна новая идеология и этика, новая психология человека. <...> Мы выдвигаем стратегию духовного и научно-технологического прорыва, эволюционного трансгуманизма, на основе которой человечество сможет перейти к сознательно управляемой эволюцией впервые в своей истории» [18, с. 8]. Без такой радикальной переделки человека человечество так и останется недоразвитым. Д.И. Дубровский поясняет: «История показывает, что проекты улучшения общественного устройства всегда упирались в проблему изменения природы человека» [19, с. 238]. Новый, трансгуманистический мир видится Ицкову таким: «На смену биологической (био-культурной) эволюции приходит кибернетическая (кибер-культурная, кибер-социальная) эволюция, открывающая новый этап в развитии цивилизации, её социо-культурном бытии, т. е. эпоха неочеловечества, космическая цивилизация людей будущего, которая даст то, чего никогда не было и не могло быть раньше, что и сейчас может показаться фантастическим и невероятным» [18, с. 10]. Он даже разработал своеобразную «дорожную карту» последовательных этапов решения трансгуманистических задач до XXX века включительно (см.: [20]), а также разработал «Заповеди жизни неочеловека» (всего 24). Первая заповедь гласит: «Неочеловек не ищет обывательского земного счастья. Его цель – превзойти свою человеческую природу и стать бессмертным, космическим сверхчеловеком, а затем богочеловеком» [21].

Возглавляемое Ицковым Общественное Движение «Россия 2045» организовало две исследовательские группы. Одна разрабатывает проект «Аватар», а другая углублённо исследует человеческий головной мозг в целях создания моделей информационных процессов мозга, занимается своеобразным «обратным инжини-

рингом мозга». Следует разъяснить, почему трансгуманисты ставят акцент на дате 2045 г. Согласно американскому изобретателю и футурологу Р. Курцвейлу, это – дата наступления так называемой технологической сингулярности – такого момента «в будущем, когда технологическое развитие становится в принципе неуправляемым и необратимым, что порождает радикальные изменения характера человеческой цивилизации» [22]. Согласно Н. Бострому, сингулярность – «это потенциальное *взрывоподобное развитие интеллекта*, особенно в перспективе создания искусственного сверхразума» [23, с. 14]. Но это же, по Курцвейлу, и момент, когда научно-технологический прогресс, основанный на превышающем человеческий интеллект киборгизации людей, совершается невероятно быстро. Следовательно, трансгуманистам тут надо быть на чеку.

Что такое проект «Аватар»? Под аватаром в этом случае понимается не картинка в компьютере и не так называемый цифровой аватар (собрание сведений о человеке), а реальное человекообразное устройство, такое, как в одноименном фильме Дж. Кэмерона. Об этом проекте сказано: «В рамках этого проекта предполагается параллельное проведение НИОКР по трём направлениям:

– **Аватар А** – небиологическое антропоморфное искусственное тело человека, дистанционно управляемое через интерфейс “мозг – компьютер”.

В ходе работы над направлением могут быть созданы: новые усовершенствованные протезы органов тела человека, а также органов чувств; экзоскелеты различных функций; новые человеко-компьютерные языки; новые автономные роботы и др.

– **Аватар Б** – создание искусственного тела, пригодного для трансплантации в него головного мозга человека в конце жизни, а также отработка самой процедуры трансплантации. По мнению ряда учёных, человеческий мозг при определённых условиях способен функционировать гораздо дольше остальных органов физического тела, и поэтому перенос мозга в более совершенный, выносливый, долговечный носитель потенциально может продлить жизнь человека до 200 – 300 лет.

В ходе работы над направлением могут быть созданы: биопротезы с прямым нервным управлением, симбиотические био-

компьютеры на основе нервной ткани и электронных устройств, новые методы криосохранения и восстановления и др.

– **Аватар В** (в других публикациях **ReBrain**) – создание методики переноса нематериальной структуры сознания человека в полностью искусственное тело. Для реализации этого направления предлагается использование обратного конструирования мозга.

Руководитель направления – В.Л. Дунин-Барковский.

– **Аватар Г** – создание тела из нанороботов и тела-голограммы» [24]. Четвёртый этап, по словам Ицкова, – «его мечта о том, что произойдёт “переход от обладания уязвимым биологическим телом сначала к кибернетическому телу, потом к телу из нанороботов, которое может управляться силой мысли и менять свою форму под этим воздействием, а затем, может быть, даже к неосязаемому телу, которое будет состоять из частиц света и напоминать голограмму”» (цит. по: [24]). Но уже не как мечту, а как прогноз заявляет о том же Р. Курцвейл.

А вот Д.А. Беляев видит картину иначе. Он отмечает, что человеческая природа не является чем-то постоянным, в ходе истории она претерпевает изменения. В то же время в ней можно выделить, по его словам, «локальные константы». Он выделяет четыре таких константы человеческой природы. Первая – это физическое измерение, вторая – ценностная матрица, третья – «социально-коммуникационная атрибуция человека» и четвёртая – практика. Именно на них, по его мнению, должны быть направлены усилия по преобразованию человека. Он пишет: «Перспективная трансформация данных локальных констант человеческой природы позволяет говорить о рождении нового антропологического феномена – постчеловека» [25, с. 46]. И он выделяет «три основных модельных варианта постчеловека: *генетически модифицированный человек (Homo genetically transformed)*, *нанокиборгизированный человек (Nanocybernetic homo organism)* и *виртуально-цифровой человек (Homo Virtualis)*» [25, с. 47]. В остальной части своей статьи Д. А. Беляев даёт каждому из них развёрнутую характеристику [25, с. 47 – 52].

Трансгуманистическая трансформация человека – это некий процесс, на каждом этапе которого человек приобретает всё новые и новые транчеловеческие атрибуты. Д.И. Ицков, как отмечено выше, расписал эти стадии до третьего тысячелетия. Р. Курцвейл

также понимает эту трансформацию как процесс, хотя и не выделяет какие-то его стадии и не называет конкретных сроков. Он пишет. «Мы будем становиться всё более не биологическими существами, пока не дойдём до состояния, когда не биологическая часть станет превалировать, а биологическая потеряет своё значение. При этом не биологическая часть, механическая часть, будет настолько мощной, что она сможет полностью моделировать и понимать биологическую часть. Так что если биологическая часть вдруг исчезнет, это не будет иметь значения, поскольку не биологическая часть уже полностью её поняла...» [26].

Таковы в общих чертах ожидания трансгуманистов.

Выше приводилось мнение О. Крюгера о соотношении трансгуманизма и постгуманизма. Согласно ему, первый фиксирует цель, а второй определяет путь достижения этой цели. Но есть исследователи, которые различают их. Так, Р. Р. Белялетдинов пишет, что «*трансгуманизм не следует отождествлять с постгуманизмом, предполагающим полный отказ от человека вплоть до разрыва разума и телесности. Напротив, трансгуманистическая концепция строится вокруг улучшения природных задатков человека и в этом смысле противоречит традиционной задаче медицины лишь в том, что предлагает использовать медицинские технологии шире, нежели просто восстановление здоровья*» [12, с. 230]. Так ли это? Д.И. Ицков, Д.И. Дубровский, А.Ю. Нестеров и другие придерживаются варианта «эволюционного» трансгуманизма. Обратимся к нему. А.Ю. Нестеров пишет: «Эволюционный трансгуманизм – это идеология, в антропологическом измерении обусловленная требованием реалистского самопонимания человека, в политическом измерении – требованием служения государства обществу и человеку. Базовыми принципами эволюционного трансгуманизма являются высокая духовность, высокая культура, высокая этика, высокая наука, высокие технологии» [11, с. 199]. Прямо какой-то рай!

Эволюционные трансгуманисты в этой связи не приемлют понятие «постчеловек». Они предпочитают понятие «*неочеловек*». «Речь, – пишет Д.И. Дубровский, – должна идти поэтому не о постчеловечестве, *не-человечестве*, а именно о *нео-человечестве*» [27, с. 193]. Но ограничивается ли вышеизложенным, по выражению В.А. Лекторского, «современное технологическое наступление на

человека...» [28, с. 256]? Нет. Как и постгуманисты, эволюционные гуманисты пишут о *бессмертии* человека, и не просто о бессмертии, а непременно о *кибернетическом* бессмертии. Так, согласно Д.И. Дубровскому, «сверхзадача трансгуманистических проектов – кибернетическое бессмертие, перенос сознания и личности в небиологическую систему, субстрат которой не подвержен разрушительным влияниям высоких температур, радиации и т. п.» [19, с. 239] (см. также: [27, с. 248]). Ю.А. Нестеров также пишет: «Кибернетическое бессмертие, перенос личности на альтернативный носитель, победа над болезнями и старением – это цели, которые массовое сознание привычно, рассматривает либо в терминах религиозных систем, либо квалифицирует как фантазию» [11, с. 190 – 191]. Как отмечает критик трансгуманизма В.А. Кутырёв: «Условием непрерывной эволюции человека является его бессмертие. Трансгуманизм – это почти другое имя иммортализма» [1, с. 72].

Таким образом, цель как у трансгуманизма, так и у постгуманизма *одна и та же* – создать некое бессмертное человекообразное существо. И поэтому грань между трансгуманизмом и постгуманизмом является не качественной, а лишь количественной: первые хотят достичь своей цели более или менее постепенно и осматривательно, тогда как вторые желают достичь её как можно быстрее и не особо заботясь об «издержках». И тот и другой видят эволюцию как процесс, в котором нетрансформированный человек предстаёт как всего лишь одна из фаз глобальной космической эволюции (см. иллюстрацию в конце текста). Так, одна из создателей Российского Трансгуманистического Движения В.В. Удалова (более известная под псевдонимом Валерия Прайд) пишет, что трансгуманизм есть «гуманистическое мировоззрение, согласно которому современный человек не является вершиной эволюции, но, скорее – началом эволюции вида *Homo Sapiens*» (цит. по: [29, с. 247]).

Обратим внимание на то, *как* в транс- и постгуманизме понимается человек. А он понимается в духе *натурализма*: человек – это *тело*, главным в котором являются *мозг* и *интеллект*, который понимается как продукт и функция деятельности мозга. Социокультурная действительность, которую человек создаёт своей деятельностью и посредством чего создаёт себя как человека, принимается во внимание лишь как нечто второстепенное и даже по-

стороннее. Более полувека тому назад Э.В. Ильенков в дискуссии с Д.И. Дубровским (см., напр.: [30]) разъяснял, что мыслит не мозг сам по себе, а социокультурно сформированный человек *с помощью* мозга. Но Дубровский и по сей день (а ему уже исполнился 91 год) продолжает настаивать на своей правоте и вводит в заблуждение тех из российских (о западных и говорить нечего) философов и учёных, мировоззрение которых сформировалось, скорее всего, уже в постсоветской действительности.

Человека издавна принято считать как имеющего помимо физического тела ещё *душу* и *дух*. Спрашивается: какое место отводится этим феноменам в трансгуманизме и постгуманизме? Д.А. Беляев, рассматривая то, что он называет «локальными константами человеческой природы», пишет: «Здесь мы намеренно выводим за скобки нашего рассмотрения проблему “души” как одного из возможных атрибутивных идентификаторов человеческого, являющегося, по мнению некоторых мыслителей, концентратом его сущности, считая её феноменом религиозного сознания и продуктом веры» [25, с. 45]. Если с понятием духа дело обстоит неоднозначно в том отношении, что существуют различные его трактовки, то с душой более или менее всё ясно. До появления трансперсональной психологии понятие души проходило по «ведомству» религии, то опыты С. Грофа доказали, что душа – вполне объективный феномен. Кроме того, за последние несколько десятков лет накопилось много достоверных фактов реинкарнации. Человека во многом делает конкретным индивидом не наличие тела и того, что называют духом (являющимся социокультурным и культурно-историческим феноменом), а именно душа.

Таким образом, представляемое трансгуманистами более высокое по сравнению с человеком существо, оказывается не только бездуховным, но обладающим лишь искусственным интеллектом (который есть не только не разум, но и не рассудок), а также и бездушным искусственным образованием. Транс- и постгуманисты называют тот искусственный интеллект, которым будет обладать это существо, *сверхразумом*. Н. Бостром так определяет его: «Это любой интеллект, значительно превосходящий когнитивные возможности человека фактически в любых областях» [23, с. 36]. Таким образом, как отмечает С.С. Хоружий: «Действительная

опасность – отнюдь не прогресс науки, а явно обозначившаяся, упорная *игра Человека на понижение* (самого себя)» [13, с. 30]. Транс- и постгуманисты мечтают получить существо более высокое, чем нынешний человек, а в итоге получают – с помощью новейших технологий – существо (а то и вообще конструкцию) неизмеримо более низкого уровня, чем он. Б.Г. Юдин пишет: «По сути дела, мы сталкиваемся здесь с таким пониманием человека, в соответствии с которым он может быть без особого ущерба расчленён на отдельные способности либо функции, каждая из которых может существовать автономно, независимо от всех остальных. Более того, это совершенствование изолированных функций-способностей рассматривается не только как достижимое технически, но и как являющееся безусловным благом» [2, с. 121].

Конечно, в изобретательности им не отказать. Р. Р. Белялетдинов отмечает: «Сочетание смелого, даже фантастического замысла и научной методологии в трансгуманизме проявилось с самого начала» [12, с. 229]. Но было бы лучше, если бы они нашли этим своим способностям куда более достойное применение. Л.В. Фесенкова, правда, в связи с другой ситуацией, утверждает, что «чем невыносимее действительность, тем более захватывающими и грандиозными становятся теории преобразования мира и человека и тем бóльшую популярность они приобретают» [31, с. 77]. Нынешняя кризисная ситуация на планете подталкивает некоторых неравнодушных и талантливых людей к подобным идеям и проектам.

Гуманизм, антигуманизм и трансгуманизм

Ввиду имеющихся у трансгуманизма оппонентов, противопоставляющих его гуманизму как *антигуманизм*, необходимо обратиться к содержанию и смыслу понятий гуманизма и антигуманизма и их соотношения. Разумеется, мы имеем в виду гуманизм отнюдь не как специфическое культурное движение в Западной Европе эпохи Ренессанса. Исследователи отмечают множественность трактовок понятия «гуманизм», его неоднозначный и даже расплывчатый характер. Приведём два определения. Согласно В. Ж. Келле, гуманизм «в широком смысле – исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как

личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми...» [32, с. 139]. Согласно В.М. Межуеву, гуманизм – это «особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм – доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нём самостоятельный источник творческих сил» [33, с. 567].

Оба эти определения гуманизма в общем-то сходны. Отличием определения, данного Межуевым, состоит прежде всего в том, что гуманизм определяется как *философское* мировоззрение. Нам представляется, что автор неоправданно сужает содержание данного понятия. Характеристика же гуманизма как просто системы *воззрений* предполагает, что этим воззрением могут обладать широкие слои населения, а не только профессиональные философы. В этом смысле определение, данное В.Ж. Келле, предпочтительное. Но в целом оба их нельзя признать строгими.

И.В. Дёмин пошёл по пути различения *философского* и *мировоззренческого* смыслов понятия «гуманизм» (см.: [34]). В этом он опирается на различение мировоззрения и философии М. Хайдеггером, изложенное им в его работе «Основные проблемы феноменологии». Суть позиции Хайдеггера состоит в следующем. «Философия, – пишет он, – есть теоретически-понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она онтологична. Мировоззрение, напротив, есть полагающее познание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично» [35, с. 14]. Не станем в этом отношении спорить ни с Хайдеггером, ни с принявшим его позицию Дёминым. Обратимся к его точке зрения.

Основная путаница в истолковании содержания понятия гуманизма состоит, согласно ему, в смешении философских и мировоззренческих его смыслов. Кроме того, отмечает Дёмин, необходи-

мо различать обыденный и специально-научный смыслы данного понятия. Обыденное истолкование сводится к определению гуманизма как «гуманности» и «человеколюбия». В литературе же они зачастую смешиваются. Говоря о научном понимании гуманизма, И.В. Дёмин ссылается на цитировавшуюся выше статью В.М. Межуева, в которой сказано: «В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма новоевропейский гуманизм отстаивает антропоцентрическую картину мира, в которой человек занимает самостоятельное (“срединное”) место между Богом и природой, небом и землёй» [33, с. 568]. Межуев не совсем прав: антропоцентристским было мировоззрение эпохи Ренессанса, а мировоззрение Нового времени было натуро-, или природоцентричным. Но дело не в этом.

Дёмин принимает антропоцентризм как *научное* определение гуманизма и как таковое противопоставляет его обыденному толкованию. При этом он заручается ещё и точкой зрения А.А. Грицанова, который прямо заявляет, что гуманизм – «мировоззрение антропоцентризма...» [36, с. 272] уже безотносительно к историческим эпохам. Путаница в литературе, согласно И.В. Дёмину, проистекает также от смешения обыденного и научного истолкований сущности гуманизма.

Гуманизму, как известно, противостоит антигуманизм. Однако данное понятие не встречается ни в одном философском справочнике. И не только в философском. Очевидно, негласно подразумевается, что его значение является чем-то само собой разумеющимся. Но некоторые исследователи касаются его содержания. Так, А.А. Кудишина пишет: «Объективно гуманизм и антигуманизм представляют собой одну из линий напряжения в культуре, такую оппозицию социокультурных факторов, которая обеспечивает диалог между различными философскими и религиозными традициями, стилями жизни, картинами мира, ценностными вселенными, миропереживаниями и жизненными мирами» [37, с. 411]. И она даёт определение антигуманизма: «Антигуманизм – это различная по своим философским, религиозным, аксиологическим, психологическим и даже политическим основаниям социокультурная установка, обращённая на гуманизм как нечто неправомерное, ложное, аморальное, в конечном счёте, опасное и враждебное человеку и обществу.

Очевиднее всего в антигуманизме несовместимость его аксиологических приоритетов с ценностными приоритетами гуманизма» [37, с. 412]. И.В. Дёмин также касается вопроса об антигуманизме. Но он не склонен слишком противопоставлять друг другу гуманизм и антигуманизм. Он пишет: «Гуманизм и антигуманизм, будучи аксиологическими противоположностями, принадлежат не к *разным*, но к *одной* (культурной) “парадигме”. Гуманизм и антигуманизм базируются на *одних и тех же* (общих) представлениях о человеке, на одной и той же (антропоцентристской) “картине мира”» [34, с. 196]. Дёмин прав в том отношении, что и гуманизм, и антигуманизм в их традиционном значении базируются на понимании человека как не подлежащего дальнейшей трансформации. Иначе говоря, они оба базируются на позиции, противоположной позиции трансгуманизма. Представители трансгуманизма прямо обвиняют гуманистов в антропоцентристской ориентации (антигуманизм их вообще не интересует).

И.В. Дёмин пишет: «Сторонники трансгуманизма почти единогласно заявляют о своей преемственности по отношению к гуманизму вообще и к гуманизму эпохи Возрождения в частности. Трансгуманизм определяется как *гуманистическое* мировоззрение, как дальнейшее развитие гуманизма, как гуманизм информационной, постиндустриальной эпохи и т. л.» [34, с. 199]. К примеру, в Манифесте Российского Трансгуманистического Движения сказано: «Трансгуманизм – это новое гуманистическое мировоззрение, которое утверждает не только ценность отдельной человеческой жизни, но и **возможность** и **желательность** – с помощью науки и современных технологий – безграничного развития личности, выхода за считающиеся сейчас “естественными” пределы человеческих возможностей» [38].

Но трансгуманисты напрасно приписывают эпохе Ренессанса гуманизм, если, конечно, не учитывать то культурное движение, которое получило это название. Имея в виду небывалый подъём культуры в эту эпоху, её также называли эпохой титанов, или титанизма. Но этот титанизм, как показал А.Ф. Лосев, имел и свою обратную, весьма неприглядную сторону (кстати, разгул святой инквизиции, как показал он, падает не на «мрачное» Средневековье, а как раз на эпоху Ренессанса). Но в данном случае важно не это. Важно то,

что мировоззрение ренессансного титанизма основывалось на неприемлемом для трансгуманизма антропоцентризме. И не только. Данный антропоцентризм дополнялся *индивидуализмом*, а индивидуализм не является гуманистическим феноменом. Правда, как отмечает А.Ф. Лосев, «возрожденческий индивидуализм обладает всеми чертами *детского* и *юного* характера. Ему свойственна та непосредственность и наивность, которая оберегла его от крайних выводов, а если выводы тогда и делались, то сами возрожденцы совсем не понимали тех страшных путей, на которые толкал их этот красивый и юный индивидуализм. Ренессанс был далёк от всякой буржуазной ограниченности» [39, с. 62]. Но, тем не менее, это уже индивидуализм, вытесняющий коллективистское начало.

Итак, трансгуманизм позиционирует себя как дальнейшее развитие гуманизма и, следовательно, не приемлет обвинения его в антигуманизме. Однако противники трансгуманизма обвиняют его именно в антигуманизме. Так, В.А. Кутырёв пишет: «Трансгуманизм – это антропогуманофагия, прямой вызов идентичности человека, какого мы знаем, какими в темпах живого и рождённого на его основе разума развивались миллионы лет или какими нас сотворил Бог, сказав: “Это хорошо”» [1, с. 72]. Его в этом поддерживает О.Н. Черверикова, утверждая, что «трансгуманизм означает... **самоуничтожение гуманизма**, поскольку провозглашает в качестве «права человека» упразднение самого человека» [15].

Но посмотрим на суть дела внимательнее. Э. Дэвис пишет: «Люди были киборгами с самого начала» [40, с. 23]. Это, конечно, сильное преувеличение. Но что имеет в виду Дэвис? Он продолжает: «Нам выпало жить в обществе, изобретающем инструменты, определяющие форму и этого общества, и живущих в нём индивидов» [40, с. 23]. Он здесь фактически воспроизводит взгляд К. Маркса на развитие человеческой истории. Но у этого процесса имеется и другой аспект. Человек в ходе истории изобретал не только всё более и более сложные орудия для преобразования внешней природы. Он также занимался и улучшением *самого себя*. Чтобы лучше видеть, он изобрёл очки, чтобы лучше слышать, изобрёл слуховые аппараты, создал всевозможные протезы, заменяющие утраченные органы, и т. д. Медицина (как восточная, так и западная) всегда занималась излечиванием болезней, восстанов-

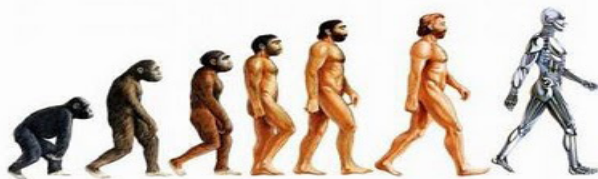
лением здоровья. Это же не что иное как работа с человеческой морфофизиологией и психикой. Тут можно продолжать. И Ф. Фукуяма, противник трансгуманизма, пишет: «Но действительно ли фундаментальный принцип трансгуманизма, согласно которому мы некогда применим биотехнологии, чтобы сделать себя сильнее, умнее, менее склонными к насилию и способными к более долгой жизни, так уж нелеп? Какие-то формы трансгуманизма неявно присутствуют в тематике исследований, проводимых в современной биомедицине. Новые процедуры и технологии, идущие из исследовательских лабораторий и больниц, такие как таблетки, изменяющие настроение, препараты для накачивания мышц или селективной очистки памяти, пренатальный генетический скрининг или генная терапия, легко могут быть использованы не только для облегчения или излечения болезни, но и для “улучшения” человеческого вида» (цит. по: [2, с. 125]).

И если бы «улучшение» человеческой природы ограничивалось бы трансгуманистами этим, то трансгуманизм был бы вполне приемлемым и его можно было бы считать формой гуманизма. Но провозглашаемая им необходимость «переноса сознания и личности на альтернативные носители» *не позволяет* квалифицировать его как форму гуманизма. Но если даже отвлечься от этого переноса, то остаётся следующее. Трансгуманизм ориентирован не на раскрытие и совершенствование скрытых возможностей человеческого организма (как поступают, к примеру, йоги или даосские алхимики), а исключительно на сугубо техническое его оснащение. Иначе говоря, человек по своим потенциям остаётся прежним, но эти потенции не развивают, а лишь *усиливают* с помощью НБИКС-технологий. Таким образом, трансгуманизм – от самых «мягких» до самых «жестких», радикальных форм – является лишь *декларируемым* гуманизмом, а по своей сути является *скрытым антигуманизмом*.

Надо отметить, что критика гуманизма (не огульная, как в антигуманизме) ведётся давно. Среди его критиков Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, М. Хайдеггер, Г.С. Батищев (см. анализ этих позиций в [41, глава 2]). Вопреки точке зрения В.А. Кутырёва и ему подобных, действительный гуманизм *не может* и *не должен* быть антропоцентричным. Как просто мировоззрение он не слишком

опасен. Но как *практика* он вреден. В истории западной цивилизации антропоцентризм в отношении к природе имел место, но он не был столь разрушительным, каким он стал с утверждением капитализма. Именно капитализм породил экологический и прочие кризисы, которые грозят уничтожением человечества.

Выход из сложившейся ситуации, на наш взгляд, состоит не в перделке человека для того, чтобы он адаптировался к этой ситуации, а в *гуманизации* нынешней социокультурной действительности, как предлагает, к примеру, Г.С. Батищев (см.: [42]). Процесс гуманизации будет процессом преодоления отчуждения (и тем самым преодоление порождённых капитализмом язв) и утверждения соответствующих человеческой сущности взаимоотношений в обществе и неантропоцентристского отношения к природе.



Человеческая эволюция в зеркале транс- и постгуманизма

6.5 Причины и способы манипуляции мировоззрением молодёжи

Молодежь всегда привлекала внимание как одна из самых мощных демографических сил в обществе. Однако к концу 20-го и началу 21-го века молодые люди оказались в центре внимания сил с различными экономическими, политическими, социальными, духовными и культурными интересами. В связи с этим к ним были применены самые мощные, современные манипулятивные технологии.

Интерес молодых мужчин и женщин к различным странам мира, особенно к Узбекистану, обусловлен их весомостью. По состоянию на 2018 год в мире проживает 7 миллиардов 597 милли-

онов 175 тысяч 534 человек [1]. Из них 50,5% составляют юноши и девушки в возрасте до 30 лет. В частности, 89,7 процента молодых людей в возрасте до 30 лет живут в развивающихся странах, включая Африку и Центральную Азию [2]. В нашей стране число молодых людей в возрасте от 14 до 30 лет составляет более 10 миллионов человек [3, с.507]. Более того, за последние полвека число молодых людей в мире утроилось [4]. Естественно, способность навязывать свои цели и интересы такой могущественной социальной группе потенциально может влиять на все векторы человеческого развития. Вот почему идея манипулирования мышлением молодежи усугубляется.

Но это только один аспект. Возрастающая роль этой социальной группы в обществе усугубляется стремлением изменить мир юношей и девушек. Этот анализ возможностей позволяет нам определить четыре основные причины манипулирования мировоззрением молодежи:

Первая причина заключается в том, что сегодняшние молодые мужчины и женщины являются демографической силой, которая может серьезно влиять на характер процессов материального производства, определение целей экономического развития и иногда радикальных изменений. «Молодежь является чрезвычайно важным ресурсом для производительных сил в обществе, потому что это мощная, быстро меняющаяся рабочая сила. Молодое население – это мощная группа, которая стимулирует инновации и креативность в экономике и обществе» [5, с.3]. Роль молодежи в выполнении экономических функций любой компании, фирмы или предприятия огромна. В частности, практически все хозяйствующие субъекты в нашей стране работают в основном благодаря усилиям молодежи.

Также следует отметить, что молодые люди являются самыми активными потребителями в любом обществе. Однако в любом обществе состав и объемы экономического производства определяются объемом и характером потребления, а также волей потребителей. Следовательно, молодые люди как лидеры являются лидерами в определении структуры и характера экономики. Молодые люди также являются движущей силой моды и потребительских тенденций в потреблении различных продуктов. Таким образом,

молодежь может быть идентифицирована как социальная группа, которая влияет на их цели экономического развития. Всякий раз, когда сила способна навязать свои экономические ценности и интересы такой социальной группе, она будет иметь возможность влиять на экономическое развитие всего общества и оптимизировать экономическое развитие.

Вторая причина заключается в том, что молодежь является политической силой, способной влиять на природу общества, власть правительства и политическую сферу. Молодые люди всегда были активны в деятельности государственных, правительственных и политических учреждений. В какой-то момент в истории это отношение принимало различные формы протеста, восстания и протеста. К двадцатому веку молодежь стала более организованной и чуткой к действиям государства, власти и политических институтов. Появились группы, клубы и альянсы объединения молодежи. Политические партии, которые боролись за власть, также начали использовать политически активную молодежь, и эти партии стали полны решимости вовлекать их в политической деятельности. Новая эра усугубила эти тенденции и сделала молодежь серьезной политической силой.

В настоящее время молодые юноши и девушки также реагируют и выражают свое отношение на вопросы прав человека. Хотя признание и защита определенных прав и свобод в разных регионах дает молодым людям чувство удовлетворения, нарушение их прав и пренебрежение к ним мешают молодежи. Вот почему в мире растет число молодежных демонстраций против нарушений прав человека, расизма, национализма, милитаризма, коррупции, ухудшения экологической ситуации и нерешенных социальных проблем. Какая сила способна передавать свои политические ценности и взгляды молодежи, у нее будет возможность влиять на деятельность государства и власти, а также на политические процессы в обществе в целом.

Третья причина заключается в том, что современная молодежь является активным участником социальных процессов в обществе. Во всех странах мира молодое население - это группа, которая активно участвует в различных общественных мероприятиях, определяет нормы и принципы социальной активности в обществе,

формирует его образ жизни. Узбекистан не исключение. Узбекистанские юноши и девушки также активно участвуют во всех социальных процессах, происходящих в стране. Например, социальные реформы, проведенные в нашей стране за годы независимости, «обеспечили прочную и надежную основу для устойчивого и динамичного развития политической системы страны, гражданского общества, национальной экономики, устойчивого повышения уровня жизни, ее политической и правовой культуры» [6, с.283]. Молодые люди были активным участником этих реформ и социальных изменений в различных сферах жизни общества. Именно поэтому первый Президент Республики Узбекистан уделил особое внимание воспитанию молодежи. «Задача обучения полноправных людей, которые знают свои права, полагаются на свои собственные силы и способности, могут самостоятельно реагировать на то, что происходит вокруг них, и в то же время делиться своими личными интересами с интересами страны и народа, стала для нас важнейшей проблемой за годы независимости», заявил он [7, с.77].

Когда власть сможет привить молодым людям, которые являются активными участниками социальных процессов и способны радикально изменить эти процессы, у них будет возможность установить уровень жизни всего общества.

