

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Иркутский государственный университет»**

На правах рукописи

АРДАШЕВ Роман Георгиевич

**СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ КАК ФАКТОРЫ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ГОМЕОСТАЗА**

Специальность: 09.00.11 – социальная философия

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:

д-р филос. наук, профессор Кармадонов О. А.

Чита – 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ	27
1.1. Основные концептуализации сознания в философии	28
1.1.1. Проблема сознания в истории философской мысли	28
1.1.2. Элиминативный материализм: исключительность материи	32
1.1.3. Биологический натурализм: сознание – результат материи	44
1.1.4. Натуралистический дуализм: сознание – в материи	58
1.2. Проблема сознания в социальной философии	74
1.2.1. Основные социально-философские подходы к сознанию	74
1.2.2. Информационные концепции	86
1.2.3. «Интеракционистский» подход	102
1.3. Проблема антропологической уникальности и представленности сознания в биосфере: вариант органического панпсихизма	109
ГЛАВА 2. СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ: СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ И СТРУКТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	125
2.1. Сознание в индивидуальном и социальном измерениях	125
2.1.1. Эмерджентная природа сознания	125
2.1.2. Трехвекторная модель интенциональности	136
2.1.3. Категориальная обоснованность сознания в индивидуальном и социальном измерениях	147
2.1.4. Характеристика типов сознания	155
2.2. Бессознательное: индивидуальное и социальное	161
2.2.1. Подходы к бессознательному в науке и философии	161
2.2.2. Структурная классификация бессознательного	188
ГЛАВА 3. ЕДИНАЯ КОГНИТИВНАЯ СУБСИСТЕМА И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ГОМЕОСТАЗ	204
3.1. Единая когнитивная подсистема общества и ее роль в социокультурном гомеостазировании	204
3.1.1. «Трудная проблема» общественного сознания	204
3.1.2. Единая когнитивная подсистема общества: функциональность	212
3.2. Типология социокультурного гомеостаза, его воспроизводство и возможности изменения	248
3.2.1. Статика и динамика социокультурного гомеостаза	248
3.2.2. Типология социокультурного гомеостаза	257
3.2.3. Трансформируемость социокультурного гомеостаза	263
3.3. Характеристики социокультурного гомеостаза российского общества	283
3.3.1. Характер параметра экономической соразмерности	283
3.3.2. Специфика параметра правовой соразмерности	289
3.3.3. Особенности параметра политической соразмерности	292
3.3.4. Рациональное и иррациональное единой когнитивной подсистемы общества в российском социокультурном гомеостазе	302
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	312
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	317

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Феномены сознания и бессознательного являются сегодня одной из наиболее актуальных тем в современной науке вообще и в философии в частности. Все больше внимания уделяется проблемам сознания и бессознательного и в социальной философии. Актуализация темы когнитивных структур и процессов в социально-философских исследованиях связана с необходимостью анализа глубинных оснований социальной статики и социальной динамики, а также с проблемой детерминации индивидуальных и коллективных действий в современном сложном обществе, всё еще остающейся недостаточно исследованной и злободневной, особенно с учетом опыта как прошлого, так и нынешнего веков, явивших феномены омассовления и десубъективации целых народов. В связи с данными феноменами продолжает оставаться актуальной и проблема рациональности и иррациональности массового сознания, особенно обостряющаяся в периоды драматичных социальных изменений, при которых актуализируются архаичные структуры когнитивной подсистемы социума, реализующиеся, как правило, через иррационализацию общественного сознания и поведения. Учитывая чаще всего деструктивные последствия такой иррационализации, влияющей на все стороны общественной жизни и общественных отношений, крайне актуальным представляется исследование как сути такого рода когнитивных процессов, так и анализ возможных механизмов снижения их деструктивного эффекта, за счет, прежде всего, активации и реализации когнитивных процессов конструктивного, рационального типа.

Остается практически неисследованной в социальной философии (как и в других смежных науках) проблема социокультурного гомеостаза – сформировавшейся в ходе исторического опыта устойчивой системы, определяющей характер всех сфер общественных отношений в данном социуме. Сформулированные в данной сфере исследовательские подходы, к

которым относятся, прежде всего, теория культурной зависимости, теория «пройденной колеи», теория институциональных матриц, свои объяснительные модели строят, не опираясь на феномены сознания и бессознательного. Социокультурный гомеостаз общества определяется социальным сознанием и социальным бессознательным, находящимися во взаимно обуславливающих отношениях с социальной действительностью, при которых последняя формирует первые, и, в свою очередь, формируется и поддерживается ими. Если феномену общественного сознания как фактору социальных состояний и динамики было уделено определенное внимание в социальной философии, то социальное бессознательное все еще остается крайне мало изученной темой в социально-философских и других обществоведческих исследованиях. Между тем именно бессознательные когнитивные структуры коллективного субъекта отвечают, по преимуществу, за характер жизнедеятельности, содержательные аспекты ключевых общественных сфер и особенности воспроизводства данного социума. В силу чего наиболее полное описание данных процессов и состояний затруднительно без должного внимания к такого рода скрытым, но влиятельным, если не детерминирующим структурам.

Подкреплен этот возросший интерес также и новейшими открытиями в сферах нейрофизиологии, нейрокогнитивных процессов, эпигенетики и создания искусственного интеллекта, придавшими новую актуальность проблеме человека, как свободного деятеля, поставившими в новом и злободневном ключе традиционные этические вопросы о свободе воли и свободе выбора, заставившими переосмыслить роль сознания и бессознательного на уровне коллективных, социальных субъектов.

Тем самым очевидно, что без пристального внимания к таким составляющим нашего мышления и поведения, как сознание и бессознательное в их индивидуальном и социальном измерениях, невозможно найти удовлетворительное научное решение ни одной из перечисленных проблем.

Степень научной разработанности проблемы. Направление научных изысканий, в рамках которого выстроено наше диссертационное исследование, в паспорте специальности «Социальная философия» обозначено как «Проблемы современной философии сознания в их социально-философской трактовке». Заметим, что в данном определении речь не идет о «классическом» понятии общественного сознания, являющегося традиционным объектом социальной философии, начиная с О. Конта, К. Маркса, Ф. Энгельса, и Э. Дюркгейма. Акцент делается именно на философии сознания, являющейся сегодня отдельной отраслью философского знания, и её социально-философских аспектах. Современная философия сознания в значительной степени опирается на новейшие открытия и результаты исследований в области наук о мозге и мышлении. В этой связи обзор степени разработанности проблемы должен включать не только философские и социально философские сферы, но и сферу философии сознания и области соответствующих дисциплин, исследующих сознание в рамках своей профильной направленности.

Судьба обоих феноменов – и сознания, и бессознательного, не была ровной в науке, и пережила даже попытки исключения их из реестра исследовательских объектов под влиянием редукционистских и физикалистских взглядов на высшие психические процессы в середине прошлого века. Но в целом внимание к проблемам освоения мира, в его внешней (среда) и внутренней (сам человек) реальности присутствовало постоянно, начиная с самых ранних эпох. В рамках различных смежных дисциплин проблематика сознания и бессознательного поднималась следующими учеными в контексте следующих идей и подходов.

Начала изучению сознания были положены в античности в трудах Гераклита, с его понятием «логос», софистов и Сократа, произведших различение процессов сознания и материального мира, Платона, с его концепцией мира идей и мира вещей, Галена, определявшего сознание, как способность судить о себе самом; в период средневековья определенный

вклад был сделан Августином, полагавшим, что всё знание – в душе, постигающей саму себя, внутренний опыт, Фомой Аквинским, считавшим, что сознание – это внутренний опыт, чем положившим начало интроспективной концепции, Иоанном Дунсом Скоттом, сформулировавшим понятие «мыслящей материи»; в Новое время ключевые концепции, определившие на несколько веков вперед направления исследований сознания, были созданы Р. Декартом, актуализировавшим проблематику самосознания и психофизического дуализма, Г. Лейбницем, Ж. Ламетри, П. Кабанисом, которых объединяет видение, согласно которому, собственно психика – бессознательна, сознание же является особой функцией мозга, И. Кантом, обозначившим зависимость содержания сознания от форм и структур познания, и сформулировавшим такую ключевую функцию познающего разума, как трансцендентальная апперцепция, Г. В. Ф. Гегелем, настаивавшим на обусловленности сознания историческими формами жизни, К. Марксом, согласно которому, бытие определяет сознание, и последнее существует исключительно в классовых формах; в современный период философского исследования сознания, последнее изучалось в рамках аналитической философии, онтологии и теории познания.

В рамках *философии сознания* Д. Деннет поставил под вопрос существование последнего вообще и сформулировал теорию множественных проектов, А. Ное и К. О'Риган рассматривали сознание в контексте своей сенсомоторной теории, Дж. Сёрл исследовал сознание с позиций биологического натурализма, Д. Чалмерс поставил так называемую трудную проблему сознания и сформулировал подход, названный натуралистическим дуализмом, Д. Розенталь и П. Каррутерс сформулировали теорию сознания, как высшего порядка, А. Ревонсуо истолковывал сознание как внутреннее присутствие, Т. Метцингер и С. Легар рассматривают сознание как тоннель Эго и виртуальную реальность, М. Тай и Ф. Дретцке создали концепцию экстерналистского репрезентационализма, Ф. Варела, Э. Лутц, И. Томпсон, А. Ное осуществляют исследования в рамках подхода, названного

нейрофеноменологией, М. Велманс обозначил своё видение как рефлексивный монизм. М. К. Мамардашвили в рамках своего видения сознания, как постоянно ускользающего объекта исследования, настаивал на нередуцируемости сознания и психики, и на том, что сознание вообще не может стать для нас объектом. Таким образом, помимо вопросов связи сознания с мозгом, мышлением и знанием, наиболее актуальными и обсуждаемыми в современной философии сознания являются следующие проблемы: наличие сознания, как такового и его дефиниция; связь сознания и бессознательного; сознание как детерминанта действия; характер связи духовного и материального. Все указанные темы имеют очевидные корреляты в социально-философском дискурсивном пространстве, однако до настоящего времени в рамках социальной философии не были исследованы комплексно и хотя бы относительно полно. Свой определенный вклад в исследование проблем философии сознания в их социально-философской трактовке и делает наша работа.

В сфере *социальной философии* понятие общественного сознания используется, начиная с К. Маркса и Э. Дюркгейма (если не ранее), в связи с сопряженными понятиями коллективных ценностей и представлений, однако без глубокого анализа их сущности и природы. У А. Шопенгауэра проблематика сознания поднимается в связи с темой познающего разума, который он считал осуществляющимся не только как сознательный ментальный акт, но и как иррациональное и бессознательное постижение реальности. Э. Гартман главное внимание уделил бессознательному, которое выполняет как онтологическую функцию, обеспечивая выживание индивида и вида, так и эпистемологическую, обуславливая сознательный познавательный процесс.

К. Манхейм не просто утверждал наличие «мышления» у общества, а даже отрицал наличие его у отдельных индивидов, которые в первую очередь являются носителями созданных и поддерживаемых в их сообществе смыслов. По К. Ясперсу, сознание обладает исключительно динамическими

характеристиками, находясь в процессе постоянного изменения – от индивидуально единичного к «сознанию вообще», и далее – к бытийственному сознанию. У. Джеймс утверждал, что сознание – фикция, не имеющая права находиться среди основных принципов философского знания. Однако мыслительный процесс – реальность, и в этом смысле сознание может рассматриваться как функция. С точки зрения Э. Гуссерля, сознание является смыслопорождающим действием, в котором проявляется интенциональность, или способность сознания быть сознанием о чем-либо, включая само себя.

М. Хайдеггер так же, как и Э. Гуссерль, рассматривал сознание как всегда «сознание чего-то», но существенно переосмыслил феноменологический подход, добавив в исследование сознания экзистенциально-онтологическое измерение. К. Поппер представлял сознание как существующее на трех уровнях бытия или в трех реальностях, называемых им также «мирами»: нейрофизиология, индивидуальные ментальные состояния и объективные продукты мышления. П. Рикёр полагает, что непосредственное сознание характеризует самоуверенное, нарциссическое отношение к жизни и своим рефлексивным возможностям, критичный взгляд на которые позволит включить в эпистемологическую модель познающего человека и бессознательное. Ж. Деррида продолжает эту линию на развенчание исключительности сознания, которое в его подходе приобретает вторичный статус. П. Бурдьё ставил вопрос о социальном генезисе сознания как ментальных структур и классификаций, лежащих в основе принципов социальной дифференциации в широком смысле слова. П. Бергер и Т. Лукман также говорят о конструировании социальной реальности, при котором социальное знание проходит этапы возникновения, седиментации/рутинизации и воспроизводства/трансформации. В рамках структурного психоанализа Ж. Лакан утверждал, что бессознательное структурировано как язык. Данное понимание привело к специфичному переосмыслению понятия субъекта, каковой, с точки зрения Ж. Лакана, не

является единством мышления и существования, как то предполагается картезианским видением.

Н. Элиас также доказывал социальную обусловленность значений, носителями которых являются люди – члены того или иного сообщества. М. Дуглас говорит о социальном сознании и социальном мышлении, доказывая, что социальное сознание представляет собой классификации. Когнитивная социология в лице Э. Зерабевела и А. Сикурела отвечает на вопрос о том, как именно индивиды становятся носителями смыслов сообщества, т. е. социального сознания, в терминах когнитивной социализации. Г. Дж. Блумер утверждал, что группа, как носитель сознания и субъект мышления, ничем в этом плане принципиально не отличается от индивида.

Э. В. Ильенков трактовал сознание через понятие логических категорий, благодаря которым сознание и формируется. Д. И. Дубровский и А. Г. Спиркин сформулировали авторские информационные концепции сознания. В. С. Библер рассматривал сознание как диалогический феномен, т. е. как нечто, возникающее в результате взаимодействия Я и Ты. Ж. Т. Тощенко говорит о феномене общественного сознания в «обществе травмы», которое характеризуется парадоксальностью и малой способностью к рефлексии. К. Х. Момджян исследует влияние сознания на человеческую активность, ее ход и результаты. С. А. Храпов исследует сознание российского общества в контексте его социокультурной трансформации, уделяя внимание динамике общественных ценностей, носителем которых является сознание социума. А. В. Иванов рассматривает характеристики сознания и парадоксы, возникающие при его изучении: особенности взаимодействия сознания и мозга, сущность и структура сознания, возможности классификации чувственного, рационального, эмоционального и ценностного видов знания и познания. С. В. Ковалёва исследует феноменальность «акта эго» и диалогическую суть сознания. Ю. М. Коротченко исследует коллективное сознание с позиций

валюативного подхода, осмысляя его как совокупность совпадающих результатов ценностно-смысловой интерпретации аспектов социальной реальности. Т. И. Бармашова исследует статус бессознательного в философском знании, приходя к выводу, что при оценке бессознательного с точки зрения его проявлений в общественной жизни, феномен демонстрирует как психологический, так и гносеологический и мировоззренческий характер. Е. М. Калашникова типологически различает и исследует «массовое сознание» и «сознание масс», и уделяет внимание таким измерениям проблематики сознания как идентичность и рациональность, где первое является одним из результатов рефлексивного процесса, а второе – его содержательной характеристикой. О. А. Радугина исследует феномены «национального менталитета» и «культурной парадигмы», перекликающиеся с темой социокультурного гомеостаза, обращая внимание на противоречивость российской политической культуры, обусловленной менталитетом, как её социально-психологической основой. С. П. Золотарев исследует общественное сознание как исторический феномен, уделяя внимание его активной функции – познавательной, а также таким его измерениям как самосознание, социальное самочувствие, и рациональная коммуникация. В. Н. Самченко исследует сознание в контексте проблематики «нелокальных взаимодействий», т. е. специфики процессов в неравновесных средах, где сознание выступает материальным феноменом психического отражения реальности, особо подчеркивая его функцию творческого преобразования этой реальности. Т. М. Зуева исследует общественное сознание в качестве объекта направленного и намеренного воздействия, посвящая внимание и таким связанным феноменам, как этнокультурные особенности правовой легитимации, образы различных политических субъектов в российской ментальности.

Категория социального бессознательного представлена в социальной философии и в общественных науках в целом, в значительно меньшей степени. С. А. Храпов проводит анализ понятия «социальное

бессознательное», наряду с понятием «менталитета» с позиций философского и культурно-исторического подхода. Также именно эта категория, по сути, стоит за такими известными концепциями, как теория пройденной колеи (А. А. Аузан), теория культурной инерции (Л. Е. Харрисон, С. Хантингтон), теория институциональных матриц (С. Г. Кирдина), объясняющих тот или иной уровень социально-экономического развития, то или иное политическое устройство различных обществ фактически с точки зрения содержания общественного бессознательного.

В областях *глубинной и когнитивной психологии* И. Ф. Герbart обратил внимание на представления, вытесняемые из сознания в бессознательное, З. Фрейд развил далее дихотомию сознания и бессознательного, и сформулировал динамическую структуру психики, К. Г. Юнг создал концепцию архетипов коллективного бессознательного, Э. Фромм сформулировал критерии рациональности и иррациональности применительно к сознанию как индивидуального, так и социального уровней, Дж. Холлис рассматривает бессознательное, как индивидуальную и коллективную «тень», П. Буайе доказывает, что когнитивные функции состоят по большей части из недоступных сознанию процессов, К. Станович осуществляет категоризацию рационального и дисрационального мышления, Д. Канеман формулирует модель двух систем мышления – медленного/рационального и быстрого/нерационального.

В областях *нейробиологии, нейрофизиологии и социальной биологии* К. Фрит рассматривал сознание как результат деятельности мозга, создающего иллюзию Я, и свободы воли, Д. Свааб однозначно утверждал, что наше сознание – это наш мозг, А. Дамасио исследовал нейрональные механизмы поддержания биологического и социокультурного гомеостаза, М. Ридли говорит о эволюционно-биологически обусловленной роли сознания и бессознательного в формировании сообщества, Р. Картер утверждает, что сознание – это не более чем активность нейрональных

структур, М. Газзанига доказывает, что сознание есть распределенная система с относительно самостоятельными модулями.

Проблематика социокультурного гомеостаза до настоящего момента в рамках социальной философии остается практически неразработанной. В отечественной науке это единственный труд философов М. Ю. Нероной и А. В. Неронова, характеризующих социокультурный гомеостаз как определенный баланс между сферой «согласованных теоретических объяснений» и сферой «согласованной социокультурной практики», которые в своем сбалансированном единстве создают разделяемую членами данного общества всеобщую картину мира. Наиболее существенный вклад, как и авторство самого термина, в разработке проблемы социокультурного гомеостаза принадлежит нейробиологу А. Дамасио. Ученый понимал под данным феноменом возникшее в ответ на случаи нарушения стабильности социальной группы усложнение моральных правил и законов, и развитие систем правосудия, имеющие своей целью восстановление равновесия отдельного человека и группы, т. е. использование культурных механизмов для поддержания жизнеспособности индивидуального и коллективного субъектов.

Тем самым исследования социального и индивидуального сознания и бессознательного, равно как социального гомеостазирования осуществлялись преимущественно дискретно, с вниманием к одному из феноменов, часто – через противопоставление их друг другу. Сопряженных концепций, или теорий, в которых уделялось бы внимание как самим феноменам сознания и бессознательного, так и их проявлениям, функциям и роли в социуме, с учетом их влияния на формирование, воспроизводство и трансформацию социокультурного-гомеостаза на настоящий момент, насколько нам известно, в рамках социальной философии создано не было.

Объектом исследования являются сознание и бессознательное в обществе.

Предметом исследования выступают сознательные и бессознательные факторы социокультурного гомеостаза.

Цель работы – исследовать феномены сознания и бессознательного как структурных компонентов, определяющих формирование и воспроизводство социокультурного гомеостаза общества.

В соответствии с целью формулируются **задачи исследования:**

1) проанализировать основные концептуализации проблемы сознания в истории философской мысли и в современной философии;

2) проанализировать подходы к проблеме сознания в социальной философии;

3) проанализировать феномен сознания с точки зрения его антропологической уникальности и распространенности в живых системах;

4) исследовать в социально-философском контексте проблему сознания на уровне индивидуального и коллективного субъектов;

5) исследовать в социально-философском контексте бессознательное на уровне индивидуального и коллективного субъектов;

6) проанализировать роль сознательного и бессознательного в качестве структурных компонентов единой когнитивной подсистемы социума;

7) осуществить структурный анализ и типологизировать феномен социокультурного гомеостаза в социально-философском контексте;

8) охарактеризовать социокультурный гомеостаз российского общества.

Теоретической основой исследования выступили концепции и подходы зарубежных и отечественных ученых в областях социальной философии, философии сознания, когнитивной социологии, когнитивной психологии, глубинной психологии, нейрофизиологии и нейробиологии, относительно содержательных и структурных аспектов феноменов сознания и бессознательного, в их индивидуальном и социальном измерениях.

Наше собственное видение сознания как эмерджентного феномена, возникающего в результате эволюционной комбинации

нейрофизиологических характеристик и факторов внешней среды, обязано теориям эмерджентного материализма и дуализма свойств Д. Чалмерса, А. Ревонсуо и др., и является вариантом этих концепций, сформулированных в рамках философии сознания.

Принципиальные представления о сознательном и бессознательном в глубинной психологии З. Фрейда и К. Г. Юнга позволили нам сформулировать наше видение данных феноменов как параллельно осуществляющихся процессов, выполняющих одну общую задачу – эффективного управления взаимоотношениями живой системы и среды для максимизации жизненных шансов индивида и сообщества.

Был использован подход нейробиолога А. Дамасио к феноменам биологического и социокультурного гомеостаза для обоснования роли социального бессознательного в контроле сбалансированности взаимодействия живой системы и среды, и восстановлении равновесия, когда такой баланс нарушается.

Социально-философская идея о социальном генезисе сознания как динамического комплекса ментальных структур и классификаций, сформулированная К. Марксом (в виде детерминирующей роли бытия по отношению к сознанию), развитая, в частности, П. Бурдьё, П. Бергером и Т. Лукманом, была развернута в работе в виде тезиса об обусловленности социокультурного гомеостаза экономическими, политическими и правовыми условиями, в которых существует социум.

Для обоснования нашего видения адаптационных сценариев, содержащихся в индивидуальном и социальном бессознательном, активирующихся при необходимости восстановления социокультурного гомеостаза, были использованы концепция архетипов коллективного бессознательного К. Г. Юнга и идея Д. Деннета о сознании, как процессе конкурирующих «сценариев».

Категория интенциональность, сформулированная в феноменологии Э. Гуссерля, вклад в которую был сделан Э. В. Ильенковым, а

экзистенциально-онтологическое содержание придано М. Хайдеггером, способствовала содержательной разработке интенциональных модусов сознания и бессознательного, относящихся к их когнитивному компоненту, и включающих направленность сознания на самого себя – инспекция, направленность сознания и бессознательного на характеристики и качества носителя – интроспекция, и направленность сознания и бессознательного на внешний мир – аутспекция.

Характер взаимоотношений сознания и бессознательного, описанный П. Рикёром как одновременное противостояние и дополнение, а Ж. Дерридой как соподчиненное (с доминирующим бессознательным) отношение был использован в работе для обоснования паритетного статуса данных феноменов, как равноценных и равноправных компонентов единой социальной когнитивной подсистемы.

При обосновании значимости процессов сознания и бессознательного для формирования и воспроизводства сообществ, были использованы такие разработки О. А. Кармадонова, как концепция социальной конъюнкции, дихотомия символизирования и символизации, модель абсентеистской рациональности.

При формулировании нами основных характеристик сознания и бессознательного в социально-философском измерении важное значение имели развитые в рамках философии сознания, глубинной психологии и современного бихевиоризма категории информационной детерминации (Д. И. Дубровский), каузальности и каузальной замкнутости (Д. Чалмерс), значимости раннего опыта (З. Фрейд, К. Г. Юнг), роли культурной репликации в ходе подкрепляемого социального взаимодействия (У. Баум).

Методологическую основу исследования составляют принципы социально-философского, структурно-функционального и междисциплинарного подходов.

Социально-философский подход дает возможность обобщения и комплексного анализа созданных в рамках различных наук о человеке и

обществе и в философии сознания подходов к исследуемым феноменам. Структурно-функциональная направленность позволяет осуществить структурную классификацию сознания и бессознательного, включая их функции, компоненты, формы, и типы. Междисциплинарный анализ, осуществленный в исследовании, позволил учесть данные о сознании и бессознательном, накопленные на настоящий момент в различных науках о человеке и обществе, что дало возможность более объективного и комплексного исследования данных феноменов в социально-философской трактовке.

Методами исследования являются общенаучные: классификация, абстрагирование, сравнение, формализация, аналогия, дедукция, индукция, синтез, анализ. Также в ходе диссертационного исследования автором осуществлен анализ прикладных исследований, посвященных проблемам сознания и бессознательного, осуществленных в рамках различных дисциплин.

Научная новизна исследования сводится к следующему:

1. В результате анализа основных концептуализаций проблемы сознания в философии выявлено, что сознание в категориях «душа», «разум», «ум», «сердце» является традиционным объектом внимания философской мысли, а современные концептуализации феномена преимущественно исходят из материалистической парадигмы, хотя главная эвристическая задача – разрешение проблемы психофизического дуализма – все еще не может считаться удовлетворительно решенной.

2. В результате анализа подходов к проблеме сознания в социальной философии раскрыто, что в рамках данной дисциплины преимущественно ставились и решались задачи, связанные с диалогической сущностью сознания, его интенциональностью, детерминированностью структурами языка, отношениями и статусом сознания и бессознательного. Установлено, что сопряженных концепций, раскрывающих суть феноменов сознания и

бессознательного в логической связи с их реализацией в социуме, на настоящий момент в рамках социальной философии не создано.

3. Установлено, что одним из перспективных вариантов социально-философского истолкования и исследования компонентов когнитивной подсистемы является подход на основе органического панпсихизма, учитывающий тотальность сознательного опыта, присущего всем живым органическим системам, включая коллективные субъекты – человеческие общества.

4. Обосновано, что индивидуальное сознание является эмерджентным результатом той или иной конфигурации внешней среды, включая её материальную составляющую и социализацию, а общественное сознание является эмерджентным порождением той или иной конфигурации социально-экономической реальности и этнокультурной истории; выявлена структура сознания на уровне индивидуального и коллективного субъектов, и определены его векторы интенциональности.

5. Обоснована роль социального бессознательного в хранении и воспроизводстве адаптационных сценариев, выработанных сообществом в ходе исторической социокультурной эволюции, и их использовании для поддержания или восстановления социокультурного гомеостаза. Выявлена структура бессознательного на уровне индивидуального и коллективного субъектов.

6. Установлено, что общественное сознание и социальное бессознательное находятся в отношениях постоянного информационного обмена, подобно тому, как это происходит на индивидуальном уровне, тем самым социальная фактичность все время формируется и воспроизводится в процессе постоянного взаимодействия данных феноменов; в этой связи обосновано, что общественное сознание и социальное бессознательное являются частями целого – единой когнитивной подсистемы социума, детерминирующей формирование и воспроизводство социокультурного гомеостаза.

7. Раскрыта содержательная структура социокультурного гомеостаза, осуществлена его социально-философская типологизация по принципу социосинтонности и социодистонности;

8. Охарактеризованы константы основных параметров социокультурного гомеостаза российского общества – экономического, правового, политического.

Положения, выносимые на защиту:

1. Тема сознания в категориях «душа», «разум» появляется в самых ранних направлениях философской мысли и развивается в Новое время в проблему психофизического дуализма, представшую сегодня в виде «трудной проблемы сознания», или вопроса о каузальной связи ментального и физического. В трех наиболее влиятельных в современной философии концептуализациях сознание либо сводится к материи (элиминативный материализм), либо выводится из материи (эммерджентный материализм), либо содержится в материи (натуралистический дуализм). Вместе с тем психофизическая проблема удовлетворительного решения до сих пор в науке не получила, что и обусловило отсутствие развитой концепции взаимодействия ментального и физического, сознания и бессознательного в социальной фактичности. Очевидно, что решена она может быть только в материалистической парадигме. Проблема социального измерения сознания и бессознательного остается в рамках философии сознания недоработанной.

2. Социально-философские подходы к сознанию характеризуются вниманием к следующим аспектам феномена: смысловая составляющая, или сознание, как производитель и носитель социальных смыслов или знания; ценностная составляющая, или сознание, как агрегатор и хранитель морально-ценностного комплекса сообщества, отвечающего как за его воспроизводство, так и за его трансформацию; составляющая специализации, где сознание рассматривается применительно к сфере своего воплощения – политической, этнической, религиозной, классовой; информационная

составляющая, где сознание исследуется с точки зрения механизмов своего функционирования; интеракционистская составляющая, акцентирующая внимание на повседневных механизмах возникновения сознательного опыта. Бессознательное рассматривается в социально-философских работах, посвященных ему, либо как исключительно первородное по своему статусу явление, доминирующее над сознанием, либо как антитеза сознания, где оба феномена противопоставляются и исследуются как противоположности, хотя и находящиеся в диалектическом единстве. С учетом того, что в работе рассматриваются социально-философские аспекты философии сознания, необходимо заметить, что такие темы последней, как наличие сознания и его дефиниция, функциональная связь сознания и бессознательного, сознание как детерминанта действия, характер связи духовного и материального, хотя и имеют очевидные корреляты в социально-философском дискурсивном пространстве, до настоящего времени в рамках социальной философии не были исследованы комплексно и хотя бы относительно полно.

3. Вопрос об уникальности человека, как носителя сознания, все более становится дискуссионным. Вероятно, что общая структура когнитивного взаимодействия со средой по своим основным характеристикам подобна для любой живой системы, включая коллективные субъекты. Очевидно, что всем организмам присуща функция мониторинга окружающей и внутренней среды на предмет жизненных рисков и угроз, по результатам чего включаются соответствующие адаптационные режимы и сценарии, задачей которых является возвращение системы в устойчивое состояние или гомеостаз в случае отклонения от такового. Живой системой является любое органическое образование, будь оно индивидуального или коллективного типа, от простейших и их колоний, до индивида, общества и человечества в целом. В этой связи определенной эвристичностью обладает органический панпсихизм, учитывающий тотальность сознания, как познавательной практики. Вместе с тем качественное отличие человеческого сознания от функции мониторинга, присущего всем живым системам, заключается в том,

что, благодаря сознанию, человек оказался способен создать культуру и цивилизацию. В этом смысле позволительно говорить о сознании бытийствующем и сознании творящем, где первое есть когнитивная функция органических систем в целом, а второе есть преобразующая функция человеческого сознания, одновременно являющегося частью природы и возвышающегося над ней, благодаря рефлексивности, не доступной никаким другим живым существам.

