

**А. П. Фомин,**  
**доктор философских наук, доцент,**  
**Российский государственный педагогический**  
**университет им. А.И. Герцена**

## **ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА**

Идея развития, прочно утвердившись в философии западноевропейского Просвещения, применительно к обществу была развернута Д.Вико и И.Г.Гердером. Родоначальником социологии О.Контom эта идея была включена в новую науку социологию через понятие «социальная динамика», а также понятия «прогресс» и «регресс», служащие для обозначения вектора социальной динамики. При этом как-то само собой принято было связывать прогресс именно с индустриализацией, что в целом верно.

В XX столетии все больше выяснялось, что индустриальное общество западного типа несет в себе не только потенциал прогресса, но и потенциал регресса, а социальная динамика этого общества оказывается более сложной и противоречивой. Вместе с тем прошлое столетие также ясно показало, что овладение социальной динамикой является главным историческим вызовом для народов, стран и элит. За разговорами о «постоянно меняющемся обществе», «переходном обществе», «инновационном обществе», «обществе знаний» и т.д. просматривается определенная растерянность относительно главных вопросов, касающихся социальной динамики как исторического вызова, вопросов о *субъекте* и *векторе (направлении и цели)* социального процесса.

Едва ли не первым попытался разобраться в этом М.Вебер [1], обозначив вектор социальной динамики индустриального Запада как тенденцию к рационализации. Практически одновременно с ним О. Шпенглер [2] дает смысловую оценку этой тенденции: индустриальное общество своим «рациональным» переустройством жизни неизбежно разрушает не только традиционное общество, но и культуру в целом, которая становится в этом случае атавизмом, архаическим пережитком.

На протяжении всего прошлого столетия западная философия не раз поднимала вопрос о тревожащей тенденции разрушения культуры индустриальной цивилизацией, пытаясь вписать проблему социальной динамики в реальность так, чтобы сохранить человека. Это касается Франкфуртской школы, неомарксистских апологетов «праксиса», а затем и французских экзистенциалистов. Ж.-П. Сартр сделал эту проблему, по сути, главной в своей работе «Бытие и ничто»: «действовать – это значит изменять облик мира» [3.С.445], а действие – это и есть та «абсолютная отрицательность», «обреченность на свободу», которая – суть Человек. В

исторической же, или человеческой части, как отмечал В.Декомб, «ничто не остается таким, какое оно есть, никакое тождество не сохраняется» (см. [4. С.38.]). Бытие, стало быть, есть *индивидуальное действие* ради действия, то есть тот самый «экзистенциальный выбор» себя. Для свободного индивида действие есть смысл всей жизни. В этом же, то есть в действии и способности «оседлать» социальную динамику, видит успех американизма Г. Фон Кейзерлинг [5]. Здесь прямо впору вспомнить К. Маркса, который в одном из своих тезисов о Фейербахе констатировал, что философы лишь различным образом объясняли этот мир, в то время, как дело заключается в том, чтобы его изменить. Социальная динамика, развитие, прогресс всегда были сильной стороной Запада, детищем которого в полной мере является и марксизм.

Начавшееся столетие, однако, показало, что социальная динамика западного образца внушает все больше опасений. Приведем всего три факта, свидетельствующих о таких опасениях. Факт первый, теоретический, впрочем, уже развенчанный. Это работа Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек» [6], где автор констатирует ненужность, архаичность и социальной динамики, и самой истории, которая для современных фронтиров, флагманов цивилизации закончилась и осталась только для отсталых цивилизаций, не добравшихся до либерально-демократического рая в качестве исторического болота. В контексте постфукуямовской современности работа эта оказалась не более, чем мыльным пузырем идеологии. Но слово сказано, цели обозначены.

Второй тревожный факт, общекультурный, - современная ситуация постмодерна. Постмодернизм как теория, пытающаяся обосновать эту ситуацию как историческую, объективную неизбежность, формулирует в качестве цели поиск и конструирование индивидом (разумеется, свободным и ни чем и ни кем не детерминированным) все новых и новых смыслов. Так, что сама социальная реальность теряет при этом все объективные характеристики, объективные причинно-следственные связи, превращаясь в реальность виртуальную, сконструированную «свободными» индивидами. При этом исчезает даже принцип рациональности, то есть логической аргументированности, на котором стоял предшествующий модерн, пришедший на смену «устаревшей» классике.