Четвертая причина заключается в том, что молодые люди являются силой, которая определяет культурное и духовное состояние общества и обеспечивает моральную безопасность. Если молодые люди знают о моральных идеалах, всей системе моральных норм и требований (взаимное доверие, сотрудничество, солидарность и т. д.), они будут здоровы. Напротив, если духовные ценности в обществе не ценятся молодыми людьми, принятые моральные нормы не принимаются молодежью, скептическое отношение к этим нормам может привести к духовному рассеянию в обществе, духовному развитию и мечтам о социальном развитии.

Духовная безопасность общества также зависит от молодежи. Только в обществе, где молодые люди имеют более глубокое понимание национальных культурных ценностей, родного языка, истории, религии, научное мировоззрение можно сказать о духовной безопасности. Когда моральный облик молодежи неотделим от духовных ценностей, когда в нем коренятся различные социальные

недуги, это рано или поздно отразится на степени духовной защиты общества, что приведет к дезинтеграции предков и поколений. Следовательно, пока власть способна передавать молодежи свои идеи и духовные ценности, она сможет контролировать культурную и духовную ситуацию в обществе и определять уровень моральной безопасности.

Очевидно, что молодые люди являются социально-демографической силой с бесконечными возможностями в обществе. Поэтому в наше время были предприняты усилия для манипулирования взглядами молодых людей, живущих в разных странах, и, таким образом, достижения их целей. К сожалению, сама суть таких устремлений не всегда позитивна. Эти усилия составляют важную область деятельности для различных государств, спецслужб, транснациональных корпораций, международных организаций, неправительственных некоммерческих организаций и других. Эти попытки манипулировать мировоззрением молодежи характеризуются тем, что молодые юноши и девушки превращают свои шансы в их цели и интересы.

В соответствии с четырьмя основными причинами манипулирования мировоззрением молодежи, существуют четыре основных направления действий, чтобы изменить мир молодежи с помощью различных секретных, обманных технологий, эффективных методов и инструментов:

Манипулирование субъектами с экономическими интересами. Среди этих организаций особую роль играют транснациональные корпорации. В двадцатом веке компании, возглавляемые единым лидерским центром по единой стратегии, но во многих странах имеют свои подразделения и производственные филиалы. Постепенно эти компании стали беспрецедентными по своей способности влиять на темпы экономического развития в регионах, причем беспрецедентные финансовые возможности напрямую связаны с политическими кругами. Таким образом, был создан мощный субъект экономических отношений – транснациональные корпорации. Сегодня транснациональные корпорации, такие как General Electric, Microsoft, Mcdonald's, Nestle, Procter & Gamble, Coca-Cola, IBM, Toyota и Hitachi, составляют половину мирового промышленного производства. Они контролируют 70% мировой торговли

[8]. В Соединенных Штатах 515, Японии 210, Китае 113, Индии 56 и 62 канадские компании определяют темпы и тенденции развития мировой экономики [8].

Однако транснациональные корпорации не ограничиваются решением экономических вопросов, поиском рынков для своих рынков или организацией собственных продуктов. Накануне нового столетия эти компании начали концентрироваться на выработке взгляда позитивного для себя и, более того, на задачу манипулирования технологиями. Почти во всех крупных транснациональных корпорациях есть отделы или центры, которые конкретно занимаются этими функциями. Правда, эти единицы или центры называются по-разному, но характер таких социальных функций не меняется. Из-за той роли, которую молодые люди играют в определении потребительских тенденций и моды, на них сосредоточены манипулятивные эффекты подразделений и центров, обслуживающих транснациональные корпорации. Вот почему количество книг, статей, фильмов, рекламных листовок и даже научных исследований, направленных на развитие потребительского духа, жадности и гедонического настроения среди юношей и девушек, а также на обоснование того, что эти продукты соответствуют стандартам здоровья и качества, увеличиваются с каждым годом.

Механизм манипуляции субъектами с экономическими интересами также очень чувствителен и сложен. Прежде всего, качество продукции, производимой транснациональными корпорациями, и их польза для здоровья «оправдываются» специальными исследованиями. Давайте докажем нашу точку зрения только одним примером. В сентябре 2012 года в Великобритании была опубликована книга британского ученого Бена Голджека «Вся правда о лекарствах: мировая фармацевтическая афера» [9]. По словам автора, почти все авторитетные фармацевтические компании проводят клинические испытания собственных лекарств и препаратов. Такой порядок позволяет контролировать результаты клинических испытаний, скрывать отрицательные стороны лекарств и выделять их положительные стороны. Таким образом, такие популярные как транквилизаторы, считаются «эффективными и безопасными» и широко распространены среди молодежи. Этот подход специфичен не только для фармацевтических компаний, но и для деятель-

ности всех транснациональных корпораций в пищевой, швейной, промышленной и других отраслях. «Научные» выводы о безвредности мобильных телефонов, современности фаст-фуда, преимуществах энергетических напитков также придуманы по схожим методикам. Таким образом, компания встраивается в нереалистичное представление о своих продуктах в мировоззрение молодежи.

В настоящее время устраняются все факторы, которые могут помешать транснациональным компаниям. Опять же, опираются на научные исследования по заказу. Например, транснациональные компании, производящие консервированные фрукты и овощи, не устали создавать товары, доказывающие, что домашние консервы опасны для жизни человека. Компании, которые имеют сильную репутацию на рынке продуктов питания, объявляют результаты научных исследований, которые оправдывают ущерб, нанесенный оппозиционным фирмам. На самом деле эта работа направлена на манипулирование мировоззрением людей, особенно молодежи.

На следующем этапе такие поддельные научные результаты будут внедрены в мировоззрение молодежи с использованием всех форм манипуляции. В Узбекистане манипулятивные акции проводят квалифицированные промоутеры. По заказу различных компаний они занимаются рекламой товаров, посещая дома, которые на самом деле не нужны для жизни и здоровья человека, а в некоторых случаях являются вредными для других, попутно раздавая различные буклеты, расхваливающие полезность и необходимость определенных товаров, и что эти товары обосновываются научными доказательствами. Посредством этих методов мировоззрение молодежи нашей страны индивидуально манипулируется. Ложные научные результаты также доводятся до сведения узбекской молодежи на основе методов коллективной и массовой манипуляции. Особая роль отводится телеканалам и радиоканалам, которые транслируются в нашей стране, при финансовой поддержке десятков существующих и транснациональных корпораций. Акции, дни покупок, конкурсы, организованные корпорациями и компаниями среди молодежи, на самом деле являются событиями, которые помогают им формировать свои собственнические перспективы и экономические выгоды. В последние годы транснациональные корпорации также прибегают к методу распространения слухов через социальные сети.

2. Манипулирование субъектами с политическими и правовыми целями. Подобные манипуляции в основном осуществляются разными странами, со спецслужбами на их службе. Есть социальные причины для этой категории. С новым столетием потребности граждан в мире, особенно в развитых странах, возросли. Спрос на качественное жилье, привычное проживание, экологически чистые продукты питания, лекарства для здравоохранения, бытовую технику и так далее представлен беспрецедентными обоснованными цифрами. Удовлетворение этих потребностей требует ускоренного развития экономики, придания ей инновационного характера. Потому что, как говорит глава нашего государства, «только положительные результаты в экономике позволяют систематически решать проблемы, накопленные в социальной сфере» [10]. Хорошо известно, что для экономического развития требуются достаточные природные ресурсы.

Однако проблема заключается в том, что в развитых странах сегодня существует дисбаланс между существующими возможностями и реальной необходимостью обеспечить экономику природными ресурсами. Другими словами, природные ресурсы страны больше не покрывают все потребности экономики и общественной жизни. Например, согласно нашим оценкам Мировой энергетической статистики 2018 года [11], 20 000 баррелей нефти и 2 миллиона кубических метров газа ежедневно потребляются в Соединенных Штатах для социально-экономических нужд. Тем не менее, трудно удовлетворить такую огромную потребность, основываясь исключительно на внутренних потребностях страны.

Этот дисбаланс усугубляет проблему неэкономических, политических, геополитических средств и, таким образом, усиливает контроль над природными ресурсами в мире и наносит ущерб странам с такими ресурсами. Мировой финансово-экономический кризис десять лет назад активизировал такие усилия. Усилия по контролю над природными ресурсами в результате кризиса и превращению их в интересы их развития стали тенденцией.

Усилия, предпринимаемые сегодня различными геополитическими силами для контроля над природными ресурсами, можно классифицировать как тактические и стратегические политические действия. Намного легче определить и проанализировать характер

тактических политических действий. Кстати, политический шантаж, различные политические технологии и экономические санкции против стран – все эти годы видели ряд стран со значительным энергетическим потенциалом (например, Венесуэла, Саудовская Аравия, Иран, Ирак, Ливия и т. д.). является частью таких тактических политических действий.

Стратегические политические усилия по контролю над природными ресурсами, однако, по своей сути являются утонченными, сложными и многофункциональными. Поскольку такие усилия обусловлены долгосрочными целями и хорошо разработанным планом идеологами и политтехнологами, их трудно определить. Важным направлением этого стратегического политического плана действий является привлечение и манипулирование политическими интересами и ценностями заинтересованных сторон в мировоззрении молодежи.

Так почему же манипулирование мировоззрением молодежи стало средством борьбы с природными ресурсами? Прежде всего, использование манипулятивных технологий позволит влиять на мировоззрение молодежи, не раскрывая адрес, оптимизировать их взгляды и видения и, таким образом, создать реальную возможность контролировать природные ресурсы. Во-вторых, манипулятивные технологии позволяют контролировать крупные природные ресурсы с ограниченным интеллектуальным потенциалом. В-третьих, поскольку манипулирование сознанием и деятельностью миллионов молодых мужчин и женщин запрограммировано в виде набора ценностей, оно способно мобилизовать этих молодых людей и их будущие ресурсы. В-четвертых, манипулирование облегчит управление миллионами молодых людей без особых хлопот и проблем, а также облегчит управление как их родиной, так и природными ресурсами, которыми они владеют.

Политические и юридические цели, связанные с манипулированием мировоззрением молодежи, не распространяются только на государства и спецслужбы. Различные международные организации также стремятся к одухотворению духовного мировоззрения молодежи в своих собственных законных интересах. Такие действия также встречаются в работе ряда международных правозащитных организаций. Например, по инициативе правозащитных

организаций в Европе возникло движение по защите прав молодых людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией. Различные демонстрации, форумы, митинги, митинги проводятся под видом защиты прав молодежи. Интересно, что в некоторых случаях эти организации трактовали защиту прав молодых людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией как критерий демократического общества. Страны, которые выступили против реализации этих мер, подвергаются жесткой критике. Однако, если вы серьезно относитесь к этому вопросу, эти действия направлены не на защиту прав молодых людей с неортодоксальной сексуальной ориентацией, а скорее на продвижение действующих правовых норм, регулирующих такие отношения, то есть духовных и духовных манипуляций молодых мужчин и женщин. Мы видим сервис. Настоящая цель – подорвать правовую базу страны, вызвать сомнения в существующих правовых нормах, заложить основу для введения оптимальных правовых норм, контролировать правовое пространство страны.

В целом, меры по манипулированию мировоззрением молодежи в политических и правовых целях являются важным элементом долгосрочного стратегического плана, направленного на политическую и юридическую эксплуатацию природных ресурсов и экономического потенциала стран, включая Узбекистан. В Узбекистане эти мероприятия включают распространение документальных фильмов, которые прославляют западные политические и юридические ценности, презентации брошюр по политическим и правовым вопросам, продвижение западной демократии, передачу политической информации с позиций развитых стран, BBC, RFE / RL и других информационных агентств. Создание специализированных отделов и сайтов через форумы и семинары для узбекской молодежи.

3. Манипулирование субъектами с социальными благами. Оно сосредоточено на усилиях различных социальных институтов, действующих на Западе, групп, возглавляемых заинтересованными сторонами, институтов гражданского общества и международных общественных организаций. Эти организации манипулируют мировоззрением молодых людей в разных странах, чтобы привить им социальные нормы и образ жизни, присущие западным обществам.

Фактически, узнаваемые аспекты образа жизни западных обществ уменьшаются с каждым годом. Веками западные общества, в отличие от Востока, были сформированы идеями индивидуализма и эгоцентризма. Хотя это не вызывало серьезных проблем в предыдущие века, к 20-му веку вся западная цивилизация находилась в упадке. Запад завален различными социальными проблемами и пороками. Одиночество, кризис семейных ценностей, зависимость, безразличие, пренебрежение, феминизм, гомосексуализм стали социальным злом, подрывающим западные корни. Имея это в виду, ректор Международной академии системных исследований в Вене Э. Ласло писал: «Проблемы современного человеческого общества не случайны и неисчерпаемы; современная цивилизация находится на последней стадии **упадка**» [12, с.85]. Зиновьев описывает, как живут западные общества: «Постиндустриальное общество Запада сродни превращению в толстый организм из-за его избыточности. Это также оказывает разрушительное влияние на его способность выживать со **временем**» [13, с.144]. А Раушенбах в своей резкой критике западного образа жизни 20-го века более ярко описал свои черты: «Они только едят и пьют - жизнь растений; но там ничего нет» [14, с.424].

Тем не менее, в наше время произошел рост западного образа жизни и склонности молодежи в других странах. Конечно, эти усилия не происходят спонтанно или случайно. Напротив, нормы и принципы, ценности и традиции, присущие жизни западных людей, систематически и методично интегрируются в сознание и деятельность молодежи в других странах. Итак, в то время как западный образ жизни находится во власти различных социальных недугов, что значит передавать свои «преимущества», используя различные манипулятивные технологии? На наш взгляд, основная цель этого связана с тенденцией стандартизировать и унифицировать уровень жизни населения мира. И, конечно же, стандартом здесь является уровень жизни Запада. Принятие «правил игры» в западном стиле людьми другой страны, в первую очередь, спасает Запад от деградации его же повседневных проблем.

Молодые люди являются основным объектом манипулятивных усилий Запада со стороны различных социальных институтов, групп, созданных по инициативе заинтересованных сторон, институтов гражданского общества и международных общественных

организаций. Как мы уже отмечали, понять причины этого не так сложно. Группа, которая смогла привить молодым людям свой образ жизни и ценности, будет иметь возможность определить образ жизни всего сообщества.

Итак, какие элементы западного образа жизни встроены в мировоззрение наших молодых людей? Прежде всего, наши юноши и девушки знакомятся с современным западным поведением и стандартами поведения в обществе. Западные научные и художественные работы признают, что западное поведение отражает способность человека идти в ногу со временем. Во-вторых, включение западных семейных ценностей в мировоззрение узбекской молодежи становится все более интенсивным. На Западе, когда семейный институт находится в кризисе, эти усилия, безусловно, циничны. В-третьих, как мы уже отмечали, феминизм и гомосексуализм, которые на самом деле являются социальными, изображаются как типичные атрибуты демократического общества.

В механизме манипулятивных технологий есть два аспекта, предназначенных для поглощения этих элементов в мировоззрении молодежи и отвлечения их от многовекового национального образа жизни. С одной стороны, артефакты западной популярной культуры умело используются, чтобы поглотить вышеупомянутые элементы западного образа жизни. Доставка одежды, оборудования, расходных материалов, техники, а также книг, художественной литературы, изобразительного искусства и фильмов, которые показывают особенности западной жизни для молодежи. Эти фильмы, которые США запретили в США [15, с.17] по требованию психиатров, не только прославляют западный образ жизни, но и отвлекают молодежь от национального образа жизни. Принимая это во внимание, И. Каримов писал: «опасных угроз разрушения тысячелетних традиций и ценностей других народов, духовных достижений жизни не могут не вызывать беспокойства» [16, с.117].

С другой стороны, элементы национального образа жизни подвергаются резкой критике и, как правило, интерпретируются как символы одержимости, варварства и живой природы. Например, одна из важнейших особенностей нашего национального стиля жизни – это приверженность принципу сообщества. Нет необходимости доказывать, что этот принцип способствует стабильности в нашем

обществе, национальному и межэтническому согласию, социальному сотрудничеству и взаимному уважению. Однако некоторые представители западного научного сообщества считают этот элемент восточной жизни негативным. В частности, Ф.А. Согласно Хайеку, различные формы коммунизма, которые противоречат либерализму и индивидуализму, не полностью признают какую-либо автономию, которая рассматривает людей и их свободы как **цели** [17]. Есть много источников, которые интерпретируют коллективизм как препятствие для социального развития тоталитарного общества.

Есть также случаи, когда интерпретации национальных праздников, обычаев и традиций интерпретируются как символ отсталости. Это правда, что такой подход можно найти в научных трудах западных ученых, которые являются экспертами в этнографии или, по крайней мере, знают о восточной жизни. Тем не менее, это часто имеет место в научных работах и художественных работах, предназначенных для манипулирования менталитетом молодых людей на основе заказов общественных интересов субъектов.

Манипулирование субъектами с моральными и идеологическими интересами. Основное внимание уделяется интеграции западных идей и идей, идеологических норм и принципов, ценностей и подходов на основе технологий обмана. Вообще, между Востоком и Западом существовали духовные и идеологические отношения на всех этапах развития человека⁴. На протяжении всей истории эти отношения были идеологическими. Например, в древнем мире различные идеи и доктрины, возникшие на Востоке, были искусно систематизированы в западном мире. Многие идеи, появившиеся в Египте и Вавилоне, Китае и Индии, Иране и Туране, привели к формированию заметных доктрин сначала в Греции и Риме, а затем в других европейских странах. В современную эпоху многие западные доктрины получили широкое распространение на Востоке. Как следствие, например, просвещение стало серьезным социальным движением во многих восточных странах. Известные узбекские ученые Ф. Сулейманова [18] и К.Б. Шадманов [19] в свое время раскрыли различные аспекты такого общения. Нам также известны идеологические дебаты между двумя цивилизациями. В частности, некоторые группы, представители научного сообщества, не устают доказывать превосходство основ

духовности, присущее Западу, особенно Европе (европоцентризм), оправдывая его экономические, социальные, политические, духовные и культурные достижения. Их противники прославляли культуру и духовность Востока на протяжении веков (азияцентризм), и им часто напоминают о превосходстве Востока. Однако в то же время восточная и западная цивилизации находились в состоянии постоянной духовной и идеологической борьбы. Более того, как описывает известный ученый С. Хантингтон в своем историко-философском трактате «Конфликт цивилизаций», мировая история – не просто процесс морально-идеологической борьбы [20]. К концу двадцатого века, когда развитие человеческого общества было в полном разгаре, борьба приобрела новый облик, обогащенный различными современными подходами, методами и средствами. Манипуляция, осуществляемая рядом социальных групп, клубов и центров на Западе для достижения определенных духовных и идеологических целей, может рассматриваться как современная форма этой борьбы. Настоящая цель такого рода манипулятивных усилий – установить духовную анархию на Востоке, использовать хаос, возникший там и привить ему западные идеи. Только с помощью этих средств можно обуздать Восток и сохранить западное лидерство в человеческой цивилизации.

Понятно, что механизм манипуляции субъектами с моральными и идеологическими интересами делится на две части. Первая часть состоит из действий, которые помогают создать духовную анархию. Эта деятельность, в частности, находит свое отражение в усилиях, направленных на то, чтобы заложить основы укоренения экстремистских идей и поддержки экстремистских групп. Не секрет, что сегодняшние молодежные экстремистские идеи основаны на технологиях, разработанных западными заинтересованными сторонами и спецслужбами, и что экстремистские группы, действующие в разных странах, финансируются этими группами. Такие усилия, если их вовремя не предотвратить, создадут духовную анархию в обществе, что приведет к ее духовному упадку.

Кроме того, «создается много сект, влияющих на менталитет молодежи, и их деятельность финансируется различными политическими силами. Сегодня в СНГ действует более 40 таких сект» [21, с.63]. Эти секты манипулируют своими манипулятивными действи-

ями, направляя их на духовную диверсию (дискредитацию религиозных убеждений), распространение слухов (искажение своей религии) и дезинформацию, искажение истории), психологическая угроза («Если вы не примете учение, вы будете наказаны») [21, с.64]. Под влиянием сект, юноши и девушки отчуждаются от социальной жизни, и их личность претерпевает серьезные изменения.

Вторая часть механизма для этого направления манипуляции включает манипулятивные меры, направленные на поглощение западных идей. Идеи, такие как аморальность и насилие, индивидуализм и эгоцентризм, которые являются основой западной цивилизации, определяющей принципы ее развития, принципы ее существования, внедряются в умы и дух восточной молодежи, включая молодых мужчин и женщин.

Подводя итог, можно сказать, что сегодняшняя молодежь имеет широкий круг экономических, политических, социальных и культурных интересов, поскольку она становится демографической силой, которая существенно влияет на развитие экономического развития общества, активно участвует в управлении сообществом и социальных процессах, а также устанавливает моральную и духовную безопасность. Фокус сил. В связи с этим к ним были применены самые современные и мощные манипулятивные технологии. Существует четыре основных направления деятельности: 1) манипулирование хозяйствующими субъектами; 2) манипуляции субъектами с политическими и правовыми целями; 3) манипуляции субъектами, представляющими общественный интерес; 4) манипулирование субъектами с моральными и идеологическими интересами. Все эти области духовных и психологических манипуляций характеризуются их крайней остротой и нетерпимостью.

Литература

К параграфу 6.1.

1. Байрау Д. Пропаганда как механизм самообилизации // Отечественная история. – 2008. – № 1. – С. 91–99.
2. Важадаев В.П., Грехов А.В. Военно-историческая память в свете политической конъюнктуры // Приволжский научный журнал. – 2015. – № 2 (34). – С. 202–207.

3. *Володенков С.В., Федорченко С.Н.* Цифровые стигматы как инструмент манипуляции массовым сознанием в условиях современного государства и общества // Социологические исследования. – 2018. – № 11. – С. 117–123.

4. *Дубровский Д.И.* Основные категориальные планы проблемы сознания // Вопросы философии. – 2008. – № 12. – С. 59–75.

5. *Костина А.В.* Россия: путь к будущему. Технологии формирования нового общества: Цивилизационная идентичность. Информатизация жизни. Культурные ценности и «общество потребления». – М.: ЛЕНАНД, 2019. – 200 с.

6. *Лившин А.Я., Орлов И.Б.* Пропаганда и политическая социализация // Отечественная история. – 2008. – № 1. – С. 99–105.

7. *Мареев С.Н.* Мыслить... (избранные статьи последних лет). – М.: Изд-во СГУ, 2011. – 587 с.

8. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М.: Госполитиздат, 1955–1981. – Т. 1. – С. 414–429.

9. *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 13. – С. 1–167.

10. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 517–642.

11. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов (Первоначальная версия «Капитала») // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 46. Ч. I. – XXIV, 560 с.

12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 3. – С. 7–544.

13. *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. – М.: Наука, 1990. – 222 с.

14. Образование – Наука – Идеология (опыт отечественной истории): монография / отв. ред. А.А. Касьян. – Н. Новгород: изд-во НГПУ, 2012. – 394 с.

15. *Пайн К.* Живи, вкальвай, сдохни. Репортаж с темной стороны Кремниевой долины / пер. с англ. К. Казбек, И. Мельникова. – М.: Индивидуум, 2019. – 304 с.

16. *Попов И.М., Хамзатов М.М.* Война будущего: Концептуальные основы и практические выводы. Очерки стратегической мысли. – 3-е изд., испр. – М.: Кучково поле, 2019. – 832 с.

17. *Судаков К.В.* Субъективная сторона жизнедеятельности // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 115–127.

18. Сьюзан Гринфилд: «Ребёнок, воспитанный на социальных сетях, теряет способность к сопереживанию» (интервью порталу

Theory&Practice). URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/3539-syuzan-grinfild-rebenok-vospitannyy-na-sotsialnykh-setyakh-teryayet-sposobnost-k-soporezhivaniyu> (дата обращения: 22.02.2020).

19. *Уледов А.К.* Структура общественного сознания. – М.: Мысль, 1968. – 324 с.

20. *Фатенков А.Н.* С цифровыми технологиями – в бесчеловечное будущее // *Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России*. – 2020. – № 1 (49). – С. 217–219.

21. *Фатенков А.Н.* Философия К. Маркса в восприятии экзистенциального реалиста // *Философская антропология*. – 2018. – Т. 4. № 2. – С. 24–50.

22. *Философские стратегии социальных преобразований XXI века / под ред. В.Г. Марахова*. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – 144 с.

23. *Шнитцер М.* Антимозг: цифровые технологии и мозг / пер. с нем. А.Г. Гришина. – М.: АСТ, 2014. – 284, [1] с.

К параграфу 6.2.

1. *Парис К.* Техника и философия // *Это человек: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича*. – М.: Высшая школа, 1995.

2. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная (кантовская) модель сознания как новая парадигма «искусственного разума». – http://philosophy1.narod.ru/katr/katr_kant_cogn.html

3. *Платон.* Государство. Перевод А.Н. Егунова. – М.: Издательство АСТ, 2017.

4. *Платон.* Федр. Перевод А.Н. Егунова // *Платон. Избранные диалоги*. – М.: Эксмо, 2013.

5. *Плотин.* Эннеады. V.8. О сверхчувственной красоте. – Киев: УЦИММ-Пресс, 1995.

6. *Вирлино П.* Низвержение в пустоту // *Кризис сознания (сборник работ по «философии кризиса»)*. – М.: Алгоритм, 2009.

7. *Де Квинси Т.* Палимпсест человеческого мозга // *Де Квинси Т.* Исповедь англичанина, употреблявшего опиум. – СПб., 2004.

8. *Арти З.* Номо Futurus. Облачный мир: эволюция сознания и технологий. – М.: Издательство «АСТ», 2019.

9. *Деррида Ж.* Поля философии. – М., 2012.

10. *Каку М.* Будущее разума / Митио Каку; Пер. с англ. – 3-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017.

11. *Russel S., Norvig P.* Artificial Intelligence: A Modern Approach. – Third edition. – Berkeley, 2010.

12. *Андреев Г.* Инструмент консолидации. – Вечерний Алматы, 19 мая 2018.

13. *Кудрин Б.И.* Онтология технической реальности. – Философские науки. – 2017. – № 6.
14. *Кожевникова М.* Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. – М.: ИФРАН, 2017.
15. *Винер Н.* Творец и робот. – М., 1966.

К параграфу 6.3.

1. *Тарасов, И.В.* Индустрия 4.0: понятие, концепции, тенденции развития // Стратегии бизнеса. – № 6 (50), 2018.
2. *Носов, Н.А.* Виртуальная психология // Труды лаборатории виртуалистики. – Вып. 6. – М.: Аграф, 2000.
3. *Иванов А.Е.* Виртуальная реальность // История философии: энциклопедия. – Мн.: Книжный дом, 2002, 1376 с.
4. *Корбен, А.* История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010, 360 с.
5. *Хоружий С.С.* Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами Синергической антропологии // Философские науки. №2, 2008.
6. *Хоружий С.С.* Синергичная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания // Библиотека «Института Синергической Антропологии» ссылка: <http://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#Н> Дата посещения 13.05.2020.
7. *Хоружий С.С.* Человек: сущее, тройко размыкающее себя // Очерки синергичной антропологии. – М: Институт Святого Фомы, 2005, – 408 с.
8. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности, ссылка: <http://opentextnn.ru/old/man/index.html?id=1982> Дата посещения 13.05.2020.
9. *Хоружий С.С.* Современная антропологическая ситуация в свете синергичной антропологии // Актуальные проблемы современности сквозь призму философии / отв. ред. С.В. Девяткин. Новгород, 2007. – Вып.1.
10. *Дубовицкая Д.А., Жилкина Н.В., Жилкин В.В.* Взаимодействие с пространством виртуальности как условие творчества личности // Культура и мировоззрение. – № 12 (034), 2011.
11. *Ларри Хелл, Дэниел Зиглер.* Теории личности. – СПб.: Питер Пресс, 1997. – 607 с.
12. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Искусство, 2000. – 846 с.
13. *Кон И.С.* Открытие «я». – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
14. *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 424 с.

15. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев: «Ника-Центр», 2004. – 432 с.

16. Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека, ссылка:<http://platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka> Дата посещения 13.05.2020.

17. Данилова И.Е. О категории времени в живописи кватроченто // Искусство средних веков и Возрождения. – М., 1984, 272 с.

18. Гоббс Т. Основы философии. Сочинения в двух томах. Т.1. О теле. – М.: «Мысль», 1989. – 627 с.

19. Minsky Marvin // The Emotion Machine, 2006, ссылка: https://royallib.com/read/Minsky_Marvin/The_Emotion_Machine.html#0 Дата посещения 13.05.2020.

20. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.

К параграфу 6.4.

1. Кутырёв В.А. Философия трансгуманизма. Учебно-методическое пособие. – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – 84 с.

2. Юдин Б.Г. Трансгуманизм и гуманистические ценности // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации. – М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 113 – 126.

3. Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. I. – М.: Искусство, 1981. – С. 248 – 265.

4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 5 – 237.

6. Троцкий Л.Д. Литература и революция. Печатается по изданию 1923 года. – М.: Политиздат, 1991. – 400 с.

7. Тьюринг А. Может ли машина мыслить? – М.: Леннанд, Едиториал УРСС, 2016. – 128 с.

8. Хаксли Д. Ключ к будущему – гуманизм // Диалоги. Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. – М.: Политиздат, 1979. – С. 10 – 17.

9. Экстропианство // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Экстропианство>

10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.

11. Нестеров А.Ю. Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С.183 – 192.

12. *Белялетдинов Р.Р.* Человек трансгуманистического периода: новые концепции человека в эпоху биотехнологий // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 228 – 236.
13. *Хоружий С.С.* Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10 – 31.
14. *Четверикова О.Н.* Трансгуманизм в российском образовании. Наши дети как товар. – М.: Книжный мир, 2018. – 382 с.
15. *Четверикова О.Н.* Диктатура «просвещённых»: дух и цели трансгуманизма // <https://nemaloknig.com/book-376739.html#addreview>
16. Российское Трансгуманистическое Движение // about:blank
17. *Гнатик Е.Н.* Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 343 – 354.
18. *Ицков Д.И.* Общественное Движение «Россия 2045» // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11 – 12 апреля 2013 г. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 8 - 14.
19. *Дубровский Д.И.* Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 237 – 252.
20. *Ицков Д.* «Путь к нечеловечеству» // <https://vz.ru/opinions/2012/11/9/606449.html>
21. *Дмитрий Ицков:* Заповеди жизни нечеловека // <http://2045.ru/news/31383.html>
22. Технологическая сингулярность // https://ru.wikipedia.org/wiki/Технологическая_сингулярность
23. *Бостром Н.* Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 404 с.
24. Стратегическое Общественное Движение «Россия 2045» // ucoz.ru/forum/60-564-1
25. *Беляев Д.А.* Перспективные антропологические модели постчеловека: трансформация человеческой природы и сверхчеловеческая атрибутика // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11 – 12 апреля 2013 г. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 43 – 52.
26. Рэймонд Курцвейл о «постчеловеке» (элемент западной пропаганды) // <https://mnenie.me/kurcvejl-o-postcheloveke.html>

27. *Дубровский Д.И.* Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11 – 12 апреля 2013 г. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 188 – 199.