4. Сознание как индивидуальное, так и социальное является эмерджентным результатом комбинации ряда факторов, включая условия внешней среды, высшие психические функции, необходимость социальной конъюнкции, являясь в обоих измерениях особым качеством материальных систем, возникающим как непреднамеренный субъективный результат взаимодействия внешних и внутренних объективных факторов. Индивидуальное сознание является эмерджентным результатом той или иной конфигурации внешней среды, включая её материальную составляющую и социализацию, а общественное сознание является эмерджентным порождением той или иной конфигурации социально-экономической реальности и этнокультурной истории. Структурно сознание классифицируется нами на: **измерения:** индивидуальное и социальное; **функции:** рефлексия, анализ, прогноз, планирование; **компоненты:** когнитивные; аффективные; конативные; **формы:** обыденное, научное, религиозное, моральное, идеологическое, политико-правовое, эстетическое; **типы:** рациональное, дисрациональное, иррациональное. Как процесс восприятия внешней и внутренней реальности, сознание присутствует постоянно (при условии бодрствования и отсутствия неврологических заболеваний), реализуясь в каждый данный момент времени в одном из трех модусов интенциональности – инспекции, интроспекции, или аутспекции. В индивидуальном измерении функции и компоненты сознания реализуются непосредственно индивидом, в социальном измерении – сообществами профессиональной рефлексии и «народными» социологией и психологией.

5. Бессознательное включает как вытесненный психический материал и используемые психологические защиты, так и древние, возникшие еще на ранних до-сознательных этапах эволюции, механизмы управления жизненными процессами. Социальное бессознательное играет принципиально важную роль в использовании тех или иных адаптационных сценариев, созданных сообществом в результате совместного исторического опыта, и применяющихся для восстановления равновесности в случае нарушения социокультурного гомеостаза. Структурно бессознательное классифицируется нами на: **измерения:** индивидуальное и социальное; **функции:** повседневное жизнеобеспечение, ситуативное выживание, социальная конъюнкция, адаптация к среде – экологической и социокультурной, хранение адаптационных сценариев; **компоненты:** когнитивные (интроспекция, аутспекция, интуиция), аффективные, конативные (автоматизмы, навыки, привычки); **формы:** обыденное, моральное, политическое (поведение), религиозное, эстетическое (чувство); **типы:** инстинктивно рациональное, иррациональное.

6. Когнитивные процессы сознательного и бессознательного уровней реализуются не последовательно, а параллельно, при этом содержание сознания и бессознательного, как в индивидуальном, так и в социальном измерениях, находится в постоянном взаимодействии. Тем самым общественное сознание и социальное бессознательное представляют собой две части единой когнитивной подсистемы социума – коллективного субъекта, осуществляющей постоянный мониторинг внешней и внутренней среды на предмет наличия ресурсов и рисков. Единая когнитивная подсистема социума сама по себе является информационно-адаптационным ресурсом, поскольку содержит в обеих своих частях, но преимущественно – в бессознательном – набор копинговых (адаптационных) сценариев или алгоритмов, исторически выработанных коллективным субъектом к настоящему времени, характер которых обусловлен конкретным историческим опытом сообщества. Единая когнитивная подсистема социума

делает возможным формирование и воспроизводство социокультурного гомеостаза – когерентной системы, включающей экономической, политической и правовой параметры, для которых характерны определенные, специфичные для каждого общества константы, организованные вокруг основного принципа – соразмерности, на уровне общественного сознания осмысляемой как этическая категория справедливости.

7. Социокультурный гомеостаз – это сложившаяся в результате систематических повторений стимулов и подкреплений реакций самовоспроизводящаяся система, высоко изоморфная относительно основных своих параметров и их констант, в которой выделяются два типа: социосинтонный и социодистонный. При первом значительна степень отождествления с группой, и незначителен уровень субъектности индивида и сообщества. В балансе рационального и иррационального мышления последнее имеет в социосинтонном типе заметное, а в периоды социальных потрясений – превалирующее значение. При втором степень отождествления с коллективным субъектом ограничивается объективной социальной идентификацией, и степень субъектности как индивидов, так и групп в целом достаточно высока. В данном типе превалирует рациональное мышление. Каждый тип социокультурного гомеостаза является для обществ, в него включенных, «естественной средой», в силу чего данные общества должны исследоваться, исходя из их собственной специфики, т. е. с позиций методологического объективизма.

8. Социокультурный гомеостаз российского общества относится к социосинтонному типу, в котором иррациональный тип когнитивных процессов практически не уступает рациональному. Соразмерность базовых параметров отличается константами, тяготеющими к минимальным пороговым значениям удовлетворенности или приемлемости экономического благополучия, политического участия и правовой защищенности. Данные значения были сформированы в ходе исторического опыта сообщества, в

котором подкреплялись и воспроизводились невысокие материальные притязания и соответствующее экономическое неравенство, жесткая власть и общая покорность населения, низкий уровень ожиданий от правовой системы с соответствующим уровнем доверия к ней. Сформированные константы параметров российского социокультурного гомеостаза укоренены на уровне социального бессознательного, и демонстрируют преемственность и воспроизводимость на протяжении по крайней мере нескольких столетий отечественной истории.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что его результаты систематизируют подходы и концепции, сформированные в науках о человеке и обществе относительно феноменов сознания и бессознательного, и, соответственно, расширяют теоретико-методологический потенциал социальной философии за счет включения в социально-философскую повестку нового видения психических процессов, связанного со спецификой их влияния на общественные отношения. Сформулированная социально-философская концепция общественного сознания и социального бессознательного, как единой когнитивной подсистемы социума, позволит проводить исследования общественных отношений в различных сферах на более эвристичном уровне, с учетом как явных, так и скрытых, глубинных мотиваций и детерминаций характера и направленности этих отношений.

Также теоретические результаты работы включают в себя сформулированные принципы адаптационных сценариев, реализуемых индивидом и сообществом на бессознательном уровне, трехчастную интенциональность когнитивного компонента сознания и бессознательного, параллелизм процессной реализации обоих феноменов, постоянство сознания. Концепция единой когнитивной подсистемы социума обладает признаками теоретической значимости также и в части социально-философской концептуализации категории социокультурного гомеостаза, содержательный структурный анализ и типологизация которого

осуществлена в работе. За счет введения нового теоретико-методологического аппарата расширяется и углубляется проблематика социальной философии в части сознания, бессознательного и их влияния на социальную фактичность, включая ее статику и динамику.

Результаты исследования вносят свой вклад и в дальнейшую интеграцию социогуманитарных дисциплин и наук о жизни, что должно обогатить как теоретически, так и инструментально все стороны.

Практическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования могут послужить методологическим базисом как для теоретических, так и для эмпирических исследований факторов сознания и бессознательного как детерминантов различных общественных процессов. Выводы диссертационного исследования могут быть использованы при формулировании основных направлений социальной политики, направленной на социальную интеграцию российского народа. Теоретико-содержательный и методологический ресурс исследования может быть задействован в образовательной практике в высших и других образовательных учреждениях в виде материала лекций, семинаров и самостоятельных работ по различным дисциплинам социально-гуманитарного блока и других наук о человеке и обществе. Результаты и выводы диссертационного исследования и его теоретико-методологический аппарат могут тем самым способствовать сознательному и конструктивному изменению социальной действительности.

Апробация результатов исследования. Основные результаты и выводы диссертационного исследования были опубликованы на региональных, всероссийских и международных конференциях: II и III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Социальные институты в правовом измерении: теория и практика» (Иркутск, 2020, 2021); VI, VII Международной научно-практической конференции «Социальная консолидация и социальное воспроизводство современного российского общества: ресурсы, проблемы, и перспективы»

(Иркутск, 2020, 2021); XIV Международной научной конференции «Сорокинские чтения – 2020» «Традиционные и новые социальные конфликты в XXI веке» (Москва, 2020); IV Всероссийской научной конференции с международным участием «Социальные процессы в современном российском обществе: проблемы и перспективы» (Иркутск, 2020); II Международной научно-практической конференции «Социальная реальность виртуального пространства» (Иркутск, 2020); II Международной научно-практической конференции «В поисках социальной истины» (Иркутск, 2020); IV Всероссийской научно-практической онлайн конференции, посвященной 100-летию ТАССР «Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации» (Казань, 2020); V Международной научно-практической интернет-конференции «Глобальные вызовы и региональное развитие в зеркале социологических измерений» (Вологда, 2020).

Основные положения диссертационного исследования нашли свое применение в учебном процессе Балтийского федерального университета им. И. Канта (Акт о внедрении от 04.06.2021), Белгородского юридического института МВД России им. И. Д. Путилина (Акт о внедрении от 10.06.2021), Владивостокского государственного университета экономики и сервиса (Акт о внедрении от 17.05.2021), Военно-медицинской академии им. С. М. Кирова (Акт о внедрении от 15.06.2021), Краснодарского университета МВД России (Акт о внедрении от 01.06.2021), Кубанского государственного медицинского университета Минздрава России (Акт о внедрении от 15.02.2022), Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (Справка о внедрении от 08.06.2021), Саратовской государственной юридической академии (Акт о внедрении от 08.06.2021), Сибирского юридического института МВД России (Акт о внедрении от 06.05.2021), Службы внешней разведки России (Письмо о внедрении в деятельность Академии внешней разведки им. Ю. В. Андропова от 01.06.2021). Ряд положений, содержащихся в работе, используется в учебном процессе за рубежом: в деятельности

Академии МВД Кыргызской Республики (Акт о внедрении от 02.03.2022), Алматинской академии МВД Республики Казахстан им. М. Есбулатова (Акт о внедрении от 07.12.2021), Государственного комитета национальной безопасности Кыргызской Республики (Письмо от 07.09.2021), Кыргызско-Российского Славянского университета им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Акты о внедрении от 08.09.2020, 04.05.2021), Российско-Армянского университета (Акт о внедрении от 06.07.2021), Академии Комитета национальной безопасности Республики Казахстан (Письмо от 15.06.2021).

На монографию автора «Иррациональность общественного сознания россиян» (М. : Изд-во РГСУ, 2021. 184 с.) в настоящий момент опубликовано 3 рецензии в журналах, рекомендованных ВАК. На монографию «Феномен сознания в социально-философском аспекте» (М. : Изд-во РГСУ, 2022. 158 с.) опубликована 1 рецензия в журнале, рекомендованном ВАК.

По теме диссертационного исследования опубликовано 57 печатных работ, включая 22 публикации в изданиях, рекомендованных ВАК, 3 публикации в изданиях, индексируемых в базе Scopus, и 2 монографии.

Структура и объём работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих восемь параграфов, заключения, библиографического списка, содержащего 351 название, в том числе 89 на иностранных языках. Общий объём работы составляет 350 страниц.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ

Человек продолжает оставаться одним из наименее исследованных объектов биосферы и внешнего мира вообще. Наименее же исследованными в самом человеке являются его психика и физиологические структуры, выступающие ее носителями (мозг). Наконец, меньше всего из психических процессов (по сравнению с восприятием, мышлением, памятью, эмоциями) нам известно о сознании и бессознательном, вокруг которых продолжают разворачиваться серьезные научные дискуссии, в которых обсуждаются не только происхождение, назначение, содержание и структура указанных процессов, но даже сам факт их наличия, как таковых.

Человеческий разум, непрестанно познающий окружающий мир, с неизбежностью должен был однажды оборотиться на самого себя, в поисках ответа на вопрос – кто же, собственно, мыслит? Но если в постижении внешней реальности разум шел преимущественно индуктивным путем – от частных случаев, продвигаясь ко все более общему, то в постижении реальности внутренней разум, очевидно, движется в обратном, дедуктивном направлении – от осознания мира до постепенного сужения фокуса и концентрации его на источнике мышления. Парадокс смещения субъекта и объекта в одном процессе познания породил известную психофизическую проблему – дуализм сознания и тела, духа и материи, ментального и физического, четко обозначившуюся уже в античности, и до сих пор не получившую удовлетворительного решения ни в философии, ни в любой другой науке о человеке и жизни. Почему вообще данная двойственность является проблемой? Потому что очевидны как ментальные, так и физические структуры и процессы, но далеко не очевидны способы их взаимодействия и взаимовлияния, или, выражаясь в картезианских категориях, способы сочетания протяженного (материя) и мыслящего (разум).

1.1. Основные концептуализации сознания в философии

1.1.1. Проблема сознания в истории философской мысли

В. Н. Самченко определяет сознание как «способность к идеальному отражению действительности и к понятийному целеполаганию посредством условных речевых знаков», подчеркивая, что «полного завершения системы определений сознания не может быть по существу дела, так как этот предмет неисчерпаем» [200, с. 185]. Попытки его «исчерпать», т. е. понять и определить, предпринимались с самых ранних этапов философского осмысления действительности. Античные философы рассуждали о сознании в терминах души, описывая те или иные её свойства, или «способности». Пифагорейцы полагали, что душа вечна, совершает нескончаемый круговорот перерождений (метемпсихоз), может «оскверняться» и «очищаться», и обладает памятью. Платон в качестве способностей души называл справедливость, добродетель, блаженство, познание, ощущение, возникновение идей. Даже сама душа, согласно Платону (устами Сократа), также есть идея, к которой сводятся все ощущения. Другими словами, Платон говорит ни о чем ином, как о интегративной функции сознания, а также о нейрофизиологическом содержании, являющемся частью общего контура восприятия и анализа, включая его бессознательный компонент. «Было бы ужасно, если бы у нас ... было по многу ощущений, а не сводились бы они все к одной какой-то идее, будь то душа или как бы ее там ни назвать» [177, с. 242]. Платон выражается и еще более определенно, уже фактически сочетая чувственное и интеллектуальное восприятие: «человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» [177, с. 158]. Душа, по Платону, это именно то, что воспринимает посредством зрения, посредством слуха, ощущения, «с помощью чего ты ощущаешь теплое, жесткое, легкое, сладкое» [177, с. 242]. В свою очередь, идеи – это мысли, и рождаются они именно в душе, говорит Платон, отмечая познавательную

функцию сознания [177, с. 242]. Душе также свойственны эмоциональные состояния – любовь и блаженство, а еще ей присущи те или иные моральные состояния, на которые она может воздействовать в акте самотворчества. Душа несет у Платона ту же нагрузку, что обычно приписывают сознанию в современной науке – интеграцию перцептивных и апперцептивных результатов восприятия, этическое измерение, познавательную и творческую активность.

Дуализм Платона несколько противоречиво стремится преодолеть Аристотель, для которого душа и тело, с одной стороны, – неразрывное целое, но, с другой – «нет разумного основания считать, что ум соединен с телом» [25, 415a]. Ум – это то, посредством чего душа мыслит и судит о чем-то. Ученик Платона посвящает душе целый отдельный трактат, который так и называется – «О душе». Аристотель наделяет ею всё живое, по его мнению, «надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного» [25, 429a-25]. В соответствии со своим видением Аристотель и выделяет способности души, к каковым относит: растительную способность, способность ощущения и мыслительную способность. На эти способности воздействуют соответственно такие «предметы», как пища, ощущаемое и постигаемое умом.

Душа всего живого различается, согласно Аристотелю, по, так сказать, возможностям, каковые последовательно нарастают или расширяются по мере усложнения живого организма. Так, способность расти, связанная с пищей, присуща всем живым существам, «так как ничто не причастное жизни не питается, то питающееся, надо полагать, есть одушевленное тело» [25, 416b-10]. Однако растения только этой способностью и обладают. Ощущение как свойство души присуще уже только животным и человеку. «Ясно почему растения не ощущают... причина в том, что у них нет ни средоточия, ни такого начала, которое бы воспринимало формы ощущаемых предметов, а они испытывают воздействия вместе с материей» [25, 424b].

Наконец, мыслительная способность почти исключительно – человеческая прерогатива, ведь «ясно, что ощущение и разумение не одно и то же... первое свойственно всем животным, второе – немногим» [25, 427b-10]. Таким образом, если изложить эти способности в обратной перспективе – человеку свойственны все три – рост, ощущение и мышление. Животным свойственны две – рост и ощущение. Наконец, растениям присуща только одна способность – рост.

Заметим, что это последовательное изложение различных свойств души дало основание некоторым авторам сделать вывод о том, что «Аристотель первый отчетливо формулирует идею развития применительно к психике» [215, с. 15]. На наш взгляд, это не вполне оправданная и, в общем, не обязательная интерпретация. Философ, по сути, дает описание дискретных и отличающихся свойств сознания, присущих организму той или иной степени сложности. Естественно, что сложные формы вбирают в себя простые, в то время, как простые не в состоянии вобрать в себя сложные, но эти формы существуют не в линейной перспективе, а параллельно, не переходя друг в друга, ни по восходящей, ни по нисходящей.

При размышлениях о душе Аристотель не обходит стороной и проблему эмоционального содержания сознания. И здесь он выступает последовательным материалистом, и даже физикалистом, утверждая, что состояния души неотделимы от природной материи живых существ, т. е. «все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» [25, 403a-15]. Таким образом, сознание Аристотеля включает, в общем, те же свойства или «способности», что усматривал в нем Платон – мышление, эмоции и ощущения, с той лишь разницей, что последний подчинял тело душе, его «возническому», а первый состояния души видел как обусловленные состоянием тела.

Античные мыслители, как известно, положили начало двум основным способам осмысления реальности мира и человека – идеализму и

материализму. Естественным образом эта двойственность восприятия распространилась и на взгляды на сознание, т. е. на дух или душу, в первоначальной терминологии. Психофизический дуализм с полной определенностью был сформулирован в XVII в. Р. Декартом, хотя, его истоки комментаторы справедливо усматривают во взглядах целого ряда предшественников Картезия. В частности, отмечается созвучие его идей с работами таких мыслителей, как Иоанн Дунс Скот (XIII в.), высказывавший идеи о роли разума в познании и его превалировании над чувствами, Франсиско Суарес (XVI в.), настаивавший на преимуществе в познании единичного над универсальным, делавшего акцент на личностном бытии [245].

Августин Аврелий (IV–V вв.) задолго до Р. Декарта сформулировал своё *cogito*: «Если я обманываюсь, то уже поэтому существую» [2, с. 498]. Как бы то ни было, философские предтечи творили и жили в свои эпохи, общий дух которых еще не слишком располагал к признанию за человеком роли самостоятельного мыслящего субъекта, что стало возможным только в эпоху Картезия, пусть и в пределах теологической картины мира. В этом и заключается картезианская революция – провозглашение антропоцентристского взгляда на человеческое мышление, противопоставление последнего не божественному, а пространственному, выведение самого достоверного подтверждения собственного существования из наглядного факта собственного же мышления, отраженного в его лапидарной формуле из «Первоначал философии» – «Я мыслю, следовательно, я существую» [75]. Мыслю, воспринимая реальность. Последняя наполнена объектами, которые вызывают у меня не только различные мысли, но и разнообразные чувства, настроения, аффекты и ощущения. Тем самым Р. Декарт приписывал сознанию все те же характеристики или способности, которые усматривались у души на протяжении всего периода её отражения в философской мысли – мышление (отделяя от него воображение) и ощущения. Строго говоря, именно после

Р. Декарта рассмотрение процессов сознания всё больше входит в научное русло, и сам термин сознание становится все более принятым, оттесняя постепенно на периферию научного поиска, если не на его грань, понятия души или духа. Впрочем, проблем с постижением данного феномена меньше не стало, как не прекращались и поиски – более или менее активные, они осуществлялись всегда. Говоря словами Вольтера, «в конце концов душа – загадка, для которой после Пифагора каждый подыскивал имя» [57, с. 547].

1.1.2. Элиминативный материализм: исключительность материи

Заметим, что тема сознания вообще, и феноменальных состояний человеческого разума, в частности, переживала разные уровни внимания и популярности. Достижения нейрофизиологии начала прошлого века обусловили тот факт, что статус научности к середине XX столетия оставался почти исключительно за поведенческими науками, оперировавшими данными, черпаемыми из наблюдаемого поведения. Только в 60-х гг. минувшего века, когда бихевиоризм утратил былые авторитет и доверие, вновь начало расти внимание к ментализму, к внутреннему феноменологическому опыту человека. На волне этой актуализации начали развиваться когнитивная психология и когнитивная социология, произошел феноменологический разворот в социальной психологии, оформилась когнитивно-поведенческая психотерапия, и институционализировалась философия сознания.

С учетом того, что сознание и бессознательное интересуют нас не только сами по себе, но и в своем социально-философском контексте, последующий анализ сформированных в области философии сознания концепций и подходов будет осуществлен, помимо прочего, с учетом роли и значения данных феноменов в социальном измерении.

Место сознания в современной философии и значительно, и противоречиво. Значительно – потому что внимание к данному феномену неуклонно растет с каждым годом. Противоречиво – потому что в философии

не столь много объектов исследования, по поводу которых ученые не просто затрудняются договориться, а спорят даже о самом существовании данного объекта.

Одним из представителей группы учёных, сомневающих в наличии сознания, является американский философ Д. Деннет – убежденный эмпирицист и физикалист, доказывающий, что принципиальные основания философии сознания не могут отличаться от принципиальных оснований любой естественной и точной науки, а именно, должны представлять собой опору на объективное, независимое и верифицируемое знание, почерпнутое из опыта наблюдений за реальностью. То есть реальность сознания ничем, по большому счету, с точки зрения Д. Деннета, от реальности как таковой не отличается. И та, и другая формируются объективными процессами материального характера, и должны для своего изучения быть доступными наблюдателю. Характерен в этой связи и взгляд философа на этого самого наблюдателя. Согласно ученому, сознание не может быть объектом самонаблюдения, т. е. интроспективные методы для его изучения, по Д. Деннету, неприменимы в силу того, что, во-первых, в процессе интроспекции явным образом утрачивается объективность, а это одно из принципиальных научных оснований, и, во-вторых, по причине отсутствия самого наблюдателя, как некоего центра в головном мозге, из которого исходит волевое наблюдающее начало. Д. Деннет указывает (совершенно справедливо), что такого центра в мозге до сих пор не обнаружено, по крайней мере ни одна из эмпирических наук – нейрофизиология, нейробиология, нейроанатомия – не дают объективных данных о том, что сознание локализовано где-то в конкретном регионе мозга. Более того, предполагать его наличие означает, согласно философу, предположение того, что сознание ведет относительно самостоятельное существование в контексте всей архитектуры мозга и организма в целом, а значит, может быть уподоблено своего рода «гомункулусу» (маленькому человечку), живущему своей жизнью внутри нас. Но в этом случае гомункулус как активный

наблюдающий субъект, очевидно, обладает собственным сознанием, способным к самосознанию и наблюдению, т. е. в недрах которого живет еще один гомункулус, и так до бесконечности. Тем самым Д. Деннет намеренно абсурдизирует собственную теорию разума для того, чтобы продемонстрировать, что сознание как исследовательский объект отсутствует в силу того, что оно отсутствует как объект физический.

Этот антифеноменологический посыл четко очерчен в работе Д. Деннета «Сознание объясненное»: «Мы естественным образом представляем себе сознание как присутствие в своего рода “Картезианском Театре” (где есть наблюдатель, или означиватель, или контролер. – *P. A.*). Но как только мы заглядываем за его кулисы (через науки о мозге, через прикладную психологию), мы тут же обнаруживаем, что с той перспективы на сцене никого нет» [288, с. 434]. Разрыв между воспринимаемым (феноменологией) и воспринимающим (физиологией) вдруг начинает сокращаться, и становится очевидным, что какой бы то ни было «центр», из которого осуществляется процесс наблюдения, и благодаря которому заполняется воображение и существуют «квалиа», связанные с осмысленными действиями, в действительности не существует¹.

Что в таком случае призывает исследовать американский философ и как он это предлагает делать? Сознания нет, но есть процессы, под ним понимаемые, утверждает Д. Деннет, относящиеся к потокам обрабатываемой мозгом информации, и получающие доступ к речевым системам, т. е. к возможностям вербализации. Эти потоки, конкурирующие за право быть осознанными, Д. Деннет называет «сценариями»; успешные, т. е. получившие внимание мозга сценарии и составляют содержание сознания, и, следовательно, получают контрольные функции, управляя поведением. Эти сценарии, в их конкурентной борьбе и следует изучать, утверждает философ.

¹ Заметим, что против такого рода персонификации сознания выступал еще Вольтер, рассуждавший следующим образом: «Содержится ли в живых существах – от самой ничтожной зверюшки до самого возвышенного философа – некое существо, именуемое волей, движением, пищеварением, желанием, любовью, инстинктом, мыслью? Нет: это **мы** хотим, действуем, любим, обладаем инстинктом» [57, с. 548].

«Конкурентная борьба» – не есть совершенная метафора. Д. Деннет излагает свое достаточно оригинальное видение нейрональных процессов в коре головного мозга, согласно которому, уже на уровне взаимодействия нейронов имеют место конкурентные, соревновательные отношения. Нейроны – это базовые клетки, прародителями которых являются эукариоты, первоначально существовавшие независимо миллиарды лет, и затем, по какой-то причине, начавшие формировать многоклеточные организмы. Но если в мышечных и костных тканях клетки, так сказать, «одомашнены», или «приручены», и не выходят обычно за пределы своей строгой функциональной специализации, клетки головного мозга представляют собой несколько «одичавшие» в силу каких-то генетических мутаций, организмы. Это их свойство имеет последствия, значимость которых трудно переоценить. Д. Деннет утверждает: «Возможно, многие нейроны у нас в голове не просто способны, но, если угодно, мотивированы любить приключения и новые открытия – быть «рисковыми» в том, как они себя ведут, как проживают свои жизни. Они борются друг с другом за влияние – за то, чтобы просто остаться в живых» [77, с. 92]. Более того, эта конкурентность нейронов обуславливает, согласно предположению философа, и такое общеизвестное сегодня свойство мозга, как нейропластичность, или способность различных отделов мозга принимать на себя изначально не свойственные им функции¹. Механизм этого явления все еще не совсем ясен, но с точки зрения Д. Деннета, нейроны вовлечены в своего рода конкурентную борьбу за нейромедиаторы, являющиеся условием их жизнеспособности, именно поэтому мозг способен перестраивать свои внутренние функциональные связи [77, с. 94].

Поэтому Д. Деннет называет нейроны «эгоистичными». Необходимо заметить вместе с тем, что, ведя речь о «эгоистичных нейронах», Д. Деннет ссылается на известного нейробиолога С. Сеунга (работающего в области

¹ Когда, например, зрительная кора в случае врожденной или приобретенной слепоты берет на себя также тактильные функции, одно из полушарий начинает выполнять функции другого, поврежденного или утраченного, и т. п.

«коннектомики»¹), неявно приписывая ему данный термин. Строго говоря, С. Сеунг говорил не о «эгоистичных нейронах», а о «гедонистических синапсах». В частности, ученый приходил к тем выводам, что при оперантном обусловливании вознаграждение животного имеет тенденцию увеличивать будущую вероятность действий, которые были выполнены непосредственно перед вознаграждением. Согласно одной из интерпретаций, это явление происходит потому, что животные гедонистичны, или ищут награды. С. Сеунг задается вопросом – что, если синапсы, как и животные, гедонистичны? Ученый развивает эту аналогию, предположив, что возможных действий, выполняемых синапсом, всего два. При стимуляции пресинаптическим пиком <импульсом> синапс либо высвобождает везикулу нейромедиатора, либо не может это сделать. Гедонистический синапс подчиняется следующему правилу обучения:

1) вероятность освобождения увеличивается, если вознаграждение следует за освобождением, и уменьшается, если вознаграждение следует за неудачей. Это правило можно распространить на отрицательное подкрепление, которое можно назвать «наказанием»;

2) вероятность освобождения уменьшается, если наказание следует за освобождением, и увеличивается, если наказание следует за неудачей. Чтобы учиться на каждом подкреплении, гедонистический синапс должен вести учет своих недавних успехов и неудач [336, с. 1064].

Заметим также, что С. Сеунг рассматривал такое стремление к удовлетворению как неизбежно распространяющееся в своих позитивных подкреплениях на общий уровень, за пределы, так сказать, индивидуалистически ориентированного синапса. В этой связи примечательно, что если каждый синапс в сети ведет себя гедонистически, эгоистично стремясь к вознаграждению, то сеть в целом ведет себя

¹ «Коннектомика» – направление исследований, включающее картирование и анализ структуры нейрональных связей. От понятия «коннектом», которым описывается вся совокупность связей между нейронами нервной системы (по аналогии с «геномом»).

гедонистически, учась увеличивать свою среднюю награду путем выработки соответствующих коллективных действий [336, с. 1063].

Однако этот общий результат, судя по всему, не очень интересует Д. Деннета, которому больше импонирует идея тотальной конкуренции, осуществляющейся в нашем мозге от уровня нейронов до их коалиций и различных, претендующих на доминирование групп нейропроцессов, и именно она и должна изучаться, согласно Д. Деннету. На вопрос «как?», ученый, отрицающий эвристичность и даже правомочность интроспекции, естественным образом отвечает – снаружи, или извне. Физические действия субъекта во внешней среде – достаточно валидный источник суждений о сознании, но наиболее очевидное и эвристически информативное поведение индивида для Д. Деннета – вербальное, т. е. речевые акты, через которые манифестируют себя те или иные сценарии, овладевшие контрольными функциями разума на настоящий момент. Соответственно, изучать данные процессы логично через анализ результатов такой вербализации – нарративы, описывающие переживания индивида, его вербальные самоотчеты. Д. Деннет называет такую методологию «гетерофеноменологией». Данный метод он противопоставляет картезианской «автофеноменологии», предполагающей вынесение суждений о сознании и мыслительных процессах в целом на основании самонаблюдений.

Необходимо заметить, что, строго говоря, Д. Деннет не предлагает устранить понятие «сознание» из научной повестки вообще. Основной фокус его критики нацелен на феноменальное сознание, предполагающее отражение информации о мире каким-то одним мыслительным центром или субъектом. Философ предпочитает вести речь о так называемом «реальном сознании», представляющем собой сложную систему одновременной обработки поступающей информации, в рамках которой, как было сказано выше, за внимание мозга конкурируют сразу несколько процессов, или, в терминах Д. Деннета – проектов, так сказать, предлагаемых к реализации, что и дало общее название его концепции – теория множественных проектов (the

Multiple Drafts). По мысли Д. Деннета, множественные проекты предполагают, что вся мыслительная активность реализуется в мозге параллельно через несколько каналов получения и обработки сенсорной информации, именно поэтому говорить о сознании, как некоем едином, или даже локализованном в конкретных областях процессе нельзя [288, с. 111].