Такой индивидуалистический интеллектуальный анархизм для гуманитарной сферы, а тем более для философии, конечно, благо. Свобода необходима для духа, как воздух для всего живого. Но, преломляясь в политической сфере, свобода духа вдруг испаряется, а «свободная» теория «свободных» индивидов вдруг превращается в агрессивную идеологию, о которой «свободные» индивиды и не подозревали.

Третий тревожащий факт – как раз из области политики и идеологии: почему-то западная социальная динамика оказалась прочно связана с военным вариантом развития (две мировые войны за короткое время). Можно было бы списать это сомнение на счет истории: мол, нет истории без войны; ничего не поделаешь. Но последнее десятилетие ярко продемонстрировало нам, что тенденция эта сохраняется. Более того, под эту тенденцию подводится теоретическая и идеологическая база. И все более остро встают два вопроса – о *субъекте* и о *векторе* социальной динамики, то есть о том, что есть прогресс, а что – регресс. Конкретно: путь западного развития (включая его экономическую, политическую и гуманитарную составляющую) – это прогресс?

Социальная реальность есть совокупность стохастически взаимодействующих субъектов (как социальных общностей, так и индивидов) – носителей собственно человеческих отношений, которые складываются в конкретных исторических условиях спорадически, стихийно, но имеют устойчивую тенденцию к институализации и формированию больших систем. Но как назвать политическую систему, которая, игнорируя и стохастичность, и стихийность, и спорадичность, и собственно человеческие (то есть культурные) отношения, и сложившиеся социальные институты, выстраивает социальную реальность под частно групповые, а не общие?

На наш взгляд, точный диагноз индустриальному обществу западного образца был поставлен Карлом Мангеймом еще в 30-е годы. Мангейм тонко заметил, что первоначальное понимание культуры как *неизменной бытийной данности* уже в первый период Просвещения сменяется пониманием культуры как *«произведения», «творчества»*. То есть культура – это не архаика, не устаревшие традиции, мешающие прогрессу (в экономике, политике, духовно сфере и т.д.), а совокупный продукт, итог человеческой деятельности. Собственно, только так и звучит *философское* понятие культуры. Философ не отождествляет культуру с традициями и смыслами прошлого; такие традиции и смыслы называются *наследием* [7] и не они только составляют «тело» культуры.

Мангейм, далее, замечает, что (внимание!) *идеология крайнего индивидуализма* не позволила Западу увидеть специфику социального. Такая идеологическая зашоренность препятствует «открытию специфики социальной сферы, поскольку она могла конституировать *общество лишь как сумму всех составляющих его индивидуумов* (курсив наш). Атомизирующее мышление, тенденция к построению различного рода схем и теорий, исходя из анализа роли индивидуумов, и “концепция произведения” тесно связаны друг с другом, являясь различными сторонами одного мировоззрения, выражением стремления к индивидуальной свободе» [8.С.473]. Иными словами, открытая еще в

начале Просвещения интерпретация культуры как продукта творчества человека, будучи преломлена через идеологию крайнего индивидуализма, превращается в идею творчества «свободных индивидов». Ибо общество, рассмотренное через призму крайнего индивидуализма, есть совокупность таких «свободных индивидов». При этом подразумевается, что эти индивиды-атомы еще и суверенны и рациональны. То есть являются подлинными субъектами истории. То, что совокупность эта еще и стратифицирована по нескольким признакам, а, кроме того, характеризуется с существенной стороны еще и наличием объективных *отношений* (то есть общество – это не механическая совокупность «свободных индивидов», а сложная система, включающая в себя, как минимум, индивидов, как «свободных», так и не свободных, и объективно складывающиеся отношения между ними), совсем упускалось из виду идеологией крайнего индивидуализма.