28. *Лекторский В.А.* Современные технологии и человеческие ценности // Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 252 – 261.

29. *Нестеров А.Ю.* Эволюционный трансгуманизм: идеологические и антропологические аспекты // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11 – 12 апреля 2013 г. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 237 – 245.

30. *Ильенков Э.В.* Психика и мозг (ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. – 1968. – № 11.

31. *Фесенкова Л.В.* Русский религиозный космизм о ценности жизни человека // Жизнь как ценность. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 67 – 80.

32. *Келле В.Ж.* Гуманизм [часть статьи] // Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 139.

33. *Межуев В.М.* Гуманизм // Новая философская энциклопедия.. В 4-х т. Т. I. – М.: Мысль, 2000. – С. 567 – 569.

34. *Дёмин И.В.* Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 193 – 202.

35. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

36. *Грицанов А.А.* Гуманизм // История философии. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 272.

37. *Кудишина А.А.* Гуманизм – феномен современной культуры. – М.: Академический Проект, 2005. – 504 с.

38. Манифест Российского Трансгуманистического Движения // <http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>

39. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.

40. *Дэвис Э.* Техногносис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 479 с.

41. *Хамидов А.А.* Гуманизм как дискурс. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 212 с.

42. *Батищев Г.С.* Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением // Батищев Г.С. Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 708 – 724.

К параграфу 6.5.

1. Численность населения мира-2018 // <https://www.populationpyramid.net>.
2. Статистика о молодежи // www.unesco.org.
3. *Мирзиёев Ш.М.* Жисмоний ва баркамол ёшлар – бугунги ва эртанги кунимизнинг ҳал қилувчи кучидир // Миллий тараққиёт йўлимизни қатъият билан давом эттириб, янги босқичга кўтарамиз. Ж 1. - Т.: Ўзбекистон, 2017.
4. Статистика о молодежи // www.unesco.org.
5. *Мухторова У.К.* Занятость молодежи в Узбекистане // Халқаро молия ва ҳисоб, 2017, №3.
6. *Каримов И.А.* “Демократик ислохотларни янада чуқурлаштириш ва фуқаролик жамиятини ривожлантириш концепцияси” мавзусидаги халқаро илмий-амалий конференция иштирокчиларига // Демократик ислохотларни янада чуқурлаштириш ва фуқаролик жамиятини шакллантириш – мамлакатимиз тараққиётининг асосий мезонидир. Том 19. - Т.: Ўзбекистон, 2011.
7. *Каримов И.А.* Юксак маънавият – энгилмас куч.- Т.:Маънавият, 2008.
8. *Шичева К.В., Торбеева М.А.* Транснациональные корпорации и их роль в мировой экономике // <https://cyberleninka.ru>.
9. *Goldacre B.* Bad Pharma: How Drug Companies Mislead Doctors and Harm Patients. - L.: Harper Collins Publishers LLC, 2012.
10. Ўзбекистон Республикаси Президенти Ш.М. Мирзиёевнинг Олий мажлисга мурожаатномаси // Халқ сўзи, 2018, 29 декабрь.
11. Статистический ежегодник мировой энергетики-2018 // <https://yearbook.enerdata.ru>.
12. *Ласло Э.* Век бифуркации // Путь, 1995, № 7.
13. *Зиновьев А.А.* Запад. Феномен западнизма. – М.: Наука, 1995.
14. *Раушенбах Б.В.* Пристрастие. – М.: Весь мир, 1997.
15. *Чориев С.* Оламга негатив муносабат: хавфсизликка таҳдид // Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлида. Респ. илмий-наз. конф. мат.-Қарши, 2007.
16. *Каримов И.* Юксак маънавият – энгилмас куч. - Т.: Маънавият, 2008.
17. Тоталитаризм // Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.Ивина. – М.: Гардарики, 2004.
18. *Сулаймонова Ф.* Шарқ ва Ғарб. - Т.: Ўзбекистон, 1997.
19. *Шадманов К.Б.* Английская духовность и язык – Дюссельдорф, Германия, 2015.
20. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2006
21. *Бекмуродова Г.* Секталар – руҳий агрессия воситаси // ҚарДУ хабарлари, 2013, №1.

Глава седьмая

ЕДИНСТВО ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В РАЗВИТИИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Теоретические импликации этико-эстетического сознания. Немецкая классика и казахская философия

Изначально философия, как известно, понималась как этика, учение о прекрасной и праведной жизни. А выяснение того, что такое праведная жизнь, предполагало онтологический запрос: что есть бытие в его истине, что такое добродетель и прекрасное само по себе.

В дальнейшем историко-культурном развитии этика оказалась на философской окраине. Главенствующие позиции заняла гносеология, удовлетворяя потребности наука, господствующей формы культуры. И по сей день этика остается философской Золушкой, которая все еще ждет своего часа.

Что касается эстетики, то ее постигла та же печальная участь. В древнегреческой философии эстетика шла об руку с этикой. Их неразрывная кровная связь были обозначена многозначительным термином «калокагатия» – единство добра и красоты. Но сегодня эстетика тоже оказалась на задворках философских штудий. У маститых нет ни времени, ни охоты заниматься столь «незначительными» темами, не приносящими научных дивидендов.

Между тем, действительность взывает к восстановлению этико-эстетического феномена во всей его значимости и побуждает философию к выполнению ее подлинной миссии: встать на защиту мира и человека против всех и всяческих попыток и ультрамодерновых технологий, направленных на извращение и циничные поругание самых сокровенных, глубинных основ человеческой жизни. Несколько глобальных факторов встречаются и согласуются в своей безудержной атаке на ценности добра и любви, сострадания и милосердия, на величайшие завоевания человеческой культуры.

Во-первых, это геополитические разборки, направляемые неутоляемой жадой власти и денег, утверждением принципа го-

сподства любой ценой под ханжеской маской благочестия и демократии. Не этими ли причинами вызвана детально обдуманная стратегия иных европейских стран на разрушение семьи, дабы сотворить ситуацию управляемого хаоса? К услугам социальных «регулирующих» поставленная с ног на голову теория гендера: биологический пол, якобы, уже устаревшая категория, надо двигаться вперед и дальше, к гендерным конструкциям различного толка и формата. Сколько там «гендеров» и «трансгендеров?». Можно сбиться со счета.

Приходится напомнить потерявшим память и стыд реформаторам, что гендер – социальная теория, направленная на восстановление баланса, равенства прав и возможностей мужчин и женщин в социокультурных кластерах с признанием неустранимых особенностей мужского и женского и в биологии, и в культуре.

Во-вторых, современная ситуация обостряется в связи с неустойчивым развитием наук с их суперсовременными эмерджентными технологиями – сочетание био-нано-информационных ресурсов создает небывалые прежде возможности для вторжения в человеческое тело и, более того, человеческую психику. Наука может сегодня вмешиваться в генетический код человека, комбинировать, вырезать, «склеивать» генетические цепочки, выступать в роли творцов человеков определенной выделки и образца. Нет больше свободы воли, души, нет, значит человека, а только существо где-то между роботом и животным, так называемая «химера». Эксперименты, и очень продвинутые, ведутся по всем фронтам наступления на человека как такового, созданного Богом по его образу и призванного собственными трудами и духовными усилиями, приблизиться к подобию Божьему. Оказывается, есть те, кто берут на себя роль самого Господа Бога.

В-третьих, переселение в цифровой мир, постмодерн в экономике и в культуре, все более отдаляют человека от реальности. Между ним и живым миром «втискивается» множество посредников, происходит глобальная «симуляция» различных уровней, так что отношение оригинал-копия, логика знака, составлявшая алгоритм традиционной культуры, заменяется отношением копия-копия: триумф симулякров, означающих, отторгнутых от своего означаемого и вступающих в затейливые новые конфигурации.

Невиданные прежде возможности творчества, общения, познания и одновременно – опасность утраты изначальных корней, расставания с предельно означаемым, духовным Истоком.

Не взывает ли все это, происходящее с человеком и его культурой, к этико-эстетической защите? Или, говоря более научным языком, к гуманитарной, философской экспертизе? [1]. Не случайно ведь два последних по времени всемирных философских Конгресса прошли под лозунгом возрождения философии как учения о прекрасной и праведной жизни: Афины, 2013 – «Философия как методология и способ жизни», Пекин, 2018 – «Учиться быть человеком». Философия начинает пониматься ныне как спасение – мира и человека, а для этого она сама должна возродиться, признать первенство этико-эстетических проблем.

В Казахстане, думаю, уже начался такой процесс, побуждаемый национальной программой модернизации сознания, необходимостью духовного обновления, сохранения бесценных сокровищ национальной культуры с одновременным отказом от всего архаичного, отсталого с тем, чтобы успешно войти в глобальный мир и противостоять угрозам истребления тех ценностей и принципов, что делают и сохраняют человека человеком.

Исследование проблемы сознания предполагает, что будет осуществлен целостный подход: онтология, гносеология, феноменология, и конечно же, этика и эстетика в их неразрывном единстве. Возникает насущная потребность поразмыслить о том, что есть добро и красота в их единстве и какую роль выполняет этот союз в духовном обновлении казахстанского общества. Самое основное об онтологии добра и красоты уже было продумано и высказано древними греками. Убеждаясь в неопровержимой, казалось бы, относительности основополагающих принципов человеческого бытия – истины, добра, красоты – Сократ, Платон и Аристотель сумели отыскать и обосновать абсолютные критерии категорий, определяющих жизнь человека в согласии и понимании с другими людьми. В земном существовании все, действительно, мерцает, перетекает, исчезает в зависимости от позиции и точки зрения втянутого в эти круговращения индивида. Но помимо земного бытия, конечного и несовершенного есть еще мир вечный, непреходящий, источник всего живого, божественный мир идей, эйдосов, порождающих все конечное.

Владимир Соловьев считал, что Платон пришел к заключению о существовании изначального мира идей, исходя из собственной жизненной драмы. Его учитель, правдивейший из правдивых, чистый сердцем и душой, образец нравственного совершенства, приговорен к смертной казни. Зло и нечестие торжествуют в этом мире. Значит, должен быть другой мир, где правда и справедливость возьмут верх, где будет признана духовная святость Сократа [2]. Трудно сказать, подобные ли мотивы побудили Платона к проектированию мира идей. Но это стало прекрасным проектом, философской гипотезой, давшей в дальнейшем основу и христианской, и мусульманской догматике.

В высшем мире, говорит Платон, выделяется идея прекрасного, которая заливает все своим небесным сиянием. Ее превосходство перед другими идеями заключается в том, что, вторгаясь в земное бытие, она становится **видимой**: в ней трансцендентное проявляется чувственно. Разум, добро само по себе также бросают свои лучи в реальную жизнь, но только «красоте дано быть зримой» (Платон). Относительность и релятивизм побеждаются утверждением абсолютных критериев ценностных категорий, определяющих бытие человека в мире. Платон, стало быть, обосновал трансцендентный, внеэмпирический статус прекрасного, и этот принцип стал основополагающим для западной традиции.

Историко-философская реконструкция союза этического и эстетического может стать темой солидных диссертаций. Моя задача намного скромнее: представить в диалоге два самых значительных в нашем контексте философских концепта этико-эстетического сознания: немецкая классика и казахская философия. Эти концепции взаимодополнительны. В немецкой классике проблема ставится и решается на уровне рационального, логического. В казахской философии обнаруживается, что логика, хотя и дает нечто существенное, но этого явно недостаточно для того, чтобы уловить экзистенциальную природу калокагатии. Добро-красота не могут оставаться в плену системы категорий. Им необходим выход в экзистенциальную сферу, где имеет свое слово «диалектика сердца» (Блез Паскаль).

Немецкая классика. Рациональный концепт этико-эстетического феномена. Исходный тезис, позволяющий Иммануи-

лу Канту начать исследование, гласит: определяющее основание эстетического суждения – только субъективно. «Чтобы определить прекрасно ли нечто, мы соотносим представление не с объектом посредством рассудка или познания, а с субъектом и его чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения» [3, 203]. Тезис, скажем прямо, весьма противоречивый, парадоксальный. И позволяющий философу сказать нечто неожиданное, веское и, в то же время, ограничивающий его пути к искомой красоте.

В тезисе сразу заявлены термины, с которыми предполагает работать философ: субъект, удовольствие и неудовольствие, воображение. Кант настойчиво и неуклонно проводит мысль **об исключительном своеобразии мира красоты**, не улавливаемого с помощью понятий, познавательной способности, логики. Некоторые вводимые термины поначалу кажутся не достойными философского внимания. Особенно удовольствие.

Возможно, в том повинен перевод. На немецком «удовольствие» передается несколькими словами с различными смысловыми оттенками: *die Lust* – радость, удовольствие; *das Wohlgefallen* – удовольствие, удовлетворение; *das Vergnügen* – удовольствие, развлечение. Думаю, что тексту Канта более соответствовал бы перевод не *Wohlgefallen*, а *die Lust* – радость. Тем более, что в XX веке, как верно замечает Арсений Гулыга, удовольствие, в связи с психоанализом Фрейда, получило определенный негативный оттенок. Радость – совсем другое дело. Вспомним Конфуция: «Знающему далеко до любящего; любящему далеко до радостного». Но не я была переводчиком Канта, и потому вместо «радости» в тексте используется «удовольствие».

Кант выделяет три типа удовольствия: от приятного, хорошего и прекрасного (возможно назвать и другие типы). Только суждение о прекрасном свободно от **интереса** и предполагает **свободный выбор**. Приятно то, что нравится внешним чувствам в ощущении – милое, прелестное, восхитительное, отрадное. Заинтересованность заключается в том, что приятное возбуждает желание обладать предметами, которые так нам понравились. У приятного нет свободного выбора. Голод – лучший повар. Голодному самая простая еда кажется вкусной.

И там, где говорит нравственный закон, тоже нет свободного выбора, поскольку нравственный образ мысли содержит в себе ве-

ление. К тому же, чтобы считать нечто хорошим, я должен иметь понятие о предмете. Но этого не нужно, чтобы найти в чем-то красоту. Я просто люблюсь прекрасным видом: вольные цветы, сплетение линий орнамента из листьев...

Удовольствие от прекрасного совсем особое. К нему не примешивается ни малейший интерес. Это очень важное для Канта суждение, и сейчас мы в том убедимся, для чего понадобится участие еще одного персонажа – **вкус**. Есть известная поговорка – «О вкусах не спорят». Она фиксирует многообразие интересов, характерное для приятного. Так, фиолетовый цвет нежен и приятен для одного, а для другого, напротив, безжизненен и мертв. «Один любит звук духовых инструментов, другой – струнных... было бы нелепым спорить, имея намерение заклеить как неверное суждение других».

Можно привести множество примеров, помимо кантовских: люди не похожи друг на друга, у каждого свои интересы, предпочтения, приятности. И остается им не ломать копыя в бессмысленных спорах, а только сказать: это приятно или неприятно лично мне. Не случайно в суждениях о приятном используется слово «вкус». Это – по аналогии с вкусом в кулинарии. Там, если я знаю, что блюдо чрезвычайно полезно и нравится моим друзьям, - говорит Кант, я все-таки попробую его сам, небом и языком и найду его вкусным или нет.

Другое дело – суждения о прекрасном. Речь идет здесь о вкусе совсем особого рода – эстетическом, а вовсе не кулинарном. Суждение о прекрасном свободно от интереса. Поэтому различные интересы людей на него не влияют. И хотя произносит его некто от своего имени, оно должно принадлежать также и всем другим, обладая **субъективной всеобщностью**.

Никто ведь не говорит, что вещь прекрасна для меня, но ожидает, что и окружающим она тоже доставит удовольствие. И удовольствие от прекрасного универсально. А приятное может быть только общезначимым. Когда, к примеру, кто-то любезен с гостями и доставляет им всем удовольствие своим радушием. Многое может быть для нас приятным и привлекательным. Но никому до этого нет дела. «Но если он выдает нечто за прекрасное, то он от других ожидает того же самого удовольствия: он судит тогда не

только за себя, но и за каждого и говорит о красоте так, как если бы она была свойством вещей» [3, 214].

Но как же заставить людей испытывать то же самое удовольствие? Разве такое возможно? Общее согласие, – спешит пояснить Кант, – есть только идея, только **возможность**. Еще неизвестно, будет ли тот, кто претендует на суждение вкуса, судить сообразно с этой идеей. Но через слово «красота» возвещается соотношение суждения с этой идеей.

Вот замечательное открытие Канта! Он утверждает, что прекрасное – универсально, т.е. прекрасно для всех народов, эпох, людей. Оставьте ненужные споры. Это только о приятном, да и тут надо остановиться, чтобы дело не дошло до разборок. Прекрасное – выше всех разногласий. Оно непоколебимо. Оно величественно. Оно восседает на троне абсолютного. Кант побивает релятивизм, утверждая, что прекрасное (а значит, и добро, и истина) – абсолютны! Пусть скептик и релятивист слегка, а может не слегка, всплакнут. Их дело явно проиграно.

Но стоп. Уточним, на чем основана универсальность прекрасного? Ответ Канта кажется мне неудовлетворительным. Оказывается, субъективная всеобщность, общее чувство обеспечиваются одинаковым для всех душевным состоянием, вызванным игрой воображения и рассудка. «Прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия» [3, 222]. Трудно, очень трудно с этим согласиться. **Во-первых**, объективность прекрасного полностью отрицается. **Во-вторых**, у каждого человека – либо собственная игра рассудка и воображения, либо ее нет вовсе, какая же тут субъективная всеобщность?

Пойдем дальше и обнаружим нечто удивительное, поразившее и современников Канта. Вряд ли мы с вами поймем всю глубину этого прозрения! Кант находит соответствие между природой (она может пониматься как искусство) и прекрасным (оно в чем-то важном подобно природе). Философ опять употребляет трудно доступный термин «субъективная целесообразность» прекрасного. Что это значит? Живые организмы в природе устроены согласно принципу органического, а не механического. Началом всего является целое, которое определяет отдельные органы соответственно своему принципу и в согласованности друг с другом.

Прекрасное – тоже живой организм. Исходное целое определяет части, и если было бы иначе, появился бы мертвый, безжизненный агрегат. Так происходит зачастую с городом, не знающим предваряющего плана. Части его располагаются хаотично, население распределяет землю по своему усмотрению, несмотря на узду законов.

Сказанное Кантом – великая мысль. Прекрасное – особый мир, живой организм! Оно постоянно в движении, в росте. Сказать «Остановись, мгновение, ты прекрасно!» значит лишить прекрасное души. «Целесообразность форм в явлении есть красота, а способность судить о красоте – вкус» [3, 157], – дает Кант еще одно и очень существенное определение.

Философ признается, что только когда он понял удивительную связь живых организмов в природе и феномена прекрасного, для него наступила пора ясности и радостного вдохновения. Он подчеркивает, что обнаруженная им целесообразность... лишена цели. Именно отсутствие цели означает свободу в эстетическом суждении вкуса. Воображение играет, создавая произвольные формы всевозможных созерцаний. Цель предполагает выработку нормы. Однако все правильное (круг, квадрат) не вызывает удовольствия («Черный квадрат» Малевича, замечу, привлекает своей загадочностью, но не доставляет удовольствия). Нравится, скорее, беглый, мало разборчивый набросок. Потому что правильное создано по принципу и чаще всего подразумевает пригодность (цель). Парки, украшения, изящная утварь – в них, насколько возможно, избегают правильности, связанной с предполагаемым применением и понятным нам принципом.

То же говорят о лице человека. Черты могут быть правильными, а лицо – некрасивым, невыразительным. В нем нет ничего характерного, привлекательного. Женщина, к примеру, может быть внешне как будто прелестной. Но если она лишена оживляющего изнутри духа, воображения, не скованного, как в логике, рассудком, прекрасной ее не назовешь. Эстетическая идея красоты дает возможность представлять то, что немислимо и непредставимо. «Правильность располагает рассудок к порядку, в котором он всегда нуждается, предмет его уже более не занимает, а скорее, только угнетает его воображение» [3, 248].

Итак, целесообразность без цели, непринуждаемость, отсутствие нормы, свобода, жизнь целого – вот что создает прекрасное. И в природе прекрасно то, что не сковано правилами и нормами. Пение птиц, не подведенное ни под какое правило, содержит больше свободы, чем пение людей.

Приняла ли современная эстетика идею Канта о соответствии прекрасного как живого организма – живому организму в природе? Задумалась ли над тем, что природа может восприниматься в качестве произведения искусства, а искусство – в качестве творения природы? Ведь эта идея раскрывает глубинную сущность прекрасного!

Но есть еще одна непрозвучавшая мелодия: соотношение прекрасного с добрым, с принципом моральности. Кант многократно повторяет, что мир прекрасного несводим к хорошему, хотя и связан с ним. Удовольствие от хорошего, как и от приятного, определяется интересом. Хорошо то, что нравится нам посредством разума. Так, вкусная пища может нравиться. Но разум ее зачастую отвергает, сознавая ее пагубность. Здоровье непосредственно приятно, поскольку освобождает от недугов. Но разум придает ему и более высокую значимость, рассматривая как возможность деятельной жизни.

Счастье желательно для каждого, но большинство считает, что это совокупность жизненных приятностей. Но разум никогда не даст себя и здесь уговорить. Разве имеет ценность существование такого человека, который деятелен для того, чтобы наслаждаться? Ведь человек придает абсолютную ценность своему существованию только становясь личностью.

Но как все же соотносятся прекрасное и доброе? Чтобы ответить, Кант вводит понятие идеала красоты. «Идея – некое понятие разума; идеал – представление о единичной сущности, адекватной какой-либо идее» [3, 236]. Примечательно, что отношение прекрасного в природе нельзя мыслить этими категориями. Например, никто не говорит об идеале красивых цветов или прекрасного пейзажа. Только человек, который разумом может определять свои цели – только человек может быть идеалом красоты. Но для суждения, исходящего из идеала красоты, необходимо привнесение нравственно доброго.

Более того, Кант настаивает на том, что именно моральность, сравнительно с прекрасным, есть первоначальный эстетический закон. Вкус – это способность суждения о чувственном воплощении нравственных идей. Поэтому пропедевтикой (условием) восприятия прекрасного является культура морального чувства: участливость, способность к искренности и общению, все то, чем люди отличаются от ограниченных животных.

Итак, Кант связывает воедино Истину, Добро и Красоту, три «Критики» и тем самым придает целостность своей грандиозной системе. Но удастся ли ему приоткрыть заветную дверцу в мир прекрасного? Сделано много замечательных открытий. **Во-первых**, философ различает удовольствие, доставляемое приятным и удовольствие, доставляемое прекрасным. Для первого типа справедлива известная поговорка «О вкусах не спорят». У каждого свои интересы, пристрастия, предпочтения. Это касается привычек, образа жизни, кулинарии, одежды, восприятия искусства.

Что касается прекрасного, то и в этом случае «о вкусах не спорят». Но по другой причине. Просто спорить тут не о чем. Суждение о прекрасном **свободно** от отдельных интересов и субъективных вкусов. И потому оно всецело универсально, **абсолютно**. Можно сказать, «мне нравится эта картина». «Эта картина прекрасна для меня» звучит просто нелепо. Картина, если она действительно прекрасна, воспринимается – вернее, должна восприниматься таким образом всем и каждым без исключения. Кант провозглашает, стало быть, великую истину: прекрасное обладает статусом непрекаемости, универсальности. Оно – абсолютно!

Во-вторых, философ обнаруживает удивительное сходство прекрасного с живыми организмами в природе. И там, и здесь, целое определяет части и их взаимодействие, что характерно только для органического мира. Прекрасное, стало быть, не механический агрегат, а некая живая, подвижная сущность – как быстрая, струящаяся река, как порывы стремительного ветра. Единство природного существа Кант называет целесообразностью. А единство прекрасного – субъективной целесообразностью.

В-третьих, определяя качественно своеобразный мир прекрасного, философ указывает на его необходимую предпосылку – добро, нравственное чувство. Он, правда, признает, что может

случиться так, что «виртуозы вкуса» будут предаваться самым пагубным страстям. И все же, тот, кто проявляет интерес к красотам природы, обладает задатками морального образа мыслей.

Казалось бы, философ сделал все возможное, чтобы войти в мир прекрасного. И, однако, это ему в полной мере не удалось. Устанавливая абсолютный статус прекрасного, он ищет для него априорный принцип, поддерживающий столь высокое положение. И находит его во всеобщем чувстве, субъективной всеобщности, игре воображения и рассудка, свойственной всем людям. Весьма шаткая, ненадежная основа.

Главная причина, по которой Канту, на мой взгляд, не удалось разрешить поставленную проблему, заключается в его решительном отказе от платоновской традиции толкования прекрасного как идеи, имеющей сверхчувственное, трансцендентное происхождение. Из всех идей одному прекрасному, утверждал Платон, дано быть зримым, непосредственно проникать из запредельного в мир земной. Прекрасное потому и обладает абсолютным характером, что по происхождению своему божественно, духовно. Эта платоновская традиция была поддержана в дальнейшем и в истории мировой философии, и в религиях откровения – христианстве и исламе.

Кант не приемлет такой позиции потому, что сводит религию исключительно к моральности, к соблюдению нравственных предписаний и не признает ее сущности – благодати, единения человека и Бога, создающего духовную реальность. Отсюда – безуспешная попытка объяснить универсальность прекрасного **субъективной** всеобщностью, **необходимостью чувствовать** всем и каждому одно и то же. Проект, поистине, фантастический! Но прекрасное абсолютно потому, что излучает свет духовности, и воспринимают его только духовно зрячие.

Не случайно, философ признается, что относительно прекрасного у него остается множество вопросов. Например, почему прекрасно и то, что в большинстве случаев недоступно человеческому глазу? Ведь природа щедра, к примеру, и на дне океана, создавая там причудливые, загадочные миры невиданной красоты?

А ответ, между тем, есть. **Прекрасное – не только субъективно. Оно имеет онтологический смысл.** Благодать проникает и в сферы, недоступные человеческому глазу.

Гегель избирает другую позицию: искать сущность прекрасного не по аналогии с природным, а с тем, что сотворено человеком. Искусство – вот та сфера, которая откроет тайну прекрасного. «Художественно прекрасное выше природы, т.к. красота искусства является красотой, возрожденной на почве духа, и насколько дух и произведения его выше естественной красоты, настолько же прекрасное в искусстве выше естественной красоты» [4, 80].

Здесь сразу же хочется возразить. Ведь прекрасное в природе есть чувственное явление Абсолюта. Как же смертный человек может создавать нечто более прекрасное, чем то, что делает сам Бог? Гегель предвидит подобные сомнения и незамедлительно дает разъяснения. Бог прославляется скорее тем, что творит дух, т.е. человека. А через его духовность, более соответствующую сущности Бога, и рождается прекрасное, которого не знает природа.

Можно провести аналогию между позицией классика Гегеля и одного из ниспровергателей классики Мартина Хайдеггера. Гегель надеется раскрыть сущность прекрасного в человеческом деянии – искусстве. Хайдеггер настаивает на том, что сущность и смысл бытия приоткрываются только при вхождении в человеческое бытие, неразрывную связь человека и мира (экзистенциальная аналитика Dasein).

Но что такое искусство и возможно ли обнаружить в такой неустойчивой, мерцающей чувствами сфере некий общий смысл прекрасного? Обыденное сознание дает безусловный отрицательный ответ. Ведь искусство воспринимается в минуты расслабленности духа, обращаясь исключительно к чувству, к воображению. Поэтому прекрасное в искусстве настолько относительно и разнообразно, что не содержит всеобщих законов красоты.

Кроме мнения здравого смысла философ ставит под прицел позиции специалистов, изучающих искусство и претендующих на высшую истину. **Первая точка зрения:** искусство призвано подражать природе. Гегель решительно возражает. Какими бы изощренными не оказались приемы такого подражания, оригинал всегда будет выше, поскольку обладает, в отличие от того, что ему подражает, душой.

Именно поэтому, разъясняет Гегель, магометане не допускают портретов, изображений. И философ приводит в качестве примера случай, который произошел с одним из европейских путешествен-

ников, направляющихся в Абиссинию. Когда он показал встреченному им турку нарисованную рыбу, тот не на шутку испугался: «Что скажешь ты в свое оправдание, когда в день страшного Суда эта рыба выступит против тебя и скажет: «Ты дал мне тело, но не дал живой души!»».

Подражание, резюмирует Гегель «дает вместо подлинной жизни лишь ее оболочку». Обман, правда, может быть столь искусным, что принимается за правду. Согласно легенде, знаменитый художник Зевкис так изобразил виноградные лозы, что к ним устремились птицы и начали жадно их клевать.

А самое главное – при подражании несущественным становится **различие между прекрасным и безобразным**. Ведь при этом заботятся лишь о том, чтобы правильно подражать, не задаваясь вопросом о содержании того, чему подражают, прекрасному или безобразному. «При одном лишь подражании искусство не выдерживает состязания с природой и уподобляется червяку, который хочет поспеть за слоном [4, 116]. Можно вполне согласиться с таким резким опровержением «теории подражания». Тем более, в век фотографии и компьютерных технологий.

Второй подход тоже не одобряется Гегелем. Искусство, де, призвано обогащать внутреннюю жизнь человека, учить его не только любить, но испытывать также все состояния и страсти души, «волновать человеческое сердце», доставлять ему наслаждение и блаженство, но в то же время знакомить со всем ужасным и отвратительным. Словом, это есть пробуждение души и наполнение ее различным содержанием. Но тем самым, резонно возражает Гегель, искусство может вызвать в нашей душе и хорошие, и дурные чувства, побуждая впасть в скептицизм или софистику.

Следующий подход несколько изменяет позицию: искусство, де, призвано смягчать дикость вожелений. Оно не только наполняет душу противоположным содержанием, но «воспитывает» чувства. Человек освобождается от власти вожелений, поскольку видит воочию отвратительные последствия их осуществления. К этой позиции примыкает **еще одна**: искусство как назидание. Но в таком случае, возражает Гегель, искусство имеет свою цель не в самом себе и становится одним из многих средств, применяемых для других целей – морализаторства, поучения.

Приводя различные позиции, Гегель ставит вопросы, обсуждение которых позволило бы обнаружить истинную цель искусства и тем самым, приблизиться к сути прекрасного. **Во-первых**, постижима ли красота мыслью? Доступны ли науке законы красоты? Философ отвечает однозначно, чтобы далее развернуть ответ более основательно. «Красота есть лишь определенный способ проявления и изображения истины, и потому она во всех отношениях доступна понимающему мышлению» [4, 161]. Художественное произведение доставляет не только удовольствие, но и требует оценки с точки зрения мысли. Поэтому наука об искусстве становится особенно необходимой. Мыслящий дух постигает себя и в своем инобытии, чувстве и чувственности.