В рамках философии сознания гетерофеноменология Д. Деннета подверглась критике, сводившейся в основном к следующему: внутренние переживания, а не самоотчеты или даже интроспективные суждения, являются основным объектом исследовательского внимания (Д. Чалмерс) [283]; с помощью гетерофеноменологии продолжается обоснование отсутствия сознания как такового (так называемый элиминативный материализм), и самоотчеты не являются исключительно достоверным источником понимания разума (М. Велманс) [345]; обоснованное и методологически правильное использование самоотчетов для вынесения суждений о процессах мышления от первого лица, т. е. от самого мыслящего субъекта не противоречит логике эмпирического поиска (К. Бинфельдт) [270]. А. Ревонсуо убежден, что наиболее проблематичным в построениях Д. Деннета является то, что создаваемая ими картина мыслительных процессов является слишком упрощенной и упускает именно те факторы и стороны разума, которые являются наименее объясненными. В этой картине люди предстают скорее биологическими роботами, обрабатывающими информацию «безо всякой феноменальной, качественной субъективности» [192, с. 180].

Мы хотели бы высказать критические замечания относительно гетерофеноменологии Д. Деннета, исходя из, так сказать, обратной логики. Если я не могу доверять себе, как своему же внутреннему наблюдателю, как внешний наблюдатель может доверять моему отчету о моих внутренних переживаниях? Другими словами, на основании чего мы можем сделать вывод о большей валидности оглашенного, вербализованного, сформулированного для кого-то самонаратива, по сравнению с

самонарративом, вербализованным, или нет, мною для самого себя? Отсюда вытекает и следующее возражение – если мы стоим на позициях строгой научности, каждый исследовательский метод должен проходить поэтапную и многоступенчатую валидизацию, в ходе которой подтверждается или опровергается его эвристичность, в сравнении с другими методами изучения того же объекта. Возможна ли эта строго научная процедура применительно к методам философского познания? На наш взгляд, не вполне, и, прежде всего, потому что философское знание во многом является результатом мысленных экспериментов, из которых практически неустранима та или иная степень субъективности интерпретации.

Другими словами, чистота научного поиска в сфере философии вообще, и в сфере философии сознания, в особенности, никогда не будет совершенно безупречна с точки зрения формальной объективности познавательных процедур, поскольку всегда будет так или иначе использовать ментализм, т. е. оперирование умозрительными сущностями для объяснения мира и поведения человека. Вполне возможно также, что один из основных аргументов физикалистов вообще и Д. Деннета, в частности, уже в обозримом будущем может быть дезавуирован, по сути, их же оружием – точной локализацией сознания в структурах головного мозга. По крайней мере работа ученых в этом направлении не прекращается. По убеждению выдающегося нейрофизиолога К. Коха, занимающегося как раз поиском нейрональных коррелятов сознания, т. е. его локализацией в мозге, если бы сознание и квалиа не существовали, все, что нам нужно было бы объяснить, – это почему большинство из нас так убеждены, что у нас вообще есть чувства. «Если у меня болит зуб, то самый изощренный аргумент, с помощью которого меня пытаются убедить в том, что моя боль – иллюзия, не уменьшит моих мучений ни на йоту» [311]¹.

¹ Одними из наиболее вероятных кандидатов на статус материального носителя нашего сознания называют сегодня: 1) широкий спектр кортикальных зон, именуемых «задней горячей зоной» (posterior hot zone), локализующихся в затылочной и височной коре головного мозга; и 2) «ограду» (claustrum), тонкую полоску серого вещества под корой

Д. Деннет практически игнорирует тему бессознательного, что, на наш взгляд, вполне логично, если мы принимаем, что бессознательное является наряду с сознанием одной из частей когнитивной системы человека. Как нам представляется, философа останавливает именно это – нежелание признавать за бессознательным функции познания, так или иначе им осуществляемые, поскольку в этом случае отрицать другую часть было бы нелогично, поэтому элиминируются оба компонента. Когда же приходится все-таки упоминать бессознательные процессы (не упомянуть которые, возможно труднее, чем проигнорировать процессы сознательные), Д. Деннет предпочитает говорить об «автоматизмах», о таких явлениях, понять которые нам, возможно, вообще не дано. Философ рассуждает, исходя из очевидного факта, что что мы зачастую вполне точно действуем просто автоматически, без подключения осознанности, и это может иметь место в любом нашем действии, будь то профессиональное занятие чем-либо, или просто сбалансированная ходьба. Как именно мы это делаем – нам совершенно не известно [77, с. 20]. Мы не можем, согласно Д. Деннету, сфокусировать свое внимание на данных процессах по-настоящему, поскольку они не являются частью нашего опыта, подобно состоянию нашей конечности, затекшей во время сна, но недоступной осознанию прямо в моменте, и поэтому укладываемой более удобно во сне же, т. е. бессознательно.

Очевидно, что Д. Деннет сознательно зауживает понятие бессознательного, сводя его к сенсомоторным реакциям. Однако известно, что роль и значение бессознательного гораздо шире, и включает в себя, помимо физиологических процессов, как всё неосознаваемое (часто – до поры) знание, так и поведенческие импульсы, интуицию и начала вдохновения. Но Д. Деннет всего лишь использует бессознательное в собственном прочтении для дополнительной аргументации отсутствия сознания, или по крайней мере его эпифеноменальности, т. е. эфемерного и

больших полушарий, немногочисленные нейроны которой почему-то имеют связи практически со всем мозгом [см.: 190; 328].

преходящего существования в виде необязательного и побочного результата нейрофизиологических процессов¹.

Заметим также, что проблематика общественного сознания в определенной мере затрагивается Д. Деннетом, когда он рассуждает о «языковых соглашениях», существующих в сообществе, в соответствии с которыми мы выстраиваем свои коммуникации, и которые находятся во взаимно детерминирующих отношениях с субъективными психологическими процессами индивидов. Д. Деннет отмечает, что эти соглашения детерминированы общими, сложившимися в данном обществе системами представлений о мире, которые в свою очередь обусловлены психическими состояниями и процессами [76, с. 57]. Связь языковых соглашений и устремлений сообщества возможна благодаря тому, что мы по умолчанию признаем в других людях наличие сознания, или, как предпочитает выражаться Д. Деннет в этом случае, психики. Вступая в коммуникацию с другим, мы включаем его в разряд тех, с кем это вообще возможно, предполагая у него наличие психики. «Когда есть мы, человек не одинок; солипсизм ложен; наличествует сообщество» [76, с. 11]. Собственно, этими в общем достаточно очевидными и известными допущениями проблематика социального в работах Д. Деннета по проблемам сознания и исчерпывается.

Приблизительно из тех же посылок, что и теория Д. Деннета, исходит и «сенсомоторная теория» сознания А. Ное и К. О'Ригана (хотя имеются и определенные разногласия). Для данных исследователей сознание, как и для Д. Деннета, не является субъективным феноменальным восприятием и ощущением, оно представляет собой, по их мнению, способ сенсомоторного соотнесения с окружающей реальностью. Это соотнесение несет отчетливые следы принципов бихевиористского подхода, поскольку к изучению предлагается не содержание психики, а то, каким именно образом, через какую активность и какое поведение субъект взаимодействует с миром [322].

¹ В ключевой работе Д. Деннета «Сознание объясненное» (Consciousness Explained, 1993) бессознательное вообще не упоминается.

Можно сказать, что в рамках данной концепции внешние проявления мыслительной активности индивида ограничиваются преимущественно конкретными моторными реакциями, которые и являются приоритетным объектом научного анализа, оставляя на периферии научного поиска, например, речевые акты, к которым проявлял повышенный интерес Д. Деннет. Также, в отличие от последнего, А. Ное и К. О'Риган не являются бескомпромиссными физикалистами, с их точки зрения, искать сознание в мозге – бессмысленно, поскольку оно «растворено» в повседневном взаимодействии с реальностью, а не локализовано в какой-то структуре или структурах коры. То есть сознание, согласно данному подходу, является внешним, а не внутренним феноменом. По мысли А. Ное, для того чтобы понять сознание людей и животных, необходимо смотреть не на внутренние процессы, не на переживания, а вовне – на то, какие способы живые существа используют для реакций на мир и для выживания в нем [321, р. 7].

Повторим, что данные исследователи практически исключают активность мозга из реестра объяснительных моделей сознания, прежде всего, в силу того, что феноменального сознания, наполненного субъективными переживаниями – квалиа,местилищем для которых является мозг – по их убеждению, не существует. Всё, что у нас есть – поведение субъектов – такова бихевиористская логика отрицания сознания, постулируемая сенсомоторной концепцией. Заметим, что её авторы не столько аргументируют отсутствие феноменального сознания, сколько демонстрируют желание такового. Лозунг, под которым строится их аргументация – «Мы – не наш мозг»¹, не дает убедительного ответа на вопрос, а что тогда мы? Набор бессознательных действий – операций во внешнем мире? Человек в этой модели (перекликающейся с моделью Д. Деннета) предстает в виде зомби – живущего и действующего существа,

¹ Своего рода ответом на этот лозунг стала книга выдающегося нидерландского нейробиолога Д. Свааба «Мы – это наш мозг». Д. Свааб в своеобразно преломленном картезианском духе утверждает: «Если вы не можете мыслить, потому что ваш мозг более не работает, то как личность вы больше не существуете» [202, с. 224].

не отдающего себе в этом полного отчета, в силу элементарного отсутствия инструмента такого рода отражения.

Убедительно полемизирует с сенсомоторной теорией А. Ревонсуо, по мнению которого, мы можем переживать осознанное взаимодействие с внешним миром даже при отсутствии чувственной связи с ним, например, во сне, который может быть очень ярким и реалистичным, при том, что наше тело в данный момент никак с внешним миром не коммуницирует [192, с. 181]. Другими словами, очевидные феноменальные переживания и ощущения возможны и без непосредственной двигательной и поведенческой активности индивида, следовательно, говорить, что такого рода активность является единственным источником сознательных или околосознательных феноменов – неверно. По мнению А. Ревонсуо, с которым мы совершенно согласны, тот факт, что переживания во сне могут быть ничуть не менее яркими и живыми, нежели переживания в бодрствующем состоянии, говорит о том, что «один и тот же феномен – сознание – проявляется и в сновидениях, и наяву» [192, с. 182].

Эмпирические данные сомнологических исследований тем самым противоречат основным посылкам сенсомоторной теории, которая тем не менее в известной степени востребована в исследованиях искусственного интеллекта, мышления машин и в робототехнике. Впрочем, эта востребованность также не лишена противоречивости. Если машина в состоянии гибко и эффективно взаимодействовать с окружающей средой на основе собственных датчиков, алгоритмов действия, и манипуляторных устройств, мы должны признать за ней наличие сознания, как это следует из подхода А. Ное и К. О'Ригана, что, очевидно, звучит как абсурд. С другой стороны, если такой машине в сознании будет отказано, из этого следует, что эффективное сенсомоторное взаимодействие с миром возможно и в отсутствие последнего.

По убеждению И. В. Красавина, основной проблемой материалистического истолкования сознания является то, что оно подменяет

понятия, когда вместо «сознания говорится об алгоритмах и физико-химических процессах» [137, с. 52]. Методологический объективизм в таком случае выводит сознание из ряда исследуемых объектов, фиксируя за ним статус исключительно созерцающего субъекта. Хотелось бы добавить только, что переопределенное таким образом сознание стремится фактически к исчезновению по причине собственной необязательности. Именно поэтому приведенные выше подходы получили название «элиминативного материализма»¹. В этой связи вполне логично, что роль бессознательного, как и социального измерения когнитивной деятельности человека, также, по сути, элиминируются в рамках данного подхода.

1.1.3. Биологический натурализм: сознание – результат материи

Разновидностью материалистического подхода, не отрицающей, а настойчиво утверждающей наличие сознания, является биолого-натуралистическая теория американского философа Дж. Сёрла, заслуживающая более пристального внимания. Прежде всего Дж. Сёрл несколько иронизирует над возможностью выносить суждения о сознании на основании наблюдения за внешним поведением других субъектов, постулируемой бихевиористскими трактовками, описанными выше. По его мнению, наиболее адекватным ответом на вопрос откуда нам известно о том, что другая живая система обладает ментальными процессами, является: мы понимаем это, наблюдая её действия, что является единственно возможным решением «проблемы других сознаний» [206, с. 32]. Не приемлет философ и уподобление процессов мозга, ассоциируемых с сознанием, компьютерным процессам, ставя перед собой задачу «забить последний гвоздь в гроб теории, согласно которой сознание является компьютерной программой» [206, с. 20].

¹ Кроме Д. Деннета, А. Ное и К. О'Ригана в рамках данного подхода творят еще ряд философов, в частности, П. Чёрчленд, работающая на пересечении философии сознания и нейронауки. Считая, как и Д. Деннет, сознание эпифеноменом, П. Чёрчленд аргументирует свою позицию в том числе данными о гормональной обусловленности поведения, в котором мы видим явные признаки альтруизма или морали, казалось бы, совершенно «умственных» феноменов [см.: 242].

По убеждению Дж. Сёрла, достойно удивления то, что явное наличие и явная естественная природа сознания не очевидны для столь многих исследователей, прежде всего, материалистических, по сути – доминирующих сегодня ориентаций. Само принятие мира в качестве физического феномена совершенно не исключает, что внутри данной физической реальности возможны биологические процессы в том числе в виде внутренних качественных состояний и интенциональности, как направленности воли и сознания на что-либо [206, с. 21].

Сознание и интенциональность, согласно Дж. Сёрлу, являются внутренними и неэлиминируемыми (неустранимыми) качествами человеческой психики. В то время как вычислительность, под которой часто и понималось собственно сознание в когнитивной науке, является качеством внешним, приписанным сознанию сторонним наблюдателем. С этим во многом и связана резкая критика когнитивной науки, осуществляемая Дж. Сёрлом, считающим, что компутационный (вычислительный) подход к сознанию не только не проясняет суть последнего, но еще более её затемняет. Можно сказать, что ученые-когнитивисты, сводящие сознание к компьютерной программе, пусть и очень сложной, описывают основной феномен через один из его эпифеноменов – явную, но не достаточную для исчерпывающего понимания функцию. Строго говоря, Дж. Сёрл описывает сознание точно также, только в качестве эпифеноменов им используются не функциональные способности (к которым, кроме вычисления, могут быть отнесены память, мышление, язык, воображение), а состояния – осознанности и восприимчивости, которые, в несколько отличном виде, могут иметь место и во время сновидений.

Здесь возникает крайне важный вопрос – может ли сознание вообще быть описано как-то еще, нежели через свои эпифеномены? На наш взгляд, пока не будут достоверно установлены нейрональные корреляты этого феномена, сделать это невозможно. В этом смысле установление достоверных эпифеноменов сознания, относящихся, прежде всего, к самым

базовым модусам его состояний или направленности, должно дать возможность и установления структур и процессов головного мозга, обеспечивающих нейрофизиологическую реализацию данных модусов. Другими словами, зная, в каком модусе находится сознание обследуемого в данный момент, мы, при использовании соответствующего исследовательского оборудования (например, ФМРТ), действительно, могли бы буквально увидеть сознание. Однако предварительно необходимо определить эти самые модусы или формы осуществления сознания, что в современной науке удовлетворительным образом пока сделано не было.

Как было замечено выше, Дж. Сёрл активно критикует материалистические концепции сознания, представленные, в том числе, подходами, описанными выше – Д. Деннета и сенсомоторной концепции, несмотря на то что сам является активным приверженцем абсолютно материальной концептуализации данного феномена. Тем не менее философ дистанцируется от указанных направлений, вменяя им в вину прежде всего то, что они фактически воспроизводят картезианский дуализм материи и духа, тела и сознания, не имеющий под собой, с точки зрения Дж. Сёрла, сколь-нибудь достоверных оснований. По его убеждению, психофизическая проблема решается очень просто: ментальные процессы являются частью нейрофизиологических процессов, находятся с ними в причинно-следственной связи, и являются наряду с ними неотъемлемыми свойствами мозга. Другими словами, «ментальные события и процессы в такой же мере часть нашей естественной биологической истории, как и пищеварение, митоз, мейоз или секреция ферментов» [206, с. 24].

Философа озадачивает как отказ признавать наличие сознания как такового, так и отказ признавать за ним (в случае признания его существования) материальной природы. В этом стремлении философы материалистических воззрений невольно смыкаются с мыслителями идеалистического толка. Данные подходы, согласно Дж. Сёрлу, просто отказываются видеть, что ментальные процессы имеют очевидную

биологическую природу, как и все процессы в нашем организме. Причем сторонникам такого видения так или иначе помогают сторонники подходов к сознанию как к чему-то нематериальному. Так смыкаются парадоксальным образом материализм и идеализм [206, с. 34].

Дж. Сёрл активно выступает против искусственного, с его точки зрения, дуализма, повинного в дрящемся по сию пору противостоянии, в котором различные подходы группируются вокруг оппозиций «физическое – ментальное», «тело – сознание», «материализм – ментализм», «материя – дух». Это разделение создает ложное, т. е. также лишенное действительных оснований противостояние, поскольку заставляет нас поверить, что одно исключает другое, между тем, как мозг детерминирует ментальные феномены, и более того, последние являются высшими свойствами мозга, эмерджентным результатом его многомиллионного развития. Дж. Сёрл демонстрирует ложность дуализма на примере перефразированного им картезианского «Я мыслю, следовательно, я существую», как «Я есть мыслящее существо, следовательно, я есть физическое существо» [206, с. 35], со всей убедительностью показывая, что ментальные процессы являются неотъемлемой частью процессов физических.

Философ особенно активно выступает против бихевиористских трактовок сознания, согласно которым, последнее проявляется исключительно в поведении, против функционалистских трактовок, описывающих сознание в терминах причин и действий (сенсомоторная теория), и против элиминативного материализма, утверждающего отсутствие сознания и других ментальных, т. е. внутренних феноменов. По мнению Дж. Сёрла, трактовка сознания от третьего лица, то есть независимо от сознания является просто абсурдной, и естественным образом ведет к его отрицанию вообще [206, с. 40]. Отметим, что, на наш взгляд, сознание не просто существует как внутренние феноменальные события, а существует исключительно как таковые, будь то осмысление и восприятие окружающего мира, себя как носителя сознания, и себя как познающего субъекта.

Дж. Сёрл весьма убедительно конкретизирует своё понимание связи сознания и поведения. На его взгляд, мы можем наблюдать какое-то поведение без ментальных процессов, и какие-то ментальные процессы без того или иного поведения, тем не менее, собственно нейрофизиологических процессов достаточно для любого из этих состояний [206, с. 43]. Действительно, вегетативное состояние человека, пережившего какую-либо травму, может сопровождаться присутствием сознания, хотя внешних признаков такового совершенно не наблюдается. В то же время такие явления, как лунатизм, синдром «чужой руки», навязчивые состояния демонстрируют двигательную и сенсомоторную активность без видимого участия сознания. По убеждению Дж. Сёрла, каузальные отношения мозга и сознания отличаются от каузальных отношений мозга и моторики. «Система может обладать сознанием без соответствующего поведения и осуществлять поведение без участия сознания» [206, с. 80–81].

Главное, за что Дж. Сёрл критикует материализм, это то, что последний в попытках объяснить сознание фактически «теряет» его (в крайней форме это выражено в элиминативном материализме, ярким представителем которого является Д. Деннет), как теряет и интенциональность, пытаясь её натурализовать, т. е. объяснить в физических терминах. И первое и второе упускаются теориями материалистического спектра в силу их отказа признать внутреннее феноменальное содержание психики – убеждения, воззрения, намерения, оценки и прочее, объединяемое в философии сознания понятием *qualia*, как специфические и субъективные результаты восприятия индивидом окружающей реальности. Если моё намерение выпить воды еще может быть как-то объяснено с точки зрения физической каузальности (жажда, необходимость гидратации организма), то моё намерение выпить сок вместо воды, объяснить с этих позиций уже сложнее, а моё предпочтение той или иной музыки, тому или иному автору, того или иного композитора материалистический подход объяснить совершенно не в состоянии, потому что мои вкусы основываются на моих *qualia*, не поддающихся

материалистическому анализу, который их собственно поэтому и отрицает или элиминирует. Вместе с тем нельзя сказать, что Дж. Сёрл совершенно отрицает материализм, он скорее полемизирует с его однозначной, негибкой версией, исключающей ментальные феномены, основанной на неправильной посылке о том, что взгляд на реальность как исключительно физическое явление противоречит факту того, что реальность включает в себя также качественные, ментальные феномены, такие как мышление, переживания, эмоциональные состояния [206, с. 68]. По словам ученого, своего рода страх философов перед сознанием обусловлен именно субъективностью, которую материалисты не в состоянии принять как его неотъемлемое качество, поскольку это рушит их картину мира [206, с. 69].

Заметим одновременно, что Дж. Сёрл не отрицает и значимость наблюдений от третьего лица для исследования субъективного эмпирического опыта. Он указывает, что это, конечно, возможно с помощью тех общеизвестных методов, основанных на принципе аналогии, применяемом как в науке, так и в повседневной жизни – *те же причины – те же действия*, и *сходные причины – сходные действия*. Нет никаких препятствий для того, чтобы признать подобие причин, обуславливающих поведение других людей, причинам, обуславливающим наше поведение. Именно поэтому, убежден Дж. Сёрл, так называемой «проблемы других сознаний» попросту не существует [206, с. 86].

Сознание является эволюционным достижением, но когда началось его обретение нашими предками, сказать трудно. Скорее всего, учитывая, что признаки сознания наблюдаются и у ряда животных, и не только приматов, начало было положено миллионы лет назад, однако установить с достоверностью когда именно сознание получило свое начало, не представляется возможным. Обоснование сознания, как совершенно биологического феномена является постоянной красной нитью рассуждений философа, что обусловило и специфику определения, которое он дает феномену. Всё живое есть природа или биологический порядок, частью

которого являются высшие животные, включая человека. Сам этот факт позволяет делать вывод, что все качества и свойства этих живых существ, включая мышление, чувства, сложные сигнальные системы, способность к тонкому различению нюансов окружающей реальности выступают абсолютно природными, естественными явлениями, фенотипами или результатами эволюции живых систем. Сознание представляет собой абсолютно биологический феномен, и присуще как человеку, так и ряду других животных. Каузально оно обусловлено нейрофизиологическими процессами, и настолько же естественно, как и другие биологические процессы [206, с. 99].

Заметим, что Дж. Сёрл, как и большинство других исследователей, явным образом избегает темы целесообразности сознания, т. е. того, зачем оно было нужно нашему виду? Ответ – для выживания – не является вполне удовлетворительным, поскольку наши предки выживали на протяжении миллионов лет, судя по всему, с минимально развитым или вообще отсутствующим сознанием. Как наглядно демонстрирует феномен тропизма, для увеличения жизненных шансов нет необходимости в таких сложных формах восприятия реальности как сознание. Впрочем, вряд ли кому-то пока удастся найти на этот вопрос удовлетворительный ответ. Именно поэтому сознание описывается преимущественно как функциональный, а не целесообразный, телеологический феномен, т. е. в категориях задач, которые решаются с помощью сознания сейчас, а не целей, ради которых оно могло бы возникнуть. Хотя телеологический принцип процесса познания все же сохраняет, на наш взгляд, свою эвристичность, что демонстрирует, в частности, концепция неофинализма французского философа Р. Рюйе.

Ученый так же, как и Дж. Сёрл, предлагает преодолеть картезианский дуализм мыслящей и протяженной субстанций, но не за счет дезавуирования собственно дуализма, а за счет отождествления сознания с финальной

причиной, являющейся, не состоянием, а поиском такового¹. Опираясь на концепцию творческой эволюции А. Бергсона, Р. Рюйе утверждает, что такой поиск свойственен различным типам живых существ, начиная от самых элементарных – молекул и доклеточных организмов, всем им присуща финалистская направленность действия, при которой субъектность, как одно из неотъемлемых свойств сознания, оказывается вторичной чертой, которая может развиваться, а может и нет. Что является неперенным условием такой финалистской ориентации, так это та или иная степень «осведомленности» любых, включая доклеточные, существ об условиях их среды, процессах, с которыми они сталкиваются, и необходимых реакций на эти процессы с целью максимально эффективной адаптации и воспроизводства [332]. Данный подход самым очевидным образом перекликается с «финалистским антропным принципом» американского физика и космолога Ф. Тiplера, согласно которому, «во Вселенной должна возникнуть разумная обработка информации, и, однажды возникнув, она никогда не угаснет» [267, с. 23]. Более того, присутствие разумного наблюдателя определяет саму структуру Вселенной, которая, развиваясь все дальше, т. е. будучи все больше охватываемой наблюдающим разумом, достигает своей сингулярности².

По Дж. Сёрлу, субъективность является неотъемлемым качеством сознательных ментальных состояний [206, с. 102]. Из этого философ, несмотря на свое допущение, что третье лицо может выносить суждение о сознании первого лица, созерцая его, делает тот вывод, что сознание в принципе не наблюдаемо, хоть извне, хоть изнутри. Извне это невозможно, потому что то, что мы созерцаем, это, скорее, не сознание человека, а сам он, его действия и его связи с окружающим [206, с. 104]. Изнутри это так же невозможно, по Дж. Сёрлу, потому что там, где имеет место осознанная субъективность, пропадает различие наблюдающего и наблюдаемого,

¹ Что напоминает известную формулу Э. Бернштейна: «Движение – всё, конечная цель – ничто», а также определение Г. Бейтсона: «Жизнь – это игра, цель которой – открытие её правил».

² Также про антропный принцип [см.: 36; 286].

воспринимающего и воспринимаемого. Любой процесс самонаблюдения является сознательным процессом, наблюдающим за самим собой [206, с. 105].

Заметим, что философ не одинок в этих взглядах на интенциональность в контексте эвристических возможностей самонаблюдения. В частности, такой видный представитель аналитической философии, как Г. Райл указывал на то, что любое осознание чего-либо, само становящееся объектом осознания, может придать этому процессу характер «дурной бесконечности», подобно луковичной чешуе – все время идет наслаивание сознания и его осознания друг на друга, как и любых ментальных процессов, которые могут быть отрефлексированы, за чем последует рефлексия этой рефлексии и так далее, что одновременно не означает, что какие-то когнитивные явления могут проходить и вне контроля сознания [187, с. 165]. То есть часть ментальных процессов может проходить неосознанно – с чем, нельзя не согласиться. Что касается осознанности, она, безусловно, является частью «ментального», но только его меньшей, включенной частью. Другими словами, всякая осознанность относится к ментальному, но ментальное не исчерпывается осознанностью, и не обязано быть осознанным для того, чтобы считаться ментальным.

Другой аналитический философ Д. Армстронг говорил о «сканировании», осуществляемом нашим мозгом, и также потенциально способным уйти в бесконечность. Поскольку наша осознанность не может быть осознанностью себя самой, всегда должна быть некая окончательная осведомленность, не являющаяся сама по себе объектом осознания. С точки зрения материализма, хотя мозг и может иметь что-то вроде само-сканеров, сканирующих самые отдаленные его участки, а также нечто вроде сканеров, сканирующих эти само-сканеры, и так далее, настолько далеко, насколько нам будет угодно, в конце мы должны все-таки прийти к несканируемым сканерам. По мнению Д. Армстронга, это может пролить свет на то, что философы называют систематическим ускользанием субъекта. Тем самым

мы должны признать логическую возможность того, что мы можем находиться в определенном ментальном состоянии, но не быть об этом осведомленными. То есть мы должны допустить логическую вероятность бессознательных ментальных процессов [266, с. 112, 113]. Таким образом, Д. Армстронг также указывает на наличие неосознаваемых нами процессов психики, в данном случае – в виде познавательных процессов, к каковым и относится всякое осознание осознания.

Мы однозначно солидаризируемся с идеей о бессознательных когнитивных процессах, но не можем полностью согласиться с выводами Дж. Сёрла, Г. Райла и Д. Армстронга о практически безнадежном, в их трактовке, положении вещей относительно валидности самонаблюдения как метода исследования сознания. На наш взгляд, представление о невозможности внутреннего, от первого лица исследования сознания связано, в частности, у Дж. Сёрла с тем, что он, по сути, не осуществляет структурирование данного феномена. Другими словами, давая позитивное определение сознания как некоего безусловно существующего феномена, имеющего биологическую, естественную природу, Дж. Сёрл, как и большинство других исследователей, не детализирует эту трактовку, ограничиваясь указанием на такие качества сознания как интенциональность и субъективность. Между тем именно эти качества, по нашему убеждению, являются эвристически перспективными при исследовании сознания. Первое позволяет развить трактовку в виде определения направленности интенциональности, которая, как известно, всегда предметно ориентирована, второе позволяет рассматривать интроспекцию в качестве валидного инструмента познания, которое Дж. Сёрл недооценивает почти так же, как критикуемые им ряд авторов недооценивают «народную психологию» (фолк-психология), на защиту которой он встает.

Наблюдаемы ли, в принципе, внутренние психические процессы? Ответ на этот вопрос должен быть, по нашему мнению, утвердительный. В когнитивной психологии, и особенно в рациональных подходах

психотерапии, наблюдение за собственными мыслями и эмоциями давно стало частью терапевтического процесса, не говоря уже о практиках медитации, как классических – в дзен-буддизме, так и светских – медитации осознанности (майндфулнесс), где самонаблюдение предполагает в качестве объекта собственные мысли, эмоции и физиологические процессы, регулируемые автономной нервной системой (например, дыхание, давление, сердцебиение), с развитием навыков их контроля и регуляции. По нашему мнению, собственно сознание также – вполне наблюдаемо, надо просто знать, куда «смотреть». Для этого позитивное определение сознания, как просто существующего, должно быть развито в направлении детализации форм его существования или осуществления.

Таким образом, сознательные психические процессы доступны наблюдению, как однако обстоит дело с бессознательными процессами? Заметим, что Дж. Сёрл сопровождает объяснение своего понимания бессознательного рядом оговорок. Прежде всего он, скорее решительно, нежели обоснованно, указывает, что одним из главных критериев бессознательного является его потенциальная осознаваемость. Философ полагает, что несмотря на широкое использование понятия бессознательного, мы по-прежнему мало что можем о не знать, и соответственно сказать. Сам ученый строит свое видение бессознательного, исходя из отношений последнего с сознанием. Главный постулат его рассуждений – бессознательные процессы могут быть осознаны, следовательно не существует бессознательных процессов, находящихся тотально вне пределов сознания [206, с. 148].