Между тем, понимание культуры не как *индивидуального произведения, творчества*, а произведения и творчества социума как сложной системы, было представлено в европейском Просвещении уже Д.Вико и И.Г.Гердером. Субъектом, творцом культуры в этом случае является общество в целом как сложная система, не сводящееся к совокупности «свободных» индивидов, а включающая в себя таких субъектов, как социальные группы, страты, социальные институты и т.д. Это отлично понимали и Г.В.Ф. Гегель, и К. Маркс. В отечественной философии эту трактовку культуры развивали в своих работах ряд авторов (см., напр. [9]). К многочисленным определениям культуры мы рискнем прибавить свое: культура – это процесс специфически человеческого, то есть предметно-символического взаимодействия общества и природы, в материальных и идеальных формах и продуктах которого раскрываются общечеловеческие смыслы и частногрупповые (этнические, национальные, классовые, стратификационные и т.д.) значения социально-исторического процесса. Это определение было дано нами несколько лет назад [10.С.158] и с тех пор претерпело незначительные изменения.

Очевидно, что культура как творчество, произведение, продукт человеческой деятельности напрямую связана с социальной динамикой. Более того, понимаемая как процесс она и есть *действительная социальная динамика*. Но тогда и высвечивается главная проблема – о субъекте этой социальной динамики, то есть собственно культуры. Если субъект этого процесса – общество как сложная система, то это – прогресс; результатом, продуктом этого процесса будет усложнение, функциональное развитие и повышение эффективности самой системы. В том числе, например, и развитие и усложнение известных форм и уровней общественного сознания.

Если же субъект и творец культуры и социальной динамики – «свободный» индивид, то картина принципиально меняется. Позволим себе шутку в научном тексте: хотелось бы конкретно знать имена этих «свободных» индивидов, в чьих руках находится «социальный прогресс». Если же говорить серьезно, то аналитика в этом случае покидает сферу системного научного анализа и погружается в сферу анализа сознания индивидуального, со всеми вытекающими последствиями, связанными с многошкольностью психологии. Но главное здесь то, что большая совокупность «свободных» индивидов, которую индивидуалистическая идеология называет почему-то обществом («гражданским обществом») есть на самом деле *масса потребителей*. И здесь требуется небольшой экскурс в историю вопроса.

Небольшой экскурс в историю вопроса. Тенденция массовизации была замечена уже в XIX веке. О ней предупреждали К. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, Г. Лебон и др.), – массовизация общества, то есть превращение народа в «массу» [от лат. *massa* – ком, кусок] как некое целое, общее, в котором теряется, исчезает частное, как групповое, так и индивидуальное. Процесс формирования новых больших социальных групп в XIX веке, а фактически раньше – с началом развития индустриального общества, был процессом органического роста социума. Рождение наряду с этим групповых форм сознания (морали, политических идеологий, психологических установок, социальных стереотипов и т.д.) было вполне закономерным, а эти групповые формы сознания отражали реальные социальные отношения именно в силу своей органической естественности и определенной стихийности. *Групповые формы сознания*, крупнейшим из которых является классовое сознание, не были массовым сознанием именно в силу того, что отражали *действительные общественные отношения*. И до тех пор они не были массовым сознанием, пока отражали эти действительные общественные отношения. Но также и стратификация – это органичный процесс рождения и развития социальной системы, а групповая идеологическая дифференциация есть отражение этого процесса в общественном сознании.

Исследования общественного сознания были начаты в марксизме и продолжены в социологии многими исследователями, чьи имена не будем называть, поскольку они широко известны. Продолженные на материале XX столетия глубокие исследования общественного сознания (например, тем же К. Мангеймом) в послевоенное время на Западе были оттеснены на второй план острым интересом к проблематике массового общества, интересом, лишь отчасти объективным, отчасти же – идеологически ангажированным теми производственными структурами, которые были заинтересованы в бесконечном росте совокупного спроса и потребления.