Во-вторых, каково соотношение в искусстве прекрасного и безобразного? Есть ли объективный критерий прекрасного или оно полностью подчиняется субъективным предпочтениям? Вопрос, который обстоятельно обсуждается Гегелем вслед за Кантом и в опровержении его точки зрения.

В-третьих, каково соотношение искусства с моралью, назиданием? Понятно, что их не следует отождествлять, но и отрицать их взаимосвязь было бы нелепо. Вопросы, которые явно не ушли в прошлое, но только еще более обострились в своей актуальности в современной ситуации Интернета и нанотехнологий.

Гегель отвечает на поставленные вопросы с позиций утверждаемого им принципиально нового смысла и цели искусства. Он пишет об этом возвышенно и вдохновенно, как на то настраивает обсуждаемый предмет. Искусство предназначено к величайшей онтологической миссии. Оно «лишь тогда разрешает свою высшую задачу, когда вступает в один общий круг с религией и философией и является только одним из способов осознания и выражения божественного, глубочайших человеческих всеобъемлющих истин духа». Вот самая главная мысль Гегеля, от которой он, раз ее высказав, не отступает, а продолжает упорно двигаться в обозначенном направлении.

Современный немецко-американский философ и богослов Пауль Тиллих продолжает линию Гегеля. Он утверждает, что все формы культуры – искусство, наука, философия – в конечном итоге, озабочены «предельным интересом», т.е. поиском абсолютного

смысла. И поэтому можно с уверенностью сказать, что в их основе – «теология культуры». Религия рассматривается Тиллихом как субстанция культуры, а не одно из ее проявлений. Религия всюду и везде дома. И в самом деле, разве не движет искусством надежда отыскать смысл бытия и человеческой истории? Разве не стремится наука раскрыть последние тайны мироздания?

Поскольку высшей задачей искусства является осознание божественного, то фантазия, согласно Гегелю, должна иметь пределы, хотя формы ее многообразны и неисчерпаемы. Духовные интересы устанавливают определенную точку опоры для содержания искусства. Сказано просто и ясно. И особенно важно для современных художников, требующих безудержной «свободы самовыражения». Но что же выражается? Может быть тьма беспросветная, душевный мрак, черный сплин, отчаяние? Не читали, не держали в руках такие «творцы» книг великого из великих. Должна быть духовная опора, духовные ориентиры, чтобы творческая свобода не обернулась вседозволенностью, произволом, проявлением внутреннего мира, наполненного ядом ненависти.

Целью искусства, – продолжает наступление Гегель, – «является чувственное изображение абсолютного», соединение идеи и чувственного, образного ее воплощения. Искусство переносит нас в совершенно в другую реальность. Обычный человек пребывает в «прозе жизни». Он стремится, прежде всего, удовлетворить насущные потребности. Что же касается более высоких, духовных побуждений, то это уже второй план. Его мысли, поступки, желания определяются условиями, в которых он живет и зависят от множества других людей. А искусство предполагает, что дух бесконечен и свободен, позволяет войти в другое, духовное измерение жизни. В конечном существовании человек не может обрести свободу и наслаждаться ею. Потребность в свободе удовлетворяется им в искусстве.

Здесь я вспоминаю слова известного современного режиссера, сказанные им в одном из интервью: «Я создаю мир, в котором я хотел бы жить». И, хорошо если определяющим в таком вполне понятном желании будет духовный импульс, поиск истинного смысла, а не черные тучи беспросветного пессимизма и безосновности.

Итак, Гегель высказался в основных чертах о своем понимании цели и назначения искусства. Каким образом такая постанов-

ка проблемы определяет сущность прекрасного в его отношении к безобразному?

Во-первых, философ продолжает традицию, заложенную Платоном, который первым раскрыл логико-метафизическую природу идеи вообще и природу идеи прекрасного, в частности. Но платоновской идее свойственна бессодержательность и потому она уже не удовлетворяет потребности современного духа, – выносит Гегель суровый приговор. Философия прекрасного должна содержать опосредованно метафизическую всеобщность идеи прекрасного и анализ художественных произведений, принадлежащих своему времени, народу, среде, что требует привлечения обширных специальных познаний.

В осуществлении поставленной задачи Гегель не может избежать указаний своего ближайшего учителя, Им. Канта. Его концепция прекрасного излагается обстоятельно, с полным пониманием достижений родоначальника немецкой классики. Но в самом главном, исходном пункте обнаруживается принципиальное расхождение. Кант отошел от традиции Платона, отказался от онтологического толкования прекрасного. Отсюда проистекает слабость его теории. Он оставляет прекрасное в сфере чувственности. И хотя делает правильный вывод о необходимости всеобщего критерия прекрасного, находит его, однако, именно в субъективной сфере. Это – некое общее чувство, субъективная всеобщность, игра воображения и рассудка, свойственная, по Канту, каждому человеку.

Гегель решительно не соглашается. «Чувство представляет собой неопределенную, смутную область духа... Ведь художественное произведение обращается не только к чувственному восприятию [...]. Будучи чувственным, оно, вместе с тем, обращается к духу [...] Чувственное в искусстве одухотворяется, так как духовное получает в нем чувственную форму» [4, 110, 113].

Различие подходов определяется в ясной и четкой форме при обсуждении проблемы вкуса. Кант анализирует, прежде всего, чисто субъективный вкус, суть которого выражена в известной пословице «О вкусах не спорят». И противопоставляет ему вкус эстетический, в основе которого – общее чувство как критерий прекрасного. Но Гегель не согласен с таким различием. Вкус, даже если он есть изоощренное культурой чувство прекрасного,

сохраняет характер непосредственного чувства. «Действительная глубина предмета остается для вкуса – тайной за семью печатями». Вкусы отдельных людей не совпадают, так же как и вкусы народов и эпох. Жениху его невеста кажется самой красивой, хотя окружающие не разделяют его восторгов. Европейские красавицы не нравятся китайцам. Немецкая музыка, изваяния, картины могут показаться безобразными другим народам и наоборот. О вкусах, действительно, не спорят. И когда нет объективного критерия красоты, приходится руководствоваться только вкусом.

Подлинный критерий, который может объединить всех, говорит Гегель, находится в другом измерении – не в чувственной, конечной сфере, а в духовной, бесконечной. «Прекрасное следует определить как чувственное явление, чувственную видимость идеи... Благодаря этому область прекрасного исторгается из относительной по своему характеру сферы конечных отношений и вознесена в абсолютное царство идеи и ее истины» [4, 182].

Вот где опора, критерий, главный аргумент против релятивизма, против диктата субъективных вкусов! Относительность – характерная черта конечных, чувственных отношений. А прекрасное истоком своим имеет абсолютное, бесконечное, духовное. И поскольку каждый человек причастен бесконечности, люди могут и должны прийти к согласию в определении прекрасного.

Не соглашаясь с Кантом в его отказе от онтологического толкования прекрасного, т.е. от традиции Платона, Гегель в то же время развивает некоторые основополагающие тезисы своего предшественника. Он соглашается с Кантом в его определении прекрасного через свободу. Прекрасное, следует Гегель кантовской дедукции, оставляет предмет в его объективной значимости и ценности, тогда как отношения желания и пользы его потребляют, не видя в нем самодостаточности. «Эстетическое суждение предоставляет внешнему предмету существовать в его для – себя – бытии и проистекает из такого интереса к предмету, когда он нравится ради самого себя и ему позволяют обладать своей целью в самом себе» [4, 130].

Поясняя свою мысль, Гегель выделяет **три типа** отношения к предмету. **Первый** – теоретический, когда мы созерцаем вещи, предполагая их самостоятельными. Вещи оказываются в этом слу-

чае свободными, а мы – нет. **Второй тип** – отношение к вещам через конечную волю: мы используем, порабощаем, потребляем вещи, заставляем их служить себе. Мы утверждаем, таким образом, свою свободу и неволю вещей.

И, наконец, **третий тип** – отношение к прекрасному предмету, который обнаруживает в своем существовании реализацию понятия. «Предметам предоставляют существовать в их свободе и бесконечности, не желают обладать этими предметами, использовать их для конечных потребностей и намерений». В подобном отношении свободен и субъект, и его предмет. Вождление отступает. Субъект рассматривает прекрасное как самоцель. «Рассмотрение прекрасного носит поэтому свободный характер... Прекрасное... бесконечно и свободно внутри самого себя» [4, 179]. В конечном существовании человек не может обрести свободу и наслаждаться ею. Потребность в свободе удовлетворяется им в искусстве.

Гегель все ближе и ближе подходит к определению сущности прекрасного. Только в прекрасном открывается сфера духовности в ее чувственном воплощении: снимаются все противоположности, так угнетающие земную реальность, и торжествует полное согласованность, взыскуемая гармония, радостное единение. «Раздельность исчезает в прекрасном, так как всеобщее и особенное, цель и средство, понятие и предмет совершенно растворяются здесь друг в друге» [4, 131]. Созерцание и чувство возводятся в духовную всеобщность, достигается подлинное единство необходимости и свободы, особенного и всеобщего, чувственного и разумного.

«Прекрасное следует определить как чувственное явление, чувственную видимость идеи» [4, 179]. Прекрасное, не устает повторять философ, есть единство субъективного и объективного, идеи и ее реальности. Поэтому рассудок не постигает красоту, оставляя разделенными реальное и идеальное, объективное и субъективное, останавливаясь на конечном и одностороннем. А прекрасное есть такое идеальное, которое смыкается со своей предметностью и благодаря этому единству бесконечно и свободно.

Вот средоточие всех исканий прекрасного! Гегель продолжает традицию Платона и в чем-то существенном прислушиваясь к Канту, обнаруживает сущность прекрасного. Это – духовная реальность, данная природе свыше и создаваемая человеком в искусстве,

где торжествует согласованность, где царит гармония, и сама идея, божественное начало, являет себя в чувственной форме. Как неоспоримое свидетельство реальности духовного, как луч надежды и утешения в мире, раздираемом противоречиями и конфликтами. Человек не только созерцает прекрасное в природе. Он оказывается способным к творчеству красоты, созиданию прекрасного, божественного в его чувственном воплощении.

Определяя сущность прекрасного, Гегель, в то же время, не рассматривает его экзистенциальные, личностные характеристики, что предполагает выход за пределы рационалистической системы категорий и понятий. Задачи экзистенциального воплощения красоты решаются в контексте казахской философии.

Казахская философия: единство красоты и добра, эстетического и этического. Философия должна становиться всемирной, глобальной. Так было сказано на XXIV философском Конгрессе в Пекине (2018). Как понимать этот призыв, звучащий, словно набат?

Во-первых, философские территории расширяются. К традиционным ее владениям – древнегреческая, немецкая, казахская, русская – присоединяются коллеги из Африки, Южной Америки, Австралии и многих других стран. Не случайно следующий Конгресс пройдет уже в Мельбурне. Отныне Восток и Запад, Юг и Север вступают на философские земли. Этим ставится точка в истории философии с привилегированными адресами.

Во-вторых, сегодня акцент переносится на перспективы **единства** множества философских голосов. Всемирность означает **единение** философских взглядов, концептов, школ. При этом остается равнение на позицию «**единство в многообразии**». Всемирность не означает единообразия, стандарта. Напротив, национальные философии выявляют и обнаруживают уникальность, самобытность, непохожесть, выражающую национальный дух и национальные традиции каждого народа.

Ключевой проблемой становится взаимопонимание, актуальнейшая герменевтическая задача. Как нам понять друг друга, как войти в неповторимый философский мир народов планеты и привести различные мелодии в созвучную прекрасную симфонию? На повестке дня – возможности философского перевода. Философия сродни поэзии. В отличие от обыденного коммуникативного язы-

ка, где слова от частого употребления стираются, словно бумажные деньги, наша наука имеет в своем арсенале слова-термины. Это золотые слитки, остающиеся неприкосновенными при их употреблении.

Трудности философского, как и поэтического, перевода вызваны тем, что следует переводить не слова, а смыслы. Для этого в смыслы надо суметь проникнуть. Например, термины русской философии «соборность» и «богочеловечество» не переводимы напрямую на другие языки. Но смысл их вполне раскрываем в философских лексиконах других территорий. Кто же может проникнуть в тайники смыслов? Только сами философы. Вот где для них колоссальное поле деятельности – способствовать созданию всемирной философии.

И еще наша неотложная задача: вводить казахскую философию в контекст всемирной, помня, что условием самопонимания является взаимопонимание. Здесь на помощь приходят испытанные методы герменевтики и философской компаративистики.

Всем известен идущий из глубины души призыв Абая «Адам бол!». Сегодня он перекликается с девизом Пекинского философского Конгресса «Учиться быть человеком». Все, о чем размышлял и писал Абай, он обращал не только к своим современникам, но и к нам с вами, его потомкам. Быть человеком – значит изгнать из своей жизни пороки: алчность, зависть, невежество, жестокость и постоянно возрастать духовно, чтобы душа всегда была живой, а ум ясным. Если ты жив, но душа мертва, не сочти себя живым.

«Бездельник, лживый зубоскал,

Нахлебник и нахал,

В душе холуй, на вид удал

Не ведает тыда».

Абай страдает, сердце его болит за свой народ. Он хочет видеть казахов образованными, трудолюбивыми, стремящимися к знаниям, преодолевшими устаревшие жизненные ценности: богатство, безбедная жизнь, скот, красавица жена. Труд, знание, наука, творчество – вот тот славный путь, который он открывает перед своим народом, стремясь вывести его на просторы мировой истории. Окружающие не сразу воспринимают его призыв. Нелегко сделать рывок, прошлое спокойнее и привычнее. Абай сетует на

одинокое. Но не сдаётся. «Будь в моих руках власть, я бы отрезал язык тому, кто твердит, будто человек неисправим», выдвигает Абай свой бесспорный тезис. Задача человеческой жизни – избавление от пороков, угнетающих душу, освобождение от всего того, что препятствует духовному возрождению.

Здесь Абай высказывает идеи, созвучные другим народам и другим эпохам, общечеловеческие, универсальные. Его искренние строки проникают в сердце каждого: «Как знать, проживешь ли ты пять дней или нет? Все люди гостят друг у друга, сам человек – гость в этой жизни, так стоит ли злословить, враждовать из-за богатства, завидовать чужому счастью, коситься друг на друга из-за пустяков?» [5].

Из всех пороков Абаю больше всего ненавистна зависть. Казахский мыслитель сокрушается по поводу того, что если кому-то из двух друзей повезет, они становятся заклятыми врагами: «Пока ты добиваешься счастья, добра тебе желают все, но как только ты достигнешь цели, твой доброжелатель лишь ты сам» [5, 60]. Зависть подобна оборотню. Она снедает завистника изнутри. Но и тот, на кого она нацелена, зачастую намеренно ее вызывает, стремясь возвыситься богатством, почестями, саном, чтобы «досадить другому, породить в нем зависть».

Особенно пристрастно пишет Абай о богатстве и бедности. Сам будучи человеком богатым, он признает, что Бог создал богатство и бедность, но не он делает человека богатым или бедным. Само по себе богатство нельзя считать злом. «Известно, что трое приближенных пророка – хазрет Гусман, Габдурахман ибн Гауф, Сагид ибн Абдукас славились своими богатствами» [5, 70]. Все дело в том, с какой целью человек хочет разбогатеть, какие средства для этого использует и как распоряжается полученным добром.

И Абай создает продуманную философию богатства. «Между богатством, накопленным для того, чтобы возвыситься и богатством, которое копят для того, чтобы иметь возможность помочь страждущим и не быть в зависимости от других, есть большая разница» [5, 73]. Эти два типа богатства определяют и тот путь, который избирают люди. Одни предпочитают получать знания, учиться ремеслу, трудиться честно и добросовестно. Другие – ловчат,

изворачиваются, прибегают к интригам и лжи, лишь бы добиться своего любыми путями. В итоге то, что добывается различными средствами, приносит противоположные плоды. Честно нажитое богатство поддерживает человека, его семью, соплеменников, его народ. А то, что добыто «собачьим путем и тратится по-собачьи». Так обличает Абай ненасытную алчность, пожирающую человека. И такое обличение сегодня не утратило своей актуальности.

Не приемлет казахский мыслитель и отношения окружающих к богатству, которое высказывается в ряде пословиц: «Кто добыл богатство, тот безгрешен» или «У имущего лик светел» или «Кто сумел нажиться, тот и прав». Не принято осуждать тех, кто готов и отца родного обобрать, добывает скот обманом и подлостью, попрошайничеством и разбоем. Не следует принимать пословицы, в которых выражен такой негативный опыт.

Против «погубителей» победоносно выступают «спасители», прежде всего, Вера. Все, о чем говорит и Абай, все события жизни и человеческой души свершаются в пространстве **Веры**. Абай выделяет двоякий путь верования. Первый – когда люди идут собственным путем, укрепляя Веру разумом и принимая ее всем сердцем, всем своим существом. Они живут согласно Вере, раскрывают душу Всевышнему, руководствуясь во всех делах и поступках совестью («якини иман»). Другой путь избирают те, кто черпают веру из слов муллы, не из внутренних источников души, а из внешних сообщений и побуждений. Эта вера неустойчива, не в состоянии себя отстоять, не захватывает человека в его целостности, в единстве мысли, слова и дела («таклиди иман»). Абай поясняет, что для веры недостаточно соблюдать обряды, без усталости класть поклоны. Главное – внутреннее преображение человека, следование божественным заповедям в своей жизни.

Вера поддерживается любовью к Всевышнему, а через него ко всему миру, к своей семье и своему народу. Бог создал мир и человека с любовью и «ни одному смертному не дано объять разумом – каким колоссальным трудом сотворено и какой могущественной силой собрано в единое целое все, что мы видим и ощущаем». Человек не может не восхищаться удивительной гармонией сотворенного мироздания и должен ответить Всевышнему любовью. Сердце – основа человеколюбия «Называя кого-то человеком с

сердцем, люди почитают его за батыра». Любовь, как солнце, освещает жизнь человека.

Одна из ключевых категорий казахской философии – **прекрасное**. Философ, поэт, музыкант, Абай создавал, творил прекрасный мир и в то же время философски осознал сущность прекрасного. В его понимании выразилось во всей глубине национальное восприятие красоты мира, человека, всей его жизни в радостях и страданиях, в творчестве любви и человечности.

Совершенно особенное, не тождественное западному типу отношение к окружающему миру, свойственное казахской культуре, породило национальный характер красоты. Западная цивилизация изначально моделировалась метафизическим принципом господства – по отношению и к внешней и к внутренней природе человека. Чтобы господствовать над миром, следовало искоренить все побуждения и желания, кроме одного: стать субъектом господства. Путь Запада привел в исторической перспективе к кризисам и катастрофам.

Казахская степная жизнь, кочевой строй хозяйствования не знал такого безжалостного, жестокого потребления природы. Небо, земля, горы, цветущая весной степь, парящий в синеве беркут, раскинутый шатер юрты... Над природой не господствовали, в ней жили, трудились, молились предкам, добывали пропитание, дышали свежим ветром. И только то, над чем не господствуют, открывает свою бесконечную красоту. Там, где потребляют, изнуряют природу, она закрывается, отчуждается.

В казахском традиционном бытовании природа одаривает человека всеми своими красками, гармонией звуков, игрой света, музыкой жизни. Это и есть национальный характер восприятия красоты. Абай выражает **национальный тип** прекрасного и в философии, и в поэзии, и в музыке. Национальное восприятие красоты мира позволяет философу раскрыть онтологический смысл прекрасного. Всевышний создает целостность, гармонию и природы, и человека. «Вдумайся: солнце испаряет влагу, превращает ее в тучи которые, проливаясь на землю животворным дождем, дают жизнь семенам, травам и цветам, радующим человеческий глаз и сердце... Земля одаривает человека хлебом, хлопком, коноплей, плодами и ягодами, хранит в себе ископаемые богатства»... [5, 65-66].

Красота мироздания облагораживает человеческий разум. Человеку предстоит «постигать гармонию мира разумом». Но не объять «каким колоссальным трудом сотворено и какой могущественной силой собрано в единое целое все, что мы видим и ощущаем».

Можно утверждать, что национальный характер восприятия красоты мира как проявления божественного, духовного света соответствует запросам современного философского дискурса: преодолеть бездумное потребление природы, позволить вещам «вещиться», чтобы получить способность увидеть природопрекрасное.

Мартин Хайдеггер, утверждает, что ныне вещи только на первый взгляд приближаются к человеку. На самом деле, они только удаляются, потому что их красота, их сущность закрыты. Вот чаша с вином. Она воспринимается чисто утилитарно, с позиций полезности. Но она таит в себе красоту чистого неба, журчащего источника, белой точеной скалы, зеркальную игру мира. И Хайдеггер призывает сделать «шаг назад из только представляющей, т.е. объясняющей мысли в памятливую мысль» [6, 325]. Это означает – оказаться там, где пребывает Абай с его сердцем, открытым красоте мира.

И человек, пишет поэт-философ, тоже создан Всевышним согласно принципу гармонии и красоты. Все в человеческом облике создано так, чтобы люди могли трудиться, наслаждаться красотами мира, общаться и понимать друг друга. «Бог наделил человека высоким разумом и поместил этот разум в совершенное, гармонически сочетающееся в себе духовную мощь и нравственную красоту тело». Здесь высказана ключевая мысль Абая: единство красоты и добра, этического и эстетического. Вне отношения к добру, совести, человечности красота не имеет никакой силы. Напрасно стараются щеголи приукрасить свою внешность. «Один холит лицо, лелеет усы и бороду, нежит тело, ступает с важностью, другой же подчеркнуто небрежен в своем щегольстве... Все это и нелепо и стыдно... В слове «кербез» (франт, щеголь) вижу родство со словами «кер» (чванливый) и «керден» (спесивый), предостерегающее от этих пороков» [5, 32].

Красота и человеческое достоинство, честь, совесть, справедливость составляют, согласно Абаю, неразложимое единство. Это тем более важно, что в западном мире истина, добро и красота

утратили такое единство, что было воспринято сначала как страшная катастрофа, но в дальнейшем оправдано и воспето постмодернистами.

Добро и красота – лики Всевышнего. Они онтологически обусловлены и взаимосвязаны. Вот почему Абай пишет: «Сколько усилий потрачено только на то, чтобы понравиться окружающим своей внешностью! Достоинства человека содержатся не в наружности, а в чистое его помыслов, неприукрашенной внутренней сущности... Разве прибавится ума у этих поклонников зеркал?» [5, 74].

В связке человечность – красота первое является определяющим. И если кто-то «прекрасен душой, щедр и бескорыстен, смел и верен слову, разве не угадывались бы эти достоинства по одному его виду?!». Этическое определяет эстетическое, – таково национальное кредо Абая. Справедливость, благочестие, достоинство проявляются во всей внешности человека, душа светится в глазах.

Принцип единства добра и красоты позволяет Абаю ответить на вековой вопрос: существует ли абсолютный критерий красоты или каждая эпоха, народ, человек признают только свой идеал красоты? Можно ли и нужно ли преодолевать эстетический релятивизм или лучше утвердить его в качестве законной нормы? В своей поэзии Абай создает образ прекрасной девушки:

*«В бобровой шапке с толстою косою,
Когда б вы знали эту чернобровку,
Позванивают мерно в такт шагам
Монеты в пряди вписанные ловко»* [7, 62].

«Поэт в своем произведении создал образ не прекрасной девушки вообще, а прекрасной казашки», – пишут Ж. Абдильдин и Р. Абдильдина [8]. Красота имеет национальные черты, в том и заключается многоцветие мира. Но есть ли, повторяем мы, всеобщий, абсолютный критерий, позволяющий и всем другим народам признать прекрасным созданный Абаем образ казахской красавицы? Такой критерий, отвечает поэт-философ – внутренний свет, причастность к божественному, духовность, которая придает внешним чертам и всему облику человека красоту не относительную, но абсолютную. Красоту, которая будет признана всеми эпохами и народами. Так образ прекрасной казахской девушки, выра-

жая особенности национальной красоты, в то же время являет нам красоту как таковую, всеобщую, абсолютную.

Красота, лишенная духовного света, может вызвать страсть, но не любовь, – утверждает Абай.

«Пути различны у любви и страсти.

Земная страсть – у похоти во власти.

Любимая! Прекрасней нет на свете!

Пусть я умру, но ты живи и здравствуй!» [7, 68].

Так Абай через национальное видение красоты мироздания, облика человека, его жизненных поступков выражает общечеловеческие, абсолютные идеалы красоты и тем самым включает национальное, казахское в общемировой дискурс прекрасного, связанного с духовным совершенством, добром и справедливостью.

Маишур Копеев: единство добра и красоты. Эту традицию продолжает Маишур Жусип Копеев. Только сегодня русскоязычный читатель получает возможность познакомиться с многогранным творчеством выдающегося казахского философа, поэта, ученого, собирателя устного народного творчества и родословной генеалогии. При Павлодарском государственном университете открыт ныне крупный исследовательский Центр по изучению богатейшего творческого наследия одного из выдающихся деятелей казахской культуры. Уже издано 20 томов его религиозно-философских и литературных трудов. И это только начало.

Широко образованный, тонкий знаток восточных языков и казахского фольклора, Жусип был человеком глубоко религиозным, с чистым сердцем и благородной душой, исполненной горячей любви к родному народу, его традициям, связанным с кочевым образом жизни. Ему выпала нелегкая доля жить в тревожные времена, переломную эпоху смены вековых устоев, перехода в неведомое, чуждое, на его взгляд, трагическое устройство бытия.

Но драматизм событий народной и личной жизни не смогли лишить его главного: духовного света в душе, сияния красоты, ощущения великого торжества добра в его единстве с красотой. Единство добра и красоты, внутреннего духовного света и внешнего его проявления – лейтмотив творчества Жусипа Копеева. Следуя традиции Абая, поэт-философ воспевает красоту окружающего мира, обнаруживая онтологическую, божественную сущность

прекрасного. Несмотря на черные тучи жизни, солнце прекрасно прорывается своими лучами, свидетельствуя о любви Аллаха к своему Творению.

*«Когда с небес придет божья благодать,
Все живое оживет и задвигнется,
Как будто младенец, открывший глаза после сна.
Откроются бутоны, пышно зацветет земля [...].
Все осознают, чем вознаградил их Бог,
Все благодарны бесконечно.
Животные, горы, камни, трава и деревья –
Все уверены, что есть один Создатель» [9, 250].*

Красота пробуждающейся природы, благодатные ливни, возможность покинуть зимовья, преображение земли и радостные настроение в душе – все это озарено солнцем прекрасного, божественного.

Жусип воспевает красоту не только окружающего мира. Человек – вот тот, чья красота вызывает его восхищение. И, конечно же, прежде всего красота женщины.

*«Увидел красавицу, брови писаные,
Змейкой косы струятся по груди,
Губы цвета яркого коралла,
По красоте на яблоко походит ее драгоценная головка [...]
Глаза – как два источника, утоляющих жажду,
Каким бы мудрым ты ни был, все равно удивился ее красоте.
От яркого пламени ее красоты
Может любой загореться и душу спалить!» [9, 244].*

В восторженном гимне чувственной красоте философ признает, что и мудрость не устоит перед ее обольстительными чарами. И в том он усматривает великую опасность. Если внешняя красота не согрета, не освещена внутренним духовным светом, она может стать источником тяжких страданий и даже преступлений.

*«Безумцем становишься, увидев ее,
Млеешь, таеешь, будто масло на жаре!» [9, 243].*

И Жусип повествует о печальной судьбе юноши Ыскака, безгранично влюбленного в красавицу-жену.

*«Нежна, как весенняя молодая зелень,
Тонка, как веточка красавца дуба».*

Но Ыскака постигает страшное горе. Молодая жена умирает, и безутешный муж не покидает ее могилы. Сжалились над ни высшие силы и оживили его нежно любимую подругу. Не спавший много ночей, Ыскак задремал на ее коленях. А тут проезжал мимо ханский сын, увидел красавицу и влюбился. Она тут же отреклась от мужа и последовала с великой радостью в ханский дворец, где ждала ее новая любовь и несметное богатство. Когда же муж, после долгих скитаний, нашел ее, она пришла в ярость и потребовала изгнать «двуличного лжеца».

Вот какой коварной и опасной бывает внешняя красота. Ее подлинную суть составляет внутреннее духовное содержание. А идеалом Жусип считает единство внутреннего и внешнего.

*«Много жигитов прекрасных снаружи, -
Разодетые в меха и бархат, в красивых шапках.
А каковы они изнутри, прекрасна ли их душа?»* [9, 260].

Нравственная красота, духовное совершенство – вот что ценит поэт- философ превыше всего.

*«Высохшее дерево без плодов некрасиво
Если ты не можешь делать добро людям, тогда
Ты засохшее дерево и годен только на дрова»* [9, 279].

В известном произведении «Тұспал өлендер» – «Иносказательные стихи» изобличаются пороки душевной слепоты и глухоты, а также отсутствие совести и стыда.

Троих людей встретил путник, когда бродил по миру.
*«У одного глаза острей бинокля,
Но все равно не видит ничего»* [9, 183].

Людские беды и невзгоды его не касаются. Ему, однако, кажется, что «речи его величавы».

Второй безнадежно глух. «Не услышит, если даже столкнутся небо и земля, созданные Богом».

А третий – совсем обнаженный, потому что давно потерял всякий стыд. Все они «лицом похожи на людей, повадками – на зверя». Да и лица их уродливы: внутреннее безобразие накладывает свой отпечаток.

Особенно резко выступает философ против двуличных мулл, которые говорят сладко, а думают только о том, чтобы ограбить людей.

*«Не слушай лицемерных мулл и суфиев,
Снаружи они приятны, но внутри у них болото.
Бери пример с хороших людей – станешь человеком,
Человечность даст тебе знание и искусство!» [9, 256].*

Как и Абай, Жусип Копеев переживает за судьбу родного народа, обличает лень и невежество, призывает к тому, чтобы стать внутренне прекрасными, услышать Бога в своей душе.

*«Если человек в этой жизни совершал благие дела,
На том свете он будет чувствовать себя прекрасно [...]
Если человек при жизни совершал плохое,
Жилье на том свете у него будет дырявое!».*

Духовная красота преображает даже некрасивое лицо, в глазах светится высшая истина жизни.

*«Никогда себя не возноси, не зазнавайся,
Кем бы ты ни был, без Бога ты ничто» [9, 73].*

Самое главное богатство – жизнь одухотворенная, совестливая, а, значит, прекрасная, несмотря на все тяготы и беды. «Я с детства стал записывать все, что слышал на бумагу, и оно было главным моим богатством, то есть все это – мои бараны, мои лошади и прочее было то, что я слышал и писал».