Дж. Сёрл уточняет, что это должно быть не просто потенциально доступное сознанию состояние, но также и обладающее явными признаками ментального, поясняя, что в данном контексте, главное условие для признания процесса ментальным является наличие интенциональности [206, с. 149]. В последнем представлении заключено, на наш взгляд, определенное противоречие, поскольку если интенциональность есть признак

ментальности, но с другой стороны, может проявляться и в не-ментальном, настоящей ли интенциональностью она является? Заметим, что Дж. Сёрл доказывает, что любая теория бессознательного должна быть способна дифференцировать и объяснить эту дифференциацию между интенциональностью, как подлинным процессом, и интенциональностью, которая такоковой не является [206, с. 150].

Проще говоря, философ различает физиологические процессы, осуществляющиеся без участия сознания, и бессознательные ментальные процессы, которые и могут, с его точки зрения, называться бессознательным. Для иллюстрации своей мысли Дж. Сёрл использует метафору с водой, текущей по наклону, и, казалось бы, имеющей некую цель, но на самом деле всего лишь испытывающей на себе влияние различных сил. Уместным кажется ему и пример с процессом миелинизации (формирование белкового изолянта для нервных окончаний – аксонов, для сохранения электрохимического потенциала действия). Но если неосознаваемые процессы, та же миелинизация попадают в поле моей сознательной рефлексии, всё ли еще они остаются вне статуса бессознательного? Тот факт, что я их не ощущаю, не многое объясняет, поскольку я и мысль не ощущаю, однако она явно есть, и явно носит ментальный характер. Другими словами, разделение неосознаваемых (большой частью) процессов жизнеобеспечения организма и неосознаваемых психических процессов, на наш взгляд, не имеет никакого смысла. И то и другое является содержанием бессознательного. И то и другое – интенционально по крайней мере в потенции, в отличие от той же бегущей воды, у которой таких шансов нет.

Как же Дж. Сёрл все-таки различает сознательные и бессознательные процессы на основе критерия интенциональности? По его мнению, бессознательные процессы, пока они не осознаны, являются нейрофизиологией в чистом виде. Именно так, по его мнению, происходит, например, во сне, в котором бессознательное реализуется в виде нейрофизиологических событий в структурах головного мозга [206, с. 154].

Рассуждение понятно, но, строго говоря, в сознательном, не спящем мозге, «единственными вещами» также являются нейрофизиологические события в нейронной архитектуре.

Довольно общим местом является также мнение Дж. Сёрла о том, что бессознательная интенциональность предполагает, что таковая может при каких-то условиях стать и сознательной [206, с. 154]. С точки зрения физиологии далеко не всякое событие внутренней жизни организма может стать сознательным, но какие-то вполне могут. Например, собственное сердцебиение может чувствовать далеко не каждый человек, т. е. оно происходит в известном смысле бессознательно. Однако прислушавшись и сосредоточившись, мы можем уловить собственный сердечный ритм, т. е. бессознательное событие или состояние становится сознательным. Оно становится еще более таковым, когда мы осознанно пытаемся воздействовать на его характер, например, произвольно увеличивая или уменьшая частоту сокращений сердечной мышцы (способность редкая, но встречающаяся, см., напр.: [179]).

Наши ментальные процессы имеют место исключительно в мозге, по Дж. Сёрлу, и представляют собой сочетание актуальных, то есть действительных и потенциальных сознательных состояний [206, с. 156]. Нейрофизиологические процессы, доступные осознанию, Дж. Сёрл именуется «неглубинным бессознательным», а малодоступные или совсем недоступные (которые тоже есть) – «глубоким бессознательным». Одним из основных своих открытий философ считает вывод об отсутствии «глубоко бессознательных интенциональных процессов» [206, с. 156]. Таким образом, мыслитель отказывает определенным уровням (глубоким) бессознательного в интенциональности. Другими словами, бессознательное, с его точки зрения, неоднородно относительно своей направленности, на более верхних «этажах» она есть, а на более низких её нет. Это, по сути, картезианское видение, которое, в частности, отмечал Д. Чалмерс, указывавший на то, что Р. Декарт, если и не мыслил психологическое и феноменальное

тождественными, он все-таки не исключал, что процессы, называемые ментальными, могут иметь сознательный аспект. Поэтому для Р. Декарта бессознательное ментальное состояние – это противоречие, если не абсурд [241, с. 15].

Но если бессознательное наряду с сознанием является элементами единой когнитивной подсистемы организма, насколько оправданно отнимать у какой-то его части направленность на предмет, т. е. определенную целесообразность и целеустремленность? Дж. Сёрл не говорит прямо, но очевидно, что интенциональность отчуждается им от процессов, идущих в автономной нервной системе. Центральная нервная система интенциональностью обладает, поскольку и она сама и её предмет всегда могут быть осознаны, т. е. переведены из когнитивных структур бессознательного в область когнитивных структур сознания. Необходимо в таком случае уточнить понятие интенциональности. Напомним, что Дж. Сёрл считал таковую одним из биологических физических свойств мира, т. е. придавал ей самое широкое значение и распространение. Если конкретизировать, то интенциональность – это действие, направленное на реализацию некой цели и опирающееся на предварительную обработку релевантной информации, тогда интенциональностью обладают все органы, системы и подсистемы организма, поскольку они явным образом отвечают данным критериям. Строго говоря, такого рода интенциональностью обладает уже «первичный кирпичик» – клетка, поскольку её активность в норме всегда целесообразна и функциональна. На каком тогда основании можно лишать часть бессознательного интенциональности? На наш взгляд, американский философ вступил здесь в известное противоречие со своим же функционализмом, сквозь призму которого он рассматривал феномен сознания вообще.

Что касается социального измерения исследуемой проблематики, Дж. Сёрл уверен, что, наряду с темпоральностью, общество является одной из упущенных тем в сфере философии сознания. Правда, ученый признает,

что немного может сказать на эту тему сам. По его словам, он верит в то, что «другие» играют значительную роль в формировании нашего сознательного опыта, и эта роль гораздо важнее диспозиций объектов материального мира. Убежден философ и в том, что данное влияние так же обусловлено биологически, одновременно признавая, что сам он мало что может сказать по поводу роли социального контекста в индивидуальном сознании [206, с. 128].

1.1.4. Натуралистический дуализм: сознание в материи

Собственную достаточно оригинальную концепцию сознания разработал упомянутый выше австралийский философ Д. Чалмерс. Отвечая на вопрос, как можно было бы определить само понятие, Д. Чалмерс предлагает считать сознательным такое ментальное состояние (состояние разума), при котором субъект сознания переживает опыт осознания: «... ментальное состояние сознательно, если можно говорить о том, каково это – находиться в таком ментальном состоянии» [241, с. 20]. На наш взгляд, это определение отличается определенным редукционизмом. Вопрос – каково это? – относится очевидно к той стороне объекта восприятия, которую Дж. Сёрл называл эпистемологической. Однако у объекта есть еще две стороны – онтологическая – выделение его из общего фона, фиксация его присутствия, и каузальная – относящаяся к деятельности, осуществляемой этим объектом¹. Логично предположить, что сознание, как любой другой объект, тоже может быть описано в данных трех измерениях – как осознание мира, осознание носителя и осознание себя. Тем не менее Д. Чалмерс ограничивает свое определение одной из характеристик сознания, по сути,

¹ По словам Дж. Сёрла, «необходимо провести явные различия между онтологией, эпистемологией и каузальностью. Имеется различие между ответами на вопросы: “Что это?” (онтология), “Как мы узнаём об этом?” (эпистемология) и “Что оно делает?” (каузальность). К примеру, в случае с сердцем онтология заключается в том, что это большой кусок мышечной ткани в грудной полости; эпистемология проявляется в том, что мы узнаем об этом с использованием стетоскопов, ЭКГ и, в крайнем случае, мы можем приоткрыть грудную клетку и посмотреть; каузальность же заключается в том, что сердце перекачивает кровь через все тело» [206, с. 79].

его эпифеноменом – рефлексивностью, причем рассматривая последнюю в качественном аспекте, отдавая приоритетное внимание феноменальному опыту субъекта (Каково это – видеть красное? Каково это – чувствовать боль? Каково это – испытывать нежность? Каково это – иметь политические предпочтения? и т. п.).

Качественное измерение внутренне переживаемого субъективного опыта получило название *qualia*, придуманное не Д. Чалмерсом, но занимающее в его концепции сознания едва ли не центральное место. С ним связана и так называемая «трудная проблема сознания» – решение вопроса о том, как именно физический опыт становится источником субъективного, феноменального опыта. Другими словами, как и почему физическое переходит в ментальное. В любом случае качественные характеристики сознания являются для Д. Чалмерса решающими при определении того, что такое сознание и самой возможности его существования. Говорим – сознание, подразумеваем – качественно переживаемый опыт: ментальные процессы и состояния могут и должны считаться сознательными, если возможно получение качественного отчета о таких состояниях и процессах. Этот качественный самоотчет философ называет «квалиа» - опытным путем приобретаемое своеобразие восприятия внешнего мира, отражающееся во внутренней реальности воспринимающего. Следовательно, «проблема объяснения этих феноменальных качеств и есть проблема объяснения сознания» [241, с. 20].

Осуществляя редукцию сознания к качественным характеристикам, Д. Чалмерс в то же самое время отрицает возможность его редукции к физикалистским основаниям. С его точки зрения, сознание невозможно удовлетворительно описать в материалистических категориях, как и в функционалистских, причем именно в силу малой объяснительной способности этих категорий в части опять же феноменального, качественного содержания сознания. Очевидно, что Д. Чалмерс, хоть и возвращает в науку в своеобразном виде психофизиологический дуализм, так

же как большинство исследователей (за исключением Р. Рюйе и Ф. Типлера), старательно избегает вопроса о телеологии сознания. Именно поэтому в формулировках «трудной проблемы» присутствуют вопросы – почему мозг порождает сознание? и – как мозг порождает сознание? – но отсутствует вопрос – зачем мозг порождает сознание? Хотя, такая финалистская формулировка сделала бы «трудную проблему» еще более трудной, если не неразрешимой. В этом избегании есть определенный парадокс, поскольку вопрос о целесообразности сущего является совершенно естественным в науке. Ученые ставят и находят ответы на вопросы о том, зачем возник тот или иной социальный институт, зачем были облегчены кости пернатых, зачем летучие мыши развили способность ориентироваться с помощью ультразвука, зачем амебы *Duetyostelium* собираются иногда в многоклеточные агрегаты, зачем человек обрел навык речи, и прочее. Причем вопросы «почему?» и «как?» являются дополнительными, детализирующими основной вопрос – «зачем?».

Впрочем, несмотря на то что исчерпывающего ответа на данный вопрос относительно сознания пока нет, некоторые исследователи считают бесполезным его по крайней мере сформулировать, намеренно отделяя его от вопроса «почему?». Часто эта формулировка носит характер описания функциональности. В частности, немецкий философ-когнитивист Т. Метцингер указывает, что среди предполагаемых функций сознания выделяются: внутренняя мотивация, социальное сотрудничество, долговременная память, решение конфликтов, контроль поведения, обучение, конструирование образов, считывание психических состояний и прогнозирование поведения сородичей, а также способы селекции и адаптивного распределения ресурсов мозга, который в ходе эволюции достиг такого уровня сложности, на котором ему уже крайне затруднительно, если вообще возможно, осуществлять саморегуляцию. К такого рода функциям философ относит также необходимость стратегического целеполагания и тактического целедостижения, создание интегрированной и холистической

картины мира, установление широкого контекста причинно-следственных связей [161, с. 77]. Тем самым на вопрос «зачем существует сознание?» Т. Метцингер, в отличие от неофиналистских трактовок Р. Рюйе и Ф. Типлера, предпочитает отвечать в терминах адаптации и выживания, на которые, разумеется, направлены все перечисляемые ученым функции. Заметим, что проблема причинности становится в современной науке всё более актуальной. Телеология и телеономия вновь воспринимаются в качестве объяснительных и методологических научных принципов. Детерминизм возвращается в научное исследование в виде синхронии, когерентности, корреляции и уже упомянутых выше неофинализма и антропного принципа¹. Присутствует данная тема и в работах отечественных философов, в частности Д. И. Дубровского, о чем будет вестись речь в следующем параграфе.

Одновременно сам Д. Чалмерс как будто не очень заинтересован в поиске ответов в этом направлении, либо признавая некую функциональность сознания по умолчанию, либо предполагая (с учетом его по-своему метафизического истолкования сознания) присутствие какой-то телеологии данного феномена, но умалчивая о ней, отдавая себе отчет в трудности, если не невозможности её обоснования. В силу этого основной фокус исследовательского внимания Д. Чалмерса – не на «зачем» и «почему», а на «как», т. е. на содержательных характеристиках сознания, или на *qualia*.

С этим интересом связан и безусловно выдающийся вклад в философию и вообще науку сознания, сделанный Д. Чалмерсом, касающийся возвращения в реестр, так сказать, «благонадежных» научных методов исследования феноменального опыта, переживаний и восприятия «от первого лица», т. е. интроспективной методологии, интерес к которой на какое-то время был утрачен в науках о человеке. В целом, по мнению Д. Чалмерса,

¹ Обстоятельный и глубокий научный обзор на эту тему сделан Е. Л. Мамчур и Ю. В. Сачковым. См.: [154].

перспективы для научных исследований сознания вполне ясны. Речь идет прежде всего о проектах, в которых опыт от первого лица воспринимается серьезно. Разумеется, имеются и препятствия, и все еще не понятно, как далеко может зайти наш прогресс в этой области. Тем не менее вполне оправданно надеяться, что у нас наконец появится теория фундаментальных принципов, которая сможет соединить физические процессы и сознательный опыт [283, с. 52]. Д. Чалмерс доказывает, что ни приватность индивидуального опыта, ни вербальные отчеты о нем, ни отсутствие нескольких наблюдателей, воспринимающих один и тот же опыт одновременно – не являются серьезными причинами исключать субъективные феноменальные переживания из разряда научных данных. Достаточно уже того, что они могут стать предметом коммуникации, т. е. быть транслированы другим исследователям. Соответственно, главная проблема только в этом – в возможности коммуникации, в силу чего есть затруднения в исследовании субъективного опыта младенцев, животных и машин. Когда же речь идет о вменяемых людях, достигших возможностей передачи достаточно полной информации, индивидуальный феноменальный мир вполне может быть валидным предметом научного исследования.

Идеи Д. Чалмерса относительно методологической значимости феноменального опыта вдохновили в том числе и исследователей-естественников. Так, датский нейрофизиолог и антрополог А. Рёпсторф уверен, что в сознании есть нечто такое, что, безусловно, можно увидеть со стороны. Но по крайней мере если вы являетесь человеческим разумом, в большинстве случаев мы также вовлечены в эти невероятно интересные и сложные способы быть открытыми для других. И эта открытость для других формирует не только наш опыт и деятельность нашего мозга, но и всю социальную ситуацию в целом [330]. Другими словами, возможность нашего окружения быть ознакомленным с нашим феноменальным опытом создает условия для полноценной коммуникации и построения адекватных ситуаций взаимодействия.

Чилийско-французский нейробиолог Ф. Варела, будучи вдохновленным идеями Д. Чалмерса о значимости и валидности феноменального опыта, сформировал интроспективную исследовательскую повестку в виде подхода, названного им «нейрофеноменологией». В рамках своего подхода Ф. Варела детализирует структуру сознания, которую можно изучать эмпирически. Ученый выделяет в этой структуре такие компоненты, как: внимание, чувство настоящего времени, образ тела и произвольные движения, перцепция, чувство центра и периферии, эмоции [344, с. 341–343]. Необходимо заметить в этой связи, что Ф. Варела (с У. Матураной) является также соавтором теории аутопоэзиса – самопостроения живых систем, которое и является главным критерием, отличающим органическую природу от неорганической [159]. Возникает интересный вопрос – возможен ли аутопоэзис сознания? То есть возможно ли рассматривать сознание как производящую, достраивающую и трансформирующую саму себя живую систему?

В рамках исследований искусственного интеллекта на эти вопросы положительные ответы предлагает Б. Герцель, считающий мысли, чувства и другие ментальные сущности аутопоэзными (самогенерирующимися) системами [299]. В отечественной философии привлекает данную категорию для объяснения эмерджентности сознания и его взаимодействия с окружающим миром Е. Н. Князева, которая уверена, что структуры сознания возникают непредсказуемо, спонтанно, практически даже недетерминировано, а потому являются эмерджентными. Сознание формируется для того, чтобы связать в синтетическое единство «мозг человека, его тело и его окружение» [130, с. 56]. На наш взгляд, данное обоснование особенностей сознания на основе теории аутопоэзиса – избыточно. Категория эмерджентности является для этой цели вполне достаточной. Кроме того, вызывает серьезные сомнения применимость понятия «относительная недетерминированность». Детерминированность,

практически как беременность, не может быть частичной, она либо есть, либо её нет.

Итак, проблема качественного измерения феноменальных переживаний интересует Д. Чалмерса, как было сказано, значительно больше, нежели другие, формулируемые им в рамках собственного теоретизирования относительно сознания, вопросы. Среди таковых: «как именно физические условия порождают сознание?»; «насколько оно распространено среди других живых существ, кроме человека?»; «осуществляется ли сознание именно физически?»; и, наконец, «почему мы имеем именно такие переживания визуального, тактильного, аудиального, эмоционального опыта (qualia)»?

Разумеется, концепция Д. Чалмерса, пытающаяся соединить физическое и ментальное на свой манер, не свободна от противоречий. Например, для Д. Чалмерса представляется достаточно определенным, что сознание является физическим феноменом, одновременно принципы, по которым оно осуществляется не могут, согласно ученому, быть идентичными принципам физического мира. Положение очевидно не лишено противоречий. С одной стороны, Д. Чалмерс признает сознание природным, биологическим феноменом, на который распространяются все законы живого мира, отдавая отчет в том, что в таком случае обязательно существование некой истинной концепции сознания, т. е. концепции сознания как такового, которая имеет место, вне зависимости от того, знаем мы о ней или нет, примерно так, как существует истинная концепция света, тяготения, электричества и т. п. С другой стороны, Д. Чалмерс допускает, что естественные законы, регулирующие сознание, могут отличаться от прочих естественных законов, ставя под сомнение в итоге даже физическую природу таковых. Эти законы, по его мнению, могут отличаться от известных нам самым решительным образом [241, с. 5]. Другими словами, исчерпывающая теория сознания очевидно существует, но нам о ней пока ничего не известно, а естественные законы, регулирующие его осуществление, могут быть и не

физическими. Тем самым Д. Чалмерс рассуждает о сознании, по сути, в категориях абсурда, или, по меньшей мере, парадоксов. Что выглядит понятным, учитывая природу исследуемого явления, и вопросы, которые оно заставляет ставить, самый первый из которых – существует ли оно вообще?

Чалмерс указывает на то, что словарь для описания феноменологических состояний беден, почему и приходится прибегать в основном к психологическим категориям, таким как бодрствование, осознанность, интроспекция, произвольный контроль, знание, и прочее. Наиболее универсальным понятием, вбирающим в себя все психологические корреляты сознания, является, с точки зрения Д. Чалмерса, «осведомленность», вбирающая в себя большую часть психологических терминов, относящихся к сознанию. В частности, интроспекцию допустимо обозначить как представление о происходящем внутри, о внутренних состояниях. То, что мы обычно называем вниманием, есть представление о происходящем вовне, то есть в окружающем мире. Также Д. Чалмерс отдельно выделяет самосознание, под которым понимает «осведомленность о самом себе» [241, с. 50]. Заметим в этой связи, что интроспекция и самосознание фактически являются в формулировке Д. Чалмерса одним и тем же, поскольку осведомленность о самом себе предполагает и осведомленность о своих процессах и характеристиках. Вместе с тем внимание к объектам или событиям очевидно относится к внешней интенции познавательных процессов. Этот момент – разнонаправленности интенциональностей не развивается Д. Чалмерсом, хотя и является весьма эвристически обещающим. Именно эту задачу мы, в частности, делаем попытку решить в нашей работе, наряду с другими задачами.

Также заметим, что Д. Чалмерс как будто упускает ту важную характеристику сознания, которая была отмечена рядом исследователей – его динамическую сущность¹, почему-то не замечая, что осведомленность – это

¹ Сознание в качестве процесса определяли, в частности, основатель философии прагматизма и американской психологии У. Джеймс [124, с. 201], нейрофизиологи

состояние, в то время, как сознание – это *процесс*, динамический процесс познания внутренней и внешней реальности. Процессными характеристиками, в отличие от осведомленности, обладают и все психологические категории, к которым философ «привязывает» сознание – и внимание, и интроспекция, и самосознание, и, добавим, контроль и бодрствование – являются динамическими, а не статическими феноменами. Более того, учитывая, что Дж. Сёрл вообще отождествлял понятия сознание и квалиа, считая их одним и тем же, процессные характеристики сознания должны быть свойственны и квалиа.

Если сознание – процессное явление, логично предположить, что и фокус исследования должен быть на реализации данного процесса приобретения знаний о внешнем и внутреннем мире. Д. Чалмерс, следуя своей логике, идет другим путем – сознание – это не процесс познания, а состояние осведомленности, следовательно, интересует прежде всего то, каким образом я переживаю это состояние, или как я воспринимаю мой феноменальный опыт, носителем которого в настоящий момент являюсь. Таким образом, *qualia* в концепции философа практически по умолчанию приобретают также статичный, ставший вид. Заметим, что Д. Деннет, по большинству позиций резко расходящийся с Д. Чалмерсом, относительно природы квалиа демонстрирует определенную солидарность с последним, также полагая их в случае их гипотетического существования неизменяемыми и принципиально частными, т. е. несопоставимыми при межличностных сравнениях.

На наш взгляд, характеристика квалиа как статичного явления не выглядит убедительной уже в силу того, что наши феноменальные переживания, безусловно, являются динамичным явлением – убеждения и воззрения меняются, эмоции переживают периоды различной интенсивности и сменяют друг друга, боль варьируется в своей остроте и

А. Дамасио [73, с. 189] и Р. Картер [124, с. 205], философ и психолог А. Ревонсуо [192, с. 12]. Об их подходах мы будем говорить подробнее в следующей главе. В целом процессная трактовка характерна для функционального подхода в философии сознания.

продолжительности, и даже восприятие цвета и вкусовые ощущения могут меняться в зависимости от множества факторов. Другими словами, *qualia* это тоже процесс, а точнее – множество одновременно происходящих процессов, но в трактовке Д. Чалмерса они приобретают застывший вид и ригидный характер, приданный им философом, возможно, и не намеренно. В этой трактовке один из самых частых вопросов-иллюстраций – «Каково это – воспринимать красный цвет?» – подразумевает, что то, как я на него отвечу, пребудет со мной всегда в качестве ригидной, неизменяемой характеристики. Более того, своё отличие от других сознаний, специфику своего феноменального мира я могу продемонстрировать (или ощущать) только обладая такими ригидными качествами восприятия, на основании чего и формулируется так называемая «проблема других сознаний», исходящая из принципиальной несводимости одного субъективного феноменального опыта к другому. И наоборот, если в исследование *qualia* привносится динамический компонент, если они рассматриваются в качестве процессных явлений, тогда логично предположить, что в следующий момент времени моё восприятие будет некоторым образом отличаться от восприятия в текущий момент, и, будучи измененным, оно вполне может и совпасть с восприятием другого человека, или даже других людей, на основании чего и формулируется достижение «общности понимания», исходящего из принципиальной возможности такового. Более того, динамичная, варьирующаяся природа *квалиа*, допускающая возможность формирования динамичного же баланса содержательной части индивидуальных сознаний, и делает, на наш взгляд, возможной социальную агрегацию.

Можно сказать, что коллективные представления Э. Дюркгейма представляют собой сбалансированные на данный исторический момент индивидуальные *квалиа*, формирующие то, что называется общественным сознанием. Баланс возникает за счет достижения относительной непротиворечивости индивидуальных *квалиа*, т. е. достаточно совместимых представлений, включая ценностные, и восприятий, включая эмоциональные.

Последнее – важно, поскольку относительно общественного сознания в социальной философии обычно речь ведется о неких разделяемых воззрениях, роль же и значение эмоционально-психологических факторов при этом упускается, т. е. отдается на откуп этнической психологии. В этой связи категория квалиа позволяет, на наш взгляд, соединить в едином понятии общественного сознания ключевые компоненты ментальных процессов, такие как когнитивные (фиксация объекта и его оценка), и аффективные (эмоциональные реакции). Объектом может выступать любой феномен внешней и внутренней реальности, попавший в поле восприятия субъекта. Тем самым сознание – это направленный так или иначе процесс познания, а квалиа – его качественные характеристики.

Уточним наше понимание данного феномена в двух измерениях, индивидуальном и социальном. **Индивидуальные квалиа** – это восприятие, переживание или ощущение, осуществляющееся в момент направленности сознания на объект (интенциональности), характеризующееся субъективностью, и формирующее феноменальный опыт индивида. Индивидуальные квалиа включают в себя когнитивные, аффективные и физиологические компоненты, это может быть процесс интеллектуального восприятия, эмоционального переживания или физиологического ощущения.

Социальные квалиа – это сбалансированные до уровня достаточной непротиворечивости (или приемлемой противоречивости) социальные ментальные процессы – когнитивные, аффективные и физиологические, формирующие феноменальный опыт сообщества.

Насколько оправдано включение в число компонентов социальных квалиа физиологических реакций? На первый взгляд это может выглядеть несколько абсурдно – как может физиологически чувствовать сообщество? Однако при ближайшем рассмотрении понятие «общественные ощущения» выглядят не более странным, нежели общественное сознание, социальная память и, в конце концов, социальная (этническая) психология и социальная (культурно-историческая) травма. Заметим в этой связи, что в

нейрофизиологии уже поднимается тема необходимости исследований мозга с учетом этнокультурной специфики. Так, В. Галлезе, итальянский нейрофизиолог, соавтор открытия «зеркальных нейронов» утверждает, что практически всё, что мы знаем о нейрональной основе познавательных процессов, получено в результате обследований в выборке западных студентов-психологов. Поэтому всё еще открытым остается вопрос о том, насколько подобны или тождественны когнитивные процессы и их механизмы в разных этносоциальных средах, с разными историями социализации в разных группах. Ответ на этот вопрос может дать по его мнению, такая перспективная дисциплина, как «этнонейронаука» [161, с. 236].

Более того, всё более активно осуществляются прикладные исследования для установления зависимости той или иной перцепции от тех или иных факторов. Так, были установлены определенные вариации физиологического восприятия в кросс-культурном контексте. Например, визуальное восприятие может определяться такими аспектами, как предшествующий опыт индивида [271], социальное положение, а также ценности и потребности [277]. Социокультурные факторы могут влиять на такие виды обработки визуальной информации, как восприятие изображений и их глубина или перспектива, цветоощущение, а также специфику перцепции объекта и его изображения [79; 289; 346]. Установлено влияние на визуальное эстетическое восприятие географического, этнического и демографического факторов [276]. Проведены также исследования, в которых этнокультурное влияние на визуальное восприятие изучалось в его связи с когнитивными процессами – вниманием и памятью [282]. Зафиксированы и кросс-культурные различия в идентификации различных эмоций, выражаемых голосовыми средствами, т. е. воспринимаемых аудиально [351].

Проблематика специфики квалиа присутствует и при рассмотрении социального измерения сознания, упоминаемого Д. Чалмерсом очень бегло и

поверхностно, при рассуждении о сопоставимости квалиа отдельного человека и квалиа сообщества. Д. Чалмерс, в частности, приходит к выводу, что для любого индивида понятие «красного», как и другие понятия, будет привязано «к внешним эталонам». По его мнению, в общем не праздным был бы вопрос о граничных условиях восприятия индивидами и группами цвета, звука и пр. Но в целом понятно и так, что нюансы перцепции, скорее всего, будут задаваться особенностями группового восприятия того или иного качества окружающей реальности, определяющего степени такого восприятия [241, с. 78]. Собственно, этим сопоставлением возможных степеней достоверности квалиа индивида и сообщества, социальное измерение у Д. Чалмерса и ограничивается.

Таким образом, включение физиологического компонента в структуру социальных квалиа выглядит вполне обоснованным. Разумеется, требуются дополнительные комплексные исследования специфики перцептивных процессов в тех или иных группах, которые желательно дополнить не только изучением визуальной, но и аудиальной и осязательной, вкусовой, обонятельной, и прочей перцепции. В целом концепция Д. Чалмерса характеризуется той же противоречивостью, что и подход Д. Деннета, пусть и с отличающихся методологических оснований.

Посмотрим, как подходит американский философ к проблеме бессознательного. Прежде всего Д. Чалмерс, рассуждая об ускользающей природе сознания и трудности с его определением, делает справедливое предположение, что мысли могут быть и неосознаваемыми, равно как и перцепции, в пользу чего говорят уже сами понятия «бессознательного мышления» и «подсознательного восприятия» [241, с. 82]. Тем самым философ сразу обозначает свое понимание бессознательного, как элемента единой когнитивной подсистемы организма. Более того, бессознательное в такого рода трактовке предстает как нечто более достоверное и верифицируемое, нежели сознание. Другими словами, по-своему парадоксальным является то, что в присутствии бессознательного мы можем

быть более уверены, чем в присутствии сознания. На наш взгляд, связано это понимание в том числе с тем, что Д. Чалмерс не отказывает (в отличие, например, от Дж. Сёрла) бессознательному в интенциональности и изначальном статусе ментального, вне зависимости от того, будет переведено данное содержание в сферу осознаваемого, или нет. Бессознательное в виде ментальных и физиологических феноменов – существует, не взирая на наши шансы его осознания. Сознание же может существовать только в виде ментальных феноменов, которые и становятся камнем преткновения в различных философских баталиях вокруг данного предмета.