Напротив, явление массовизации связывают «с *серьезными изменениями в социальной структуре* современных обществ, в том числе с теми, которые как раз описываются буржуазными социологами в терминах “дестратификации”, то есть уничтожения (исчезновения) в обществе разного рода “стратов” – социальных слоев и групп населения, и отождествляются с наступлением эры “социальной однородности”» [11.С.194]. А появление *массового сознания* связывают именно с процессом утери группой своего группового сознания, отражающего ее реальное положение в социуме и действительные социальные связи. Показательно, что западные социальные философы, много писавшие в первой половине века о кризисе европейской культуры и наступлении «эры масс», этот вопрос либо обходили стороной, либо просто констатировали факт утраты группового, в том числе (а скорее – в первую очередь) классового, сознания как неизбежность. Для такой позиции, конечно, были объективные основания, но во многом она была обусловлена также и субъективной, то есть идеологической установкой. Так, Дж. Гэлбрейт в своей книге «Новое индустриальное общество» (1967), являющейся серьезным анализом объективных социально-экономических тенденций, признает, что функция СМИ «простирается от управления спросом, являющимся необходимым дополнением к контролю над ценами, до формирования психологии общества, необходимой для деятельности и престижа индустриальной системы» [12.С.303]. Ж. Бодрийяр третью часть своей книги «Общество потребления» (1970) посвящает конкретному социологическому анализу социально-экономических процессов с целью доказать несостоятельность «классового сознания» и неизбежность его замены «массовым сознанием», но весь остальной текст посвящен, по сути, доказательству противоположного. Связывая массовое общество с обществом потребления, он писал, что «Потребление – это миф, то есть это *слово современного общества*, высказанное им в отношении самого себя, это способ, каким наше общество высказывается о себе. И в некотором роде единственная объективная реальность потребления – это *идея о потреблении*», составляющая «новую родовую мифологию, мораль современности» [13.С.242].

Вытеснению общественного сознания (в его институализированных формах) сознанием массовым, то есть обыденным, способствовала и другая тенденция XX века – тенденция десокрализации массового сознания потребителя, детерминированного только рынком и личной выгодой. В частности, в деятельности церкви как социального института, традиционно являвшегося носителем сакральных смыслов, цель – социализация – из латентной становится явной, в то время как декларируемая сакральная цель спасения откровенно отходит на второй план. Это закономерно привело к десакрализации и профанированию

самой религии и низведению ее до уровня лишь социальной этики, регулирующей поведение. Этот процесс превращения религии в этику, то есть процесс выхолащивания религии как таковой (ибо, что такое религия без сакрального?), начался уже в протестантизме; не зря М. Вебер не называет протестантизм религией, а везде называет его протестантской этикой. Уже в 60-е годы Ж. Бодрийар констатирует: «религия сделалась спецэффектом» [14.С.68], а современный американский вариант протестантизма называет «информативным пуританством» и «совершенным симулякром» [15.С.110] именно по причине излишней увлеченности американцев *этим* миром, а не «тем», «градом земным» а не «градом Божьим», как сказал бы Августин. В результате даже проблема счастья вообще выводится за пределы религии и решается в рамках философии (экзистенциализм), психологии (психоанализ, «гуманистическая психология» и др.), этики (стратегия личного жизненного успеха), идеологии (моральный кодекс строителя коммунизма) и т.д. Тем самым церковь все более превращается в обычный институт социализации, а религия (религиозная идеология) – в технологию социального управления.

Тенденции формирования массового сознания отчасти проявились и у нас. Но у нас для его формирования не было материальной базы – общества массового потребления, и только с середины 80-х годов проблематика форм и уровней общественного сознания вытесняется проблематикой массового сознания и конкретными социологическими исследованиями, призванными не столько прояснить действительную социальную реальность, сколько сформировать нужную социальную картину мира. До этого времени велись активные научные поиски в направлении проблематики общественного сознания; писали и дискутировали о религиозном, нравственном, эстетическом, политическом, правовом, научном, философском сознании, но говорили и о новых формах – «экономическом сознании», «экологическом сознании» и т.д. Подводя итог этих дискуссий и исследований, можно констатировать, что общественное сознание, взятое в известных своих сферах и формах, *во-первых*, выражает сущность человека (какую-то из сторон этой сущности) и, тем самым, в своем бытии служит удовлетворению какой-то фундаментальной человеческой потребности, выполняя тем самым свою функцию; *во-вторых*, отражает какую-то специфическую институционализированную социальную практику, сегмент социального бытия, вместе и одновременно с которой и возникает.

Формирование массового сознания, как известно, это целая технология. Клип и клиповое сознание в ней занимает особое место. Клип – это искусственно созданная с помощью современных технических средств сенсорная технология формирования индивидуального сознания.