Этим богатством Машхур щедро делится с теми, кто не желает быть нравственно слепым и глухим. У кого от его пронзительных строк начинает сильнее биться сердце и хочется стать лучше, чище, прекраснее.

Последователь Абая Кунанбаева и Жусипа Копеева и первооткрыватель новой казахской философии и литературы – Магжан Жумабаев. Звездное имя, талант космического масштаба, трагическая судьба, творчество, преданное забвению на долгие десятилетия и открытое миром во всем своем экзистенциальном звучании как великий дар.

Он называет себя певцом красоты, человеком, влюбленным в красоту. И тесно сплетает этот экзистенциал с двумя другими – свобода и любовь. Его сердце бьется тревожно, отзываясь на беды и радости родного народа. Другая эпоха, потеснившая традиционный уклад жизни, надежды и разочарования, забота о просвещении, духовном преобразении казахов, сомнения и отчаяние – противоречивые чувства борются в Магжане и изливаются на бумаге поэтическими строчками.

Всю жизнь слышится ему, словно из далека, из детства чудесная колыбельная, которую напевала ему мать.

*«Спи мой верблюжонок,
Спи мой жеребенок...
Полетишь за счастьем
Через степи, чащи...
Выйдешь на враги.
Как батыр народа
Завоюй свободу
Людям на века [...]
Вижу лик прекрасный.
Знаю, жизнь опасна... [].
Белый верблюжонок
Радость всей родне» [10].*

Столько любви, столько тепла, ласки, что, казалось, хватит на всю жизнь! В «Колыбельной» предначертана судьба маленького сына: воитель за свободу, которого подстерегают опасности. Но материнская любовь всегда будет с ним.

И он, действительно, стал борцом за свободу – на поэтическом фронте. Наличный мир изуродован людскими пороками – алчность, лень, корысть, зависть, жестокость. Магжан набрасывает жанровую сценку «Мальчик-чабан и щенок». К хозяину юрты прибыл волостной со своими приближенными. Для них – богатое угощение: курдюк и печень. Начальство уплетает, так что за ушами трещит, и жир стекает по рукам. А у порога юрты глотает голодные слюни грязный, худой мальчик-чабан, и рядом с ним – тощий щенок. Вот кто-то из милости бросает обглоданную кость. Но щенок оказывается проворнее.

*«Что взять с мальчишки? Плачет от обиды,
Размазывая слезы по щекам».*

Магжану ненавистна такая жизнь. И своим поэтическим воображением он создает другую реальность, прекрасный, светлый мир, где торжествуют свобода и любовь. Где нет обжор волостных и глотающих голодные слюни мальчишек-чабанов. Прекрасное – обитель свободы, бесконечности, счастья.

Через поэзию поэт воспринимает окружающую природу. Не со стороны, не как наблюдатель, а словно сливаясь с ней. Море и

небо – это свобода. Ветер – воля. И он чувствует себя бурлящим потоком, ветром, морем, огнем.

«Я сам – огонь, и солнце – я

Огонь – глаза и речь моя...

«И мне, похожему на ветер,

Вдруг захотелось лесом стать» [10, 176].

Волнующие строки выражают характерные черты мировосприятия кочевников. Как пишет в «Трактате о номадологии» Жиль Делез, пространство кочевников соответствует ризоматическому множеству контактов и встреч. «Мы не стоим на берегу, наблюдая за течением на струи, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации».

Магжан Жумабаев – такой вихрь, несущийся в потоке бурлящей жизни. А радость и умиротворение приносит неиссякаемая любовь к красоте родной природы.

«Когда к груди прижму степной простор,

Волной озерной утолю свой взор,

Тогда душой воспряну.

В Сары-Арке ветра шелков нежней,

Я их люблю и до скончания дней

Любить не перестану» [...]

Слаще здешней воды не пивать мне вовек,

Гуще трав не видать и приветливей рек» [10, 41].

Вдалеке от родного аула он тоскует по былым дням беспечно-го детства, видит во сне своего верблюжонка, просит не терзать его сердца разлукой. А когда появляется возможность, стремится всей душой к родным благословенным местам.

Любовь к родной земле – это и любовь к прекрасной женщине-казашке. И боль за ее судьбу, желание сделать ее свободной, летящей, как птица.

«От райского дыханья ветерка,

От лепестка живого, от цветка

Ты рождена – прекрасней всех на свете!»

«Глаза верблюжонка, волшебные речи – Гульсум!

Пусть Солнце мрачнеет, но вечно смеется Гульсум!

Сама, словно Солнце, что в небе бесконечно плывет.

И знать не желает, что влюбит в себя и сожжет!» [10, 132].

А вот сестренкам поэт посвящает особый цикл. «Молчаливая сестренка» – о той, что тиха и покорна. И судьба ее предначертана: купит ее, словно овцу, вонючий бай, сговорившись с отцом. Другое дело – строптивая сестренка. Она умна, деловита и не позволит так с собой поступать.

*«Ты ушла, ты устояла,
Потерять родню рискуя,
«Я свободна! – ты сказала, -
За любимого пойду я!»».*

Но и молчаливая удивляет брата, протестуя против решения родителей:

*«Пусть теперь хоть разорвется
Бай-барсук, обросший жиром,
Поперхнется, задохнется –
Не вернуть сестренку миром!» [10, 227].*

Красота и свобода онтологически связаны. Но к свободе надо быть внутренне готовым. Если даже она придет, то не каждый ее примет. Внешняя свобода является только условием подлинной свободы. Главное – сможет ли человек внутренне, духовно воспрянуть? Об этом программное стихотворение Магжана «Свобода».

В мир, где правили вражда и обман, где текли реки крови и мироед «драл три шкуры» вдруг хлынул свет и спустилась с небес Свобода в образе прекрасной девы.

*«И тот, кто слезы лил вчера,
Сегодня счастлив – знать пришла пора
Пожить ему в раю обетованном» [10, 105].*

Но недолго длилось отрезвление. Не хватило у людей духовных сил принять свободу, и вновь возобладали злоба и зависть, убийства, грабежи, насилие.

*«Но гостье есть куда бежать от гнета:
Оплеванная вами чистота
С тоской глядит на райские врата
И расправляет крылья для полета» [10, 106].*

Магжан размышляет о важнейшей философской проблеме и решает ее в экзистенциальном ключе. Если даже будут созданы экономические и политические условия для освобождения людей, это не означает, что они автоматически станут свободными. Сво-

бода – внутреннее состояние души, духовный порыв, способность не только воспользоваться условиями освобождения, но и самим создавать такие условия. Свобода – воздух любви, совести, творчества, подруга красоты.

Даже будучи в оковах, человек может быть свободнее своих тюремщиков. Находясь в неволе, поэт пишет:

*«И вот когда возрастут до предела
Муки души и страдания тела,
Чтобы уж знать – не бывает больной,
Мысль о свободе спасением станет»* [10, 81].

Но может ли человек обладать абсолютной свободой? – вопрошает поэт-философ. Ведь мы живем под знаком смерти, от которой никто и никогда не уходит. Он словно предчувствует свой трагический конец. Но не устает сопротивляться неизбежному.

В поэме «Коркут» повествуется о легендарном акыне Коркуте, задумавшем самому спастись от неизбежного конца и добыть всем другим людям бессмертие. Коркут восстает против людского удела и претендует на абсолютную свободу, свободу от самого страшного зла, смерти.

*«Нравственный отец всех акынов – Коркут,
Кровью жаркой души оросившей свой путь,
Сделав скорбную жизнь эпопеей печали,
Может с другом – кобызом от дум отдохнуть»* [10, 258].

Ответ вместе с Коркутом найден: спасение, путь к обретению бессмертия – творчество, созидание Красоты.

*«Одного лишь хочу я, как славный Коркут
Свои песни найти через каторжный труд».*

Красота, свобода, любовь, творчество – вот славный путь поэта-философа Магжана Жумабаева.

Единство добра и красоты, этического и эстетического при доминанте нравственности объединяет все названные мною концепты. Но каждый мыслитель вносит особую ноту в общую философскую симфонию.

Абай, **во-первых**, акцентирует онтологический смысл прекрасного; **во-вторых**, выявляет национальный характер красоты и обнаруживает абсолютный критерий прекрасного, преодолевая эстетический релятивизм.

Машхур Жусип Копеев исследует соотношение внутренней и внешней красоты, настаивая на приоритете внутреннего, духовного.

Магжан Жумабаев связывает воедино экзистенциалы красоты, свободы и любви.

Таким образом, казахская философия вносит весомый вклад в общемировой эстетический дискурс, создавая экзистенциальный концепт красоты.

* * *

Продолжая традицию Платона, Гегель настаивает на онтологической сущности прекрасного. В природе это явленность идеи в чувственной форме. В искусстве человек создает реальность прекрасного, где разрешаются противоречия субъективного и объективного, души и тела, внутреннего и внешнего. Так создается возможность для конечного существа, обремененного земными проблемами и заботами, возвыситься в мир бесконечности и свободы.

Безобразное, напротив, не имеет онтологического статуса. Оно бесосновно, несубстанционально. Изображение безобразного в искусстве должно вызывать отвращение и безусловное желание с ним покончить, чтобы открыть дорогу прекрасному.

Но хотя Гегель раскрывает природу прекрасного, он не выходит за пределы логического дискурса. Абсолютная идея, прекрасное остаются только мыслью об идее и мыслью о прекрасном. Красота располагается в стихии чистого мышления, там же, где пребывают религия и философия. Такая рационализация ограничивает философское истолкование прекрасного.

Казахская философия преодолевает гегелевский редукционизм, понимая бытие и красоту мира экзистенциально, во всей полноте жизненных проявлений, звуков и красок. Красота – это не мысль о красоте, а сама жизненная среда, цветущая весной степь, снежные вершины гор, журчание светлого ручейка, полет беркута в голубом небе.

Абай анализирует национальный тип красоты и находит в то же время абсолютный критерий прекрасного, позволяющий преодолеть эстетический релятивизм. Жусип Копеев акцентирует соотношение внутренней и внешней красоты, отдавая предпочтение

духовному началу. Магжан Жумабаев связывает воедино красоту, свободу и любовь.

В экзистенциальном истолковании прекрасное обнаруживает все богатство своих проявлений – в природе, в жизни, в искусстве, в мыслях и поступках людей. Красота в единстве с истиной и добром, этическим и эстетическим – один из определяющих экзистенциалов казахского мировидения, что является весьма востребованным в современном мире цифровизации и высоких технологий.

Изложенные теоретические импликации можно рассматривать как необходимое введение к исследованию этико-эстетического измерения общественного сознания казахстанцев. Существенным является тезис Гегеля о том, что в прекрасном как чувственном воплощении Абсолюта разрешаются все противоречия – между всеобщим и особенным, целью и средством, чувством и разумом, понятием и предметом, субъективным и объективным. В результате торжествует гармония, согласованность и единство. Прекрасное, следовательно, выполняет высоконравственную миссию объединения, прекращения разобщенности и разногласий.

И в казахской философии прекрасное понимается как вселенская гармония человека и мира, побуждающая всех людей к единству и согласию. Абай приводит одну из казахских пословиц «Начало успеха – единство, основа достатка – жизнь». Единство это, подчеркивает великий философ, должно быть не в общности добра, а в умах, в общем духовном настрое.

Имея в виду приведенные философские наставления, выделим в современном общественном сознании казахстанцев в качестве ключевой идею единства и согласия всех этносов и социальных слоев, имеющую этико-эстетическую направленность, сочетающую категории красоты и добра.

Этико-эстетическое сознание казахстанцев в зеркале литературы эпохи независимости

Этико-эстетическое сознание рассматривается мною как единый феномен с приоритетом этической составляющей. Анализ осуществляется в компаративистике двух методов: рассмотрение темы в зеркале современной литературы Казахстана как формы об-

щественного сознания и исследование той же проблемы в зеркале социологического материала. Эти подходы взаимодополняют друг друга и позволяют выявить два уровня общественного сознания в этико-эстетическом измерении: сущее и должное. Социология дает возможность анализа на первом уровне. Литература сочетает и то, и другое, акцентируя уровень должного, преобразования действительности и разрешения обозначенных противоречий.

В результате обнаруживается, что ключевым конструктом этико-эстетического сознания казахстанцев является идея сплоченности и единства всех этносов при лидирующей роли казахского народа. Эта идея имеет глубочайший нравственный смысл и в то же время обладает статусом прекрасного, т.е. характером эстетического. Раздор всегда безобразен. Тогда как, единство по своей сущности прекрасно, являя сочетание добра и красоты.

Чтобы проанализировать этико-эстетическое сознание казахстанцев обратимся, стало быть, прежде всего, к литературе как форме общественного сознания. Литература может выступать и в роли социологии, и в роли философии. Она отражает сущее во всей его многоплановости и противоречивости и одновременно преобразует реальность, находит возможные пути разрешения конфликтов и противоречий, создает реальность, в которой человек хотел бы жить.

Для раскрытия нашей темы привлечем литературные произведения эпохи независимости Казахстана. Рассмотрим, каким образом в художественных текстах встречаются прошлое, настоящее и будущее, какие идеи этико-эстетического сознания являются определяющими на данном этапе исторического развития Республики.

Литература независимого Казахстана предоставляет такую возможность, поскольку характеризуется заметной творческой активизацией, постановкой жизненно важных проблем, поисками нового героя и утверждением нравственно-эстетического идеала.

Исследование литературных текстов будет дополнено обращением к материалам собственно социологического исследования, где ставится акцент на уровне сущего, наличного. Общественное сознание характеризуется множеством проблем и противоречий: между богатыми и бедными, работниками и работодателями, властью и гражданами. Предстоит выяснить, какая проблема является

ключевой, какая идея определяет сущностное качество этико-эстетического сознания казахстанцев.

Следуя методу философской герменевтики, предположим, что это идея единства и согласия всех этносов страны при лидирующей роли казахского народа. Проследим, подтверждается ли наша гипотеза конкретными социологическими данными.

Единство и согласие будем понимать как феномены, имеющие характер калокагатии, т.е. сочетания добра и красоты. Социально-этические конфликты и разлад в нравственно-эстетическом ракурсе отмечены печатью категории безобразного. Единство и согласие, напротив, имеют качество категории прекрасного, как тому учил мудрый Абай.

Что такое эстетическое сознание? Как его определить, уловить, описать, уложить в понятийные структуры? Привычный ход мысли – обратиться к спасительным методам социологии. Почему бы и нет? Составить анкету, где были бы вопросы, что предпочитает читать, смотреть, слушать современная публика? Есть ли в нашей жизни, чересчур заполненной повседневными делами и заботами о карьерном росте, время и место для искусства? Как мы относимся к казахской музыкальной традиции, что говорят сердцу кюи Курмангазы? Какое чувство испытываем, глядя на полотна современных казахских художников? Какие литературные произведения эпохи независимости страны прочитали и полюбили?

Да, это была бы замечательная анкета, пробуждающая к открытым, полновесным ответам. Тем более, что следовало бы сразу выделить два смысловых уровня: сущее и должное. Например, что вы читаете и что бы вы хотели прочитать? Какие жизненные и социально-культурные проблемы можно назвать сегодня самыми важными для казахстанцев? На этом втором уровне эстетическое тесно переплетается с этическим, уступая ему первенство и безусловное руководство.

Но даже если бы запустить такую анкету, мы немного бы узнали об эстетическом сознании. Анкета с ее формализованной структурой и жесткими рамками не дает проникновения во внутренний мир, не затрагивает души человека, его экзистенции, и тем самым, говорит о чем-то другом, но не о восприятии прекрасного – что и является характеристикой эстетического сознания.

Тогда надо призвать на помощь качественную социологию: фокус-группы, полуструктурированные интервью, опросы экспертов, биографические исследования. Наверное, такой путь можно считать более приемлемым. Это наподобие большой читательской конференции. И все же экзистенция, суть эстетического восприятия, снова окажется неуловимой в таком публичном пространстве.

Есть еще один вариант приблизиться к эстетическому сознанию и вникнуть в его ритмику и законы. Это – литература. В ней отражается действительность в ее стремительном беге, проблемах и взлетах. Тут есть прямое сходство с социологией. Литература как социология – неплохо звучит. Но литература превосходит социологию, потому что не только отражает, но моделирует реальность, проникает в тайные смыслы бытия, видит невидимое и преображает реальность, создает ее такой, какой она должна быть, но еще не стала, а, может быть, никогда и не станет.

Более того. Литература и есть эстетическое сознание эпохи, народа, страны. Художник может воображать, что создает нечто исключительно индивидуальное, порожденное его фантазией, его духом. Он не осознает, что выступает медиумом, проводником, сообщающим миру некие смыслы. Он живет настоящим, но в то же время впитывает прошлое и проникает в будущее. Все, что он призван выразить – экзистенция, душа народа, его чаяния, тревоги, поражения и победы.

Писатели, повторяю, могут внутреннее протестовать. Им кажется, что они являют миру свои внутренние переживания, опыт своего страдания, личностных поисков истины и справедливости. И тут нечего возразить. Но через личностный опыт проявляется лицо эпохи, народа и, может быть, всего человечества. В философии такой подход называют экзистенциальным: считать факты собственной биографии событиями мировой истории и, соответственно, все, что происходит в мире, воспринимать как переживания личностной драмы.

Иные ретивые критики любят уличать писателей в их причастности к социально-политической жизни, что, якобы, свидетельствует о недопустимой «ангажированности». В свое время таким нападкам подвергался французский экзистенциальный мыслитель Жан-Поль-Сартр. В самом деле, вопрошает он, должен ли писа-

тель быть «ангажированным», т.е. вовлеченным в решение насущных проблем современности или «ангажированность» препятствует свободному творческому поиску?

Сартр «отмывает» термин «ангажированность» от приписываемых ему негативных коннотаций и обнаруживает его подлинный позитивный смысл. Быть «ангажированным» – значит владеть словом настолько, чтобы обнажать, раскрывать реальность, требуя изменения наличной ситуации.

Когда писатель говорит, положим, о поведении какого-либо человека или социального сообщества, такое говорение, слово побуждает посмотреть на ситуацию новыми глазами. Слово – это настоящий боец. Его сравнивают с заряженным пистолетом. Надо только уметь метко стрелять. «В акте говорения я обнажаю ситуацию уже вследствие существования самого проекта, направленного на ее изменение, я обнажаю ее для себя и для других с целью изменить ее... «Ангажированный» писатель знает, что слово – это действие» [11, с. 323].

Ангажированность, следовательно, есть вовлеченность в проблемы своей эпохи, страны, народа, живое участие в исторических и культурных преобразованиях. Писатель – не сторонний наблюдатель, не равнодушный созерцатель. Он несет ответственность за все свершаемое, поскольку причастен к тайному могуществу слова и его магическому воздействию на реальность.

В высказываниях Сартра улавливаем мысль о том, что литература не только социология, изучающая реальность. Литература «входит» в жизнь для того, чтобы ее изменить, преобразовать. Она отвечает на потребности, которых еще нет и, тем самым, привносит в настоящее заряд будущего. Я вынуждена несколько уточнить свою позицию и рассматривать литературу не только как социологию, но, прежде всего, как философию.

Сартр усматривает особую силу литературы в Слове. И другие современные мыслители придерживаются той же позиции. В их общем настрое слышится протест против узурпации языкового поля наукой, против редукции многообразия «языковых игр» к однозначности научной дискурсии. Как помним, этот поход начал Людвиг Витгенштейн в знаменитой теории «языковых игр». В первый период своего творчества австрийский мыслитель обосновал

в «Логико-философском трактате» концепт идеального, логически безупречного языка, полностью освобожденного от «прагматики», т.е. эмоциональных характеристик естественного языка, связанных с многообразными жизненными ситуациями.

Во второй период деятельности он пришел к выводу, что «прагматика» не может быть устраненной, поскольку это и есть живая жизнь языка в самых разнообразных формах человеческой деятельности и общения. Не чистая логическая структура идеального языка, а естественный язык в совокупности многочисленных «языковых игр», не сводимых друг к другу – так формулирует свою новую позицию Витгенштейн, предчувствуя рождение эпохи постмодерна. «Выбранный термин «языковые игры» призван подчеркнуть, что говорение на языке представляет собой компоненты некоторой деятельности или некоторой формы жизни / Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985, вып. 16, с. 88.

Витгенштейна активно поддерживает Ролан Барт. В культуре, пишет он, сложилась ситуация, когда языки науки признаются основным кодом, а все остальные коды только дополняют эту доминанту. На самом деле, письмо представляет собой совокупность различных кодов, где наука не играет первой роли. Коды взаимодействуют, переплетаются, пародируют друг друга.

Научный дискурс основан на идее привилегии содержания, что не оставляет языку возможности выйти за пределы концепта «средства мысли». Литература, напротив, живет внутри языка, и она призвана утвердить приоритет письма и в науке, т.е. раскрыть языковую природу и научного дискурса. Прошу обратить внимание на эту мысль: не наука диктует свою волю литературе, а, напротив, литература должна оказывать влияние на науку в ее языковой форме.

«В понятии письма содержится представление о языке как об обширной системе кодов, ни один из которых не является привилегированным... составные части этой системы находятся в отношении «плавающей иерархии» [12]. И Барт намечает траекторию письма: высокомерное отношение науки (и гуманитарной, и естественнонаучной) к языку будет преодолеваться. Он называет такую траекторию движением «от науки к литературе».

Речь явно идет и о философии. Она тоже подпала под иго научного кода, и ей, как полагает Барт, и с ним нельзя не согласиться-

ся, предстоит высвобождение и желанная встреча с литературой, дабы вновь осознать значимость языкового фактора. В философии, хочет сказать и говорит Барт, язык не остается только «средством выражения мысли», но, несомненно, имеет самостоятельную ценность. Как то было у Платона, у Гегеля, у Магжана Жумабаева.

Язык литературы, как и философии, не исчерпывается информационной функцией, что присуще для чисто коммуникативного слова. Литературный текст неисчерпаем, и благодаря этому не отпускает нас от себя. Однажды встретившись с шедевром, мы не можем сказать, что его знаем. Множество смыслов мерцают между строк.

Воспроизведем ход нашего рассуждения, чтобы не упустить главную линию. Литературу можно рассматривать как социологию. Но этого мало. Литература сродни философии. Для той и другой Слово не ограничивается функцией информации, но наполнено множеством смыслов, коннотаций. Литература задается философским вопросом о Смысле – бытия, истории, человеческой жизни, т.е. вовлекается в глубинный **онтологический дискурс**.

Художественное творение – вещь, вступает в разговор Мартин Хайдеггер. Квартеты Бетховена лежат на складе издательства, как положим, мешки с картофелем. Но эта вещь, в которой есть что-то иное. Это – символ, аллегория. То есть Слово поэтическое, как икона, есть связь видимого и невидимого, мира земного и мира потустороннего, духовного. Художественное творение открывает Истину бытия [13].

При этом литература склонна задавать миру вопросы, но предпочитает избегать однозначных ответов. Барт называет такую стратегию «техникой уклончивого смысла». Писатель умножает значения, оставляя их незавершенными. Судьба литературы – многозначность, неуловимость, открытость, стремление удваивать действительность, не сливаясь с нею – это система полагаемого и ускользающего смысла, стремление вовлечь читателя в самостоятельный поиск, а не навязывать готовый ответ.

Можно с этим согласиться. Но при определенных уточнениях. **Во-первых**, хотя литературный текст перенасыщен смыслами, среди их многообразия следовало бы выделить Смысл единый, абсолютный, порождаемый духовной субстанцией. В противном

случае, мы оказываемся в постмодернистском дискурсе, где нет и не может быть «предельно означаемого», в результате чего человек остается без руля и ветрил, беспомощный, погруженный в поток противоречащих друг другу «смыслов».

Во-вторых, задавать вопросы миру – прекрасная идея, Витгенштейн, помнится, вообще предлагал выстроить философский разговор как совокупность вопросов, а Гадамер настаивал на герменевтическом превосходстве вопроса. И все же сегодня, когда мир становится таким неузнаваемым, непредсказуемым, фантастичным, человек хочет услышать не только вопросы, которых у него тоже множество, но, главным образом, ответы. И потому литература не должна останавливаться на вопросах.

Литература, следовательно, «ангажирована» в нескольких смыслах: она вовлечена в социально-политическую и культурную жизнь страны и своей эпохи. И она задает миру онтологические вопросы, стремясь проникнуть в последние тайны бытия, уловить абсолютный Смысл истории и человеческой жизни.

Литература – и социология, и философия. И больше, чем эти феномены, потому что владеет Словом, соединяющим в символическом звучании видимое и невидимое. «Литература являет нам то великое единство мироздания, насладиться которым дано было древним грекам, и в котором отказано нам из-за раздробленности нашего знания на отдельные науки [12, с. 376]. В литературе, стало быть, есть все, что исследует философия, социология, психология, психиатрия, лингвистика и т.д.

Эстетическое сознание, как я думаю, представлено, прежде всего, литературой, хотя и другие формы искусства вносят свою лепту. Но эстетическое сознание неотделимо от этического. Рассматривать эти феномены следует в их единстве, как то было принято у древних греков с их концептом «калокагатии», единством доброго и прекрасного. В таком единстве добро, нравственность является первым и необходимым условием прекрасного, эстетического. Злое, отвратительное имеет право в эстетическом сознании только как призыв к доброму, прекрасному. А «опыт восприятия прекрасного обостряет в нас общее чувство жизни... Мы покидаем картинную галерею, где собраны великие произведения искусства, театр, концертный зал с приподнятым чувством жизни» [14,

с. 136]. Присоединяюсь к Гадамеру в его признании. Действительно, когда читаешь вялый, безжизненный текст, в душу заползает тоска, и все вокруг кажется пустым и бессмысленным. Но когда встречаешь живую светлую мысль, душа расцветает, появляется восторг и воодушевление: мир кажется прекрасным.

Рассмотрим далее, как воплощаются эстетические и этические компоненты общественного сознания наших граждан в современной литературе Казахстана. Вызовы современной эпохи, непреложное требование времени – сохранить национальную идентичность, культурное наследие, национальный код и в то же время стать успешными в глобальном мире с его новейшими технологиями и цифровой реальностью. Литература как воплощение этических и эстетических составляющих общественного сознания восприняла эти вызовы и включилась в процесс духовного обновления казахстанцев.

Литература, конечно, не столь оперативна как журналистика, требуется известная дистанция для осознания происходящих перемен, для поисков «героев нашего времени», ответа на самые волнующие граждан вопросы. Но литература независимого Казахстана демонстрирует небывалую прежде творческую активность, отражая модернизационные процессы в эстетическом и этическом измерениях общественного сознания. Писатели понимают: ситуация в культуре парадоксальна. Стремительно меняющийся мир с его фантастическими технологическими и экономическими инновациями, смена общественно-экономических устоев, поиски новой художественной парадигмы, необходимость защиты фундаментальных ценностей культуры – человеческой жизни и семьи, необходимость утверждения духовно-нравственных ценностей – все это ставит перед писателями сложнейшие вопросы, требующие ответов выразительными средствами литературы.

Литература народа Казахстана является «индикатором настроения общества» и, более того, - своеобразным духовным маяком. Меняется «структура литературного процесса, статус литературы и сама литература, но книга продолжает оставаться высшей нравственной и духовной ценностью» [15, с. 13].

Отсчет времени для современной литературы Казахстана ведется с эпохи независимости, с 90-ых годов. Начинается совер-

шенно иная жизнь, трансформируется социально-экономическая реальность, наступает «кризис идентичности», отбрасываются привычные идеологические клише. Литература отражает смятение, отчаяние, сомнение, охватившее миллионы людей и постепенное осознание иных возможностей и перспектив, обретение казахстанской идеи, новой системы ценностей. Литература проделала стремительный путь вместе со всей страной, отражая, направляя и поддерживая усилия казахстанцев по созиданию современного социального и культурного пространства, сильной и независимой страны, с полным правом заявившей в международном сообществе о бесценном опыте межэтнического и межконфессионального согласия, взявшей на себя ответственную миротворческую миссию в самых острых мировых конфликтах.

Период независимости характеризуется активизацией литературного процесса: появились новые возможности, открылись ранее неизвестные источники, перестали действовать идеологические прессинги, оживилась историческая память. Национальные литературы как составляющие единой общности литературы Казахстана обратилась, прежде всего, к прошлому, к теме национального самосознания, национальной истории. Эта тема стала предпочтительной для литературного процесса наших дней.

В то же время писатели включаются во временный ряд настоящего, стремятся осознать сложные коллизии становления молодого государства, социальные и культурные трансформации общества и, соответственно, этического и эстетического сознания казахстанцев. Ключевой становится тема сохранения гражданской и культурной идентичности, межэтнического взаимопонимания и согласия.

И еще один ракурс: взгляд в будущее. Каким предстоит стать родному Казахстану? Каковы пути и способы успешного вхождения в глобальный мир и цифровую экономику с сохранением собственных культурных традиций и национального кода? Все три времени – прошлое, настоящее и будущее образует единый временной поток, взаимодействуя и проникая друг в друга, согласно философскому понятию длительности.

Временные потоки встречаются в осмыслении центральной на сегодня проблемы общественного сознания: сохранение наци-

ональной идентичности, национального образа мира, культурного наследия, традиций и обычаев народа, чтобы не быть унесенными ветрами глобализации, стремящейся стереть индивидуальные черты этносов, культур, индивидов. «Все становятся похожими друг на друга, и никто не похож на самого себя» (Мартин Хайдеггер). Чтобы опровергнуть эту сентенцию, требуются огромные усилия, творческая энергия, искреннее рвение за свой народ, имеющий опыт говорения с миром и людьми на языке собственной культуры.

Воспринимая эти импульсы общественного сознания и следуя задачам, поставленным в государственной Программе «Рухани жаңғыру», литература Казахстана отдает сегодня, как было сказано, приоритет исторической тематике, стремясь воссоздать славные страницы героического прошлого народа, его безмерную любовь к Атамекен, готовность сражаться с врагом, не жалея жизни, что защитить родную землю.

Надо идти вглубь истории и для того, чтобы возродить интерес к казахскому опыту освоения мира, духовным ценностям народа, формированию в трудных жизненных испытаниях стойкого характера, индивидуальной души народа, его способности восхищаться красотами бескрайней степи и чистой голубизной небесного шатра. Открытость миру, свойственная номадической культуре, доброжелательность и гостеприимство, особое восприятие времени и пространства – эстетическое сознание в единстве с этическими ценностями – вся эта проблематика исторического прошлого входит в тексты современных писателей Казахстана.