Одновременно Д. Чалмерс указывает на то, что процесс получения информации мы можем разделить на ощущение и восприятие, причем первое – есть, скорее, феноменальное свойство, в то время как второе – скорее, психологическое. По его мнению, в ощущении феноменальный компонент значительно более заметен, нежели в восприятии, в пользу чего, по его мнению, говорит тот факт, что «идея бессознательного восприятия кажется более осмысленной, чем идея бессознательного ощущения» [241, с. 97]. На наш взгляд, в этой трактовке присутствует одно из многих присущих данной работе Д. Чалмерса («Сознающий ум») противоречий. По нашему мнению, бессознательное получает информацию как через восприятие, так и через ощущение, с той, возможно, разницей, что восприятие больше относится к «мониторингу» внешней среды, в то время, как ощущение – к «считыванию» характеристик среды внутренней. Строго говоря, собственно сознание в своей интенциональности реализуется точно так же – в одном из векторов познавательной активности. Результаты последней, на каком бы уровне она не осуществлялась, на сознательном или на бессознательном, формируют феноменальный мир индивида, подкрепленный в том числе психологическими факторами. Другими словами, я воспринимаю нечто, вызывающее во мне определенные эмоции, фиксирующееся в моем мозге в виде образа, который может быть сразу

сознательным, или оставаться на уровне бессознательного, если не покинет его пределы, например, во время сновидения или инсайта.

В этом смысле результат восприятия перекликается с трактовкой символа О. А. Кармадоновым, который понимал под ним получившее обобщение представление о каком-либо феномене окружающей реальности, базирующееся на историческом или жизненном опыте индивида или группы, и являющееся одновременно способом и результатом выражения, несущим в себе как психоэмоциональный потенциал, так и более или менее четкую когнитивную структуру. Символ в этой трактовке может существовать как на уровне эмоций и когниций, так и на уровне культурных воплощенных форм, часто, впрочем, совершая ротацию между этими формами своего существования [122, с. 146]. О. А. Кармадонов особо подчеркивает тот момент, что символ, по его представлениям, может не перейти эйдетическую ступень, т. е. будучи сформированным, тем не менее остаться в статусе переживания, некоего неясного чувства, приятного или не очень. То есть другая ступень существования символа, как феноменальной сущности – номинативная, на которой и происходит окончательное осознание и оформление того или иного опыта, не является строго обязательной для формирования нашего феноменального мира или символического ландшафта. С этой точки зрения, разделение Д. Чалмерсом бессознательного процесса формирования феноменального объекта на восприятие и ощущение, с большим приоритетом первого не выглядит обоснованным.

Учитывая пристрастие философа к метафоре зомби, или мысленному эксперименту, в котором фигурирует сущность, внешне выглядящая как человек, но лишенная квалиа или феноменальных переживаний, с образом которого Д. Чалмерс и соразмеряет регулярно свои представления о сознательном бытии, не удивительно, что бессознательное активно используется и в этом сопоставлении. В общем и целом Д. Чалмерс склонен считать, что бессознательное выполняет значительную часть как когнитивного восприятия, так и обработки сигналов из внешнего мира. По

мнению философа, может возникнуть ощущение, что когнитивно обрабатывается лишь та информация, которая нами сознательно воспринята, хотя на самом деле воспринимаем и обрабатываем информации мы намного больше, нежели можем дать себе сознательный отчет. Более того, задается вопросом Д. Чалмерс, – не обрабатывается ли бессознательно преимущественная, подавляющая часть информации, воспринимаемая нами как из внешнего, так и из внутреннего нашего мира? [241, с. 123]. Тем самым бессознательное у Д. Чалмерса – полноправный элемент общей когнитивной подсистемы, участвующий в формировании феноменального содержания нашей психики, как на уровне ментальных, так и на уровне физиологических процессов, о которых Д. Чалмерс, впрочем, говорит в меньшей степени.

Выводы

Д. Деннет по ходу рассмотрения сознания, его свойств, структурных качеств (квалиа, интенциональность) и характеристик в итоге элиминирует его. Д. Чалмерс в результате исследования материальных основ сознания, приходит, по сути, к выводу о его идеальной природе. В этом контексте подход Дж. Сёрла, утверждающего абсолютную совместимость физического и ментального, и рассматривающего сознание в качестве естественного результата нейрофизиологических процессов, представляется наиболее адекватным. Относительно другой стороны ментальных процессов – бессознательного – Д. Деннет практически не высказывается, что в общем понятно, поскольку если отсутствует одно из понятий пары, о втором понятии уже не может идти речь. Из проанализированных современных философов сознания Дж. Сёрл уделяет этому феномену наибольшее внимание, но исключает из него нейрофизиологические процессы, лишённые, с его точки зрения, интенциональности. Д. Чалмерс отводит бессознательному важную роль в контексте своей метафоры феноменального зомби (т. е. точной копии меня, только не обладающей феноменальным опытом), и при рассмотрении процессов получения информации (восприятия

и ощущения, реализующимся на ментальном, и на физиологическом уровне). Элиминативный материализм не интересуется социальным измерением сознания. Биологический натурализм Дж. Сёрла признает важность социальной обусловленности сознания и говорит о коллективной интенциональности, но не включает данную проблематику в ряд исследуемых объектов. Натуралистический дуализм Д. Чалмерса общество и его роль в формировании феноменального содержания рассматривает очень поверхностно, в виде сопоставления характеристик квалиа индивида и группы, связь между которыми постулируется, но не исследуется в данном подходе. Таким образом, в трех наиболее влиятельных в современной философии концептуализациях сознание либо сводится к материи (элиминативный материализм), либо выводится из материи (эмерджентный материализм), либо содержится в материи (натуралистический дуализм).

1.2. Проблема сознания в социальной философии

1.2.1. Основные социально-философские подходы к сознанию

У А. Шопенгауэра проблематика сознания поднимается в связи с темой познающего разума, который он считал осуществляющимся не только как сознательный ментальный акт, но и как иррациональное и бессознательное постижение реальности. Результатом и основным фактом сознания выступает представление – одна из ключевых (наряду с волей) категорий философии А. Шопенгауэра [251]. Э. Гартман одновременно возвеличивал и редуцировал роль сознания до статуса инструмента мировой бессознательной воли – иррациональной силы, являющейся источником жизни и исторического развития, результатом развертывания которой выступает Вселенная. Главное внимание Э. Гартман уделил бессознательному, которое выполняет как онтологическую функцию, обеспечивая выживание индивида и вида, так и эпистемологическую, обуславливая сознательный познавательный процесс [61]. По К. Ясперсу, сознание обладает исключительно динамическими характеристиками, находясь в процессе

постоянного изменения – от индивидуально единичного к «сознанию вообще», и далее – к бытийственному сознанию. Более того, бытием для нас является только то, что входит в «сознание вообще». К. Ясперс также вводит понятие «объемлющее», в котором «всё сущее может быть помыслено, познано, узнано, почувствовано», и которое разделяет каждый индивид, а точнее говоря, каждый является его частью [262].

У. Джеймс утверждал, что сознание – фикция, не имеющая права находиться среди основных принципов философского знания. Однако мыслительный процесс – реальность, и в этом смысле сознание может рассматриваться как функция. Сами же мысли – суть отражение материальных процессов, осуществляющихся в пространстве и на основании «чистого опыта», как непосредственного жизненного потока. Сознание, как некая субстанция, фиктивно, однако мыслительные процессы, наполняющие ее – вполне реальны, причем «мысли, пребывающие в конкретном, сделаны из той же материи, что и вещи» [81, с. 612]. С точки зрения феноменологии Э. Гуссерля, сознание является смыслопорождающим действием, в котором проявляется интенциональность, или способность сознания быть сознанием о чем-либо, включая само себя [71]. М. Хайдеггер так же, как и Э. Гуссерль, рассматривал сознание как всегда «сознание чего-то», но существенно переосмыслил феноменологический подход, добавив в исследование сознания экзистенциально-онтологическое измерение, при котором и «бытие» необходимо трактовать интенционально, т. е. как направленность на что-то или референцию к чему-то [235]. К. Поппер представлял сознание как существующее на трех уровнях бытия или в трех реальностях, называемых им также «мирами»: нейрофизиология (физическая структура мозга – первый мир), индивидуальные ментальные состояния (субъективное содержание мыслительных процессов – второй) и объективные продукты мышления (концепты, теории, понятия, идеи – третий мир). «Второй мир» является у К. Поппера, по сути, интерфейсом – переходником между физическим миром и миром идеальным, благодаря

чему они и оказываются в состоянии взаимодействовать, и через что философ решает проблему психофизического дуализма [182].

В рамках философской герменевтики П. Рикёр исследует диалектику сознания и бессознательного через постановку трех основных вопросов: как переосмыслить сознание, чтобы бессознательное «могло стать его другим», т. е. и противостоящим и дополняющим началом; что представляет собой эпистемология бессознательного; как с точки зрения диалектики сознания и бессознательного должен быть переосмыслен человек. П. Рикёр полагает, что непосредственное сознание характеризует самоуверенное, нарциссическое отношение к жизни и своим рефлексивным возможностям, критичный взгляд на которые позволит включить в эпистемологическую модель познающего человека и бессознательное [194]. Ж. Деррида продолжает эту линию на развенчание исключительности, самоочевидности и самодостаточности сознания. Более того, сознание в его подходе приобретает, в известном смысле, вторичный статус, поскольку главной формой активности субъекта признается прежде всего бессознательное, при этом сознание описывается в качестве результата деятельности бессознательных сил [80]. Этот подход не просто продолжает герменевтическую концептуализацию П. Рикёра, а является очевидным элементом критической рефлексии, или «философии подозрения» (Рикёр), искавшей скрытые основания сознания, и представленной К. Марксом, находившим таковые в социально-экономических условиях, Ф. Ницше, полагавшим в качестве таковых волю к власти, и З. Фрейдом, указывавшем в качестве таковых на бессознательное. Заметим, что здесь явным образом выделяются три сферы: экономическая, политическая и социальная (правовая). На наш взгляд, бессознательное лежит в основе каждой из них, или, другими словами, находится у истоков любой сознательной социальной активности.

П. Бурдьё ставил вопрос о социальном генезисе сознания как ментальных структур и классификаций, лежащих в основе принципов социальной дифференциации в широком смысле слова, включая не только

социальную стратификацию, но и различия в метальных структурах поколений и полов. Ученый доказывал, что все социальное знание является результатом повседневной структурирующей активности агентов, одновременно создающих значения окружающей реальности и реагирующих на них, т. е. формирующих социальное сознание и формируемых им же [273]. П. Бергер и Т. Лукман также говорят о конструировании социальной реальности, при котором социальное знание проходит этапы возникновения, седиментации/рутинизации и воспроизводства/трансформации. Когнитивная структура социальной реальности, включающая идеи, представления, нормы, паттерны и пр., и является, по сути, социальным сознанием, переживающим периоды как статики, так и динамики [42].

В рамках структурного психоанализа Ж. Лакан, интерпретируя идеи З. Фрейда, утверждал, что бессознательное структурировано как язык. Данное понимание привело к специфичному переосмыслению понятия субъекта, каковой, с точки зрения Ж. Лакана, не является единством мышления и существования, как то предполагается картезианским видением. Субъект, по Ж. Лакану, это именно субъект бессознательного, проявляющийся в разрывах или паузах речи даже не самого говорящего, а Другого, в котором подлинный субъект и начинается. Другими словами, субъект у Ж. Лакана всегда определен речью другого человека, так же как его бессознательное [143].

Э. В. Ильенков трактовал сознание, расходясь с советским философским каноном, согласно которому последнее описывалось преимущественно как отражающая внешнюю реальность функция мозга. Э. В. Ильенков привлекает к объяснению сознания понятие логических категорий, благодаря которым сознание и формируется. Более того, сами эти логические категории являются носителями общественного сознания, или разума. Тем самым главным медиатором между чувственным восприятием и сознанием выступает у Э. В. Ильенкова язык, являющийся одновременно инструментом разума. Благодаря структуре языка, которая предполагает

наличие логических оппозиций, включая причины и следствия, всеобщее и единичное, отрицание и утверждение, сенсорная информация преобразуется в содержание сознания. То есть логическая категоризация выступает своего рода «сеткой координат», налагаемых нашим разумом на реальность. Внимание к этим «координатам», их возникновению и логическому развитию, а также к свойствам предметов, ими отображаемых, указывает, по мысли Э. В. Ильенкова, на целенаправленность человеческого чувственного восприятия, или, говоря языком Э. Гуссерля, на его интенциональность [108].

Формирование и поддержание логических категорий, равно как восприятие с их помощью окружающей реальности – задача как индивидуального, так и общественного сознания. В. С. Библер рассматривал сознание как диалогический феномен, т. е. как нечто, возникающее в результате взаимодействия Я и Ты. В. С. Библер помещал индивидуальное сознание в некоем поле между двумя границами, одна из которых – наша способность определять и переопределять собственное сознание и поведение, т. е. свобода воли, а другая – обусловленность сознания факторами внешней и внутренней среды – социальными обстоятельствами и собственной физиологией. Напряжение, создаваемое в контуре между этими границами и детерминирует в итоге наше сознание и наше поведение [48].

Среди современных отечественных философов – исследователей сознания необходимо, на наш взгляд, упомянуть прежде всего следующих авторов. К. Х. Момджян исследует влияние сознания на человеческую активность, ее ход и результаты. Сравнивая позиции волюнтаризма, фатализма и нефаталистического объективизма, К. Х. Момджян демонстрирует существенные различия между идеей исторической необходимости и идеей предзаданности истории [163]. С. А. Храпов исследует сознание российского общества в контексте его социокультурной трансформации [239], уделяя внимание динамике общественных ценностей, носителем которых является сознание социума [240]. Исследователь приходит, в частности, к выводам о том, что в структурно-функциональном

плане в аксиологической матрице общественного сознания российского социума имеют место четыре главных процесса: обесценивание традиционных ценностей, имеющих конструктивный характер, упрочение деструктивных ценностных установок, сопротивление новым конструктивным установкам, наряду с сравнительно быстрым усвоением деструктивных новых установок [240, с. 760]. С. А. Храпов полагает, что в сегодняшнем российском обществе существует известный аксиологический конфликт между транслируемыми ценностями Запада и ценностями, органичными российской цивилизации.

А. В. Иванов рассматривает характеристики сознания и парадоксы, возникающие при его изучении: особенности взаимодействия сознания и мозга, сущность и структура сознания, возможности классификации чувственного, рационального, эмоционального и ценностного видов знания и познания [106]. С. В. Ковалёва исследует феноменальность «акта эго» и диалогическую суть сознания. Автор дает характеристику сущности человека, выраженной актом самосознания, актом «Я» или «Эго». Нравственная целостность человека, по её мнению, обусловлена феноменальным единством свободы, понимания, веры, совести. Совесть при этом выступает в качестве голоса нашего истинного Я, позволяя осуществлять поступки, направленные на реализацию блага Другого [132]. Вслед за М. Бубером философ исследует значение отношения «Я – Ты» для активного состояния сознания, доказывая, что простая потенциальность данного акта сопровождается негативными когнитивно-аффективными состояниями, в то время как его актуализация, в свою очередь, активизирует творческие и познавательные способности человека [131].

Ю. М. Коротченко исследует коллективное сознание с позиций валюативного подхода, осмысляя его как «совокупность совпадающих результатов осмысления фрагментов социальной реальности» [135, с. 7]. Исследователь уделяет особое внимание интерпретационной компоненте коллективного сознания, «благодаря которой осуществляются процессы

осмысления, понимания, оценивания внешнего сознанию мира» [134, с. 153]. Интерпретационную активность, согласно Ю. М. Коротченко, сложно переоценить. Именно она ответственна за порабощение и освобождение, за обман и видение истинного положения вещей, за социальную консолидацию и мобилизацию, равно как и за дезинтеграцию общества. Разделяемые членами сообщества коллективные смыслы всегда отражают сложившиеся в социуме на настоящий момент ценности, формируя свои пантеоны героев и реестры злодеев. Крах этой интерсубъективной интерпретации обычно влечет за собой и крах социального целого, когда существовавшие смыслы и ценности девальвируются или полностью разрушаются.

Формы, средства и результаты ориентированной на ценности коллективной интерпретации социальной реальности Ю. М. Коротченко называет валюативом. Последний «представляет собой целостность своих идентификаторов» [134, с. 156] и выполняет важные социальные функции – собственно интерпретационную, мотивационную (социально-мобилизационную), организующую (социально-консолидационную), и дифференцирующую (социально-демаркирующую). Основной функцией, согласно Ю. М. Коротченко, является интерпретационная, с чем мы совершенно солидаризируемся, учитывая, что именно в ходе интерпретации рождаются общие смыслы и ценности, скрепляющие по крайней мере на какое-то время социальную группу и сообщество в целом и одновременно демаркирующие границы между, так сказать, сообществами интерпретации – различными социальными группами, являющимися носителями собственных валюативов. Ю. М. Коротченко также отмечает такой важный момент валюативного аспекта коллективного сознания, как трансформационный, поскольку именно смыслы и ценности в конечном итоге отвечают как за сохранение и воспроизводство данной социальной реальности, так и за её изменение.

Т. И. Бармашова исследует статус бессознательного в философском знании, приходя к выводу, что при оценке бессознательного с точки зрения

его проявлений в общественной жизни, феномен демонстрирует как психологический, так и гносеологический и мировоззренческий характер. Т. И. Бармашова определяет бессознательное как все нерелексируемые сознанием проявления активности человека, «как на уровне отдельного индивида, так и на уровне социальных групп» [33, с. 267].

Е. М. Калашникова типологически различает и исследует «массовое сознание» и «сознание масс», и уделяет внимание таким измерениям проблематики сознания как идентичность и рациональность, где первое является одним из результатов рефлексивного процесса, а второе – его содержательной характеристикой [114; 115]. О. А. Радугина исследует феномены «национального менталитета» и «культурной парадигмы», перекликающиеся с темой социокультурного гомеостаза, обращая внимание на противоречивость российской политической культуры, обусловленной менталитетом, как её социально-психологической основой [185; 186]. С. П. Золотарев исследует общественное сознание как исторический феномен, уделяя внимание его активной функции – познавательной, а также таким его измерениям как самосознание, социальное самочувствие, и рациональная коммуникация [102; 103; 104]. В. Н. Самченко исследует сознание в контексте проблематики «нелокальных взаимодействий», т. е. специфики процессов в неравновесных средах, где сознание выступает материальным феноменом психического отражения реальности, особо подчеркивая его функцию творческого преобразования этой реальности [200]. Т. М. Зуева исследует общественное сознание в качестве объекта направленного и намеренного воздействия, посвящая внимание и таким связанным феноменам, как этнокультурные особенности правовой легитимации, образы различных политических субъектов в российской ментальности [58; 105].

Среди отечественных философов, занятых проблемой сознания, наиболее развернуто нами будут рассмотрены, прежде всего, подходы А. Г. Спиркина и Д. И. Дубровского, сформулировавших информационные

подходы к сознанию, и В. В. Васильева, назвавшего свое видение «локальным интеракционизмом» или «эмерджентным интеракционизмом», в силу того, что труды указанных исследователей являются законченными философскими концепциями сознания. Работы других отечественных авторов, посвященные сознанию (А. Ю. Алексеев, И. А. Бескова, Д. В. Волков, И. А. Герасимова, Е. Н. Князева, И. П. Меркулов, С. Ф. Нагуманова, Н. С. Юлина и др.), носят преимущественно историко-философский или чисто эпистемологический характер.

Несколько особняком стоят труды М. К. Мамардашвили, по мнению которого, «сознание – предельное понятие философии как таковой, о чем бы она ни была» [153, с. 3]. Вместе с тем М. К. Мамардашвили исходит из трудноуловимости сознания, как объекта исследования и осмысления вообще, ссылаясь на то, что сознание представляет собой весьма необычное явление, одновременно существующее и ускользающее от исследовательского внимания, которое нельзя помыслить как объект, и следовательно, невозможно построить о нем теорию. Сознание такой теоретической редукции, объективации всегда сопротивляется, в какой бы области – философской, психологической, прочей – она не предпринималась [153, с. 3]. Данный подход, сформулирован философом в работе с предельно точным названием – «Сознание как философская проблема» (1990), и очевидно перекликается с видением элиминативного материализма.

М. К. Мамардашвили рассматривает сознание эпистемологически, т. е. сквозь призму философского познания, реализующегося через три основные «фундаментальные абстракции». К первой из них мыслитель относит абстракцию рациональной структуры вещи, или «выполнения понятого», в рамках которой сознание как рефлексия, или способность «рефлексивного дублирования чего-то трансцендирующего меня во мне» появляется, указывает М. К. Мамардашвили, уже у Платона в его учении о сущностях или идеях [153, с. 11].

Ко второй фундаментальной абстракции философ относит «разрешимость» или операциональное сознание, которым признается возможность и правомочность операционального отношения к сознанию, допускающего обработку и воспроизведение его данных, в качестве чего-то, поддающегося нашему контролю [153, с. 12]. В истории философии это фундаментальное допущение связывается М. К. Мамардашвили с именами Ф. Бэкона и Р. Декарта, привнесшими в философское познание сознания представление о том, что неконтролируемым и стихийным образованиям окружающей реальности мы можем противопоставить контролируемые и сознательно формируемые эквиваленты в нашем познающем разуме. Другими словами, здесь отмечается способность сознания аналитически отражать окружающую среду.

К третьей абстракции, связанной с дальнейшей проработкой уже сформированной области онтологии и эпистемологии, М. К. Мамардашвили относит введенную К. Марксом трактовку «практики или предметной стороны деятельности, активности (а также связанные с этой активностью понятия идеологического сознания, надстройки и т. п.)» [153, с. 14]. Другими словами, речь идет о преобразовательной способности сознания, его творческом потенциале, трансформирующем мир. Тем самым М. К. Мамардашвили ведет речь об известных свойствах сознания как познающего разума, справедливо указывая на их фундаментальный характер.

Неуловимость сознания – постоянный рефрен в размышлениях М. К. Мамардашвили о нем. Философ убежден, что сколько бы мы не приближались со своими измерительными инструментами к сознанию, оно неизбежно и постоянно будет от нас ускользать. Поэтому философия может исследовать такого рода явление только одним способом – просто рассуждая о нем, используя пусть несовершенный, но хоть какой-то созданный язык категорий, описаний, основанный на сложившихся в философском дискурсе правилах и представлениях [153, с. 3]. Другими словами, о сознании мы можем рассуждать почти исключительно в жанре

философской беллетристики, что, по сути, и осуществляет М. К. Мамардашвили.

Это же понимание реализуется и в работе «Сознание и цивилизация», где философ описывает сознание через такие метафоры-характеристики, как «недоступность», «исчезновение», «экранирование» [152, с. 108]. Данные метафоры преломляются относительно сознания через призму Принципа трех «К», а именно – Картезия, Канта и Кафки. Первое «К» (Декарт) есть посылка о том, что «я есть» (другими словами, представляет собой рефлексию). Второе «К» (Кант) указывает на то, что мир – постигаем, или интеллигибелен, или доступен интеллектуальным усилиям человека (другими словами, может быть аналитически отражен в сознании). Третье «К» (Кафка) – несколько загадочное и туманное состояние, при котором «не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами» [152, с. 111]. Эти состояния М. К. Мамардашвили называет «зомби-ситуациями», в которых действуют человекоподобные, но по сути лишь имитирующие людей существа, не имеющие представления ни о добре, ни о зле.

Заметим, что эта метафора отечественного философа прямо напоминает метафору «зомби» Д. Чалмерса, которую последний использовал для мысленного эксперимента, иллюстрирующего возможность отсутствия сознания. Для Д. Чалмерса данная метафора является инструментом, призванным продемонстрировать невозможность такого отсутствия. Для М. К. Мамардашвили же эта ситуация, как будто выглядит вполне реалистичной, и понимает под ней он, похоже, именно отсутствие сознания, коль скоро в ней не выполняются два предыдущих условия, т. е. способность к рефлексии и аналитическому отражению мира. Действительно, для философа эти состояния вполне реальны, и он видит в них не только угрозу будущему цивилизации, но и наследие прошлых потрясений, не осмысленных, не отрефлексированных должным образом, в которых мы существуем беспамятно и бес-сознательно.

М. К. Мамардашвили рассуждает о такого рода опасной редукции сознания, обращаясь к историческим примерам, в частности к революции 1917 года, когда было обрушено и так в общем «гнилое» здание, а грохот, пыль и дым пожарища, вызванные этим крушением, все еще продолжает нас преследовать, как будто все еще продолжается гражданская война. Самое печальное в этом, по мнению философа, заключается именно в том, что не осмыслены до сих пор должным образом ни неисчислимы жертвы, ни смысл и направленность этой катастрофы. Соответственно не сделаны выводы, не принесено покаяние, не усвоены горькие уроки. Мы все живем, как носители «лучевой болезни», мало что понимающие как в её происхождении у нас, так и в возможности избавления от нее. Мы все – наследники той катастрофы, «наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах» [152, с. 120]. Суждение, в котором, на наш взгляд, очень много справедливого. Без полноценной рефлексии, осознанности и критического исследования своего прошлого и настоящего, крайне затруднительно строить не только само будущее, а даже планы о нем.

Как можно исследовать то, что постоянно ускользает от исследователя? Такой комментатор творчества М. К. Мамардашвили, как Д. Гаспарян замечает, что трудность построения теории сознания, соответствующей обычным процедурам и правилам построения научной теории, обуславливают необходимость рассмотреть возможность формулирования теории, не связанной такими правилами. Такого рода концепцию М. К. Мамардашвили будет именовать метатеорией сознания. «Метатеория сознания – это теория понимания, а не объяснения сознания» [62, с. 30]. На наш взгляд, в рамках философского поиска понимание и объяснение все-таки выступают синонимами, в силу чего необъясненное сознание вряд ли может считаться понятным.

Таким образом, отдавая должное выдающемуся вкладу, сделанному М. К. Мамардашвили в философию сознания, мы все же рискнем высказать мнение, что этот вклад больше носит интерпретативно-аналитический, так

сказать, перелагающий, нежели оригинально-теоретический характер. М. К. Мамардашвили блестяще анализирует, сопоставляет, типологизирует и классифицирует накопленное в философии понимание сознания. Однако сказать, что философ создал собственную концепцию данного феномена, по нашему мнению, все-таки нельзя. Те компоненты сознания, что стали предметом его особого внимания, а именно – рефлексивность, когнитивная составляющая, моральная составляющая, преобразовательная способность, символичность, субъект-объектные отношения, угрозы бес-сознательного отношения к себе и миру – были сформулированы и стали объектом исследования задолго до отечественного мыслителя, который, повторим, блестяще, в духе философской беллетристики высочайшего уровня рассмотрел их в своем творчестве.

1.2.2. Информационные концепции

В отечественной философии разработка проблематики сознания имеет солидную историю. В советский период (начиная с 70-х гг.) этой темой наиболее активно занимались А. Г. Спиркин и Д. И. Дубровский, продолжающий заниматься ею и сейчас.

А. Г. Спиркин при рассмотрении сознания и самосознания предпринимает попытку объединить философский и психологический подходы, что методологически выглядит совершенно оправданным. Полемизирует с подходами, утверждающими невозможность постижения сознания. Доказывает, что, хотя и нет возможности непосредственно проникнуть в секретную лабораторию человеческой мысли, сознание вместе с тем не представляет собой некую свернутую тайну, поскольку сущность его раскрывается и обнаруживается во внешнем мире, прежде всего в виде практической деятельности. То есть сознание как формируется в такой деятельности, так и выявляется через нее, причем формами такого проявления выступают как собственно прикладная активность, так и все символические системы, включая речь, искусство и пр. В этом случае

сознание является совершенно познаваемым объективным явлением [215, с. 9–10]. То есть эти формы являются своего рода экстернализациями сознания, будучи выведенными вовне, они дают нам возможность, на наш взгляд, судить не столько о сознании, сколько о результатах его деятельности. Любые артефакты, однозначно идентифицируемые в качестве таковых, столь же однозначно указывают нам и на наличие сейчас или некогда сознательной воли, вызвавшей их к существованию. («Всякое творение указывает на своего творца».) Очевидно, что такой подход также может дать нам определенные сведения о феноменологии сознания, являющегося объектом нашего внимания, но это не будет, строго говоря, исследование сознания от третьего лица, о котором ведут речь некоторые выше рассмотренные философы, и которое предполагает анализ неких нарративов в виде самоотчетов индивида.

Материалистическое мировоззрение в полной мере определяло и подход А. Г. Спиркина, уверенного что понимание сознания в материалистическом подходе всегда исходит из двух основных посылок – сознание есть функция мозга, и оно является отражением внешнего мира [215, с. 11]. Строго говоря, именно так сегодня ментальные феномены вообще и сознание в частности, и рассматриваются большинством подходов, и именно такое понимание и считается действительно научным.

Уделяет А. Г. Спиркин внимание и только приобретающим в 70-х гг. прошлого века популярность идеям информационного содержания реальности и кибернетики, стараясь по-своему примирить понятие «отражения», ключевое для марксистско-ленинской философии сознания, и складывающуюся информационную парадигму. А. Г. Спиркин обосновывает возможность их сочетания, апеллируя к тому, что отражение, как суть сознания – это и есть, в сущности, процессы доставки и обработки информации. Последняя поступает в сознание из самых различных сегментов материального мира, каждому из которых присуща своя специфика и уровень сложности. На элементарном уровне информация столь же элементарна, в то

время как на уровне сложных систем, включая человека и общество, информация становится крайне сложной и комплексной. Самым сложным уровнем информации являются, согласно философу, «образы, идеи, мысли как в сфере индивидуального, так и общественного сознания» [215, с. 49]. Необходимо заметить, что А. Г. Спиркин трактует феномен информацию довольно широко, что не очень было свойственно философскому дискурсу того времени. С его точки зрения, с которой мы, в общем, соглашаемся, способность к информационному обмену и обработке информации является одним из фундаментальных принципов устройства живой материи, необходимое ей для регулирования живыми существами своих действий [215, с. 49–50].

Придание информации тотального характера служит для А. Г. Спиркина основанием уподобления мозга компьютеру, в его терминологии – «сложной кибернетической системе», в которой обрабатывается огромное количество информации, и которая, по его мнению, даже превосходит по многим параметрам человеческий мозг [215, с. 50], что, разумеется, было присущим тому времени известным допущением.