Известно, что впервые эта форма применялась в рамках рекламы. Не менее известно, что сегодня она применяется далеко за рамками рекламы в широких политических целях. Конечно, клип может применяться с разными целями. Тот факт, что он применяется сегодня в целях формирования именно массового сознания, обусловлен только историческими условиями. Конечным результатом такой практики является дестратификация общества, его массовизация, а конечным продуктом – формирование повсеместно на индивидуальном уровне обыденного сознания.

Клиповое мышление – это тип конкретно-образного мышления индивида. Конкретно-образное мышление – это свойство человеческой психики отражать действительность целостно (в форме конкретных образов), без дифференциации ее свойств на существенные и несущественные. Отражение это, конечно, не зеркально-механическое, поскольку мышление вообще обладает свойством активности, интенцией. Образы действительности, возникающие в различных индивидуальных сознаниях, различны, поскольку индивиды отличаются друг от друга в процессе познания различными мотивами, целями, индивидуальным опытом и т.д. Но мыслительный образ не «схватывает» сущность самого объекта и часто даже не выделяет предмет в объекте. Сущность объекта «схватывается» словесно-логическим, понятийно-абстрактным мышлением, хотя недооценивать роль конкретно-образного мышления тоже нельзя – оно существенно дополняет абстрактное мышление в процессе познания.

Об особой роли компьютерных технологий в социальной реальности современного развитого общества говорить нет надобности; термин «информационное общество» говорит сам за себя. Но мало сегодня изучается деформация индивидуального сознания, которая является результатом информатизации. В частности, феномен виртуальной реальности мало анализируется; а термин «виртуальная реальность» чаще всего применяется для обозначения некоей сетевой, компьютерной реальности интернета. Между тем этого недостаточно. Виртуальная реальность, на наш взгляд, это термин гуманитарный, а не технический. *Виртуальная реальность – это особая форма субъективной реальности, для которой характерно: 1) крайняя индивидуализация мыслительной деятельности; как следствие – 2) отрыв от исторически институализированных форм общественного сознания (мораль, право, философия, наука, религия, искусство, политическое сознание).* То, что виртуальная реальность как такая особая субъективная реальность сегодня широко распространена, повсеместна и играет часто ключевую роль – это, конечно, плод информационного общества. Но современным феноменом является не сама виртуальная реальность, а ее широкое распространение.



Сама виртуальная реальность, определение которой дано нами выше, не является современным феноменом. При внимательном рассмотрении определение виртуальной реальности – это определение феномена *обыденного сознания*. Перед нами классическая фигура *обывателя*. Или, в терминах современной идеологии – потребителя как идеального типа гражданина потребительского, массового общества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. Сост., общ. Ред. И послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. М.: Прогресс, 1990. -808с.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.:Мысль,1993. -669с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.:Республика,2004. -639с.
4. Декомб В. Тождественное и иное // Декомб В. Современная французская философия. М.,2000. -344с.
5. Кейзерлинг Г. фон. Америка. Заря нового мира. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество,2002. -530с.
6. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б.Левина. - М.: АСТ:Ермак, 2005. -588с.
7. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / Общ. Ред. И послесл. В.А.Чаликовой. –М.: Прогресс,1990. -456с.
8. Мангейм К. Социологическая теория культуры в ее познаваемости // Мангейм К. Избранное: Социология культуры. М.,СПб.,2000. -501с.
9. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., АН СССР, ИФ. 1981.
10. Фомин А.П. Педагогическое сознание в условиях виртуализации социальной реальности: Монография. М.: АПК и ППРО, 2007. -208с.
11. Грушин Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М.:Политиздат,1987. -368с.
12. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество: Пер. с англ. / Дж. Гэлбрейт. - М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига»; СПб.: ТTerra Fantastica, 2004. -602с.
13. Бодрийар Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. И прмеч. Е.А.Самариной. М.: Культурная революция; Республика,2006. -269с.
14. Бодрийар Ж. Америка. Пер. с франц. Д.Калугина. Вступит статья Б.В.Маркова. СПб.: «Владимир Даль»,2000. -204с.

Общественная безопасность, законность и правопорядок в III тысячелетии: Сборник материалов международной научно-практической конференции (Воронеж, 16 июня 2016 г.). Часть 3. Воронеж: Воронежский институт МВД России. 2016. -318с. С.252-261. 0,6 п.л.