В этом ключе создан роман-диалогия Кабдеша Жумадилова «Дарабоз», воссоздающий трагические страницы борьбы казахского народа с джунгарскими полчищами. Несгибаемый дух народа противостоит вражескому натиску. Через величайшие страдания, потери, жизненные невзгоды проходят герои романа, чтобы утвердить главный принцип своего земного существования – любовь к Атамекен и способность героически отстаивать родную землю даже ценой собственной жизни.

В центре эпического повествования – батыр Кабанбай, получивший от народа почетное имя «Дарабоз», что означает «герой из героев». Любовь и ненависть, мужество и предательство, захватывающий сюжет – все это соответствует духу национального эпоса

и в то же время следует запросам современного романа. Ведь автор не оставляет читателей в прошлом, но создает исторический роман, созвучный сегодняшнему дню и современным проблемам казахстанского общества. Пронизывающая произведение идея – любовь к Атамекен, которая объединяет народ, кладет конец разногласиям родов и жузов. Сегодня это требование укрепления казахской идентичности, которая является интегрирующим началом идентичности гражданской, общекзахстанской.

Та же идея необходимости единства народа высказана в романе Б. Джандарбекова «Саки». Автор воспроизводит далекое прошлое давних предков казахского народа. Им грозит страшная опасность. Непобедимый грозный персидский царь Кир идет войной на их землю. Перед лицом такой угрозы саки прекращают междоусобные разборки. Царице Томирис удается сплотить народ воедино и одержать победу над персидским завоевателем. И снова события исторического романа входят в контекст современности, напоминая еще и еще раз о необходимости единства и согласия как условия сохранения национальной идентичности.

Эстетически – художественные средства позволяют не только отображать реальность, но ее преобразовать. И в общественном сознании утверждается философский тезис о том, что история есть развертывание человеческой сущности во времени. Поэтому исторические события не уходят бесследно в прошлое. История – то, что продолжает свершаться с нами сегодня и сейчас. Любовь к родной земля, идея Атамекен есть живая душа национального мира, скрепляющая и по сей день неразрывными узами казахский этнос.

О том же – экзистенциальное повествование Саина Муратбекова «Горький запах полыни», отвечающее потребности приоткрыть внутренний мир героев, их переживания, чувства, движения сердца, обиды и целебную силу прощения, глубинные слои этико-эстетического сознания. События рассказа развиваются не в столь далеком прошлом. Это тоже дни войны, названной Великая отечественная, когда сплотились все этносы, все народы большой единой страны, чтобы отстоять свободу и независимость и принести свободу ценой своих жизней и другим поработенным народам. Этой страны уже нет, но она осталась в сердцах, делах и

поступках. Идет война. На фронте сражаются бок о бок русские и казахи, грузины и украинцы. У них один общий враг и на всех одна победа. А в маленьком казахском ауле ждут своих героев женщины, старики и дети.

Горький запах полыни – это запах родного аула. Рассказ очень трогательный и сам тоже горький. В ауле все делают трудную мужскую работу, чтобы не умереть с голоду, прокормиться. А в свободные часы мальчишки носятся по аулу и играют в войну, прогоняя прочь ненавистных врагов.

Потом появляется новый мальчик. Он приехал к бабушке – больше у него никого нет. Мальчик оказывается сильным и добрым, так что даже забияки признают его авторитет.

Но беды одна за другой сыпется на Аяна. Бабушка умирает. Он становится калекой из-за сбросившего его бычка. Мальчик не может уже вместе со всеми играть и кататься на санях. Но каждый вечер он рассказывает им сказки, которые тут же и сочиняет. Чудесные сказки про мальчика-сироту и его друзей, побеждающих в бою ненавистных фашистов. Все ребята становятся героями его сказок, сильными и отважными!

Аян живет у дальних родственников, дряхлых старика и старухи. И верит, что война скоро закончится, и вернется с фронта его папа, шинель которого пахнет горькой полынью. Но случается для мальчика самое страшное: повестка. Отец никогда не вернется. Сколько горя, страданий выпало на долю Аяна! Его увозят в детский дом. А мальчишки каждый вечер собираются теперь вместе и вспоминают, слово в слово, сказки, которые сочинял их друг.

Им кажется, что он обязательно вернется когда-нибудь в аул, куда позовет его горький запах полыни... Небольшой рассказ о любви к отчому дому, о мужестве и духовной стойкости, о сопротивлении всем бедам и несчастьям, в чем помогает любовь к родной земле.

Пристальный взгляд в прошлое, стремление защитить свои национальные ценности, индивидуальное лицо свойственно всем этносам Казахстана, что отображается в литературе эпохи независимости и создает поликультурную, интертекстуальную картину общественного сознания в его этико-эстетическом измерении. «Развитие демократических процессов в Казахстане предоставило

интеллигенции право публично обсуждать особенности и проблемы национальной истории» [16, с. 175].

Так, в уйгурской литературе выделяются два направления современного исторического романа. Одни писатели стремятся не углубляться в прошлое, дабы оставаться верными исторической правде (тетралогия «Жиллар сири» («Тайна годов»), диалогия Эхмэт эпэнди (Ахмет эфенди) З. Самади, Мэшъэл (Факел) Х. Абдуллина. Другая группа придерживается позиции, оправдывающей присутствие в историческом романе художественного вымысла и права писателя на собственную интерпретацию исторических фактов: («Егир тиниклар» Ю. Ильяса, «Назигум» Г. Тохтамова).

Надо заметить, что поскольку прошлое все еще продолжает свершаться («История подвешена в будущее» - Сартр), интерпретации неизбежны и вовсе не свидетельствуют об искажении истории, но позволяют историческому событию обрести жизнь в последующих временных эпохах.

Творчество Герольда Бельгера, переводчика, прозаика, публициста, немца и одновременно казаха, равно свободно владеющего казахским, немецким и русским, вошедшего в существо трех взаимовлияющих друг на друга культурных традиций, евразийца по духовным устремлениям, отображает общественное сознание в его проекциях на историческое прошлое, настоящее и будущее. Все, что выходит из-под пера неутомимого, неудержимого Герольда Бельгера, согрето экзистенциальной интонацией, сердечностью и болью за творимые в мире несправедливости. И самая большая несправедливость – война, депортация, непонимание. Но казахская земля оказывается доброй матерью. И вот уже соседка Паулины Ворм казашка Хадиша оставляет у себя ее маленького сына, когда той приходится покинуть аул. «Весь аул испытывал трогательную радость при виде, как смугленькая дочурка Хадиши и рыженький мальчик Полины, взявшись за руки, точно брат с сестренкой, щебеча по-казахски, ходили между домами, нежно заботясь друг о друге».

Сам Бельгер тоже вырос в ауле, и знает о его жизни не по наслышке. Это его собственная жизнь. Его родина. Его судьба. Аул принял не только немцев, но и корейцев, поляков, чеченцев, ингушей, греков, крымских татар. Вместе играли их дети, и все го-

ворили по-казахски. В произведениях Бельгера прошлое входит в настоящее, история становится сегодняшним днем. И четко прослеживается лейтмотив – благодарность земле казахской за радушие, терпение, сострадание.

Современная социокультурная ситуация воспроизводится в многонациональной литературе Казахстана также через призму духовного родства и единения всех этносов Республики. Одной из важнейших проблем, определяющих этическое и эстетическое качество общественного сознания казахстанцев на современном этапе является евразийство, его история, теоретические концепты, реализация в современных социокультурных и политических контекстах. Об этом активно пишут в своих солидных монографиях ученые-литературоведы [17].

Известная писательница Татьяна Фроловская представила на суд публики роман, название которого звучит как требовательный призыв к чтению: «Евразийский лев». Речь идет, конечно же, о Льве Гумилеве, называвшем себя «последним евразийцем». Фроловской удалось решить нелегкую задачу: стать ученым, чтобы вникнуть в суть теоретических концептов Гумилева и одновременно остаться писателем, воссоздающим с помощью художественных средств образ «евразийского Льва».

Гумилев, как сказано в романе, продолжает традицию русских ученых – Николая Трубецкого, Вернадского, Савицкого, понимая Евразию как особый континент с присущей ему историей, культурными, экономическими и антропологическими взаимодействиями. Тысячелетиями на этих пространствах жили тюрки, славяне и другие этносы, создавая в историческом времени общую евразийскую судьбу.

Но Гумилев, как верно пишет Фроловская, не повторяет тезисы предшественников, а выступает создателем оригинального прочтения евразийской идеи. Он решает связать евразийской концепт не только с факторами истории, географии и социокультурными контактами. Его подход более масштабный, глобальный. Он вписывает историю в процессы биосферы, колебаний энергии живой биомассы, земли, основывая тем самым науку этнологию – о влиянии природных процессов на развитие человеческих цивилизаций.

Энергетические вспышки биосферы порождают «пассионариев», деятельность которых становится началом зарождения нового этноса. С этих позиций иначе рассматривается история Евразии, целостность которой детерминируется причинами, связанными с биосферой земли и процессами этногенеза.

Фроловская пишет об этих труднодоступных теориях художественным, образным языком, повествуя о личных качествах Гумилева, его трагической жизни, светлом оптимизме, негибавшей воле и твердым характере, не позволяющим опустить руки, сдаться даже в условиях лагерной жизни.

Создавая художественными средствами образ великого евразийца, Фроловская не столько отражает, сколько формирует общественное сознание в его восприятии евразийской идеи. Она не скрывает, что среди казахстанцев нет единства в оценке евразийского проекта. Высказываются мнения, не признающие позитивных интенций евразийской интеграции: дескать, следует говорить о казахстанской идентичности, а евразийская идентичность, скорее – фантом. Своим произведением Фроловская демонстрирует активно воздействующую функцию литературы: трансформировать общественное сознание. Евразийская идея уже находит формы реализации, реально изменяет к лучшему нашу жизнь. Гумилев, настаивает автор, оказался пророческим, утверждая, что «судьбы мира в XXI веке решаются на евразийском пространстве».

Этические и эстетические аспекты общественного сознания казахстанцев связаны также с глобальной проблематикой отношения человека к природе, с общечеловеческими ценностями сохранения экологического баланса и предупреждения катастрофы общими усилиями. Этой теме посвящен роман-диалогия признанного мастера казахской и мировой литературы Абдижамила Нурпеисова «Последний долг», завершённый в эпоху независимости. Устами главного героя Жадигера и всей его жизнью и смертью писатель протестует против позиции потребления, господства, пожирания природы человеком, поднимая общечеловеческую тему до вселенских масштабов. Он не согласен с безудержным стремлением к преобразованиям, к «приручению» природы, к забвению ее живой, божественной сущности. Природа мстит человеку, захватившему ее в тиски. Там, где было море, где жили рыбаки со сво-

ими семьями, торчат сегодня скелеты брошенных лодок, и песок под порывами ветра набивается в глаза.

«Сейчас меня больше всего пугает то, что человек, исчерпав свою созидательную миссию, как бы вступил на путь разрушения». Созидание и разрушение – два противоположных жизненных принципа, а наступает, о чем с болью пишет Нурпеисов, мрачная эпоха разрушения. Трагедия Арала – это и трагедия человека, теряющего в жизни самое спасительное, надежду на любовь, поддержку, понимание. Уходит, становится миражом некогда соленое, призывно зовущее море, дающее и работу, и смысл, и красоту. Уходит некогда любимая жена, обрекая на тоску и одиночество. Но человек все-таки находит в себе силы выпрямиться, посмотрев в лицо смерти. Потому что в нем еще живет Вера...

Роман Нурпеисова – эстетическое решение философской проблемы «человек и его мир». В научных монографиях можно найти обширные философские пассажи на эту тему с исторической ретроспективой, ссылками на авторитетные источники. Но в них нет эстетического взгляда, читатели не вовлекаются во вселенскую экологическую драму. Художественное произведение обладает такой силой выразительности, что мы начинаем чувствовать и жить так, как чувствуют и живут его герои.

Таким образом, этико-эстетическое сознание казахстанцев, представлено многонациональной литературой Казахстана. В ней отражены настроения, предпочтения, ценностные ориентации, поведенческие модели казахстанцев и на уровне сущего, и на уровне должного. Литература выступает поэтому социологией самого высшего качества, а также психологией и философией, создает «вторую реальность», в которой все мы хотели бы оказаться, для чего следует приложить немало совместных усилий.

Реальность осознается в литературе с позиций центральной категории эстетики – прекрасное. И если в произведениях звучит струна страдания и боли, если свершаются страшные события и преступления, то зло, отвратительное и безобразное, не имеющее онтологической основы, всегда взывает к добру и красоте, имеющим трансцендентный смысл.

Лейтмотив, выделенный исторический и современной проблематикой – сплочение и единство казахстанцев, укрепление куль-

турной и гражданской идентичности, вхождение в глобальный мир со своим национальным почерком.

Осознание культурной и гражданской идентичности в этико-эстетическом ракурсе предполагает «трансграничье», выход в мировой литературный процесс, создание совместной дискурскартини современности. Определяющей становится стратегия диалога как фундаментальной структуры человеческого общения. Самопонимание имеет своим условием взаимопонимание. «Самоидентификация» и «диалог» – ключевые категории современного гуманитарного знания в контексте усиления интеграционных процессов, задающих новую парадигму развития человечества. Национальный культурный универсум шире этнокультурного контекста» [17, сс. 3-4].

Через художественные переводы, книжные ярмарки, фестивали, поэтические состязания, творческие встречи, семинары, через расширение литературного пространства в Интернете казахстанцы с их этико-эстетическим сознанием вступают в диалог со множеством культур, этносов, индивидов. Литература есть прямой путь для взаимообмена культурным опытом людей, живущих в различных регионах и странах мира. Через литературу встречаются потоки сознания различной валентности и интенсивности, чтобы взаимоудивиться, оспорить, согласиться, не претендуя на исключительность своего жизненного мира, традиций и способов поведения. В этом смысле литература есть активный транслятор жизненных ценностей и активный миротворец, открывающий для людей различных континентов неизвестные прежде цивилизационным материками. Голос писателей Казахстана становится все громче в мировом литературном континууме. Произведения мастеров прозы переводятся на различные языки мира. Например, «Избранное» Саина Муратбекова – на английский, «Дом скитальца» Герольда Бельгера – на французский. В Алматы и Нур-Султане проводятся творческие встречи, международные конференции, обмениваются мнениями писатели и переводчики из США, Англии, Франции, Америки, Кореи, Японии и многих других стран Востока и Запада. Диалог и творческие контакты позволяют конструировать модели мирового художественного опыта.

При всем многообразии литературных стилей и приемов наблюдается движение от «постмодернизма» (90-ые годы) к «ново-

му реализму» (2000-ые). При этом продолжают эксперименты с формой, вводится монтажно-клиповый ряд изложения и элементы медийного дискурса. Но для нашего контекста важнее не форма, (это тема специального исследования) **а содержание, смысл событий**, происходящих в литературе Казахстана в ее диалоге с мировым литературным процессом.

А смысл этот уже был предначертан: способствовать сохранению культурной и национальной идентичности казахстанцев, модернизации их общественного сознания в этико-эстетическом ракурсе, во взаимодействии с культурными явлениями мирового сообщества и в соответствии с запросами и требованиями эпохи глобализации.

Но каким же образом формируется общеказахстанская идентичность, нация – согражданство? Эта задача определяется как ключевая в национальной политике Казахстана. И ее еще предстоит осмыслить и освоить на художественно-эстетическом уровне.

Этико-эстетическое измерение общественного сознания казахстанцев в зеркале социологии

Используя испытанный метод компаративистики, сравним социологические экскурсы литературы и результаты аналитики собственно социологического материала по проблеме этико-эстетической составляющей общественного сознания. Если литература как социология акцентирует эстетическое измерение общественного сознания, то социология как наука обнаруживает, скорее, этические параметры, ценностные ориентации и нравственные принципы, характерные для общественного сознания казахстанского общества. Но в том, и другом случае должны выявляться общие тенденции, идеи, смысловые конструкты и коды.

Аналитика данных социологического исследования подтверждает выводы, полученные при обсуждении литературы как социологии: определяющей ценностью для казахстанцев всех этносов является единство, сплочение, возможность жить мирно, без конфликтов и войн [18]. Это единство именуется гражданской идентичностью. Но как понимается гражданами такая идентичность и способы ее формирования?

Аналитика обнаруживает, прежде всего, парадоксальность общественного сознания казахстанцев. Идея единства, согласия, т.е. нации-согражданства не только обозначена как определяющая задача национального строительства Республики, но уже реализуется де-факто институтами государства, гражданского общества и самими индивидами. Но в то же время социологические опросы показывают, что многие казахстанцы еще не осознали в полной мере, что такое этос, национальность, нация, и в своих ответах часто настаивают на приоритете религиозных и этнических моделей идентификации перед гражданской идентичностью. Практические действия и способы поведения и взаимоотношения этносов опережают осознание гражданами сложных идентификационных процессов.

Следовательно, единство и сплоченность на уровне гражданского общества – это уже непреложный факт реальных взаимоотношений. Но формирование казахстанской идентичности – не завершённый результат, а противоречивый процесс, сопровождаемый множеством проблем. Именно поэтому общественное сознание отстает от реально разворачиваемого процесса формирования нации-согражданства. Следует активизировать деятельность государственных органов, общественных институтов, учреждений образования, чтобы способствовать деятельному, продуманному формированию общественного сознания, его направленной модернизации.

Аналитика социологических исследований обнаруживает, что для казахстанцев характерно сочетание различных моделей идентификации. В группах верующих (мусульмане, а также православные) доминирующей является религиозная идентичность. В казахоязычных группах, в особенности на юге и западе Казахстана, превалирует этническая идентичность.

Вот высказывания некоторых респондентов: *«Казахстанское общество еще не готово к тому, чтобы в паспорте в графе «национальность» всех записывали как «казахстанец». Мы видим и понимаем различия всех этносов, проживающих в Казахстане, но идентифицируем себя, прежде всего, как этнос»* (г. Шымкент, казах, 43 года) [18].

Действительно, религиозная и этническая идентичности являются для индивидов самыми сокровенными. Религиозная связывает человека с Творцом, с онтологическими пластами бытия. Этниче-

ская – с культурно-историческими коннотациями, определяемыми диалектикой субъективных и объективных факторов феномена «этнос». Но в современном мире очень мало этнократических или этнически однородных обществ. Большинство из них полиэтничны и многоконфессиональны. В этих условиях только государство способно обеспечить внутреннюю стабильность и устойчивость, социальную поддержку всех этносов и религий, а также стать гарантом внешней безопасности своих граждан. Поэтому национальное строительство ставит своей задачей формирование нации-государства.

Эта политика, как свидетельствуют опросы, одобряется большинством граждан и уже реально осуществляется. *«Возможно, я не права, но когда Президент обращается к нам – он говорит, что мы – нация, не деля нас на различные этносы» (г. Павлодар, русская, 25 лет).*

Казахстанцы, следовательно, осознают, что гражданская нация – не «надэтническая» нация. Скорее, речь идет «о единстве в многообразии», о единстве различных этносов. *«Восприятие понятия «нация» должно соответствовать той земле или тому государству, где ты живешь, где похоронены твои предки, и тому языку, на котором ты говоришь. К примеру, многие наши русские считают себя казахстанцами, некоторые даже казахами по вышеуказанным причинам, но при этом помнят свои этнические корни» (г. Хромтау, казах, 42 года).*

Но как должна развиваться нация-согражданство? Три возможных варианта высказаны респондентами при опросах. «Наиболее предпочтительной политикой в сфере нацистроительстве для большинства населения (50,29% респондентов) является создание единой общности без каких-либо привилегий и дискриминации по этническому признаку, при создании условий для сохранения каждым этносом своих культурных особенностей» [19, с. 139].

Вторая по численности позиция объединяется мнением, что гражданская нация должна формироваться на основе общих ценностей и общей казахстанской культуры.

И, наконец, третью позицию занимает точка зрения, согласно которой в формировании нации-согражданства особая миссия выпадает на долю казахского этноса, выступающего центром интеграции мультикультурного общества.

Все модели имеют конечно свои резоны и убедительные аргументы. Но на данном историческом этапе более реалистичными, на наш взгляд, является третий подход, включающий как свои моменты и сохранение этнокультурных особенностей, и образование общекзахстанской культуры.

Казахский народ переживает эпоху ренессанса, воссоздания культурных традиций, преемственности поколений, упрочения национального кода. *«Фундамент любой нации – это знание своих корней. Эту традицию нужно соблюдать всегда» (г. Усть-Каменогорск, казах, 54 года).* *«Традиции играют важную роль в любом обществе, потому что они способствуют объединению и сближению людей» (г. Павлодар, казах, 18 лет).*

Где бы ни жили люди, в ауле или в городе, нет никаких препятствий для соблюдения традиций, они прекрасно вписываются и в контекст городской культуры. 74% опрошенных считают, что «живя в городе, можно без проблем придерживаться всех народных традиций». Большинство казахских семей сохраняют верность заветам отцов и свято соблюдают предписанные ими обычаи: тұсау кесу (обрезание пупа), құдалық (сватовство), бесік той/шілдеhana (торжество по случаю рождения ребенка), қыз ұзату (проводы невесты), қонағасы (поминки), жылу (помощь нуждающимся), сүйінші (подарок за хорошую новость). Традиции, как верно подмечают респонденты, укрепляют казахскую идентичность.

Национальный код, средоточие базовых ценностей казахской культуры, формируется и поддерживается исторической памятью народа. Основой национального типа восприятия истории всегда был и остается институт «Жеті ата», знание своих предков до семи колен. Исторические события воспринимаются через жизнь и биографии предков, что придает исторической памяти особое, экзистенциальное измерение. *«Человек, не знающий своей истории, может стать успешным бизнесменом, однако он не станет полноценной личностью» (г. Алматы, русский, 40 лет).*

Сегодня институт «Жеті ата» становится как никогда востребованным. Устная традиция, живое общение вытесняется коммуникативными практиками Интернета и клише-диалогами на «форуме». Передача традиционного опыта, этических и эстетических характеристик бытия осуществляется в современном обществе,

главным образом, в семье. Функция трансляции культурно-исторического опыта, преемственности поколений становится задачей семейного воспитания, т.е. культурно-историческая роль семьи в условиях цифровой реальности неизмеримо возрастает. И респонденты подтверждают этот тезис, считая семью важнейшей жизненной ценностью.

Социологическая экспертиза выясняет также, какие черты национального характера казахов отвечают современным требованиям и способствуют модернизации общественного сознания. Это – уважительное отношение к старшим, взаимопомощь и взаимовыручка, открытость другим культурам, толерантность, гостеприимство, добродушие. Эти качества отмечают представители других этносов, которые испытывают огромную благодарность казахскому народу, принявшему потерявших родной кров под свой шаңырақ. *«Я заметила, что в казахских семьях старшим детям с детства объясняют, что они должны помогать и заботиться о младших. Русские просто взваливают всю ответственность на родителей и все. А если говорить о ценностях казахов – это, конечно, уважение к старшим. Заходишь, например, в общественный транспорт, казахи всегда место уступят, да и к своим родителям они более трепетно и терпеливо относятся»* (г. Павлодар, русская, 60 лет).

Не скрывают респонденты и негативных проявлений характера некоторых казахов – чванливость, карьеризм, чиновничество, показушность («понты»), чрезмерная терпимость. Респонденты четко различают «терпеливость» и «терпимость». *«С одной стороны, терпеливость – это сильная черта, с другой – это наша слабость. Народ не выступает все терпит»* (г. Уральск, русский, 32 года). *«Какой-то законопроект выходит, а мы его даже не оспариваем. Хотят – улицу переименуют, а мы просто терпим»* (г. Караганды, казашка, 35 лет).

Критично воспринимается общественным сознанием и стремление вложить как можно больше средств в проведение традиционных свадебных обрядов. Прекрасные народные обычаи (беташар, бесік той, қыз ұзату, арқан керу) становятся поводом показного богатства, так что неимущим приходится, чтобы не отстать от остальных, брать непосильные кредиты. *«Я знаю это на примере*

своих братьев, которые под влиянием родственников устраивали такие свадьбы» (г. Караганды, казах, 34 года).

Особенно резко отзываются респонденты о кумовстве, трайбализме, разобщенности казахов по родо-племенному признаку *«Бывает, что часто берут на работу не по умственным способностям, а по родственным связям. Это очень тормозит развитие Казахстана» (г. Павлодар, русская, 60 лет)*. Но позитивный потенциал, духовно-нравственные ценности казахского народа позволяют преодолеть негативные черты, упрочить казахскую идентичность, чтобы выполнить интегрирующую роль в формировании казахстанской идентичности.

Социологическая экспертиза обнаруживает, что этносы Казахстана не только осведомлены о традициях и культурных практиках казахов, но активно в них вовлекаются. *«Высокая взаимная вовлеченность представителей различных этнических групп в традиционные и культурные практики казахов свидетельствует о сплоченности казахстанского общества» [18, с. 32]*. Показательно, что казахи также участвуют в традиционных культурных мероприятиях других этносов.

Полиэтничность казахстанского общества оценивается большинством опрошенных как одно из важных преимуществ, как возможность расширения культурного опыта, взаимообогащения традиций, обмена жизненными практиками. Граждане предпочитают учиться, работать, отдыхать в поликультурной среде. Они отдают должное государству, которое руководствуется в своей национальной политике эффективной моделью межэтнических отношений, ориентированной на межэтнический и межконфессиональный диалог. *«Я вырос в деревне, где кроме меня был еще один казах, остальные – русские, украинцы, немцы, но, тем не менее, мы никак не делились по национальному признаку и все жили дружно» (г. Кокшетау, казах, 24 года).*

Диалектика формирования единства и сплоченности народа Казахстана определяется на современном этапе, прежде всего, проблемами взаимоотношения этносов, их дальнейшей интеграцией в нацию-согражданство. Общественное сознание казахстанцев озабочено именно этими проблемами. Но важным является также преодоление социальных противоречий. Опрошенные назы-

вают, в первую очередь, противоречия между богатыми и бедными, чиновниками и гражданами, собственниками предприятий и наемными работниками. По каждый из этих позиций можно было бы провести специальное исследование. Но ключевой идеей общественного сознания является укрепление согласия между этносами Казахстана и формирование общегражданской идентичности.

Идея единства, т.е. нации – согражданства не остается декларативной, а осуществляется через сохранение различных культурных особенностей при лидирующей роли казахского народа. Казахстанцы подчиняются одним и там же законам, живут в общем правовом поле, стремятся утверждать духовно-нравственные ценности милосердия, любви, взаимопомощи. Государство оказывает социальную поддержку своим гражданам, способствуя их согласию и солидарности, а главное – обеспечивает защиту Отечества от внешних угроз. Идея единства всех этносов, нации согражданства уже стала реальностью, хотя и требует дальнейшего культурного и политико-экономического продвижения.

Таким образом, и литература как социология и социология как наука выделяют ключевой идеей общественного сознания в его этико-эстетическом измерении – единство и согласие всех этносов Казахстана при интегрирующей роли казахского народа. Но если литература не останавливается на уровне сущего и достраивает реальность до уровня должного, создает мир, в котором противоречия разрешаются, социология акцентирует реальность в ее модусе сущего, где объективные противоречия, отраженные в общественном сознании обозначены, но еще не разрешены. Литература и социология взаимодополняют друг друга, что позволяет проанализировать состояние общественного сознания казахстанцев в этико-эстетическом ракурсе.

Анализ этико-эстетического сознания казахстанцев осуществлен двумя способами. Первый – исследование такой формы общественного сознания, как литература. В этом по существу эстетическом феномене выражаются ключевые нравственные позиции общественного сознания. Поэтому литература рассмотрена как вариант социологии. Но поскольку в ней отражается не только уровень сущего, но и должного, т.е. действительность преобразуется, достраивается до уровня второй потенции, литература является

также философией, продвигающей в жизнь эстетическими средствами этические нормы и нравственные ценности.

Второй способ рассмотрения этико-эстетического сознания казахстанцев, использованный в статье – аналитика социологического материала, представленного в Отчете Центра Бизнес-информации социологических и маркетинговых исследований Visam Central Asia.

Применение этих двух методов позволило выявить центральную этико-эстетическую идею общественного сознания – единство и сплочение. Прежде всего, эта идея характеризует казахский народ, стремящийся упрочить свою культурно-цивилизационную идентичность. Большинство респондентов высказались в пользу тезиса о том, что единство граждан формируется при лидирующей роли казахского этноса. Поэтому укрепление внутри этнического согласия казахов есть предпосылка всеказахстанского сплочения.

Идея единства имеет качество калокагатии, т.е. сочетания добра и красоты. Конфликты, раздоры несут на себе печать категории безобразного, в то же время как единство и согласие определяются в модусе категории прекрасного.

Литература

1. Юдин Б.Г. Человек: выход за пределы. – М.: Прогресс-Традиция, 2018. – 470 с.

2. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Соловьев В. Сочинения в двух томах, том 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.

3. Им. Кант. Критика способности суждения / Сочинения в шести томах. Том 5. – Москва: Мысль, 1996. – 502 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике, том 1. – Санкт-Петербург, Наука, 2001. – 621 с.

5. Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. – Алма-Ата: Ел, 1993. – 120 с.

6. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 443 с.

7. Абай (Ибрагим Кунанбаев). Избранная. – Ана тілі, 1996. – 222 с.

8. Абдильдин Ж., Абдильдина Р. Абай. Гениальный мыслитель и гуманист. – Астана: Фолиант, 2015. – 228 с.

9. Копеев М. Переводы избранных произведений. – Алматы: Дайк-Пресс, 2013. – 334 с.

10. *Жумабаев М.* Пророк. Стихи, поэмы, рассказы. – Алматы: Аударма, 2010.

11. *Сартр Ж.-П.* Что такое литература. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М., МГУ, 1987. – 510 с.

12. *Барт Р.* От науки – к литературе. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., Прогресс, 1989. – 615 с.

13. *Хайдеггер М.* 1987. Исток художественного творения. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX века. – М., МГУ, 1987. – 510 с.

14. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М., Искусство, 1991. – 366 с.

15. Мировой литературный процесс XXI века. – Алматы, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, 2016. – 310 с.

16. Современная литература народа Казахстана. – Алматы, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, 2014. – 487 с.

17. Мировой литературный процесс: контент, направления, тренды. – Алматы, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, 2017. – 201 с.

18. Отчет по результатам социологического исследования. – Алматы, Центр Бизнес – Информации, социологических и маркетинговых исследований Bisam Central Asia, 2019.

19. Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания. Книга 1. – Алматы, ИФПР КН МОН РК, 2018. – 474 с.

Глава восьмая

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ТРАНСФОРМАЦИИ (МОДЕРНИЗАЦИИ) КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Непосредственным поводом актуализации этой проблемы стал в Республике Казахстан выход в свет в 2017 году программной статьи Первого Президента Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». В ней глава государства призвал, в частности, к открытости сознания, отметив, что такая открытость означает по крайней мере три особенности. Во-первых, понимание того, что творится в мире и вокруг тебя. Во-вторых, открытость сознания – это готовность к переменам, которые несёт новый технологический уклад. В-третьих, способность перенимать чужой опыт, учиться у других. Так перед гражданами Республики Казахстан была поставлена задача трансформации (модернизации) казахстанского общественного сознания.