Еще Аристотель определил своего рода «программу» исследования сознания, которое он называл душой, и согласно которой, «рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подобающее исследование самой души» [25, 415a-10]. А. Г. Спиркин в своем труде, по сути, следует именно этой, в общем, вполне оправданной, логике, исследуя сознание с точки зрения его свойств и функций, среди которых творчество, мышление, интуиция, речь и эмоции. Уделяет отечественный философ внимание и таким важным аспектам, как рефлексивность (самосознание, самонаблюдение и самооценка), бессознательное, а также личный и общественный уровни сознания. Отдавая должное факту интенциональности сознания, А. Г. Спиркин описывает эту направленность, как реализующуюся в двух векторах – вовне (на окружающий субъекта мир) и вовнутрь (на характеристики самого субъекта). Соответственно этим векторам философ

производит различие собственно сознания и самосознания, согласно которому первое отвечает прежде всего за ориентацию во внешнем мире, его освоение, координацию своего положения и своих действий относительно других объектов окружающего. В то же время самосознание относится философом к процессам исследования индивидом своего внутреннего мира, ориентации и навигации в нем [215, с. 141]. Сразу заметим, что это различие не кажется нам совершенно оправданным. Учитывая, что сознание присутствует в обоих интенциональных векторах познания, логичным было бы определить их как модусы сознания, ориентированные в разных направлениях. Кроме того, понятие самосознания в трактовке А. Г. Спиркина упускает из виду другую важную характеристику и направленность сознания, а именно, сложную рефлексивность, связанную с осознанием самого сознания, т. е. познающей сущности, которую необходимо отличать от личности познающего («простая» рефлексивность понимается нами как осознание себя субъектом, то, за чем может последовать интроспекция как исследование своего внутреннего Я).

В описании структуры бессознательного А. Г. Спиркин ограничивается обзором наработанных в науке к тому времени подходов к данному феномену, начиная с критики фрейдистского понимания бессознательного как «подвала» вытесненных влечений, через констатацию наличия автоматизмов как неосознаваемых действий, до понятия «установки», сформулированного и развитого Д. Н. Узнадзе в рамках грузинской психологической школы. Сам А. Г. Спиркин считает установку «кардинальной формой проявления бессознательного... направляющей течение мыслей и чувств личности» [215, с. 189]. Особо отмечает философ роль бессознательного в духовном росте, творчестве и искусстве. Вместе с тем надличностный, социальный уровень бессознательного А. Г. Спиркиным никак не затрагивается.

Но достаточно обстоятельно рассматривается общественное сознание. А. Г. Спиркин убежден, что сознание не является исключительной

данностью отдельного индивида или его мозга. Оно все время существует и в объективном измерении, за пределами данной конкретной личности – в материальной и духовной культуре, в различных формах своего проявления, в народном творчестве и фольклоре. То есть общественное сознание занимает своего рода опосредующую позицию, находясь между индивидом и внешним миром, выступая своего рода интерфейсом между ними [215, с. 125–126]. Заметим, что под формами общественного сознания философом понимаются язык, наука, философия, искусство, «народная мудрость», и как подразделы – политическое, правовое и нравственное сознание. Если включение последних в формы сознания, в общем, не вызывает возражений, понимание других перечисленных феноменов требует, на наш взгляд, определенных уточнений.

Прежде всего язык как форма существования общественного сознания все же не столь очевиден, именно поэтому гипотеза «лингвистической относительности» Э. Сепира и Б. Уорфа, согласно которой язык определяет мышление, и, соответственно, способы познания, все еще остается именно гипотезой. Обстоятельный и интересный анализ судьбы этого видения сделан учеными-лингвистами М. М. Бурас и М. А. Кронгаузом. Исследователи, в частности доказывают, что гипотеза Сепира – Уорфа проявляет свою слабость именно в своей второй части, связанной с мышлением, поскольку достаточно трудно определить, что представляют собой мышление и сознание и что каким образом можно на них влиять. По мнению указанных исследователей, возникновение в лингвистике понятия «языковая картина мира» стало своего рода протестом против гипотезы Сепира – Уорфа, благодаря чему лингвисты избавили себя от необходимости оперировать малопонятными категориями «мышления» и «познания», введя вместо этого хотя и собственно лингвистическое, но не менее туманное понятие «языковая картина мира», впрочем, увлекшее исследователей. Реальностью однако является то, что «единой и цельной языковой картины мира не существует, фрагменты одного и того же языка могут противоречить друг другу» [50].

Тем не менее, на наш взгляд, язык, если и не оказывает решительного воздействия на сознание (хотя совершенно это воздействие нельзя отрицать), то по крайней мере отражает содержательную часть общественного сознания, сложившуюся исторически и характерную для языковых сообществ разного уровня, от той или иной социальной группы до нации и народа. В этом смысле с языком тесно связана та самая «народная мудрость», в которой и реифицируются содержательные и основанные на историческом опыте народа элементы знания о мире и человеке.

Наука, философия и искусство являются, по нашему мнению, не столько формами общественного сознания, сколько инструментами его познавательной деятельности. Наука отвечает за приобретение по возможности точного знания об окружающем мире. Философия, помимо изучения «наиболее общих законов развития природы, общества и познания», представляет собой еще и рефлексию познающего субъекта. Искусство же, само являясь способом познания, занято также образно-эмоциональной аргументацией и иллюстрацией приобретенного знания и осуществленной рефлексии. О познавательной роли искусства говорил русский поэт и философ А. Белый, согласно которому, обусловленность внешнего опыта внутренним опытом ускользает от нашего осознания, и может быть установлено только методами современной психологии и теории познания. Однако «искусство явно выражает эту зависимость; искусство есть знание» [41, с. 111]. Французский поэт и писатель, один из основоположников сюрреализма А. Бретон высказывал близкое мнение, полагая необходимость рассмотрения «форм эстетического как методов познания» [223, с. 17]. О. А. Кармадонов также полагает, что с позиций символического анализа, искусство вполне может трактоваться в качестве одной из познавательных процедур [122, с. 165–166].

Хотя общественное сознание, согласно А. Г. Спиркину, локализовано на границе между живым организмом и внешним миром, твердых границ между индивидуальным и социальным сознанием существовать не может

[215, с. 126], поскольку они находятся в состоянии постоянного взаимодействия. Довольно своеобразно А. Г. Спиркин описывает, так сказать, выгоды, которые приобретает личность, благодаря этому взаимодействию. Согласно его представлению, нормы сознания, созданные сообществом в ходе своей исторической эволюции, становятся источником нравственности личности, её убеждений, чувства прекрасного, и даже «духовной пищей» [215, с. 126]. Как представляется, вряд ли нормы могут «духовно питать» и даже становиться «предметом убеждений» и «источником нравственных предписаний». Таковую роль могут играть ценности, нормы же выступают принципиальной основой поведения личности, а на общественном уровне – группы и общества в целом, и это действительно то, что индивиды получают от общественного сознания, и, с большой вероятностью, и от общественного бессознательного. Механизмом, с помощью которого индивидуальное сознание превращается в общественное, и наоборот, Спиркин совершенно справедливо называет коммуникацию, или обмен информацией, выдерживая тем самым информационный подход на протяжении всего изложения, при анализе всех аспектов сознания, поднятых им в своем труде. Необходимо заметить, в контексте темы нашего диссертационного исследования, что проблему связи общественного сознания и социальной реальности, или каузального эффекта, оказываемого ментальными факторами на физические факторы на уровне общества, отечественный философ не поднимал. Точнее говоря, такая связь подразумевалась, но содержательно не рассматривалась.

Концепция сознания Д. И. Дубровского, разрабатываемая им уже на протяжении полувека, несет на себе печать информационного подхода, развивавшегося (в какой-то момент параллельно)¹ А. Г. Спиркиным, но в изложении Д. И. Дубровского выглядящая, без сомнений, более разработанной и глубокой. Его видение основывается на том, что наша

¹ Монография А. Г. Спиркина «Сознание и самосознание» вышла в 1972 г. Монография Д. И. Дубровского «Психические явления и мозг» увидела свет в 1971 г.

субъективная реальность всегда связана с конкретной нейрофизиологической динамической системой по принципу связи информации и её носителя, то есть конкретная информация всегда воплощена в определенном нейрофизиологическом паттерне [93, с. 467]. Еще в своей монографии «Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики» (1971) [91] Д. И. Дубровский, по сути, сформулировал ту самую «трудную проблему» сознания, ассоциируемую сегодня с Д. Чалмерсом. Впрочем, сам Чалмерс никогда не настаивал на своем авторстве относительно данной темы, признавая, что она стоит в науке уже много лет. Действительно, именно эту проблему отношений мозга и субъективного опыта ставил уже выдающийся русский физиолог И. П. Павлов, когда задавался вопросом: «каким образом материя мозга производит субъективное явление» [цит по: 92, с. 192]. В трактовке Д. И. Дубровского эта проблема распадается на два основных вопроса: «если явлениям субъективной реальности нельзя приписывать физические свойства – массу, энергию, пространственные характеристики, – то, как объяснить 1) их связь с мозговыми процессами и 2) их каузальное действие на телесные процессы» [93, с. 468].

Ключевым понятием для ответа на эти вопросы, а, следовательно, для решения «трудной проблемы» сознания, для Д. И. Дубровского является понятие информации, которую философ трактует в классическом варианте, как нечто, содержащееся в сообщении, или в сигнале. Д. И. Дубровский в своем видении сознания исходит из нескольких постулатов, включающих: признание факта воплощенности информации в материальном носителе, чем бы последний не являлся; признание инвариантности информации относительно физических свойств носителя; факт того, что в самоорганизующихся системах информация выполняет функцию контроля и управления; определяющая роль информации (а не свойств ее носителя) относительно определения цели и содержания деятельности; содержание

внутреннего мира (субъективной реальности) является информацией [92, с. 193].

Одной из ключевых категорий концепции Д. И. Дубровского является «кодовая зависимость». Под таковой Д. И. Дубровский понимает такие отношения между воспринимающим и воспринимаемым, при которых переживаемый последним образ (**О**) заключен в определенной нейродинамической системе (**Х**), с которой он находится в функциональной связи. То есть нейродинамическая система является кодом образа. Соответственно для объяснения последнего нужно расшифровать первое [92, с. 193].

Сразу заметим, что данная логика, на наш взгляд, не выглядит безупречной. Прежде всего, вызывает сомнения тезис о том, что **О** (образ объекта) и **Х** (носитель данного образа в мозге, определенная нейродинамическая система или НДС) – «одновременны» и «однопричинны». Кажется очевидным, что образ может быть, и может не быть одновременен его объекту, но всегда одновременен НДС, поскольку, собственно, в ней и возникает. Однако НДС не обязательно одновременна **данному** образу, поскольку может быть активна и без него, актуализировав на данный момент какое-то другое свое содержание. Тем более образ и его носитель не могут быть «однопричинны», поскольку причиной образа является воспринимаемый реальный (или нет) объект, а причиной НДС, строго говоря – структурное строение головного мозга, если мы понимаем под НДС специфичную конфигурацию нейронных связей, организованную для «захвата» данного образа, как и других, и локализованную в зрительной коре головного мозга (затылочные доли обоих полушарий, «поля Бродмана»). В этом случае объявлять одновременными и однопричинными образ и его носителя в мозге равнозначно тому, что объявлять одновременными и однопричинными отражение в зеркале и само зеркало.

Другими словами, Д. И. Дубровский говорит о том, что любой элемент субъективной реальности имеет свои нейрональные корреляты, т. е. выносит

суждение, достаточно давно принимаемое, в общем, без возражений большей частью исследователей сознания, как в философском цехе, так и в цехах нейробиологии и нейропсихологии. Действительно, нейрональный коррелят феноменального содержания можно считать нейрофизиологией образа, равно как и звука, и ощущения, и отношения, и цвета, и слова. Но Д. И. Дубровский устраняет из рассуждений то, что больше всего заботит того же Д. Чалмерса и многих других исследователей – почему я воспринимаю образ и прочее **именно так?**

«Кодовая зависимость» служит основой другого важного понятия концепции Д. И. Дубровского, а именно «информационной причинности», которая без такой зависимости не может существовать. Как же мыслит Д. И. Дубровский эту «информационную причинность»? Философ убежден, что к тому или иному каузальному результату приводит информация «на основе сложившейся кодовой зависимости», а не сами по себе физические характеристики «носителя этой информации, которые могут быть разными» [93, с. 469]. Такого рода подход к информационной или психической каузальности в трактовке Д. И. Дубровского действительно напоминает информационные процессы в компьютере с их входящими и исходящими сигналами, служащими, в том числе, определенными «причинами» для вызова определенных последствий, т. е. выполнения тех или иных операций.

И это видение уже сближает подходы Д. И. Дубровского и Д. Чалмерса, который, рассуждая с точки зрения организации и функциональности, не исключал, что сознанием может обладать любая организованная система, такая, например, как термостат. По мнению Д. Чалмерса, мы обнаруживаем информацию повсюду, а не только в системах, за которыми нами признается наличие сознания. Любой бытовой прибор занят тем, что реализует информацию, двигатель автомобиля и даже термостат, по идее Д. Чалмерса, действуют на основе информации. То есть информация в такой трактовке присутствует везде, где обнаруживается причинность. Поскольку же

последнюю мы находим повсюду, значит повсюду присутствует и информация [241].

Д. Чалмерс пытается себе представить и феноменальный мир термостата, который «наверняка, скучный», но, на наш взгляд, являться носителем информации все же недостаточно для того, чтобы эту информацию переживать – компьютеры лишены квалиа, потому что у них нет феноменального мира. Одновременно заметим в этой связи, что разработчики и исследователи искусственного интеллекта не исключают тот вариант, что созданный однажды полный коннектом мозга, или, другими словами, его полная цифровая версия может обладать сознанием личности, перенесенной на электронные носители. Так, С. Сеунг, утверждая, что идею зомби, т. е. лишённого внутреннего феноменального мира существа, невозможно опровергнуть, поскольку не существует объективного метода исследовать субъективные переживания, тем не менее уверен, что имитация мозга, выполненная на достаточно детальном уровне скорее всего будет формировать и сознание [207, с. 324]. С учетом принципов развиваемой Д. И. Дубровским информационной концепции, одним из которых является «инвариантность», т. е. способность информации к хранению и воспроизводству на любых носителях, и пониманию сознания, как своего рода комплекса информационных кодов, вполне логичным выглядит вывод и отечественного философа о том, что в перспективе возможно достижение «радикального продления жизни вплоть до кибернетического бессмертия» [88, с. 204]. Другими словами, ментальное сможет произвольно менять физическое для своего существования.

Философ ставит вопрос «зачем» относительно сознания и напрямую, в частности, в своей практически одноименной статье «Зачем субъективная реальность...?» (2007). Несмотря на телеологическую формулировку данной проблемы, философ пытается её решить, по большей мере, в категориях «почему», относящихся, разумеется к ad hoc функциональности. Суть дела, по мнению Д. И. Дубровского, заключается в том, что появление в результате

эволюции многоклеточного организма решительно поставило задачу формирования иного, более совершенного механизма управления, а также сохранения и воспроизводства интегрированного целого, что должно было обеспечить его физическое выживание. Задача тем более сложная, если учесть, что сами клетки также являются достаточно сложными системами, возникшими из недр эволюционного процесса миллионы лет назад, и обладающими собственными однажды «запущенными» и с тех пор только оттачиваемыми «программами» жизнедеятельности. Появление многоклеточного организма, однако вынудило эти базовые, элементарные программы согласовываться с программой общей, всего организма, равно как и общую программу – учитывать эти, так сказать, субпрограммы. Иначе говоря, началась эпоха согласований алгоритмов действия органических систем на различных уровнях – задача крайне сложная, поскольку, по словам Д. И. Дубровского, предполагала поиск наиболее адаптивного уровня централизации и обособления контуров управления, которая должна была способствовать обеспечению жизнеспособности живой системы, достигшей высокого уровня сложности и постоянно взаимодействующей с внешней средой. Такого рода концентрация управления не должна была одновременно нарушить функциональность отдельных клеток, сохранив их известную автономию, которая не препятствовала бы выполнению общей задачи организма. «Эта мера централизации была достигнута благодаря возникновению психического управления» [89, с. 95].

Принимая функциональную обоснованность возникновения высших психических процессов, сформулированную философом, выскажем все же некоторые сомнения относительно общей логики рассуждения. По Д. И. Дубровскому, получается, что сложность предшествовала адаптации, или, другими словами, что эволюция сначала произвела сложный многоклеточный организм, а потом «заставила» его адаптироваться, создав для этой цели еще более сложное образование – психику в целом, и сознание, в частности. То есть первоначально из недр эволюции появилось

неинтегрированное множество, которое, для своего выживания должно было развить способности самоинтеграции и самокоординации. Другими словами, получается, что сначала возникло целое, не способное поддержать свою целостность, не оснащенное для этого необходимым инструментарием, а потому вынужденное развить таковой. Причем развить более совершенный орган управления и координации, используя менее совершенные операционные системы (раздражимость). На наш взгляд, сознание возникало и усложнялось не диахронически, а параллельно (или по крайней мере с минимальным временным лагом) с возникновением и усложнением многоклеточных организмов, являясь процессным, динамическим, эмерджентным результатом каждой новой сложности, формируясь вместе с ней, а не следуя за ней по эволюционному коридору. Всякая сложность сама является адаптацией.

Вообще возникает впечатление, что Д. И. Дубровский, в отличие от того же Д. Деннета, стремится элиминировать не сознание, но квалиа, как будто отказывая качественному содержанию в возможности производить каузальное воздействие. С другой стороны, философ уверен, что хотя между воплощенной в кодовой структуре информацией и тем, что она представляет, есть достаточно строгое соответствие, в абсолютном подобии нет никакой необходимости. Пока информация выполняет свое предназначение, отвечая потребностям системы, соответствие остается актуальным. И «именно информация, т. е. ощущение красного или чувство боли выступают причинами определенных действий человека» [93, с. 469].

Но **почему** информация – пусть это будет ощущение цвета, или боль – вызывает этот причинный эффект? На этот вопрос Д. И. Дубровский не дает ответа, видимо, считая, что дал исчерпывающее описание каузальной связи ментального и физического в категориях информации как таковой. По нашему убеждению, причинный эффект вызывает не сама по себе информация, а её оценка носителем, т. е. та самая качественная составляющая феноменального субъективного мира, или квалиа, живо

интересующая Д. Чалмерса, и не слишком интересная Д. И. Дубровскому. Именно та или иная оценка цвета, звука, ощущения, слова, образа (без сомнений, содержащих в себе ту или иную информацию), приводящая к тому или иному отношению, влечет за собой и то или иное действие или процесс. Заметим, что недооценка или игнорирование квалиа вообще характерна для функционалистского монистического видения сознания, каковым безусловно является подход отечественного ученого.

Разберемся чуть глубже с тем, что лежит в основе построений Д. И. Дубровского – с базовым понятием субъективной реальности. Философ выделяет следующие её аналитические параметры: 1) временной, 2) содержательный (интенциональность сознания, всегда направленного на некий объект), 3) формальный (каждый элемент субъективной реальности «приписан» к определенному регистру), 4) истинностный, 5) ценностный, где осуществляется разделение ценностей высшего и низшего порядков, с их соподчинением, б) параметр, относящийся к проявления воли или к деятельности [91, с. 42].

На наш взгляд, выделение данных аналитических параметров осуществления сознания не выглядит достаточно убедительным. Прежде всего очевидно, что п. 2, 3 представляют собой, строго говоря, когнитивный компонент сознания, т. е. выделение фигуры из фона, фиксацию объекта во всей его данности в окружающей реальности, что невозможно без одновременной фиксации его формы и других внешних характеристик, причем, как в свое время заметил А. Шютц, даже предвосхищая какие-то внешние свойства объекта, еще не видимые при первом восприятии¹. В свою очередь п. 4, 5 – это очевидный аффективный компонент познающего

¹ А. Шютц называл это «пассивным синтезом», а Э. Гуссерль – аппрезентацией или аналоговой апперцепцией. При первичном восприятии объекта со стороны, мы наблюдаем лишь его видимую часть, имея, однако, возможность судить о невидимой его части по аналогии и на основе опыта перцепции похожих объектов. Впрочем, другая сторона объекта может оказаться деформированной, или другого цвета, или другого материала. Но какие-то форма, цвет, и материал в любом случае будут, и будут так или иначе предвосхищены наблюдателем [334].

сознания – постижение «истинности» и оценка представляют собой процесс угадывания внутренней сути объекта и её эмоциональное маркирование. Наконец, п. б – вполне отвечает конативному или деятельностному компоненту, через который сознание устанавливает – **что** постигаемый объект делает – вообще и по отношению к наблюдателю, в частности.

Другими словами, выделяемые Д. И. Дубровским философские аналитические параметры сознания, по сути, являются теми же компонентами сознания, что уже выделены как в когнитивной психологии, так и в когнитивной социологии. Несколько особняком, казалось бы, стоит временной параметр, но его выделение представляется нам в определенной мере искусственным. Время, по нашему мнению, не выступает в структуре сознания отдельным компонентом в силу того, что недостаточно четко проявлено в структуре общего восприятия. Другими словами, воспринимаемый нами объект осознается в 1) своем наличии, 2) своих качественных характеристиках и 3) своих поведенческих проявлениях, но не в своей временной аспектации, поскольку категория времени всегда ускользает из непосредственной перцепции. При дополнительных аналитических усилиях она может быть включена в аффективный компонент сознания, в виде ответа на вопросы – насколько долго представлен в реальности данный объект, насколько он стар или нов, каковы следы времени в его внешнем виде или в его содержании, и пр. Таким образом, информационная концепция сознания Д. И. Дубровского определяет субъективную реальность (феноменальный мир, субъективный мир, квалиа) все в той же троичной системе категорий, отражающих восприятие – когнитивной, аффективной, и деятельностной, традиционно используемых для описания и анализа феноменологии перцепции в философии, социологии и психологии.

Одним из наиболее важных моментов теории Д. И. Дубровского является, по нашему убеждению, внимание к проблемам дешифровки нейродинамических кодов, в которые была переведена воспринятая так или

иначе информация. И это та точка информационной теории Д. И. Дубровского, где он четко и недвусмысленно дистанцируется от физикалистских подходов. Философ резко противопоставляет идею кодовой зависимости парадигме физикализма. Последняя, по его мнению, непригодна для исследования самоорганизующихся систем, поскольку игнорирует факторы исторического развития, социальной и биологической эволюции, социальной активности, категории ценностного порядка, рациональность. Такое исключение приводит к тому, что природа самоорганизующихся систем остается непознанной. Вместе с тем, принцип кодовой зависимости, продолжая уделять внимание причинно-следственной связи, одновременно делает исследовательский фокус как раз на такого рода факторах, тем самым сочетая эвристику вопросов происхождения (почему?) и цели (зачем?), поскольку исследование кодовых отношений, помимо внимания к физической стороне дела, то есть к устройству носителя, предполагает и познание его функциональной значимости для самоорганизующихся систем [90, с. 235]. На наш взгляд, это одно из наиболее перспективных направлений будущего развития информационной концепции сознания Д. И. Дубровского, в частности, и науки о взаимодействии мозга и сознания, физического и ментального, в целом. В этой связи мы можем солидаризироваться с П. Д. Абрамовым, по мнению которого, теоретические построения Д. И. Дубровского предоставляют возможность декодирования нейрофизиологических кодов явлений психического порядка, в чем проявляется ее эмпирическая ценность. То есть теория сознания Д. И. Дубровского не просто обладает объяснительным потенциалом для исследования ментальных процессов, но и позволяет исследовать конкретную связь между закодированной в структурах мозга информацией и ее коррелятами как на внутреннем, так и на внешнем проявлении человеческой психики и ее активности [1, с. 153].

Другим значительным и перспективным вкладом Д. И. Дубровского в философское исследование сознания является разработка каузальной

проблематики, т. е. вопросов причинного воздействия ментальных феноменов на физические процессы. Описывая в целом не вызывающую возражений механику данной связи, философ вместе с тем не дает ответа на вопрос о причинах действенности или эффективности каузального влияния феноменального на физическое. Аксиоматическое формулирование хорошо для законов естественных и точных наук, область же философии, тем более такой специфичной как философия сознания, все-таки нуждается в более развернутом описании обнаруженных (или предполагаемых) исследователем закономерностей. Тем не менее сама постановка проблемы данной связи обладает, на наш взгляд, значительным эвристическим потенциалом, в том числе при исследовании сознания общественного уровня, особенно с учетом характеристик, выделенных Д. И. Дубровским для расшифровки содержательных аспектов сознания, зашифрованных в тех или иных кодах – историчности, ценности, и целесообразности¹.

1.2.3. «Интеракционистский» подход

Другим отечественным философом, внесшим определенный вклад в исследование проблематики сознания, является В. В. Васильев. Философ ставит перед собой задачу решения «трудной проблемы» сознания, оказавшейся не по силам ни предтечам, ни тому, кто её в качестве таковой собственно сформулировал, т. е. Д. Чалмерсу. В содержательной части своей работы, которая так и называется – «Трудная проблема сознания», философ сосредоточивается на исследовании каузальной роли квалитативных состояний или влияния феноменального субъективного мира на физический мир. В. В. Васильев полагает, что онтологический статус квалиа, первоначально размытый, должен быть конкретизирован, и если мы

¹ На наш взгляд, который мы более подробно обоснуем в следующей главе, общественное сознание **формируется исторически**, т. е. в ходе длительной протяженности существования общности, **содержит в себе ценностные установки**, как сформированные и воспроизводимые нормативные принципы организации жизни и взаимодействия с социальной и природной средой, и **целесообразно**, поскольку несет важную функциональную нагрузку, связанную, прежде всего, с адаптацией, т. е. с обеспечением выживания сообщества.

признаем за ними реальную действенность, «перед нами открываются совершенно иные перспективы» [52, с. 191]. Какие именно открываются перспективы, философ умалчивает, но можно предположить, что имеются в виду возможности исследования «механизмов передачи» между ментальными структурами и физическими процессами. Впрочем, В. В. Васильев данную перспективную тему не развивает, тем самым оставляя нас в определенной растерянности, что же именно тогда перспективно? Можно сделать вывод, что таковым является признание несамодостаточного существования квалиа, но чем такое существование характеризуется и как возникает, остается за пределами изложения В. В. Васильева. Одновременно философ, похоже не сомневается в том, что квалиа могут производить каузальные эффекты [52, с. 195].

В. В. Васильев настаивает на том, что сознание не является простым побочным и в принципе не обязательным результатом физических процессов мозговой деятельности, и пытается развенчать эпифеноменистический подход (представителем которого является, к примеру, Д. Деннет), утверждающий обратное. Главным аргументом философа является фиксируемое им противоречие эпифеноменизма и элементарного здравого смысла [52, с. 196].

Философ не проходит мимо и так называемой проблемы «других сознаний», одной из наиболее актуальных и противоречивых тем в современной философии сознания, связанной с необходимостью ответа на вопрос – каким образом и почему мы можем быть уверены в том, что другие люди также являются носителями сознания? В. В. Васильев доказывает, что уже то, что мы усматриваем в других людях наличие сознания или качественных состояний (квалиа) указывает на естественный, биологический характер данного процесса, обеспечиваемого, судя по всему, «зеркальными нейронами», т. е. подкрепляемого нейронной активностью в соответствующих регионах мозга. «Поэтому эпифеноменизм противоречит установкам здравого смысла» [52, с. 197]. Тем самым наличие сознания у

других людей В. В. Васильев считает достоверно установленным благодаря простым установкам здравого смысла. Тот факт, что последний указывает нам, например, на то, что солнце вращается вокруг земли, философом опускается.

Продолжая в контексте каузальной проблематики критиковать эпифеноменализм, В. В. Васильев неоднократно подчеркивает, что «антиэпифеноменалистическая позиция подразумевает, что сознание влияет на поведение» [52, с. 198]. Но каким образом? И почему статус сознания как самостоятельной, хоть и порождаемой мозгом сущности, предполагает его влияние на поведение? Каковы механизмы этой каузальной связи? Ответ на эти вопросы, по сути, является попыткой решения все той же «трудной проблемы» сознания, к которой В. В. Васильев приблизился со стороны каузальной проблематики. Фактически с той же стороны, что и Д. И. Дубровский, несмотря на определенное оппонирование данных исследователей друг-другу. Напомним, что Д. И. Дубровский считает, что решил «трудную проблему» в рамках своей информационной концепции сознания, где связь ментального и физического есть каузальные отношения, наполненные все время усваиваемым, кодируемым в нейродинамических структурах и расшифровываемым смыслом. Правда Д. И. Дубровский не объясняет удовлетворительно, каким образом смысл или информация производит каузальный эффект, приводя к тому или иному действию или поведению. Посмотрим, как решает данную проблему В. В. Васильев.

Философ использует для этой задачи опять же концепт «здравого смысла», обосновывая через него ментальную каузальность довольно замысловатым, на наш взгляд, способом – привлекая в логическую структуру хронологический фактор. В. В. Васильев рассуждает следующим образом: «из веры в тождество прошлого и будущего вытекает вера в то, что каждое событие имеет причину» [52, с. 209]. Само по себе, данное суждение не вызывает особых возражений, более того, похоже, что В. В. Васильев добавляет в свои построения в определенном смысле исторический контекст

функционирования сознания, т. е. по сути, следует идеям Д. И. Дубровского. Это не только не рождает каких-то сомнений, но и выглядит вполне убедительным, и позволяет сделать предположение о том, что с такого рода «тождеством» связан и эффект вырабатываемых общностью адаптационных сценариев, которые, будучи однажды созданными в прошлом, могут воспроизводиться и последующими поколениями. Однако В. В. Васильев не идет в своих рассуждениях в этом направлении, ограничиваясь указанием на результат своего творческого научного поиска, под которым он понимает «принцип тождества прошлого и будущего» [52, с. 210]. Тезис, опять же не вызывающий возражений, если, впрочем, оставить без внимания то, что такой принцип был, по сути, сформулирован уже в IV в. Августином Блаженным, утверждавшим единство прошлого и будущего в настоящем, а в XVIII в. Т. Кэмпбеллом, считавшем, что «будущее всегда отбрасывает свою тень на настоящее».

Стоит заметить, что манера академического рассуждения В. В. Васильева, которую он называет «аналитической феноменологией», достаточно своеобразна, и предъявляет дополнительные, так сказать, требования к аналитическим навыкам воспринимающего. Философ, можно сказать, «играет» с парадоксами и силлогизмами, следуя одной логической линии, приходит к одним выводам, следуя другой – к другим, давая нам возможность оценить всеохватность собственного анализа. Исходя из веры в тождество прошлого и будущего, В. В. Васильев предлагает поверить и в то, что каждое событие имеет причину (считая, что эмпирического опыта, видимо, для этого недостаточно). Более того, происходящее с другими людьми также имеет свои причины, хотя их сознательные состояния и могут от меня ускользать. Однако я все же могу о них судить, поскольку физические факторы, их детерминирующие, подобны моим факторам. В силу того, что физические факторы играют столь определяющую каузальную роль, мои сознательные состояния не столь сильно определяют мое поведение, являясь эпифеноменами в чистом виде. Такие же

эпифеноменальные состояния присущи, скорее всего, и другим людям, хотя я и не могу судить об этом с полной достоверностью [52, с. 213].

Несмотря на изощренную сложность осуществляемого В. В. Васильевым логического фундирования, предлагаемое им решение «трудной проблемы» сознания, удивительно (если не обескураживающе) просто: квалиа есть элемент функционирования мозга, поскольку они необходимы мозгу для продуцирования такого поведения организма, которое он продуцирует, с учетом его индивидуального опыта. Это поведение выгодно с адаптационной точки зрения эволюции, а потому было эволюционно отобрано и закреплено [52, с. 232].

Другими словами, мозг порождает сознание, потому что оно помогает нам действовать так, как мы действуем, в целях адаптации. Вывод, который оказался не под силу Д. Чалмерсу, сформулировавшему «трудную проблему», и, по словам В. В. Васильева, «отказавшемуся от её решения», в силу, очевидно, её крайней сложности, которой не убоился отечественный философ. Однако вопрос о том, почему мозг порождает квалиа, или сознание, является только первым из двух, составляющих «трудную проблему» вопросов. В. В. Васильев не пасует и перед вторым – как мозг порождает квалиа? – давая на него ответ, заключающийся в том, что частный характер квалиа указывает на их обусловленность структурами, благодаря которым система выходит на неклассический уровень, то есть не полностью детерминируемый факторами физического порядка, и благодаря этому система оказывается способной на осуществление действий «которые обусловлены историей этой системы» [52, с. 232].

Ответ, на наш взгляд, мягко говоря, гораздо менее удовлетворительный, нежели можно было бы ожидать по итогам столь детального и обстоятельного рассмотрения созданных в философии концепций сознания. Философ не считает нужным объяснить ни загадочное «приватное пространство», ни то, как именно оно «конституируется» физическими (видимо) «структурами», благодаря чему физические качества

системы (мозга?) становятся не полностью определенными физическими же факторами. В этом туманном определении все же читается желание философа сказать о том, что ментальное содержание присутствует в физических носителях (что фактически указывает на позиции дуализма), но явным образом это не артикулируется. Впрочем, В. В. Васильев и сам предупреждает, что ответ на второй вопрос дан им «неявно» [52, с. 232]. Но такого рода «неявность» нельзя считать удовлетворительной в исследованиях сознания, где «не явного» и так более, чем предостаточно.

Дав так или иначе ответ (ответы) на «трудную проблему», В. В. Васильев приступает к поименованию своей не то позиции, не то теории, полагая, что наиболее адекватным названием должен стать «локальный интеракционизм», с помощью которого может быть доказана необоснованность «локального эпифеноменализма», и утверждена каузальная действенность сознания [52, с. 233].

В контексте своего подхода В. В. Васильев определяет и видение им проблемы Я или самости. Делая отсылку к экспериментальным данным, в частности, о диссоциации психики при оперативном рассечении мозолистого тела, и критикуя мнение, что это является свидетельством особого единого и тождественного самому себе Я, философ указывает, что предложенная им трактовка статуса Я и качественных состояний предоставляет методологические основания для объяснения такого рода эмпирических данных. Тождество ментальных процессов существует пока существует их физический носитель, доказывает философ. Физический же носитель существует пока существует локальное взаимодействие материальных частей, т. е. клеток, из которых и состоит головной мозг. Тем самым сознание эмерджентно, но зависит от мозга [52, с. 233]. Другими словами, наше Я или наша самость существует столько, сколько существуем мы, или, иначе, сознание остается, пока мы живы и наш мозг в порядке. Насколько данный вывод, так же как и выводы о том, что сознание выполняет адаптивные функции, а ментальное является результатом и содержанием физического,

отличаются концептуальной новизной и обладают статусом ключевых положений теории сознания? На наш взгляд, ответ должен быть дан отрицательный. В. В. Васильев, являясь глубоким знатоком и исследователем проблематики сознания в истории философии, все же, не создает действительную теорию, в отличие, например, от Д. И. Дубровского, представившего по-настоящему оригинальную, цельную и детально проработанную концепцию, с которой вы можете не соглашаться и полемизировать, но которая не содержит трюизмов.

Выводы

В рамках социальной философии преимущественно ставились и решались задачи, связанные с диалогической сущностью сознания, его интенциональностью, детерминированностью структурами языка, отношениями и статусом сознания и бессознательного. С учетом того, что в работе рассматриваются социально-философские аспекты философии сознания, необходимо заметить, что такие темы последней, как наличие сознания и его дефиниция, функциональная связь сознания и бессознательного, сознание как детерминанта действия, характер связи духовного и материального, хотя и имеют очевидные корреляты в социально-философском дискурсивном пространстве, однако до настоящего времени в рамках социальной философии не были исследованы комплексно и хотя бы относительно полно.

Вклад отечественной социальной философии в исследование сознания связан с развитием информационного подхода, сложившегося еще в поздний советский период, и получившего дальнейшее оформление в современный период, что связано с работами Д. И. Дубровского. Информационная парадигма в отечественном прочтении была связана с критикой идеалистических концепций, актуализацией материалистического измерения феномена сознания, но без радикального прочтения физикализма и эмпирицизма. Информационная концепция, являющаяся частью общего монистического функционалистского видения, стремится связать

ментальные и физические процессы, оставаясь на материалистических позициях, и исходя из принципиальной связи информации и ее носителей, осуществляющейся в виде нейрофизиологического кодирования. Серьезным методологическим значением для исследования сознания обладают развиваемые в рамках данного подхода такие содержательные характеристики сознания как историчность, ценности и целесообразность. Проблема социального измерения сознания и бессознательного остается в рамках отечественной, как и зарубежной философии сознания недоработанной.

1.3. Проблема антропологической уникальности и представленности сознания в биосфере: вариант органического панпсихизма

Как известно, только произведя из себя человека - существо, способное не только к восприятию, но и к рефлексии относительно окружающего мира и самого себя - природа узнала о своем существовании. Вместе с тем сознание, вероятно, не являлось постоянным спутником вида Номо, по крайней мере эволюционная нейробиология предполагает, что досознательный период нашего становления мог занимать миллионы лет [124]. С другой стороны, нейрофизиология высказывает и предположение, что сознание может быть представлено в любых организмах, в которых имеет место сочетание трех основных компонентов – функциональной системы (точнее – систем, отвечающих за реализацию различных процессов жизнеобеспечения в организме), нейронной сети (обеспечивающей передачу сигналов, необходимых для жизнедеятельности), и долговременной памяти («складирующей» опыт взаимодействия со средой, отбирающей наиболее адаптивные варианты и сценарии) [5]. С этой точки зрения, сознанием того или иного уровня могли обладать уже весьма отдаленные предки человека.

Как вероятно и то, что сознание может присутствовать и у других видов. Характерно в этой связи мнение Д. И. Дубровского, который замечает, что человеку свойственно упрощать, редуцировать до элементарных схем

стимулов и реакций как поведение животных, так и их когнитивный потенциал, иногда все же удивляясь каким-то проявлениям последнего, что, впрочем, рассматривается нами в основном в качестве занятого казуса. Между тем философ отмечает, что у высших животных достаточно отчетливо иногда наблюдается то, что можно было бы назвать самостью, достаточно сильно напоминающее процессы психического отражения и функции контроля. Вероятно, позволительно говорить о соответствующем нейрофизиологическом оснащении, которое, возможно, подобно мозгу человека, как самоорганизующейся системе. В рамках этой системы, вероятно присущей другим животным, информационные процессы могут и не протекать «в темноте», но представляют живому существу информацию в своего рода «чистом виде» - как образы и чувства, причем животные вполне способны оперировать данной информацией, пусть и не так, как это делает человек [89, с. 95]. Как убедительно демонстрирует Д. И. Дубровский, множество эмпирических исследований позволяют делать вывод о том, что высшие животные вполне способны на решение достаточно сложных интеллектуальных задач, готовы действовать в обстоятельствах неопределенности, могут выбирать между альтернативами, и демонстрировать очевидные психические реакции в тех или иных обстоятельствах. Каузальными факторами процессов мышления и поведения у животных, как и у человека, выступают феномены внутренней реальности – аффекты, образы и влечения, воплощенные как эмоционально переживаемые потребности и их удовлетворение, либо фрустрация.

О. А. Кармадонов при исследовании социальной роли символа и опираясь на данные этологии, пришел к выводам, что способность к символотворчеству и использованию символов, а также социальная память, являющиеся существенной частью сознательных ментальных процессов, очевидно присуща и определенным животным. Ученый замечает, что в качестве главного функционального свойства символов определяют организацию и передачу информации, что сопоставимо с функциями генной

структуры. Это позволяет сделать вывод, что символическая активность, или деятельное существование в мире символических форм является одним из основных содержательных моментов структурных процессов органической среды вообще. Даже поддающееся наблюдению поведение тех или иных животных позволяет сделать предположение, что и в животной среде проявлено символизирование. Следовательно, человеческая культура не является уникальной в смысле ее символической составляющей. Поэтому основным различием становится не наличие или отсутствие символизма и когнитивных процессов в целом, а степень их осознанности. «Журден не знал, что говорит прозой. Животные и дети не знают, что используют символы» [122, с. 158]. Но они их используют.

Интересный сопоставительный анализ «оперирования смыслами» человеком и животными, как это представлено в работах философа Э. Кассирера и биолога-теоретика Я. Иксюля, осуществлен Е. Н. Князевой. Последняя, в частности, замечает: «Животное встроено в сеть действий главным образом инстинктивных, но частично и наработанных им в индивидуальном опыте» [129, с. 33]. Е. Н. Князева демонстрирует, что по мнению обоих мыслителей, оперирование смыслами у животных отличается большей ригидностью, меньшими возможностями для символотворческого произвола, определенной вневременностью, ограниченностью выразительных средств и, разумеется, возможностью рефлексии. Однако принцип от этого не меняется – человек не является исключительным «символическим животным» (Э. Кассирер), поскольку способностью производить смыслы и оперировать ими обладает и остальной животный мир, демонстрирующий тем самым определенные признаки или элементы сознания.

Данное видение, разделяемое и некоторыми представителями философии сознания (о которых мы сказали выше), по нарастающей привлекает к себе внимание в естественных науках, более того, признаки сознания обнаруживаются уже не только в царстве животных. Например, в

области биологии растений вполне серьезно проводятся исследования и обсуждаются гипотезы о наличии у растений определенных форм интеллекта и сознательной активности. Практически установленным, например, считается, что микоризные грибные сети, соединяющиеся с корнями деревьев в лесах, облегчают коммуникацию между деревьями посредством передачи сигналов о ресурсах, защите и распознавании родственников, и тем самым влияют на сложное поведение соседей¹. В этих видах поведения деревьев исследователи усматривают когнитивные качества, включая способности к восприятию, обучению и памяти, которые влияют на адаптивные свойства деревьев. Канадский биолог и лесной эколог С. Симард доказывает, что топология микоризных сетей подобна нейронным сетям, с причудливыми паттернами, присущими микромиру, которые обеспечивают локальную (в рамках одного-двух деревьев) и глобальную (в рамках леса) эффективность, сродни эффективности и функциональности интеллекта. Но этот интеллект – особого свойства, текучий, распределенный и кристаллизованный, обеспечивающий, помимо прочего, возможности обучения на основе памяти. Считается, что биохимические сигналы, которые передаются между деревьями через соединенные с их корнями грибницы, обеспечивают ресурсные субсидии получателям, особенно саженцам, особенно – своего вида, и некоторые из этих сигналов, по-видимому, имеют сходство с нейромедиаторами. С. Симард приводит примеры поведенческих, обучающих и запоминающих реакций соседних деревьев, облегчаемых коммуникацией через микоризные сети, включая повышенную выживаемость, рост, питание и микоризацию подлеска, повышенную химию защиты и отбор родственников и основанные на коллективной памяти взаимодействия между деревьями, грибами, лососем, медведями и людьми, которые улучшают здоровье всей лесной экосистемы. Рассмотрение этих данных через призму познания деревьев, сотрудничества микробиомов и

¹ Интересно в этой связи, что Аристотель в своем трактате «О душе» утверждал: «то, что для животных голова, то для растения – корни» [25, 416а-5].

лесного интеллекта должно способствовать, по мнению авторов данного исследования, более целостному подходу к изучению экосистем и большему человеческому сочувствию, а значит и большей заботе о здоровье наших лесов [338].

Исследуется также адаптивное поведение растений, включая быстрые изменения в физиологии, регуляции генов и защитных реакциях, причем это поведение может быть изменено, когда они связаны с соседними растениями микоризной сетью. Механизмы, лежащие в основе поведенческих изменений, включают колонизацию микоризных грибов микоризной сетью или межрастениевую коммуникацию через передачу питательных веществ, защитных сигналов или аллелохимических веществ (т. е. разработанных растением специально для воздействия на представителей других видов – насекомых или животных). Ученые обнаружили, что поведенческие изменения у эктомикоризных растений (создающих симбиоз грибного мицелия и корневых систем деревьев) могут зависеть от экологических сигналов, включая экологический стресс, идентичности соседнего растения и характеристик микоризной сети [300; 337].

Есть также исследования, в которых установлено, что классическое обусловливание может быть использовано и при обучении растений, в частности, австралийский биолог М. Гальяно с коллегами продемонстрировала этот эффект, обучив обычный горох ожиданию начала освещения при появлении нейтрального стимула (моментам освещения предшествовал ветер) [298]. Одна из работ данного автора так и называется – «Растения учатся и запоминают: пора привыкать к этому» [297]. Сегодня сформировалась уже целая область исследований – растительная нейробиология, один из представителей которой, итальянский биолог С. Манкузо доказывает, что растения – сложные живые существа, способные к восприятию, коммуникации, борьбе, памяти, обучению и социальной жизни [155]. Более того, британский биолог Р. Аффифи доказывает, что при изучении новых, приписанных растениям качеств нужно не просто

использовать бихевиористский подход, трактующий все процессы как физикохимические механизмы, а выходить на уровень ментализации этих процессов, в том числе предполагающей телеологию их развития, т. е. способность постановки и достижения целей. Наиболее эвристичной для теоретико-методологического фундирования такого рода подхода представляется ему трансакционная психология Дж. Дьюи, одного из основателей философии прагматизма [263].

Тем самым различные ученые, по сути, приходят к выводу, что определенные признаки сознательного поведения демонстрирует любая органическая система. По-другому это обозначается как органический панпсихизм, или «одушевленность», приписываемая всем формам жизни. Органический панпсихизм отличается от неорганического панпсихизма тем, что последний стремится наделять формами разума вообще все сущее, включая материальные объекты, планету, космос, Вселенную. Свой вклад в теорию панпсихизма (обоих типов) сделали такие выдающиеся философы, как У. Джеймс, А. Бергсон, Б. Рассел, А. Уайтхед. В частности, А. Бергсон говорил о том, что сознание безусловно взаимодействует с теми или иными структурами мозга и нервной системы в целом, причем чем сложнее последняя, тем более сложные задачи может выполнять организм, и более тонко может рефлексировать сознание. Однако, доказывая философ, наличие нервной системы вовсе не является необходимым условием для возникновения возможности и движения, и сознания. Нервная система всего лишь так или иначе сориентировала и вывела на более высокий уровень реализации первоначальную не вполне определенную деятельность, дисперсно распределенную в массе живого вещества. А. Бергсон считает, что «было бы столь же нелепо отказывать в сознании животному, поскольку оно не имеет мозга, как заявлять, что оно не способно питаться, поскольку не имеет желудка» [43, с. 129]. Б. Рассел в свою очередь отмечал, что между материей и сознанием отсутствует четкое разграничение, разница лишь в степени проявленности ментального: «устрица обладает менее развитым

сознанием, нежели человек, но это не значит, что она лишена его полностью» [340].

Учитывая, что сознание характеризуется интенциональностью, т. е. всегда как процесс направлено на что-то, можно предположить, что тому или иному когнитивному освоению по крайней мере подвергается внешняя, и, возможно, в какой-то части внутренняя реальность живой системы. Более того, по мнению ряда философов, опирающихся, на новейшие данные физиологии человека, высказывается предположение, что определенными функциями осознания могут обладать и отдельные subsystemы человеческого организма. Так, согласно представлениям И. А. Бесковой и других, когнитивная система с ее высшей компонентой – сознанием является одной из subsystem, составляющих сложно интегрированную динамическую систему, которую представляет собой организм. Последний в соответствии с информационной парадигмой находится в отношении постоянного обмена веществом, энергией и информацией с другими сегментами окружающей среды, и это в равной степени справедливо как в отношении человека, так и растений и животных. За обмен информацией у каждого организма отвечает когнитивная структура, обнаруживающая себя уже на самом элементарном уровне живой материи, и реализующаяся посредством различных анализаторов электрического поля, магнитного поля и т. п. Информация передается и путем химических реакций, а точнее – через обмен веществ. На биологическом же уровне главную роль в коммуникации играют поведенческие механизмы и паттерны. «В человеческих популяциях добавляются культурные способы информативного обмена» [47, с. 138].

В общем соглашаясь с данным видением, мы хотели бы все же внести некоторые уточнения. Во-первых, если под культурой понимать измененную природу, т. е. то состояние среды, которое не существовало бы, не будь на неё оказано соответствующее воздействие, тогда обмен информацией с помощью культурных средств может относиться и к миру животных, которые кроме запаховых (химических) меток с помощью пахучих желез, и

голосовых меток (пение птиц, рев изюбря, вой волка), могут оставлять зрительные метки так или иначе трансформировавшие среду (медведи, волки, олени заламывают ветки, обдирают кору, оставляют пучки шерсти на стволах деревьев, рыхлят землю). Во-вторых, поведенческие способы обмена информацией также чаще всего несут в себе культурное содержание – ритуализованные формы поведения и взаимодействия, присущие множеству видов, являются одним из самых традиционных и наиболее распространенных способов коммуникации тех или иных сообщений в царстве животных.

Предположение о наличии по крайней мере элементов сознательного поведения в отношении внутренней и внешней среды со стороны отдельных субсистем организма находит, в частности, поддержку в исследованиях сердечно-сосудистой системы, осуществляемых, например, на протяжении последних сорока лет врачом-кардиологом, кандидатом медицинских наук А. И. Гончаренко и до сих пор не получивших, в силу каких-то причин, той известности и того резонанса, которых они, на наш взгляд, заслуживают. А. И. Гончаренко, в частности, критикует устоявшееся в медицине и физиологии традиционное представление о сердце как о простом насосе, «бездушном агрегате», занятом перекачиванием крови. Ученый с эмпирическими данными в руках доказывает, что, кроме перекачивающей, сердце выполняет также и селективно-регионарную функцию, осуществляя которую сердечная мышца распределяет потоки крови содержательно и количественно по нужным направлениям, т. е. к нужным внутренним органам. Более того, совершенно не факт, что в процессах данного регулирования принимает участие мозг, которому принято приписывать тотальную управляющую роль.

А. И. Гончаренко указывает на тот факт, что управление циклическим движением крови традиционно рассматривалось в физиологии как непременно связанное с нервной системой. Однако более чем столетние поиски конкретных регуляторных механизмов, с помощью которых

центральная и автономная нервные системы могли бы осуществлять управление кровотоком – его скоростью, сортировкой элементов по возрасту, количеством кислорода, его целевым назначением – до сих пор не принесли ожидаемых результатов. Напротив, есть свидетельства, что регионарный кровоток (то есть в органах и системе органов) осуществляется вообще без вмешательства нервной системы. По мнению А. И. Гончаренко, эти данные дают возможность предположить существование какой-то автономной, присущей именно кровеносной системе коммуникации, функционирование которой «позволяет каждому органу самостоятельно запрашивать себе порцию крови необходимого состава и объема и доставлять ее целевым назначением в определенный орган для покрытия нужд локального гомеостаза» [66].

Более того, характеризуя ряд парадоксальных качеств сердечно-сосудистой системы¹, А. И. Гончаренко также указывает на объемы и скорость информации, обрабатываемые «насосом», которые просто впечатляют [65]². Исследователь утверждает наличие особой и неизвестной ранее подсистемы нашего организма, которую он называет подсистемой «терминального отражения», которая и обеспечивает сердце всей необходимой информацией. «Поскольку с сердцем сопряжены все генетические структуры, то оно несёт в себе отражение всего генома и держит его под постоянным информационным напряжением» [65].

Еще более интересное предположение делает ученый, комментируя известные в патологоанатомии факты о том, что сердца некоторых умерших могли быть наполнены кровью и «раздуты как мяч», а других – практически

¹ Среди которых: адресное движение эритроцитов даже против тока крови; направление движения венозного кровотока от низкого в сторону более высокого давления (парадокс *vis a tergo* – против тяжести); несмешиваемость крови во внутренних полостях сердца; селективный отбор отдельных клеток крови из одного сосуда и целенаправленное их движение в определённые ответвления; разница давления в разных участках одного и того же транспортного пути крови и др. [см.: 65].

² Учеными установлено также и то, что магнитное поле сердца мощнее магнитного поля мозга в 5000 раз, и регистрируется приборами даже на расстоянии 30–40 м [47, с. 141–142]. Другими словами, сердце обладает высокой воспринимающей способностью, необходимой для мониторинга не только внутренней, но и внешней реальности.

сухи. В первом случае обескровливание приводит к гибели мозга и других органов, в силу того, что сердце, стремясь выжить, «оттянуло» большую часть крови на себя, лишив её остальные органы. Во втором случае похоже, что вся кровь досталась больным, нуждающимся органам, с которыми и «поделилось» сердце, лишив живительной крови себя, то есть сердце пожертвовало собой ради «их спасения, а это уже сфера нравственности и не предмет изучения физиологии» [65].

Среди зарубежных работ в данной области необходимо упомянуть исследования когнитивных и эмоциональных состояний людей, переживших трансплантацию сердца, а также людей с низким уровнем interoцепции (чувствительностью внутренних органов). Учеными получены данные, что индивиды, перенесшие такого рода вмешательства, статистически значимо характеризуются проблемами психологического порядка, такими, в частности, как деперсонализация и дереализация, а также депрессия, ангедония и низкий уровень эмпатии [335]. Для обладающих низкой interoцепцией были характерны сниженная интуиция, проблемы с эмоциональным восприятием, принятием решений и самовосприятием [195; 329].

Таким образом, сердечно-сосудистая система, согласно данным А. И. Гончаренко и других исследователей: обладает способностью к высокоскоростной обработке больших массивов информации; оказывает точное и специализированное регулирующее воздействие на процессы жизнеобеспечения внутренних органов, включая мозг, причем часто без участия последнего; постоянно исследует состояние и характеристики не только внутренней, но и внешней среды; ведет себя как нравственное существо, совершая выбор; влияет на когнитивные процессы и эмоциональные состояния человека. Другими словами, сердце осуществляет когнитивные функции, направленные на адаптацию организма к среде, и руководствующиеся как отработанными адаптационными сценариями, так и категориями ценностного характера. Слишком ли смелым будет

предположение, что сердце обладает собственным сознанием, или по крайней мере определенными элементами такового?¹ Очевидно, что надежный ответ могут дать только будущие широкие и глубокие исследования со стороны всего комплекса наук о жизни вообще и разумной жизни, в частности, но уже сейчас это предположение не выглядит совершенно фантастическим, учитывая, как, оказывается, мало мы знаем не только о мозге, но и о сердце, изученном, по словам А. И. Гончаренко, буквально «до молекул», но так и не понятом до сих пор во всей своей функциональной сложности.

Дополнительный вопрос – существует ли принципиальная разница в описании взаимодействия живой системы с миром в терминах сознания (разума, мышления, эмоций) или категориях информационного обмена? И. А. Бескова, например, радикального, принципиального отличия не видит, по её мнению, от наших мировоззренческих принципов зависит – как именно мы позволяем себе говорить о любом живом существе, всегда имеющем собственную интенциональность: «на языке разумности или на языке информационных процессов» [47, с. 143]. На наш взгляд, отличия также не носят принципиального характера, и в силу этого любое информационное взаимодействие системы с внутренней или внешней средой может быть описано в категориях когнитивного, символического или знакового взаимодействия, что и делается в различных науках о человеке и обществе.

Главная функция когнитивной структуры (т. е. сознания и бессознательного) как любой подсистемы живого организма – его

¹ Когнитивные функции и моральные черты приписывали сердцу еще античные мыслители. Так, Платон, устами Сократа, рассуждал: «если в чьей-то душе воск глубок, обилен, гладок, то проникающее [в душу] через ощущения отпечатывается в этом ... сердце души... Как раз эти люди лучше всего поддаются обучению, и у них же наилучшая память... Когда же это сердце космато или когда оно грязно и не из чистого воска и либо слишком рыхло, либо твердо, то у кого оно рыхлое, те хоть и понятливы, но оказываются забывчивыми, те же у кого твердое, – наоборот; у кого же воск негладкий, шершаво-каменистый, смешанный с землей и навозом, у тех получаются неясные отпечатки» [177, с. 255]. Отражено это представление и в народной психологии: «сердце-вещун», «сердце подсказало», «почувствовать сердцем», «голос сердца», «мудрое сердце» и пр. Разумеется, отражено и в поэзии: «Увлекая, увлекаться – мудрость сердца моего / Этим я могу достигнуть – слишком многого – всего!» (К. Бальмонт).

жизнеобеспечение. Когнитивная структура, проще говоря, делает то же, что и остальные подсистемы – осуществляет постоянный мониторинг состояния внешней и внутренней среды организма, сопоставляя их с неким «нормативным идеалом», характерным для гомеостаза данного организма. В случае фиксируемых отклонений как вне, так и внутри целостной системы, включается тревожный режим, и запускаются программы по возвращению к равновесному состоянию, основанные на эволюционно (исторически) приобретенных алгоритмах адаптивного поведения. Если этому возвращению что-то препятствует, интенсивность тревожного режима возрастает, и система входит в состояние дисфункционального стресса, который требует своего преодоления (пример – когнитивный диссонанс). «Нормативный идеал» – это соответствие характеристик внешней и внутренней среды и ресурсов организма, при котором рутинные вызовы среды могут быть нормально компенсированы ресурсами живой системы, что позволяет поддерживать её жизнеспособность. Нарушение рутины – это умножение числа и увеличение интенсивности рисков со стороны окружающей или внутренней среды, предъявляющее повышенные требования к адаптационным ресурсам. «Тревожный режим» – угнетенное, обеспокоенное, испуганное, раздраженное, обозленное когнитивное, эмоционально-психологическое и физиологическое состояние организма, вызванное нарушением рутинного баланса среды и организма, и представляющее собой аффективную стимуляцию к преодолению дистресса и возвращению системы в равновесное состояние. Перечисленные характеристики присущи, на наш взгляд, как индивидуальному, так и социальному сознанию и бессознательному.

Выводы

Вопрос об уникальности человека, как носителя сознания, все более становится дискуссионным. Как бы то ни было, похоже, что из представленных в нашей экосистеме живых организмов человек современного типа обладает всё-таки наиболее развитым и сложным

сознанием, что, скорее всего, стало возможным благодаря наиболее развитому и сложному мозгу. Закономерно поэтому, что в какой-то момент сознание само стало объектом для познающего субъекта, что, по всей видимости, недоступно для других видов живых существ, возможно, и являющихся носителями сознания, но не во всей его комплексности. Вместе с тем, вероятно, что общая структура когнитивного взаимодействия со средой по своим основным характеристикам подобна для любой живой системы. По крайней мере очевидно, что всем организмам присуща функция мониторинга окружающей и внутренней среды на предмет жизненных рисков и угроз, по результатам чего включаются соответствующие адаптационные режимы и сценарии, задачей которых является возвращение системы в устойчивое состояние или гомеостаз. Живой системой является любое органическое образование, будь оно индивидуального или коллективного типа, от простейших и их колоний, до индивида, общества и человечества, в целом. Необходимо одновременно отметить качественное отличие человеческого сознания от функции мониторинга – только человек, благодаря сознанию, способен создать сложную культуру и цивилизацию. В этом смысле позволительно говорить о сознании существующем, и сознании творящем, где первое есть когнитивная функция органических систем в целом, а второе есть преобразующая функция человеческого сознания, одновременно являющегося частью природы и возвышающегося над ней, благодаря рефлексивности, недоступной никаким другим живым существам.

Выводы по главе 1

Итак, место проблемы сознания в философском поиске и значительно, и противоречиво. Значительно, в силу того, что сознание является сегодня одним из наиболее актуальных объектов вообще, в различных науках о жизни и мышлении, не только в философии. Более того, возможности философской науки сегодня как никогда востребованы именно в данной области научных изысканий. Противоречивой проблема сознания является в

силу крайней неоднозначности своих трактовок в различных направлениях философской мысли. Это именно та тема, в которой обострился, казалось бы, давно «зарубцевавшийся» разрыв в истолковании мира как идеалистической или материальной конструкции. Хорошим академическим тоном является в последние несколько десятилетий придерживаться материалистического подхода, в той или иной его транскрипции. И эта эмпирицистская и позитивистская методология науки принесла серьезные и обильные плоды. Однако оказалось, что именно при исследовании сознания материалистический подход, в частности, в своей радикальной физикалистской форме, демонстрирует слабые эвристические и объяснительные возможности, хотя, так или иначе, но присутствует во всех наиболее значимых и серьезных версиях философии сознания. Последнее либо сводится к материи (в рамках элиминативного материализма), либо выводится из нее (эмерджентный материализм), либо объявляется имманентно содержащимся в материи (натуралистический дуализм), или привнесенным в нее (монистический функционализм).

«Трудная проблема сознания», то есть то, как ментальные феномены каузально детерминируются феноменами физическими, все еще остается нерешенной. Однако, если не решена содержательно удовлетворительным образом проблема сознания, как такового, насколько оправданным является легкое оперирование учеными категориями общественного сознания и общественного бессознательного? Другими словами, насколько мы вправе использовать в своих как аналитических, так и описательных трудах категорию, производную от понятия, относительно сути которого в науке пока так и не смогли достигнуть хоть какого-то консенсуса? Не говоря уже о том, что споры идут не только о принципиальных характеристиках феномена, а даже о факте самого его существования. На наш взгляд, такое положение вещей не может быть признано удовлетворительным. Одним из наиболее перспективных вариантов истолкования и исследования компонентов когнитивной подсистемы является, по нашему убеждению,

подход, учитывающий своего рода тотальность сознательного опыта, т. е. органический панпсихизм, исходящий из представленности сознания того или иного уровня во всех живых органических системах, от одноклеточных до человечества как вида. При этом когнитивные subsystemы органических систем могут отличаться по степени сложности, но не по принципиальной функциональности, выполняя задачи перманентного мониторинга состояния внешней и внутренней среды организма, с целью поддержания его жизнеспособности. Когнитивное обеспечение данной приоритетной, доминантной цели свойственно как отдельному организму, так и агрегации, как индивиду, так и сообществу.