1. Проблема смысла модернизации казахстанского общественного сознания и трудности её решения

По своему смыслу модернизация означает «осовременивание». Данное понятие можно трактовать как широко, так и более узко. Понимаемая в широком смысле модернизация есть просто трансформация и развитие чего бы то ни было в культуре в соответствии с назревшими объективными потребностями. Такого рода модернизация является неотъемлемым спутником эволюции человеческой культуры. Чаще всего инициатива модернизации исходит от какой-то одной этнической, этно-национальной или национальной культуры. Другие культуры могут ориентироваться на данную культуру и приводить себя до уровня культуры, осуществившей модернизационный шаг. Они принимают последнюю за некий образец (она теперь и является для них «современной») и перенимают её достижения. Не обязательно следуют им буквально. Строго говоря, только это и может называться модернизацией,

осовремениванием. Существует понятие «догоняющая модернизация». В данном случае просто модернизация и догоняющая модернизация являются лишь двумя аспектами единого естественно-исторического процесса.

Но в социальной философии применяется не широкое, а узкое понимание модернизации. Оно в этом случае означает целый спектр изменений экономического, политического, культурного и т. п. характера, претерпеваемых так называемыми традиционными (точнее: традиционалистскими, так как главным их механизмом эволюции является следование традиции и, значит, абсолютизация традиции) в ходе приведения их в соответствие со стандартами, институтами, императивами, нормами и ценностями обществ «современных», то есть обществ индустриальных и постиндустриальных. Иначе говоря, модернизация в этом смысле есть приведение «несовременных» обществ в соответствие с передовыми капиталистическими странами. Это, следовательно, – радикальная трансформация традиционалистских обществ и культур. Следовательно, так понимаемая модернизация есть переход не в какую попало, а в строго определённую современность – в капиталистическую современность.

В нашем случае модернизация должна пониматься иначе. Но чтобы объяснить это понимание, нам необходимо обратиться к казахстанской действительности – не только современной, но и к существовавшей несколько десятилетий тому назад. Ко времени постановки задачи модернизации (трансформации) казахстанского общественного сознания после распада Советского Союза прошло уже более четверти века. За это время сформировалось новое поколение казахстанцев. Вместе с тем живы ещё многие из тех, кто родился в 1930-е и последующие годы, т. е. те, для которых советская действительность – это эпоха, в которую они сформировались как индивиды и индивидуальности, а некоторые – и как личности, впитав основные мировоззренческие и ценностные ориентиры, не поддававшиеся инфляции на протяжении столетий и которые не смогла искорёжить партийная идеология Советского Союза.

Основными, базовыми моментами советского мировоззрения и советских ценностей были в первую очередь гармония общества и индивида, ценность открытого, толерантного отношения

к любому другому человеку вне зависимости от его расовой, национальной, этнической, конфессиональной и иной частной принадлежности. Формула «советский народ», конечно, была сильно идеологически нагруженной, но в своей сущности она выражала действительное положение дел. Для человека другой человек был значим в первую очередь не своими национальными и тому подобными характеристиками, а характеристиками главным образом *этическими* (порядочен он или непорядочен, искренен или лжив и т. д.), интеллектуальными (имеются ли у него некие высшие интересы или же он замкнут на свои сугубо частные интересы и потребности, тянется ли он к знаниям или же безразличен к ним и т. д.), политическими в широком смысле (патриот он, националист или же «пофигист»).

После распада советского государства и провозглашения независимого государства, во-первых, установился новый строй, фактически капиталистический. Во-вторых, была реабилитирована религия. В-третьих, с Запада стал насаждаться принцип индивидуализма и эгоизма, а также культ потребительства и культ денег. Кроме того, в первые два десятилетия обращение каждого титульного этноса к в своё время закрытым страницам своей истории породил в разных ставших самостоятельными государствами союзных республиках в разной степени проявления этно- и/или национализма. В Казахстане последний продержался недолго, но свои последствия он всё же дал. Это проявилось в некритической апологии и рецепции как того положительного, что имело место в древней культуре казахов, так и то, что следовало бы считать отжившим и не соответствующим духу современности. Правда, как отмечено, это специфическая современность.

Выросшие на обломках СССР суверенные государства вмиг переориентировались на рыночную экономику и идеологически прикрепленные к ним понятия «демократическое устройство общества» и «правовое государство». «Рыночная экономика» – это эвфемизм понятия «капиталистически организованная экономика». Иными словами, какой-никакой социализм с его некоторыми несомненными гуманистическими достижениями был резко заменён капитализмом. Сразу же произошло имущественное и статусное расслоение общества. Многие профессии оказались невостре-

бованными в новом укладе, и людям пришлось пополнить ряды безработных. Многие граждане испытали разного рода кризисы идентичности.

Капитализм строится на атомизации общества и отношениях вещной зависимости как обратной стороны атомизации. Отдельно взятый индивид предстаёт для себя (хотя бы в своём сознании) самодовлеющим центром, тогда как всё вокруг него (включая и других людей) – всего лишь периферия и более или менее пригодное средство, либо же нечто бесполезное, а то и вредное. Такой индивид – не только эгоцентрист, но и эгоист. В мотивации его действий и поступков доминирует потребностно-полезностная мотивация. Для него иметь – значит больше, чем быть. В сфере экономики прежнее «социалистическое соревнование» заменила капиталистическая конкуренция. Каким бы идеологически опошленным ни было бы указанное соревнование, оно всё же имело целью благо для всех. Конкуренция же преследует частный интерес, благо всех её не интересует.

В постсоветские суверенные государства пришла та форма капитализма, которая получила название общества потребления. В этом обществе мощным фактором является культ денег, добытых любой ценой, пренебрегая самыми элементарными этическими максимами. Общество резко расслоилось на сверхбогатых, среднеобеспеченных, малообеспеченных и людей (причём их первоначально оказалось большинство), живущих ниже черты бедности. В современных постсоветских обществах *не существует* единого по своему составу и по своей тональности общественного сознания. Это сознание разделено на несколько (минимум четыре) – если и не классовых в классическом смысле слова, то контингентных – уровня, или слоя общественного сознания.

Современное поколение, тот контингент, который по возрастному критерию относится к молодёжи и уже оформившееся тинейджерство за годы государственного суверенитета под непосредственным и опосредствованным влиянием современной западной цивилизации является носителем сознания, прямо противоположного по своей тональности традиционному сознанию народов Казахстана. Данное сознание во многом подпитывается современными информационно-коммуникационными технологи-

ями, не говоря уже и целенаправленном манипулировании его по всевозможным каналам, а том числе и через рекламу, которая приняла сугубо капиталистические формы.

Современное состояние Казахстана характеризуется бурным развитием компьютерных технологий, попытками создания искусственного интеллекта, успехами в области нано-технологий, биотехнологий и т. п., то есть того, что называется конвергентными технологиями (НБИКС). Всё это тоже оказывает существенное влияние на формирование индивидуального и общественного сознания казахстанцев. Эпоха изменилась. В этой ситуации неразумным будет пускать развитие сознания на самотёк. На это и ориентирована задача трансформирования (модернизации) казахстанского общественного сознания.

Смысл модернизации сознания, с одной стороны, состоит в необходимости привести его к соответствию с явлениями и требованиями современности, но с другой стороны – в соответствии *не со всякими* явлениями и тенденциями нынешней современности. Модернизация сознания, по высшему счету, должна означать нечто большее, чем просто адаптацию, приспособление к современной реальности, прежде всего к западным её образцам. Для современной западной цивилизации характерна своеобразная театральность: в ней главенствующее место занимают всевозможные, шоу, фестивали, флэш-мобы и т. п., где всё выставляется напоказ и на потеху толпе. Следовательно, сознание масс имеет весьма поверхностный характер.

Поставленная задача модернизации казахстанского общественного сознания является одним из условий решения более фундаментальной задачи, ориентированной на вхождение Республики Казахстан в тридцатку ведущих стран мира. И действительно, для решения этой последней задачи граждане Республики Казахстан должны обладать несколько иными характеристиками, нежели те, какими на сегодня обладает большинство. Задача модернизации общественного сознания казахстанского общества не может и не должна трактоваться в том смысле, что из общественного сознания Казахстана должны быть полностью удалены те его составляющие, которые на протяжении многих столетий, в том числе и в условиях советского строя, обеспечивали единство

народов, основные этические ценностные скрепы. Стало быть, задача состоит, прежде всего, в необходимости формирования некоторого единства, в идеале – в апокатастасисе (собираении воедино) тех составляющих общественного сознания, которые присутствовали в традиционных формах сознания народов, населяющих Казахстан. Существенным у народов, населявших Степь, как бы они не именовались, был тот тип взаимоотношений между людьми, на котором строилось казахское общество с момента своего возникновения. Это – отношения *органического* типа. Для них характерна открытость друг другу, коллективизм, взаимопомощь. Эти же отношения фиксировались в общественном и индивидуальном сознании казахов, кристаллизовались в виде основополагающих ценностей. Аналогичное содержалось и в сознании других этносов, населяющих Казахстан.

Задача трансформации (модернизации в обозначенном смысле) казахстанского общественного сознания не является простой и для своего решения требует особого подхода к ней, к которому относится выработка адекватной модели этой модернизации. Прежде всего необходимо иметь в виду, что имеется в виду общественное сознание в его целом, сознание всего казахстанского общества. Данная модель может представлять собой комплекс мероприятий, направленных именно на трансформацию казахстанского общественного сознания в направлении осознания каждым гражданином поставленных перед ним государством задач и готовностью участия в их решении. Но чтобы разработать эту модель, необходимо иметь перед мысленным взором картину современного казахстанского сознания и не только готовую картину, а и то, как она формировалась.

Современный Казахстан – многоэтническое государство, основными этносами которого являются казахи и русские. Наряду с мировоззрением у них веками формировался ещё более глубокий уровень сознания – *менталитет* (ментальность – это атрибут индивида). Традиционный менталитет казахского народа характеризуется симбиозом а) индуцированного практической жизнедеятельностью секулярного слоя, б) исконного религиозного слоя и в) привнесённого примерно в X в. ислама суннитского вероисповедания ханафитского мазхаба. Однако ещё в XIX в. Ч.Ч. Валиханов от-

мечал, что ислам фактически является покровом, под которым продолжает функционировать исконная «языческая» религиозность. Свои коррективы вносит наличие или отсутствие в общественном сознании и мировоззрении антропо- и социо-морфизма. 73 года советской власти под воздействием государственной идеологии и под влиянием системы образования изменили общественное сознание и мировоззрение, что оказало влияние и на менталитет. Из них было элиминировано религиозное содержание и заменено всецело секулярным сознанием. Из прошлого сохранились, в основном, лишь древнейшие поверья и предрассудки. Анализ показал, что традиционный казахский менталитет в целом развивается в направлении единого казахстанского менталитета посредством синтеза с менталитетами других народов, населяющих Казахстан. Конечно, за годы советской власти под воздействием государственной идеологии и под влиянием системы образования изменилось традиционное общественное сознание и мировоззрение, что оказало влияние и на менталитет. Из них было элиминировано религиозное содержание и заменено всецело секулярным сознанием.

Стало ясным, что важно не просто «осовременивать» сознание, но сделать его глубже, шире, выше, т. е. привести в соответствие с теми требованиями, которые стоят сегодня перед Республикой Казахстан. Поэтому становится совершенно очевидной необходимость образования и воспитания в самом широком и глубоком смысле (включая воспитание духовно-чувственных начал в человеке, формирование мировоззрения и культуры мышления, в том числе через философию). Современная задача модернизации сознания – научить и научиться людям гармонично взаимодействовать далеко не только и не просто с вещами, но в первую очередь с людьми. Проблема контакта, диалога и взаимопонимания – главная практическая проблема и задача сегодняшнего и завтрашнего дня.

Вся палитра современных инновационных технологий сводится, в первом и последнем счете, к парадигме искусственного интеллекта. Но в последние годы приходит понимание того, что искусственный интеллект не должен становиться самоцелью в работе учёных. Главной темой здесь должна стать тема *интеллектуального агента*. Каждый такой агент реализует лишь функцию опосредствования между человеком и окружающим миром. Такая

роль ограничивает агента, и робототехника тем самым оказывается не самодействующей системой, а служит достижению целей.

Технологический прорыв, как ни ретроградно это прозвучит, *следует в определенной мере и форме ограничивать*. Едва ли новейшие технологии необходимы везде и всюду, в больших масштабах. Представляется более разумным ограничиться только несколькими областями их использования: в военной, аэрокосмической, в какой-то степени – медицинской. Искусственный интеллект должен работать там, где без него никак не обойтись: в науке, в чрезвычайных ситуациях, на обживаемых людьми планетах, в экономических (хозяйственных) расчётах. Иными словами – в профессиональных сферах.

Ведь развитие человека есть стратегическая задача современности. Следовательно, помимо совершенствования техники, технологий, цифровизации и тому подобных инноваций необходима также и духовно-инновационная стратегия: мощное развитие гуманитарных наук, нравственного воспитания, мировоззренческого просвещения и т. п.

2. Проблема модели трансформации (модернизации) казахстанского общественного сознания

Мы рассмотрим проблемы трансформации (модернизации) лишь некоторых форм казахстанского общественного сознания. Мы затронем религиозное, политическое, этическое и правовое сознание.

2.1 Проблема модернизации (трансформации) религиозного сознания

Обретение Казахстаном государственного суверенитета радикально изменило ситуацию в сфере духовности. Прежде всего произошёл ренессанс религиозности. Из-под спуда возникли ислам и православие. Правда, появились и иные, называемые нетрадиционными религии как социально положительного, так и социально отрицательного толка. Хотя считается, что казахский этнос, ис-

конно занимавший территорию Степи, сложился из разных, более мелких этнических образований на рубеже XV–XVI вв., те народы, из которых он образовался, не были чуждыми друг другу, но обладали примерно одинаковым мировоззрением, обычаями, традициями, верованиями и основополагающими ценностями и даже языком. Ведь когда пишут о том, что ислам стал распространяться среди населения кочевников, обитавших на территории современного Казахстана в X в., то пишут о том, что ислам приняли именно казахи, которые как самостоятельный этнос оформился на полстолетия позже. Следовательно, речь должна идти об одном и том же народе, который состоял из разных общественных образований, ничем принципиально не отличавшимися друг от друга, то есть о казахах. При этом надо помнить, что народы Степи не изначально были кочевниками, а перешли на кочевой образ жизни из оседлости вследствие аридизации климата. Это значит, что в памяти народов, населявших Степь, и в их мировоззрении так или иначе сохранился опыт оседлой жизни. Иначе они бы не смогли организовать *производящую* экономику.

Важным скрепляющим человеческие общности на ранних стадиях исторического процесса фактором, помимо устоявшихся обычаев, традиций и нравственности, была религия, какую бы форму она ни принимала. Такой религией у кочевых народов Степи было тенгрианство. Оно настолько глубоко укоренилось в сознании, культуре и жизнедеятельности ранних общностей, что ещё во второй половине XIX в. Ч.Ч. Валиханов писал, что казахи лишь поверхностно прониклись идеями ислама, а внутренне придерживались исконных верований (см. [1] и [2]). Эти верования активно сопротивлялись внедрению ислама. Это имело место потому, что то же тенгрианство было чистой религией, не запятнанной своекорыстием отправляющих его жрецов. Мусульманские же муллы стремились не только обратить население Степи в ислам, но и занимались стяжательством. Об этом писал Абай (см. [3, с. 106, 124 – 126]).

Когда Казахстан был присоединён к Российской империи, многое, конечно, изменилось. Причём далеко не только в худшую сторону. Как бы государственное устройство Российской империи ни отличалось от форм ханской власти на территории Степи, тем, что роднило казахов и россиян, был фактически тот же самый тип

отношений между людьми, на котором базировалась и который до известной степени эксплуатировала царская власть.

После октябрьской революции советская власть утвердила принцип отделения Церкви (в широком смысле) от государства, а школу (то есть всю образовательно-воспитательную систему) – от Церкви. Но и под этими государственными структурами существовала жизнь всё того же типа связей и отношений, а именно органических. Ни тоталитарный, ни сменивший его авторитарный режимы не смогли уничтожить этот тип отношений. Атеистическая атмосфера, царившая в Советском Союзе, не смогла разрушить дух коллективизма, на котором паразитировал режим. Соответственно и сознание – как общее общественное, так и сознание отдельного индивида – было глубоко позитивным и толерантным.

Религиозное сознание – это сознание, формирующееся и функционирующее в религии как особой сфере культуры, относительно обособленной от других её сфер – от науки, искусства, политики, права и т. д. Будучи общественным по своему генезису и по своей сущности и структуре, оно имеет как общие черты с сущностью и структурой сознания в других относительно самостоятельных сферах культуры, так и существенные отличия. Как социокультурный феномен религия *не сводится* к сознанию, религиозное сознание есть лишь один из структурных элементов религии как целостности. Но это – *основной* её структурный элемент. Можно утверждать, что религиозное сознание является *системообразующим* элементом религии как таковой. Все остальные структурные элементы религии не только формируются и функционируют на основе религиозного сознания, но и *вырастают* из него. Развитые формы религии (а таковыми являются мировые религии) обладают сложной структурой.

Из религиозного сознания вырастает специфическая религиозная практика, которая определяется как *культ*. Культ – это уже феномен, который не сводится только к сфере сознания, но включает в себя и практический аспект. Культ как таковой включает в себя различного рода обряды, ритуалы и прочие действия, которые согласовываются с содержанием религиозной веры. Культ в глазах приверженцев религии предстаёт как действительное отношение верующих к принимаемому в данной конкретной религии абсо-

лютному Сверхначалу, к Абсолюту. Ядром религиозного сознания является образ-представление об Абсолюте. В авраамических религиях это Яхве (иудаизм), не имеющий имени Бог (христианство) и Аллах (ислам). Но образ-представление не просто постулируется и принимается как данность. Его признание дополняется специфическим *отношением* к нему. Это отношение является *верой*. В таких развитых формах религии, как названные выше, вера вырастает в *вероисповедание* и *вероучение* (доктрину как систему догматов). В развитой религии существует два уровня религиозного сознания – специализированный и неспециализированный, или обыденный. Специализированное религиозное сознание принадлежит иерархии её служителей, обыденное – пастве.

Обретение Казахстаном государственного суверенитета радикально изменило ситуацию. Прежде всего произошёл ренессанс религиозности. Ислам и православие на протяжении двух последних столетий сосуществовали в Казахстане. Современный Казахстан провозгласил себя как светское государство, в котором религии предоставлена свобода функционирования и развития. Кроме ислама и христианства в Казахстане существуют и другие конфессии, и они тоже получили возможность открытого существования. Помимо этого, в Казахстан проникли некоторые нетрадиционные религии. Они также существуют, не подвергаясь какому бы то ни было притеснению. В 1992 г. был принят Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», который в 2011 г. был отредактирован и получил название «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Согласно данному Закону, религиозные конфессии и объединения отделены от государства, которое, как отмечает А. Г. Косиченко, «будучи светским, не вмешивается во внутренние дела религиозных объединений, но учитывает религиозный фактор во внутренней и внешней политике» [4, с. 181].

Поиск объединяющих ценностей, идей способствует укреплению казахстанской государственности, общему подъёму, продвижению страны. Но в светском государстве верующий должен жить и секулярной жизнью (трудиться в светских учреждениях, учиться в светских школах и вузах, участвовать в политической жизни государства и т. д.). Христианину это делать легче, ибо оно допускает

разделение жизни на сферу сакрального и сферу мирского. А вот правоверному мусульманину приходится труднее. Ведь, как отмечает современный исламский теолог: «Ислам не приемлет дихотомии духовного и мирского...» [5, с. 1]. Тем не менее, казахстанские мусульмане умеют сочетать эти, казалось бы, несочетаемые предписания.

Сегодня в Казахстане наблюдается нормальная, толерантная межконфессиональная атмосфера. Основные конфессии находятся между собой в отношении согласия. Казалось бы уместна модернизация казахстанского религиозного сознания? Во-первых, дело в том, что всегда в тех или иных религиях возникали вспышки фундаментализма и экстремизма. С ними необходимо бороться. Очищение казахстанского религиозного сознания от этих феноменов – это уже его модернизация. Во-вторых, со второй половины XX в. на арену вышел *терроризм*, поднявший религиозное – в данном случае исламское – знамя. Многим понятно, что ислам – это религия, проповедующая мир и любовь, но немало людей (в основном молодёжи) из разных регионов планеты рекрутируются такими объединениями, как Талибан, Джебхат-ан-Нусра, ИГИЛ (ДАИШ) и другие. Казахстан свободен от этих организаций. Но время от времени на территорию страны проникают отдельные эмиссары от других экстремистских организаций, в частности от Хизб ут-Тахрир аль-Ислами. Они распространяют экстремистскую религиозную литературу, проводят агитационную работу среди населения и т. д.

В этой связи задача очищения казахстанского религиозного сознания от всего этого есть также не что иное как решение всё той же модернизации казахстанского религиозного сознания. Необходимо на научную основу поставить религиозное просвещение населения. Причём не только христиан идеями христианства, а мусульман – идеями ислама. Необходимо, чтобы каждый представитель этно-конфессиональной общности был хорошо осведомлён в содержании и смыслах иной конфессии. Это же следует распространить и на более малочисленные этно-конфессиональные группы, населяющие Казахстан (некоторые из которых не вполне идейно безопасны). И, разумеется, необходима непрекращающаяся и неослабевающая профилактика различных форм религиозно мотивированного экстремизма.

2.2 Проблема трансформации (модернизации) казахстанского политического сознания

Государство есть исторически первый и по настоящее время главный социальный институт. Государство создаёт особую публичную власть, стоящую над обществом и, следовательно, надо всеми членами общества. Государство, конечно, цементирует общество и в этой связи выражает всеобщий интерес. Однако этот интерес всегда отредактирован классовым интересом наиболее могущественного класса. Для своего существования и упрочения государственной власти оно создаёт другие социальные институты, своим функционированием подчинённые ему. Прежде всего это политика, армия и право. С течением времени появляются всё новые и новые институты. Происходит институционализация общественной жизнедеятельности и функционализация жизни членов общества как его оборотная сторона.

Политика как социальный институт есть «совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование 1) правовых и моральных норм, 2) структуры государственно-административных институтов, 3) форм государственного управления, 4) отношений и институтов власти» [6, с. 268]. Автору данного определения следует возразить по поводу первого пункта. Политика не оказывает прямого влияния на мораль и тем более не формирует и не проектирует её норм. Что касается права, то оно разрабатывается в соответствии с наличной политикой государства. По своим нормам и ценностям и по способам регуляции политика не совпадает ни со сферой этики, ни со сферой религии, ни со сферой экономики, хотя с последней она наиболее тесно связана. С этой поправкой определение можно принять и отметить, что в данной практике и формируется специфическое сознание, которое и определяется как политическое.

Именно государство как верховный социальный институт осуществляет политику – как внешнюю, так и внутреннюю. Как писал В.И. Ленин, «политика есть участие в делах *государства*, направление государства, определение форм, задач, содержания деятельности государства...» [7, с. 340]. Политика неразрывно связана с властью. М. Вебер писал: «Кто занимается политикой, тот стре-

мится к власти; либо к власти как средству, подчинённому другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти “ради неё самой”, чтобы наслаждаться чувством престижа, который она даёт» [8, с. 646]. О власти следует говорить как о специфическом социальном отношении, в котором она занимает один полюс этого отношения, а другой представляет подвластность. Соотносятся они по вертикали (в том числе и ценностной): власть занимает верхнюю позицию, подвластность – нижнюю.

Политическое сознание – одна из основных форм общественно-го сознания. Оно является идеальным (*ideelle*) выражением системы форм политики и политических отношений. Политика, отмечено выше, наиболее тесно по сравнению с другими социальными институтами связана с функционированием государства, с одной стороны, а с другой стороны – с экономикой. Именно в ней непосредственно находят своё выражение экономические интересы в целом, классовые интересы в особенности. В политическом сознании всё это также находит своё выражение. Во-первых, оно непосредственно затрагивает сферу государства и государственной власти и фиксирует «область отношений *всех* классов и слоёв к государству и правительству, область взаимодействия между *всеми* классами» [9, с. 79]. Во-вторых, политическое сознание оказывает своё влияние на сферу экономики, на взаимоотношения классов, а, кроме того, в той или иной степени влияет на все другие формы общественного сознания. У граждан государства имеются свои политические интересы и идеалы, которые в условиях социального расслоения могут не только различаться, но и антагонизировать. Люди, придерживающиеся одних и тех же политических взглядов, создают политические партии или просто симпатизируют им. В деятельности и воззрениях представителей этих партий реализуется политическое сознание. Оно также реализуется в разнообразных массовых движениях.

Как и любая другая форма общественного сознания, политическое сознание обладает своей архитектурикой, которая, в принципе, обща для других форм общественного сознания. В антагонистическом типе социальности существует разделение человеческой деятельности по вертикали. Верхнюю позицию занимают специализированные формы деятельности, нижнюю – неспециализированные. Сфера специализированных деятельностей – это государственно санкционированная

сфера. К неспециализированным видам деятельности относится сфера обыденной жизни с её бытом, обиходом и т. д. Некоторые специализированные сферы формируют своё специфическое сознание. Таковы формы сознания в сфере науки, искусства, религии, права, сфера этических отношений. Политика также является специализированной деятельностью и она продуцирует политическое сознание. Его составляет *политическая идеология*. Идеология как таковая не является особой формой общественного сознания наряду с другими, но она присутствует во всех них, приобретая их «облик» и «окраску». Идеология – это особая *модальность* сознания, в которой действительность предстаёт в своём *преломлении* через тот или иной частный *интерес*. Тем самым это, в полном соответствии с одной из характеристик Маркса и Энгельса, *превратное*, или ложное, сознание.

И подобно тому как государство, охраняя общественное целое от распада, тем не менее максимально выражает и апологизирует интересы привилегированных классов своими реальными акциями, так и политическая идеология апологизирует их идеальными средствами – посредством разработки системы специальных идей. Государство создаёт специальную когорту идеологов, которые разрабатывают идеологические доктрины и внедряют их в сознание граждан государства. В этой своей деятельности идеологи утилитарно используют концептуальный аппарат науки и философии и тем самым придают своим разработкам видимость научности и истинности. Но политика выступает также и предметом науки (политология, социология политики и др.) и философии (философия политики), которые в принципе ориентированы на объективное исследование данного феномена. Но в обществе, в котором существуют не только господствующие, но и подчинённые классы и группы, формируется своя политическая идеология, в которой оформляются и переводятся на наукообразный язык политические и экономические интересы этих классов и групп. Данные идеологические конструкции вне зависимости от степени их разработанности являются столь же ложными, как и построения официальных идеологов государства.

Существует и уровень обыденного политического сознания, которое формируется как под влиянием повседневной обыденной жизни, так и под влиянием их участия в функционировании оппозиционных партий или под влиянием участия в практической по-

литической деятельности (митинги, разного рода шествия, а то и политические протесты и бунты). Кроме того, обыденное политическое сознание испытывает на себе влияние тех идеологических доктрин, которые разрабатываются идеологическим сословием. Как и вообще обыденное сознание, его политическая форма столь же бессистемна, сумбурна, полна предрассудков и заблуждений.

Произведённая идеологическими разработчиками идеологическая продукция не является для них и для политического истеблишмента самоцелью. Целью является внедрение идеологической доктрины в сознание граждан государства, особенно тех, которые по тем или иным соображениям находятся по отношению к ней в оппозиции или даже в оппозиции по отношению к государственному строю. И политическая элита стремится индоктринировать политическое сознание граждан, с тем чтобы они верили в то, что живут в лучшем из миров и только не понимают этого. Для этого они опираются как на давным-давно выработанные средства манипуляции сознанием, так и на новейшие технологии такой манипуляции. В современном мире такими средствами служат СМИ (печать, радио, телевидение, Интернет). Рядовой человек ежедневно и ежечасно поглощает духовные «концентраты», нашпигованные разного рода идеологемами. Давно разработаны методы прямой и скрытой пропаганды, которые настойчиво и последовательно внедряются в сознание.

Такая ситуация имеет место в любом государстве, как идеальном демократическом, так и в абсолютно деспотическом. Различие состоит лишь в тех технологиях, которые применяются. Так, в деспотических и тоталитарных режимах применяются старые методы запрета свободы слова и печати, а также ограничение доступа к информации, в той или иной степени дискредитирующей режим. В демократических режимах сознание граждан настолько подвергается индоктринации, что свобода слова и печати не запрещается. Это, однако, потому, что в своей свободе слова и печати индивиды будут изрекать и писать лишь то, что им внушило государство через средства манипуляции их сознанием. Режиму они уже не могут представлять опасность, так как их предварительно лишили свободы мышления. Они будут говорить и писать то, что угодно режиму. Особенно индоктринации подвергается политическое сознание граждан государства, так как именно через это сознание и

посредством него при наличии хотя бы элементарной способности к критичности индивидам открывается подлинная сущность того общества и государства, в котором они живут.

Казахстан стал суверенным государством почти 30 лет тому назад. В Советском Союзе была единая для всех государственная идеология и в принципе единое общественное сознание, в том числе и его политическая составляющая. В данном сознании содержались примерно общие для всего народа мировоззренческие и ценностные ориентиры, примерно общие представления о справедливости, о положительном образе человека и межчеловеческих отношений.

После распада Советского Союза суверенные государства стали перестраивать общество и государство на началах рыночной экономики и правового государства. Резко менялись все приоритеты, идеалы и ценности. Политическое сознание большинства граждан, вне зависимости от нового статуса в новых государственных образованиях (представитель ли титульной нации или же нет) подверглось деструкции. Введение рыночной экономики в первое десятилетие независимости обострило в политическом сознании казахстанцев те негативные составляющие советского политического сознания, которые в СССР существовали, но как-то не выпячивались и воспринимались как нечто само собой разумеющееся. Среди них так называемый патернализм, состоящий в том, что государство воспринимается как верховный собственник и хозяин, который обязан обеспечивать своих граждан-тружеников минимумом необходимого. Постепенно все негативные рудименты прошлого изживались из казахстанского политического сознания. Постепенно оно стало «приходить в себя», ориентируясь на новые ценности и идеалы. Это происходило в первую очередь благодаря взвешенной экономической политике государства. Внешняя политика Республики Казахстан воспринимается гражданами как по своему существу правильная. В современном казахстанском обществе практически уже нет тех, кто хотел бы «вернуться назад», в советское прошлое. Республика за время своего существования заявила о себе как о состоявшемся государстве, проводящем свою суверенную и в то же время не противопоставляющую себя ведущим мировым государствам политику. Стал формироваться новый патриотизм, по своему накалу, такой же, как и в прошлом советский патриотизм, но уже с иным содержанием.

Современное казахстанское политическое сознание во многом отвечает тем требованиям, которые к нему предъявляет современное казахстанское общество и государство. Вместе с тем оно ещё далеко от того совершенства, которое соответствует тем задачам, которые ставит перед ним казахстанское государство. Именно поэтому оно, как и все другие формы казахстанского общественного сознания, нуждается в серьёзной трансформации (модернизации). Поэтому задача трансформации общественного сознания, поставленная перед гражданами Республики Казахстан, включает в себя также и трансформацию их политического сознания. Для этого помимо политического просвещения, в ходе которого разъяснялись бы и разоблачались камуфлируемые замыслы недружественных государств, необходимо также активное вовлечение населения в политическую практику. Ну и, разумеется, в стране должен пропагандироваться подлинный патриотизм, не имеющий ничего общего с национализмом, этноцентризмом и т. д. В основе данного патриотизма должен лежать гуманистический принцип.

Но, конечно, никакой патриотизм невозможен без искренней гордости за своё общество, за своё государство, за свою страну. А эта гордость не может быть навязанной извне декретами, указами или страхом перед силой и могуществом государственной власти. Гордость и неотъемлемый от неё патриотизм – это такой феномен, который человек или вырабатывает в себе или же не вырабатывает по тем или иным причинам. Следовательно, государство должно создавать для своих граждан такие материальные и духовные условия, чтобы они сами приходили к позиции казахстанского патриотизма и эту позицию не только культивировали в себе, но и искренне её пропагандировали другим. И одним из путей совершенствования (модернизации) политического сознания граждан Республики Казахстан является, как уже отмечено, участие граждан в активной и разносторонней политической жизни государства.

2.3 Проблема модернизации этического и правового общественного сознания казахстанского общества

Этическое и правовое сознание суть формы общественного (и индивидуального) сознания, которые вырабатываются соответ-

ственно в сфере практической этики и права как специфического социального института. Этим и определяется их содержание и форма. Рассмотрим сначала эти формы сознания по отдельности, а затем сопоставим их, выявляя сходное и отличное и, наконец, станем обсуждать вопрос, как эффективно осуществлять трансформацию (модернизацию) казахстанского этического и правового сознания. Начнём с этического сознания, так как оно исторически возникает раньше права. Оно формируется в ходе практической этики, резюмирует её и её регулирует. Этика и соответствующее ей сознание формируется ещё в архаическом обществе. На самых его ранних этапах индивид слит с общественным целым, «он ещё столь же крепко привязан пуповиной к роду или общине, как отдельная пчела к пчелиному улью» [10, с. 346]. Лишь постепенно, в ходе длительного исторического процесса происходит относительное обособление индивида от общественного целого. У него появляется внутренний – человеческий – мир и т. д.

В процессе человеческой жизнедеятельности вырабатывалась система норм, запретов, обычаев, традиций и т. д., скреплявших эту жизнедеятельность и регулирующих её. Различные нормы пронизывали все аспекты жизни людей: во взаимоотношениях внутри семьи и общины, между родственниками и свойственниками, соплеменниками и чужаками, представителями разных поколений и разных ритуальных групп и т. д. Эти нормы формировались на протяжении многих поколений, обкатывались, как прибрежная галька, и продолжали совершенствоваться. Они, конечно же, не записывались, так как письменности не существовало, а передавались от родителей к детям, от старших к младшим и закреплялись в жизнедеятельности. Среди этих норм формировались и функционировали и этические нормы.

Этика (понимаемая здесь не как некая наука или раздел философии, а как форма *жизненной практики*) и в первобытном обществе охватывала не все формы регулирования отношений. Её предмет – отношения человека к человеку, к обществу как целому, а также к внешней природе. М.М. Бахтин считает основанием бытия человека в мире *поступок*. Но что есть поступок? Поступок можно трактовать как в широком, так и в узком смысле. В первом смысле он представлен у М.М. Бахтина. Всякое жизнепроявление человека – как внутреннее, так и внешнее – есть, согласно Бахтину, че-

ловеческий поступок. «И таким поступком, – пишет он, – должно быть всё во мне, каждое моё движение, жест, переживание, мысль, чувство – всё это единственно во мне – единственном участнике бытия-события – только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия. Я – в мире бызыходной действительности, а не случайной возможности» [11, с. 42].

Человек, вот этот конкретный человек, отмечает Бахтин, в любое здесь-и-теперь занимает вполне конкретное единственное положение в обступающей его со всех сторон действительности и всей своей жизнью участвует в событии Бытия. Он живёт *из себя*, со своего единственного в данный момент места и в этой своей модальности *причастен* Бытию. При этом, подчёркивает Бахтин, «нужно помнить, что жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою...»; «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии» [11, сс. 45, 46]. В этом плане «вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок...» [11, с. 8].

Такая трактовка сущности поступка вполне оправдана. Но для более конкретного и детального анализа необходимо применять и понятие поступка в *узком* смысле. Это не означает, что поступок при этом редуцируется ко всего лишь *этическому* феномену. Суть трактовки поступка в узком смысле состоит в следующем. В жизнедеятельности человека выделяются три модуса: *поступок, поведение и действие*. Поступок есть проявление жизнедеятельности во *внутреннем, душевно-духовном* мире человека, в том мире, в котором формируется мотивация его поведения и действия, определяется их индивидуальная санкция и принимается волевое решение к исполнению. Поступок – это то, чем *в своей истине*, в действительности является поведение и действие, то есть жизнеобнаружение человека *для самого* человека. Иначе говоря, поступок есть бытие внутреннего человека (о внутреннем человеке см.: [12]), а поведение и действие суть формы бытия внешнего человека. В этой связи действия и поведение данного индивида во внешне-социумном мире может и *не совпадать* с истинным содержанием и смыслом его поступка. Поведение, например, есть лишь видимая

«траектория» бытийствования внешнего человека во внешнем же мире, фиксируемая другими сознаниями (сознаниями Других).

Но, соглашаясь с М.М. Бахтиным в его расширенной трактовке поступка, следует возразить ему относительно архитектоники поступка. Он так говорит о моментах поступка: «Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические, и социальные) и наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я для другого» [11, с. 49 – 50]. Бахтин тут упускает ещё два важных момента: мир-для-меня и я-для-мира. Ведь, как правильно отмечает С.Л. Рубинштейн, «стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении» [13, с. 7].

Уже на заре человеческой истории в первобытном обществе формируется феномен *нормативной регуляции*. О.Г. Дробницкий пишет: «Понятие нормативной регуляции и является той исходной, базисной категорией, на которой можно... вывести, вычленив понятие морали...» [14, с. 232]. Данный автор не различает мораль и нравственность (о чём будет сказано ниже), но пока от этого можно отвлечься. Нормативная регуляция есть тот способ, каким общество сплачивает своих индивидов и подчиняет их жизнедеятельность задаче сохранения общественного целого, трансляции опыта от поколения к поколению и противостояния силам природы и враждебным племенам. Исторически «нормативная регуляция первоначально выступает как нечто внешнее, принудительное, лишь затем “овнутряемое” или реализующееся в новом взаимодействии индивидов...» [14, с. 239] Нормативная регуляция присуща таким феноменам, как обычай, традиция и др. Присуща она также и этике и этическому сознанию.

Сознание, которое формируется и функционирует в этической практике, отличается тем, что оно «оперирует нормативно-ценностными категориями, представляет собой особую модальность мышления» [14, с. 215] и сознания в целом. Основными понятиями, которыми оно оперирует, являются «добро» и «зло», «должное»

и «сущее», «долг», «совесть», «этический принцип» и некоторые другие. Правда, эти понятия встречаются и в теоретическом (в частности, философском) мышлении. Однако там они фигурируют как *предмет* исследования. В этическом же сознании они суть структурные моменты этого сознания. Кроме того, в отличие, например, от теоретического мышления, этическое сознание эмоционально нагружено, следовательно, так же нагружены и образующие его понятия. Кроме того, этический праксис, а следовательно, и этическое сознание не образует некую более или менее фиксированную сферу социума. Оно «присутствует во всех областях общественной жизни – частного быта и политики, межгосударственных и межличностных, классовых и семейных отношений; она затрагивает поведение человека в сферах материального производства и экономических операций, духовного творчества и научно-познавательной деятельности, в общении с окружающими и в отношении индивида к самому себе» [14, с. 229]. Это и представляет, согласно Дробницкому, немалую трудность в исследовании данного феномена.

С образованием государства, как отмечено выше, возникают другие социальные институты, подчинённые государству. В этих институтах также вырабатываются нормы. Это – специфически *институциональные* нормы. «Здесь нормы создаются деятельностью особых институтов, обладающих на то особыми прерогативами. Специальные учреждения и проводят нормативные требования в жизнь – поддерживают их своей властью и влиянием, контролируют их выполнение и осуществляют санкции» [14, с. 257]. Эти нормы вырабатываются и функционируют в ряде институтов, в административных учреждениях и т. д. Эти нормы являются не чем иным как требованиями, предъявляемыми к индивидам и группам индивидов. «И сами институциональные требования имеют статус арный (“официальный”, как иногда говорят) характер. Они всегда фиксируются в виде эксплицитно и однозначно выраженных вербальных формул, чаще всего писанных, имеющих силу и значение документа, и исполняются в строгом соответствии с этими формулами. Поэтому и способ обоснования таких требований может быть формализован в строго соблюдаемую процедуру...» [14, с. 258]. О.Г. Дробницкий резюмирует: «Говоря более обобщённо, институциональные нормы чётко выделены в “особую форму бытия”»

в общественной жизни: функции регуляции отделены от самой практики исполнения нормы, вынесены в особую сферу деятельности специальных учреждений и лиц. Норма же существует как бы и самостоятельно от массового поведения, т. е. воспринимается не только им самим непосредственно, а ещё и действием специальных инстанций» [14, с. 258].

Эти нормы кардинально отличаются от *неинституциональных* норм. Последние «формируются в самом процессе совместной жизнедеятельности людей и массового общения» [14, с. 258]. Выработанные нормы поведения и действия закрепляются в общественном и индивидуальном сознании, в привычках и вообще в составе жизнедеятельности. Кроме того, эти нормы не вынесены куда-то вовне, а исполняются, будучи вплетёнными в повседневную практическую и духовную жизнь членов общества. Таким образом, *неинституциональные* нормы «порождаются и воспроизводятся совершенно иным способом, чем правовые и организационные установления» [14, с. 260]. В условиях антагонистического типа социальности этика, как и, например, обычай, является *неинституциональной* формой нормативной регуляции.

Но в силу того, что в этих условиях общество оказалось дифференцированным, образованным разными группами, кланами, классами и т. д., то этика расщепляется на два типа – на *нравственность* и *мораль*. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безговорочны и всеобщы.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собою конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма, нравственность “с оговорками”, ограничениями. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т. д.)» [15, с. 78]¹. Как отмечает Маркс, «всякой общественной форме собственности соответствует своя мораль...» [16, с. 568] Это распространяется и на все этические категории. Например: «У республиканца иная совесть, чем у ро-

¹ «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» [17, с. 82].

ялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить. У человека, у которого нет другого призвания к тому, чтобы стать присяжным, кроме ценза, и совесть цензовая» [17, с. 140]¹. И нравственность, и мораль зародились давно. Нравственность связана с так называемым *золотым правилом* нравственности, мораль же – с принципом *талиона*. Различные формулировки золотого принципа восходят к выделенному К. Ясперсом «осевому времени» и встречаются в «Махабхарате» (книга «Мокшадхарма»), в изречениях Будды, у Гомера, Конфуция и у других. Классической его формулировкой является та, что фигурирует в Нагорной проповеди Иисуса Христа: «Итак во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» [18, с. 1272]. Принцип талиона (лат. talio, talionis; происходит от talis в значении “такой (же)... как (-ой)...”), или принцип *возмездия, равного (эквивалентного) по силе* поступку или преступлению. Классическая формулировка талиона такова: «жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу» и т. д. Своими корнями принцип талиона уходит в глубокую Архаику, где отношения между локальными этносами строились по принципу «Мы – они», «свои – чужие».

Право же в отличие от этики есть *институциональная* форма нормативной регуляции. Причём сущность институциональной нормативной регуляции наиболее полно выражена именно в праве. Право, как отмечает Маркс, «по своему содержанию есть право неравенства, как всякое право. По своей природе право может состоять лишь в применении равной меры; но неравные индивиды (а они не были бы различными индивидами, если бы не были неравными) могут быть измеряемы одной и той же мерой лишь постольку, поскольку их рассматривают под одним углом зрения, берут только с одной *определённой* стороны... и ничего более в них не видят, отвлекаются от всего остального» [19, с. 19]. Основная категория права – *закон* (юридический закон). Данный закон – это обретшая статус всеобщности государственная *воля*, представляющая собой рефлектированный интерес и потребности гражданского общества. Содержание государственной воли определяется

¹ «Совесть привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть» [19, с. 140].

прежде всего материальными, экономическими условиями, интересами и потребностями, следовательно, в первую очередь ими определяется и право, но – опосредствованно через государство.

Право обладает особыми социальными прерогативами создавать и обеспечивать соблюдение пригодных государству норм и законов жизнедеятельности его граждан. Право регулирует и регламентирует социальную действительность – гражданское общество и функционирование тех социальных институтов, которые опосредствованно через него подчинены государству. Разумеется, право не есть простой сколок с системы экономических отношений, оно обладает и относительной самостоятельностью, но именно относительной. Право – слуга государства, а цель государства в антагонистическом типе социальности состоит в максимальном сохранении и воспроизводстве наличных экономических и иных социальных отношений. Право предписывает индивидам нормативно-регулятивные функции, исполняя которые индивиды вступают в отношения друг с другом (в *право-отношения*) не как субъекты и личности, а как персонификации правовых категорий, как функциональные правовые единицы, посредством которых осуществляет себя Право, устанавливая систему *Право-порядка*.

Но право не может регулировать всю без исключения социальную действительность; оно регулирует лишь важнейшие с точки зрения государства реалии. Остальное регулируется этикой – главным образом моралью. Границы между правом и моралью жёстко не фиксированы, они различны не только в различных общественных формациях, но могут быть различными в разных государственных организациях одной и той же общественной формации. Опыт показывает, что право имеет внутри себя тенденцию расширять сферу своей юрисдикции, что, вообще говоря, является лишь выражением стремления институционализации (в частности, огосударствления) всех и всяческих сфер и форм человеческой жизнедеятельности. И надо сказать, что характер соотношения сфер деятельности права и этики является *критерием* здоровья общества. Всякое расширение полномочий права внутри социальной действительности является сужением сферы действия этической регуляции. Это может быть обусловлено либо усилением государственной власти над гражданским обществом (например, в деспотических и тоталитарных режимах), либо такой степенью разложения морального сознания

(«падением нравов») индивидов, членов гражданского общества, что общепринятые моральные санкции оказываются неспособными осуществлять этическую регуляцию без правового вмешательства. Но в любом случае расширение сферы юрисдикции права говорит о *нездоровой* ситуации в Социуме. Между тем юристы («законопроизводители») нередко с чувством, как им кажется, вполне законной профессиональной гордости заявляют о фактах, когда им удалось ещё какой-то аспект живой жизни поставить под контроль всемогущего Права. В целом же, чем меньшая сфера общества нуждается в правовом регулировании, тем более здоровым оно является. И наоборот: чем больше общественные сферы нуждаются и находятся в правовом регулировании, тем менее оно является здоровым.

Итак, воля государства, транспонированная в право и преобразованная внутри него в соответствии с его спецификой, есть юридический закон. С внешней, формальной стороны он представляет собой вербально сформулированную максиму должного (с точки зрения права) поведения и действия. Эта максима формулируется эксплицитно и однозначно. По своему содержанию закон выражает идеализованное и идеализированное (то есть не только *ideelle*, но и *ideale*) правовое *отношение* представителей гражданского общества в тех или иных правовых ситуациях. Тем самым в законе запечатлевается хотя и идеальное (от слова «идеал») отношение, но идеальное ишь с точки зрения *status quo*, с точки зрения угодности его государству.

Действие юридических норм и законов обеспечивается опосредствующей деятельностью специальных органов, находящихся в ведении права и государства. Право, писал Ленин, «есть ничто без аппарата, способного *принуждать* к соблюдению норм права» [20, с. 99]. Если этика (не только нравственность, но и мораль) знает поощрение и порицание поступка и действия с точки зрения соблюдения её норм и законов, то право именем закона может лишь карать, поощрять он по самому своему определению не может. «Закон как таковой, – отмечает Гегель, – может лишь *запрещать*, а не *дозволять*...» [21, с. 338]. За соблюдение правовых норм и законов не существует вознаграждений *в правовой же* форме, в отличие от той же морали, которая знает именно моральное вознаграждение.

Юридический закон задаёт масштаб обязательного единообразного поведения и предписывает тому, на кого он распространяется,

безоговорочное его соблюдение. Всякий, попавший под юрисдикцию данного закона, обязан неукоснительно подчиняться ему независимо от своих склонностей, намерений, предпочтений или оценок. Основной, так сказать, предмет юридического закона – то, что является его нарушением. Закон бездействует там и тогда, где и когда он соблюдается; юридический закон пробуждается к действию там и тогда, где и когда он нарушается. Этими отклонениями от него и его нарушениями он фактически и жив. Он интересуется лишь *без-законием*, или *анти-законностью*. Юридический закон фактически нельзя соблюдать лучше или хуже (имеется в виду качественный аспект), его можно лишь *соблюдать* в его границах, за которыми начинается отклонение от него. Отсюда и название последнего – «*пре-ступление*». Но юридический закон распространяется лишь на те сферы жизни и на такие действия, которые уже приобрели правовой статус и зафиксированы в соответствующем кодексе. Поэтому на практике нередко могут иметь место действительные преступления (то есть такие поступки или действия, по отношению к которым моральные санкции бессильны), которые не являются таковыми, поскольку в юридическом кодексе не существует соответствующей «статьи».

Этика как неинституционализируемая нормативная регуляция апеллирует прежде всего и главным образом к внутреннему, а не к внешнему, человеку. Ведь каждый *на деле таков, каковы его поступки*; только *поступающий* человек есть *аутентичный* вот-этот человек. Но истинное содержание и смысл поступка *недоступны* наблюдению и отождествлению *извне* (если, конечно, отвлечься от феномена экстрасенсорного восприятия, которым в наше время обладают весьма немногие). По действию и поведению *невозможно* верифицировать содержание и смысловую архитектуру поступка. Ведь человек во внешнем поведении и действии может неукоснительно соблюдать все общепринятые максимы, нормы и императивы, но *почему* он их соблюдает (по убеждению или же из желания или из нужды произвести впечатление лояльности и респектабельности), из самих актов поведения и действия это однозначно не явствует. Принципиально по-иному подходит к человеку право – институционализируемая форма нормативной регуляции, стоящая *над* человеком. Сфера его юрисдикции – внешний человек, следовательно, *лишь* действия и поведение человека, его бытийствование во внешней, социальной действитель-

ности, а отнюдь *не* поступки и их истина. Внутренний человек – недоступен праву, но он его и не интересуется. Право как таковое регулирует и регламентирует те действия и поведения людей, которые уже *не поддаются* этической регуляции. В этой связи, как отмечено выше, чем на бóльшую сферу жизнедеятельности людей распространяется правовая регуляция, тем *более нездоровым* является наличное общество. И, разумеется, наоборот.

Этическое сознание как форма общественного сознания, как отмечено, формируется в этической практике и неотделимо от неё. Правосознание же как форма общественного сознания формируется преимущественно в институте права. Как система юридических норм и законов оно разрабатывается в институте права, стоящем над обществом и транслируемым в него. Поэтому во всяком обществе, как уже отмечено, существует два уровня правосознания – *специализированное* и *неспециализированное*, или *обыденное*. Специализированное правосознание является достоянием всех функционеров – разработчиков правовых норм, практических юристов – оперативников, следователей, прокуроров, сотрудников министерства юстиции, сотрудников правоохранительных органов, а также специальных научных сотрудников – правоведов, философов права и т. д. Все они в той или иной степени мыслят юридическими категориями и, как правило, склонны к фетишизации юридических норм, закона и права вообще. Особенно это относится к разработчикам и к применителям норм и законов. «Но, – отмечает Маркс, – общество основывается не на законе. Это – фантазия юристов. Наоборот, закон должен основываться на обществе, он должен быть выражением его общих, вытекающих из данного материального способа производства интересов и потребностей, в противоположность произволу отдельного индивидуума» [22, с. 259]. Общество не только не основывается на юридических законах, но и не развивается в соответствии с этими законами, по этим законам. Напротив, законотворчество само должно соотноситься с действительными имманентными законами функционирования и развития общества. Юридические же законы могут как способствовать последним, так и тормозить их действие.

Обыденное правосознание не только не обладает той рафинированностью, которая присуща специализированному право-

сознанию, но и, как правило, не является *чисто* правовым. Оно представляет собой симбиоз элементов правосознания и сознания этического (чаще всего морали). На те или иные спущенные сверху юридические нормы и законы обычный человек смотрит сквозь призму исповедуемых им представлений о справедливости, правильности и т. д. В сфере обычных людей часто формируются анти-правовые взгляды, настроения и даже убеждения, нередко принимающие форму практических действий и поступков. В таком, антиправовом, сознании нормы и законы действующего права представляются препятствиями на пути осуществления его намерений, удовлетворения потребностей и интересов. В этом случае стремятся уклониться от действия норм и законов, «обойти» их.

Если теперь обратиться к казахстанской действительности, то необходимо отметить следующее. Переход на рельсы рыночной экономики повлек за собой множество негативных последствий, основные из них в свете данной темы суть следующие. Во-первых, стали разрушаться прежние связи и отношения общения. Они стали стремительно заменяться отношениями индивидуализма и эгоизма. Общество стремительно атомизировалось. Произошла радикальная поляризация сверхбогатых и тех, кто оказался ниже черты бедности. Лишь постепенно число тех, кто находился за чертой бедности стало снижаться. Но это не изменило сути взаимоотношений. Резко возросли случаи и формы мошенничества по отношению к наименее защищённым слоям населения (пенсионерам, инвалидам и т. д.). В казахстанском обществе, как и во всех постсоветских обществах, сформировался *кризис доверия*. Во-вторых, усилилась на юридическом уровне тенденция предоставления юридических привилегий и послаблений разного рода работодателям, вследствие чего простой работник оказался юридически незащищённым перед законом, который его не только не защищает, но и не намерен защищать. В этой ситуации носители специализированного правосознания усматривают в своей юридической деятельности источник своего благосостояния, а то и обогащения, условие своей социальной стабильности и т. д. Носители же обыденного правосознания видят в стоящем над ними Праве враждебную им силу, которая лишь в редких случаях способна защитить и отстоять их интересы. Но к настоящему времени подобных явлений поубавилось. И всё же казахстанское правосознание нуждается в его модернизации.

Государство должно не только сократить разрыв между сверх-богатыми и сверхбедными, но устранить самоё *основание* такого разрыва. Для этого государство должно всесторонне преодолевать индивидуалистически-эгоистические настроения и взаимоотношения в обществе. Оно должно всемерно препятствовать расширению потребительского отношения граждан к обществу и государству, к другим людям, к культуре. Необходимо восстановить и усилить доверие людей к государству и друг к другу. Экономика должна быть перестроена на *этическом* (пусть хотя бы только на моральном) основании. Практикуемая на Западе в течение четырёх веков базирующаяся на безличностных принципах экономического детерминизма экономика, в которой экономический человек (*homo economicus*) является всего лишь её функцией, губительна для человека и общества, о чём свидетельствуют последние 100 – 150 лет. Только очеловеченная экономика будет способствовать тому, что сфера нормативной регуляции будет принимать всё более и более неинституциональный характер, отводя институциональной регуляции (праву) всё более и более узкую сферу общественной жизнедеятельности. Тем самым – вследствие таких преобразований правосознание будет постепенно проникаться этическим началом, а что касается обычных людей, непосредственно занятых в сфере права, то их сознание будет освобождаться от фетишистских иллюзий относительно сущности, назначения и возможностей права.

2.4 Выводы и рекомендации

Общая стратегия должна состоять в критическом восстановлении традиционных для народов Казахстана в первую очередь *этических* и общих *ценностных* ориентаций. Ведь основой человеческого общежития является не политика, не право, не религия, не научное знание, а *этика*. Этическое сознание должно стать ядром модернизированного общественного сознания в Казахстане. Этика должна стать основой политики (по крайней мере, внутренней), права (оно должно продуцировать этически выдержанные законы), науки (научные исследования – как фундаментальные, так и особенно прикладные – должны находиться под контролем этических норм и императивов), и т. д. Казахстан, как и другие постсоветские государства, перенял у

Запада рыночную экономику, свободную от этических регулятивов. Вследствие этого экономические закономерности действуют по образу и подобию стихийных сил природы. Сознание предпринимателей любого ранга пропитано культом прибыли и сверхприбыли, достигаемой любыми средствами. В свою очередь трудящееся население за последние 30 лет прониклось верой в могущество денег и культом денег. Тезис «Деньги решают всё» для большинства населения, независимо от имущественного и статусного положения стал непреложной истиной. Рыночная экономика в её современном виде расчеловечивает человека, превращает его (включая и национальных капиталистов) в средство, в орудие слепых экономических процессов. Вот почему необходима *этизация* всех сфер и уровней казахстанского общества и государства, особенно экономики. Для этого должны быть скорректированы и соответствующие юридические законы. Экономическая политика Республики Казахстан должна быть человекоцентричной. Необходимо выработать приемлемые способы сокращения разрыва между сверхбогатыми, для которых Казахстан – лишь место ведения бизнеса, и теми, кто оказался ниже черты бедности (нищие, бомжи и т. д.). Без этого ожидать серьёзной модернизации сознания казахстанского общества – благая иллюзия. Казахское государство на деле должно стать социальным государством.

Модернизация всех форм казахстанского общественного сознания должна, на наш взгляд, осуществляться на началах этики (в идеале – нравственности). Какие-то его формы в данном аспекте модернизировать легче, какие-то труднее, но – убеждены мы – можно все. Даже религиозное сознание. Далай-лама, к примеру, пишет: «Что нам нужно сегодня, так это решение, которое не обращается за поддержкой к религии и может быть одинаково принято как людьми с верой, так и без неё: *светская этика*» [23, с. 11]. Иначе говоря, поскольку единой религии на планете не существует, то к каждой необходимо подходить с позиций этики и тем самым, этизировать её.

Подводя итоги, можно так резюмировать задачи модернизации казахстанского общественного сознания.

1. Необходимо восстанавливать в общественном сознании *коллективистские* ценности и принципы. Это должна быть широкомасштабная и длительная по своему осуществлению акция. Она должна включать в себя как прямую пропаганду, просвещение, так внедре-

ние идей коллективизма в процессе обучения, в средствах массовой коммуникации, в кино и литературе. Надо отчётливо себе представлять, что без утверждения коллективистских ценностей в казахстанском общественном сознании решить задачу вхождения Республики Казахстан в тридцатку передовых стран мира будет невозможно.

2. Воссоздавая положительные ценности казахского и других народов, населяющих Казахстан, необходимо в то же время заботиться о том, чтобы не противопоставлять их друг другу, особенно по ценностной шкале.

3. Подчёркивая значимость для людей вероисповедания, проводить идею, согласно которой оно всё же не является кардинальным основанием для установления принципиального различия между людьми. Надо провозглашать ту простую истину, что религия служит человеку, а не человек религии.

4. Необходимо пропагандировать умеренный образ жизни, разъяснять, что культ потребительства разрушает душевно-духовный мир человека.

5. Это уже *условие* правильной трансформации казахстанского общественного сознания. Оно состоит в политике государства на преодоление того разрыва между сверхбогатыми и нищими, которое имеет место на сегодняшний день.

Все отмеченные пункты должны рассматриваться не как этапы реализации модели, а осуществляться одновременно.

Литература

1. *Валиханов Ч.* О мусульманстве в Степи // *Валиханов Ч.* Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 293–298.

2. *Валиханов Ч.* Следы шаманства у киргизов // *Валиханов Ч.* Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 298–318.

3. *Абай (Ибрагим Кунанбаев).* Слова назидания. Алма-Ата: Жалын, 1983. – 160 с.

4. *Косиченко А.Г.* Религия: сущность и актуальные проблемы. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 214 с.

5. *Аль-Атмас С.М.Н.* Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. – М.: Ин-т исламской цивилизации; Куала Лумпур: Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. – 410 с.

6. *Огурцов А.П.* Политика // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. III. М.: Мысль, 2001. С. 268 – 272.

7. *Ленин В.И.* Материалы к ненаписанной статье «К вопросу о роли государства» // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 33. М.: Политиздат, 1974. – С. 329–340.

8. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.

9. *Ленин В.И.* Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. – Т. 33. – М.: Политиздат, 1972. – С. 1 – 192.

10. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. – 907 с.

11. *Бахтин М.М.* <К философии поступка> // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7 – 68.

12. *Колчигин С.Ю.* Внутренний человек. Алма-Ата: СаГА, 2015. – 295 с.

13. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир. М.: Наука, 1997. – 191 с.

14. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974. – 388 с.

15. *Арсеньев А.С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско-педагогические проблемы развития образования. М.: Педагогика, 1981. С. 73 -96.

16. *Маркс К.* наброски «Гражданской войны во Франции» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17, М.: Политиздат, 1960. С. 497 – 616.

17. *Маркс К., Энгельс Ф.* Процесс Гольштака и его товарищей // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6. М.: Политиздат, 1957. С. 139–147.

18. От Матфея святое благовествование // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Никея, 2013. С. 1265–1303.

19. *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. М.: Политиздат, 1961. С. 9–32.

20. *Ленин В.И.* Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 33. М.: Политиздат, 1973. С. 1–120.

21. *Гегель Г.В.Ф.* Иенская реальная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–385.

22. [*Маркс К.*] Процесс против Рейнского окружного комитета демократов. Речь Маркса // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6. М.: Политиздат, 1957. С. 254-272.

23. *Далай-лама XIV (Тензин Гьяцо).* Вне религии: этика для целого мира. Новосибирск: ООО «Изд-во Дже Цонкапа», 2013. – 155 с.

**СОЗНАНИЕ И ОБЩЕСТВО:
ВРЕМЯ ТРАНСФОРМАЦИЙ
(Философский анализ)**

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Подписано в печать 14.10.2020.
Формат 170х240 $\frac{1}{16}$
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 27,5.

Отпечатано в типографии ТОО «378»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1