Социально-философские подходы к сознанию характеризуются вниманием к следующим аспектам феномена: смысловая составляющая, или сознание, как производитель и носитель социальных смыслов или знания (П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьё, Э. Гуссерль, С. П. Золотарев, Э. В. Ильенков, А. В. Иванов, М. К. Мамардашвили, К. Поппер, М. Хайдеггер, А. Шопенгауэр и др.); ценностная составляющая, или сознание, как агрегатор и хранитель морально-ценностного комплекса сообщества, отвечающего как за его воспроизводство, так и за его трансформацию (С. А. Храпов, Ю. М. Коротченко, С. В. Ковалёва, К. Х. Момджян, В. Н. Самченко и др.); составляющая специализации, где сознание рассматривается применительно к сфере своего воплощения – политической, этнической, религиозной, классовой (К. Маркс, У. Джеймс, Е. М. Калашникова, О. А. Радугина, Т. М. Зуева и др.); информационная составляющая, где сознание исследуется с точки зрения механизмов своего функционирования (Д. И. Дубровский, А. Г. Спиркин и др.); интеракционистская составляющая, акцентирующая внимание на повседневных механизмах возникновения сознательного опыта (В. С. Библер, М. Бубер, Г. Дж. Блумер, В. В. Васильев и др.). Бессознательное рассматривается в социально-философских работах, посвященных ему, либо как исключительно первородное по своему статусу

явление, доминирующее над сознанием (Э. Гартман, П. Рикер, Ж. Деррида, Ж. Лакан, З. Фрейд, К.-Г. Юнг и др.), либо как антитеза сознания, где оба феномена противопоставляются и исследуются как противоположности, хотя и находящиеся в диалектическом единстве (Т. И. Бармашова, Н. Д. Субботина и др). Сопряженных концепций, или теорий, в которых уделялось бы внимание как самим феноменам сознания и бессознательного, так и их проявлениям, функциям и роли в социуме, на настоящий момент, насколько известно, создано не было.

ГЛАВА 2. СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ: СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ И СТРУКТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

2.1. Сознание в индивидуальном и социальном измерениях

2.1.1. Эмерджентная природа сознания

Психофизический дуализм при определении того, чем является сознание, всё еще не преодолен. Очевидно, что инерция, заданная картезианским дуалистическим видением, до сих пор сохраняет свою силу. Соответственно, без удовлетворительного ответа остаются и основные вопросы, связанные с исследованием сознания, такие как: может ли оно существовать вне своих физических носителей; если нет, где именно в мозге человека оно локализовано и с какими зонами и процессами связано; если да, что представляет собой его существование и как оно связано с моим «Я»; как сознание влияет на возникновение мыслей, и прочие. Один из наиболее сложных вопросов, с которым сталкиваются исследователи сознания – это сама возможность его изучения. Тем самым сознание представляет собой достаточно сложный и даже несколько странный объект исследования, относительно которого не утихают споры не только о том, что оно из себя представляет, но и о том, существует ли оно вообще? Как мы выяснили, в настоящий момент сосуществуют два основных подхода к феномену, представленные в самом общем виде теориями дуалистического и монистического характера. Первые утверждают имманентную двойственность природы сознания, которое является духовным явлением, нуждающимся тем не менее в материальном носителе. Вторые отстаивают физическую природу сознания, его обусловленность определенными процессами и структурами мозга. Разделяя в целом монистический подход, в его рамках наиболее убедительным нам представляется эмерджентный материализм, свой вариант которого мы и формулируем в данной работе.

По мнению одного из ведущих нейрофизиологов наших дней К. Коха, к сознанию можно отнести всё, что мы переживаем, от застрявшей в голове мелодии до вкуса шоколада, любви к своему ребенку и осознанию своей конечности [311]. Однако у сознания есть измерения, общепринятым является представление о том, что оно может выходить за пределы отдельного индивида, и в этом случае переживаемые качества (*квалиа*) становится описывать и фиксировать еще труднее¹. Но если наука затрудняется ответить на вопросы, касающиеся сознания как такового, вполне естественно, что также не решена удовлетворительным образом и проблема его надындивидуального измерения – коллективного, или социального.

Начиная с К. Маркса и Э. Дюркгейма, если не ранее, мы используем понятия «общественное сознание», «коллективные ценности», «коллективные представления», употребляя их вместе с тем, по умолчанию, априорно отказываясь углубляться в их сущность и природу. Другими словами, в науке и обществе существует своего рода конвенция, согласно которой мы признаем существование данных феноменов, однако не разбираемся с их глубинными смыслами, в силу значительной затрудненности такого рода поиска. Отметим, что у этой позиции есть свои резоны. В конце концов, если бы мы не смогли ответить на вопрос о том, что представляет собой сознание как таковое, или даже пришли бы к выводу, как Д. Деннет, об отсутствии сознания, как такового, это вынудило бы нас признать, что все используемые в связи с ним понятия безосновательны со строго научной точки зрения. Однако в этом случае должно быть проблематизировано любое исследование, касающееся указанных

¹ Как общество чувствует тот или иной вкус? Как оно любит? Как оно испытывает боль? Как оно видит тот или иной цвет? Эти и другие свойства ощущений, описываемые в рамках такого направления философии сознания, как дуализм свойств, вряд ли могут быть использованы в качестве аналитических дескрипторов на уровне общества, что лишний раз указывает на то, что сознание далеко не исчерпывается свойствами ощущений. Вероятно, последние вообще играют в сознании значительно меньшую роль, нежели им приписывают некоторые исследователи, например Д. Чалмерс [241].

феноменов. Можно сказать, что в их отношении доминирует своего рода интуиция, или же здравый смысл, подсказывающий нам, что нечто существует, даже если мы еще не вполне понимаем его природу.

При всей небыстроте такого подхода (тот же здравый смысл подсказывает, что солнце вращается вокруг Земли), это, по сути, всё, что есть у науки на настоящий момент. Другими словами, в случае с сознанием интроспекция представляется все-таки наиболее валидным инструментом фиксации и изучения данного феномена. Об этом же, по сути, говорил и Д. Деннет, когда утверждал, что единственным валидным источником наших знаний о сознании выступают самоотчеты. «Нормально достаточным условием для того, чтобы иметь опыт чего-то, является последующий вербальный отчет» [288, р. 140]. Правда, Д. Деннет именно на этом основании сомневается в существовании сознания вообще, склоняясь к мнению, что данный феномен – не более чем иллюзия. С другой стороны, на наш взгляд, самоотчет может быть релевантен исследовательским задачам только тогда, когда исходит от индивидов в достаточной мере осознающих происходящее (исследование), и обладающих соответствующими средствами выражения переживаемого ими внутреннего опыта, т. е. владеющих хотя бы элементарным набором аналитических категорий. В противном случае, исследователь будет получать некий свободный нарратив, который и будет структурировать и упорядочивать, иначе говоря – конструировать, как это, собственно, и происходит, например, в этнографических (антропологических) исследованиях, в которых наблюдатель действительно влияет на происходящее, в том смысле, что привносит в него смыслы и интерпретации, не усматриваемые в нем самими его субъектами¹.

¹ К. Г. Юнг демонстрирует такой подход на примере своего антропологического опыта в одном из племен в Африке: «Каждое утро на рассвете они выходят из своих хижин и дышат или плюют себе в ладони рук, которые затем простирают навстречу первым лучам солнца... То, что они делали, мне было ясно, но им самим нет. Они попросту делали это, не вникая в суть производимого. Поэтому не могли и объяснить. Я пришел к выводу, что они предлагали свои души мунгу (божеству), поскольку дыхание (жизни) и собственно слюна означают “духовное вещество”... Совершенно невероятно, что эти африканцы когда-либо, даже в самом отдаленном прошлом, могли знать больше о смысле этой

Как известно, такой позиции в философии сознания противостоит направление, называемое «дуализм свойств», или «нередуктивный физикализм». Данное видение исходит из того, что признает существование единственной реальности – материальной, однако сознание, согласно этому подходу, несводимо к физической субстанции, хотя и является её непосредственным порождением. Фиксируется и исследуется сознание прежде всего на основании собственных специфичных свойств, возникающих на базе мозга, как системы материального порядка. Тем самым дуализм свойств входит в более общее направление, называемое эмерджентный материализм. То есть сознание не может возникнуть в отсутствие своего материального носителя – мозга и его структур, однако его свойства уникальны и не сводимы к свойствам этой физической субстанции. Наиболее последовательно и обстоятельно данная точка зрения в современной философии сознания отстаивается Д. Чалмерсом и А. Ревонсуо [192; 241]. Именно этот подход представляется нам наиболее убедительным и эвристически обещающим. Вместе с тем в рамках данного видения, озабоченного прежде всего принципиальными вопросами возникновения и существования сознания и его феноменальной, т. е. качественной стороной, практически не было уделено внимание структурированию его элементов, что, на наш взгляд, является известным упущением, характерным, строго говоря, и для подходов других авторов. По справедливому замечанию П. Д. Абрамова, – «производя ряд мысленных экспериментов, предъявляя множество аргументов в пользу своей позиции, ряд философов мало пишет о самом сознании» [1, с. 154]. Данную задачу мы рассчитываем реализовать в своей работе.

церемонии. Скорее всего их предки знали еще меньше, поскольку были еще более бессознательны в отношении своих побуждений и действий» [260, с. 89]. Следуя логике К. Г. Юнга, мы очевидно должны прийти к выводу, что самое первое исполнение данного ритуала осуществлялось людьми, не понимавшими его абсолютно. Одновременно К. Г. Юнг делает важное указание на такую характеристику сознания, как прогресс, точнее говоря, на некий процесс развития, в ходе которого несколько увеличивались доля и роль сознания и несколько уменьшались доля и роль бессознательного в мотивации человеческой деятельности.

Таким образом, наш собственный подход является вариантом эмерджентного материализма, видения, согласно которому, сознание возникает в результате комбинации определенных факторов, но, являясь прежде всего процессом, сохраняется ровно столько сколько сохраняется данная комбинация. Такими факторами А. Дамасио, в частности, называл бодрствование, психику и ощущение самости [73, с. 185]. Данная эмерджентность носит, по нашему мнению, как глобально-эволюционный, так и ситуативный характер. Другими словами, сознание возникло в свое время, благодаря комбинации определенных структур и процессов мозга, деконструкция которых может привести к его исчезновению, но и в текущей повседневности оно существует тогда, когда кроме соответствующих структур, присутствуют психика и бодрствование. Ощущение самости, на котором настаивает А. Дамасио, мы бы из этого ряда исключили, поскольку оно, по нашему мнению, является не одним из условий сознания, а одним из его проявлений, т. е. познавательным процессом сознания, направленным на своего носителя.

Д. Гоулман характеризовал эту возникающую, не предзаданную, процессную природу сознания, используя метафору колесницы, о которой говорил Будда, объясняя суть понятия «Я». Колесница состоит из различных элементов, каждый из которых (колеса, ярмо, платформа) ею не являются, но будучи соединенными, формируют этот объект. В современной терминологии вместо колесницы может быть использован феномен автомобиля, который как таковой не явлен нам ни в шинах, ни в приборной панели, ни в кузове, и который появляется при интеграции всех элементов. Так же и «чувство 'я' возникает как качество многочисленных нейронных подсистем, объединенных вместе, среди других потоков – наших воспоминаний, восприятий, эмоций и мыслей» [68, с. 158]. Это описание эмерджентности сознания, которое, повторимся, возникает в результате комбинации определенного числа существующих элементов, как сложное музыкальное произведение, исполняемое большим симфоническим

оркестром, но музыка периодически перестает звучать, когда дирижер делает последний взмах палочкой, и музыканты опускают инструменты – единство распадается, комбинация исчезает. Именно это происходит с нами во сне (исключая осознанные сновидения), в вегетативных состояниях, в коме, и при некоторых неврологических заболеваниях (таких, как эпилептический автоматизм), когда сознание «покидает» нас, или, выражаясь психологическим языком, не происходит «сборка самости», что еще раз указывает нам на процессный, динамический характер сознания.

Собственно, исследователи говорят о данной характеристике сознания недвусмысленно. По мнению А. Дамасио, самость не представляет собой некую отдельную сущность, но является скорее динамическим процессом, относительно устойчивом во время бодрствования, хотя и способным «при этом варьироваться, как сильно, так и не очень, особенно в заключительной части» [73, с. 189]¹. Об этом же, около столетия назад говорил У. Джеймс, доказывавший, что «сознание есть не нечто, а некий процесс» [124, с. 201]. Такой сторонник материалистической теории сознания, как А. Ревонсуо размышляет в близком ключе: «Сознание – это процесс, протекающий в мозге, и больше ничего. Сознание *идентично* череде состояний нейронной активности» [192, с. 12]. Философу А. Ревонсуо вторит нейрофизиолог Р. Картер, уверенная, что наши действия обусловлены ощущения, а последние в свою очередь обусловлены активностью мозга, которая опять же обусловлена определенной его структурой [124, с. 205]².

¹ Эмерджентный, процессный характер нашего «я», или самости, косвенным образом подтверждается в исследованиях созерцательных практик, например, медитации осознанности, указывающих на то, что опытные практикующие достигают состояния деконструкции чувства «я», осознания самости как иллюзии ума [см.: 68, с. 158–159].

² Может быть, благодаря все еще сохраняющейся недостаточной определенности понятия сознание мы и имеем возможность использования его для описания феноменов различного уровня – от индивидуального до коллективного? Что произойдет, если вдруг окончательно и бесповоротно победит физикалистская версия, т. е. сознание будет вполне достоверно и определенно локализовано в конкретных регионах и конкретных процессах мозга? В этом случае при исследовании соответствующих феноменов на социальном уровне мы будем вынуждены либо отказываться от понятия *сознание* вообще, либо искать какие-то аналоги этих регионов и процессов мозга в обществе, в лучших традициях не самой популярной сегодня органической теории социума Г. Спенсера. Это произойдет со

Итак, сознание как таковое является порождением определенных конфигураций материальной субстанции – мозга, самого сформировавшегося в таком виде в качестве ответа на множественные эволюционные вызовы со стороны внешней среды. В этом случае индивидуальное сознание является порождением той или иной конфигурации внешней среды, включая её материальную составляющую и историю социализации, а общественное сознание является порождением той или иной конфигурации социально-экономической реальности и этнокультурной истории. По сути, именно это видение социального сознания стоит за такими известными концепциями, как теория колеи [28], теория культурной инерции [305], теория институциональных матриц [127], объясняющих тот или иной уровень социально-экономического развития, то или иное политическое устройство различных обществ фактически с точки зрения содержания общественного сознания. Ценности, представления, убеждения, принятые однажды и некритически воспроизводимые в поколениях сценарии социального воспроизводства, верования – представляют собой ни что иное как контент коллективного сознания того или иного исторически сложившегося социального образования.

Посмотрим, как структурируется данный контент с учетом двух уровней сознания – индивидуального и коллективного или социального. Отметим, прежде всего, следующее: при том, что природа сознания все еще остается смутной, не до конца проясненной, его структурные элементы поддаются более точной фиксации, как это обычно бывает с неочевидными явлениями, описываемыми зачастую через свои эпифеномены. Все многочисленные философские и психологические трактовки структуры сознания как такового исчерпываются, по сути, всего тремя элементами, такими как: 1) когнитивные, включающие мышление, память и речь;

2) аффективные, включающие чувства и эмоции; 3) конативные, включающие мотивацию, волю и поведение.

Заметим, что суждения о кажущейся неочевидности феномена сознания, а то и о его отсутствии, провоцируются уже на этом уровне структурирования, когда неизбежно возникает вопрос – могут ли все перечисленные компоненты осуществляться без того, чтобы быть включенными в понятие сознание? По сути, именно этот мысленный эксперимент предлагал Д. Чалмерс, когда приводил пример «зомби» – человека, обладающего всеми указанными компонентами, но лишённого сознания [241]. Если такой зомби возможен, тогда правы сторонники физикализма – все процессы духовного порядка должны быть сведены к физическим процессам мозга, но сознание в этом случае представляется совершенно необязательным. Однако мы знаем, что сознание все-таки существует, и не просто вбирает в себя все перечисленные элементы, а является основным регулирующим и координирующим их осуществление инструментом, прежде всего через такое свое ключевое свойство, как рефлексия, благодаря которой мы можем производить качественные изменения как в структуре самого сознания, так и во внешней и внутренней реальности, на которую оно направлено. Другими словами, осознание мышления дает мне возможность изменения его направленности и содержания, осознание речи дает возможность её совершенствования и усложнения, осознание памяти дает возможность оценки её содержания и воздействия на мою жизнь, осознание аффектов дает возможность их регулирования, осознание мотивации и поведения дает возможность их коррекции и направления к наиболее целесообразным целям.

Самое интересное и странное, что собственно функция выживания, основная в природе, в сознании для своего осуществления абсолютно не нуждалась и не нуждается. Эта функция вполне успешно и эффективно на протяжении миллионов лет обеспечивалась и обеспечивается отработанными и надежными бессознательными механизмами. Более того, по мнению

нейропсихолога М. Грациано, сознание не является чем-то обязательным и необходимым даже для такой элементарной способности, как принятие решений [301]. Зачем же оно появилось? Ответ не столь очевиден. Нейробиолог А. Дамасио видит причину в том, что формирование, распределение, и классификация образов тела и окружающей реальности создавали конкурентные преимущества для организма, поскольку давали возможность более эффективного контроля над процессами жизнедеятельности, и тем самым повышали жизненные шансы. «Благодаря сознанию существо обрело новую возможность – узнавать о своем опыте и об усилиях, приложенных к тому, чтобы остаться в живых» [73, с. 201]. Фактически вторит этому мнению отечественный психолог В. М. Аллахвердов, доказывающий, что сознание постоянно совершает выбор и одобряет те или иные наши действия, в силу чего позволительно утверждать, что явления психического порядка детерминированы когнитивными процессами. «Тогда цель, стоящая перед человеком, наделенным психикой и сознанием, – познание. Мне эта позиция гораздо приятнее, чем цель человека – выживание. Мне кажется, она более культурно обеспечена» [4].

Но возможность «узнавать о своем опыте» вряд ли была изначальной целью возникновения сознания, если мы можем позволить себе использовать понятие «цель», скорее это выглядит в качестве одного из полезных последствий появления данного феномена. Другими словами, каузальная связь должна выглядеть здесь не телеологически: «сознание появилось, чтобы увеличить шансы человека на выживание», а эволюционно-биологически: «появилось сознание, и шансы человека на выживание увеличились». То есть на наш взгляд, выживание все-таки является первичной задачей. Психика и сознание выступают структурами, обеспечивающими, наряду с другими системами жизнеобеспечения, реализацию этой задачи. То, что в процессе её реализации появились

культура и цивилизация – побочный эффект, эпифеномен когнитивной подсистемы личности и сообщества.

Одним из наиболее вероятных детерминантов появления сознания в мире живых существ представляется нам развитие мозга до степени, в которой ему стало доступно различение между предсказуемой (а значит не угрожающей) и непредсказуемой (а значит, угрожающей) ситуациями. По словам Р. Грегори, британского психолога, главная функция сознания заключается «в обозначении указателями небезопасного настоящего» [302, с. 193]. Немецкий философ Т. Метцингер утверждает, что сознание отражает исключительно важные аспекты реальности, поскольку в действительно осознанном представлении мы нуждаемся только в ситуациях высокой неопределенности, и не знаем, что именно нам может пригодиться в первую очередь – внимание, познание, память или мышечный тонус, «чтобы должным образом среагировать на то неизвестное, что поджидает за углом» [161, с. 52].

По сути, именно с этим допущением и связано высказываемое рядом исследователей предположение, что сознание по крайней мере в своих градуированных, разноуровневых формах, присуще не только человеку, и даже не только приматам [см: 73; 161]. Однако именно человек, «включив» сознание, или «осознанное представление», призванное изначально минимизировать риски, может многократно увеличить переживание этих рисков, создав стрессовое состояние только силой направленной мысли. По мнению биолога и психолога Р. Сапольски, самое примечательное заключается в том, что стрессовые реакции могут быть активированы не только на реальную зафиксированную угрозу, но и в ответ на ожидание таковой. «Именно эта универсальность реакции на стресс больше всего удивляет: физиологическую систему активируют не только физические факторы, но и просто мысли о них» [201, с. 19–20].

Другими словами, у возникновения сознания обнаружились в нашем случае и неприятные побочные эффекты, в частности, в виде неспецифичных

реакций на стресс. Впрочем, позитивных результатов очевидно больше. Например, возникновение сознания имело невероятно далеко идущие культурные последствия. По мнению А. Дамасио, именно нейрофизиологический процесс сформировал нашу современную цивилизацию в том виде, в котором мы ее знаем [73, с. 193]. Математик и философ Ч. Дж. Ламсден и биолог и философ Э. О. Уилсон сформулировали теорию генно-культурной коэволюции – уникального для человека механизма, подчиненного как законам физического мира, так и ментальным феноменам, пытаюсь примирить в её рамках тело и разум, органическую эволюцию и культурное развитие [144]. Вместе с тем их концепция несет на себе отчетливый след всё того же телеологизма, при котором культура и цивилизация выглядят, так сказать, задним числом рационализированными и обоснованными «естественными» и неизбежными результатами совместного развития тела и духа.

Как бы то ни было, зачем сознание человеку, на наш взгляд, в общем понятно – для увеличения его жизненных шансов, для дальнейшей адаптации к среде, для расширения возможностей передачи генов. Однако зачем сознание эволюции, как известно, слепой и ненаправленной, остается все же не ясным. По убеждению Р. Докинза, природа и её законы, основанные прежде всего на физике – не направлены, хоть и как-будто приложены к чему-то, поэтому метафорическое определение её в качестве «часовщика» не соответствует действительности. «Если и можно сказать, что в природе [естественный отбор] играет роль часовщика, то часовщик этот – *слепой*» [85, с. 15].

Повторим, что задачи выживания в экосистемах Земли успешно решались и решаются живыми организмами, включая высших приматов, без всякого сознания. Получается, что человеческое сознание появилось не столько для выживания, сколько для развития цивилизации, но зачем эволюции цивилизация? Впрочем, предлог «для» опять-таки предполагает какую-то изначально поставленную задачу, цель. Очевидно, что здесь мы

ступаем на давнее поле битвы между эволюционистами и креационистами, где первые видят как в возникновении, так и в плодах сознания результат длительного взаимодействия случайных природных факторов, вторые же усматривают во всем этом божественный замысел. Вряд ли возможно решить этот спор совершенно удовлетворительным образом, но, как бы то ни было, достаточно сложно обосновать телеологию появления сознания у человека, особенно учитывая созданные им в минимальные исторические сроки угрозы биосфере, его же и породившей [250]. Одновременно то, что цель возникновения сознания невозможно установить, не означает, что мы не можем исследовать его текущую реализацию в потоке индивидуального и социального бытия. Здесь, думается, вполне будет уместным высказывание Э. Бернштейна, лидера немецкой социал-демократии XIX–XX вв., хоть и произнесенное совершенно по другому поводу: «Движение – всё, конечная цель – ничто». Одна из главных задач – исследовать соотношение сознания и его структурных элементов на индивидуальном и социальном уровнях.

2.1.2. Трехвекторная модель интенциональности

Итак, необходимо уточнить, что же мы понимаем в данной работе под сознанием вообще и под социальным сознанием в частности. Как мы уже отмечали выше, одна из основных сложностей, с которыми сталкиваются исследователи сознания, это обоснованность определения сознания в качестве того, что вообще можно исследовать. Говоря точнее, трудность в определении сознания как объекта исследования связана, прежде всего, с тем, что сознающий и познающий субъект является одним и тем же лицом, т. е. рефлексия и самосознание как будто смешиваются. По нашему убеждению, сознание центрированное, т. е. рефлексирующее по поводу самого себя, сознание, обращенное внутрь, на своего носителя, оно же самосознание, и сознание, обращенное наружу, оно же познание (окружающего), это всё то же сознание, но с разными векторами интенциональности. Сразу поясним, что мы в своей работе дистанцируемся

от фактически бихевиористской трактовки интенциональности Д. Деннета, согласно которому последняя представляет собой установку на интерпретацию поведения наблюдаемых объектов [288]. Мы понимаем интенциональность феноменологически, как направленность сознания на предмет, будь она просто дескриптивное свойство психических феноменов, как у Ф. Brentano [275], или смыслопорождающее действие, как у Э. Гуссерля [71]. «Переживания сознания называют интенциональными, – говорит Гуссерль, – при этом слово “интенциональность” означает не что иное, как это общее основное свойство сознания – быть сознанием о чем-либо, в качестве cogito нести в себе свой cogitatum» [71, с. 49]. Другими словами, сознание всегда обращено на что-либо, включая само себя.

В этом смысле утверждение М. К. Мамардашвили о том, что «сознание становится познанием, и на это время перестает быть сознанием» [151, с. 35], представляется нам не совсем корректным. Но именно на этом тезисе выдающийся философ строил свой отказ признавать за сознанием статус объекта, полагая, что именно по причине невозможности сознания как познавательного объекта, никакая теория сознания просто невозможна [62, с. 29].

В этом тезисе явным образом смешаны, т. е. представлены в качестве одного и того же процесса рефлексия и самосознание. Но является ли самосознание сознанием сознания? На наш взгляд, нет. Осознание сознания – это тот по-своему уникальный процесс, при котором объект познает сам себя как изнутри (что я представляю собой внутри? какие механизмы я задействую? по каким законам или принципам я осуществляюсь?), так и снаружи (как я выгляжу снаружи? какие формы я принимаю? что привело к моему появлению?), что представляет собой рефлексию в чистом виде, при котором субъект познания и его объект – одно и то же. Данный процесс может быть назван **инспекцией**¹.

¹ От латинского *inspection* – осмотр, обследование, наблюдение. Инспекция в нашем понимании перекликается с кантовской *трансцендентальной рефлексией*, под которой

Самосознание – это процесс, при котором сознание обращает внимание на своего носителя, который, благодаря сознанию, узнаёт как о собственном существовании, так и о собственных характеристиках. Данный процесс в философии и психологии познания, а также в когнитивистике получил название **интроспекция**¹. В этом случае мы вправе отделить субъект познания от его объекта, первым выступает сознание в одном из своих компонентов (мышление), вторым выступает конкретный индивид, личность во всей комплексности своих свойств. Тем самым в сознании, его функциях и компонентах мы все типичны, как личности же мы – индивидуальны. Типичное используется для осознания уникального.

Наконец, третья познавательная процедура – это открытие (осознание) и исследование внешнего мира, направляемое и осуществляемое сознанием. Позволим себе назвать данный процесс **аутспекцией**². Понятийное разведение когнитивного компонента сознания на инспекцию, интроспекцию и аутспекцию необходимо, по нашему мнению, потому, что общий термин «познание» не позволяет увидеть специфику каждого из указанных познавательных процессов, осуществляемых сознанием. Более того, термин «познание» сам, как мы видели, может внести, и вносит путаницу в определение того, как сознание реализуется, и даже того, возможно ли оно вообще.

Важно отметить ту особенность, что каждый из данных векторов может результироваться в преобразовании наблюдаемой реальности – самого сознания, расширяющего и усложняющего свою рефлексивность, а значит содержание, носителя, трансформирующего себя в том или ином направлении через осознание и изменение своего содержания, и внешней

философ понимал «акт, посредством которого я сопоставляю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и посредством которого я различаю, сравниваю ли представления друг с другом, как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному наглядному представлению» [116, с. 193].

¹ От латинского *introspection* – взгляд внутрь.

² От английского *out* – вне, снаружи, и латинского *specto* – смотреть, рассматривать, оценивать.

реальности, в виде изменения как социокультурной, так и экологической среды. Таким образом, сознание может сделать объектом своего внимания что угодно, включая само себя, и что угодно может исследовать и изменить. Именно в этом потенциале заключается, на наш взгляд, главное отличие человеческого сознания от тех его признаков, что мы можем наблюдать у других живых существ. Вполне возможно, что им свойственны определенные элементы самосознания, но инспекция (рефлексия) сознания, как и преобразование его и среды, очевидно им недоступны.

По нашему убеждению, сознание тогда, когда оно присутствует, не может не находиться в одном из векторов своей направленности или интенциональности. В случае бодрствования и наличия самости («я»), оно в каждый настоящий момент занято либо собой (инспекция), либо носителем (интроспекция), либо окружающим миром (аутспекция)¹. В этом смысле идея Т. Метцингера о «мигающем сознании» также, на наш взгляд, нуждается в уточнении. Философ говорит о «мигании саморепрезентации», понимая под ним «краткий миг внутренней слепоты, когда сознание «мигает», переключаясь с одной я-модели на другую, – мигает глаз самосознания» [161, с. 158]. Однако Т. Метцингер фактически расширяет этот «миг слепоты» до состояния, утверждая, что отождествление с тем или иным ходом мыслей или внутренним сюжетом приводит к тому, что «мы в это время действительно *пропадаем*» [161, с. 158].

Впрочем, ученый идет еще дальше, утверждая, что «психическая автономия – исключение, а утрата контроля – правило» [161, с. 161]. В этом случае, действительно, сознание, преимущественно «мигающее», либо вообще «пропадающее», довольно сложно наделить статусом исследовательского объекта и сформулировать соответствующую теорию. Здесь Т. Метцингер, явно не отрицающий наличие сознания, все же по сути пересекается во взглядах с Д. Деннетом, М. К. Мамардашвили, Д. Гаспарян,

¹ Включая и сам мозг, который, по словам В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, «в феноменологическом смысле, тоже есть объект внешнего мира для сознания» [101, с. 31].

и другими исследователями, серьезно сомневающимися, что высшие психические функции – мышление, память, речь, и пр., – достаточно определенные по своей локализации в мозге, и связанные с определенными нейрональными коррелятами, являются компонентами чего-то большего. Тем более, что это большее все время ускользает. Действительно, когда мы заняты собой (интроспекция), самосознание и внешний мир отступают на периферию. Когда мы заняты внешним миром (аутспекция), мы отвлекаемся от сознания и внутреннего содержания нашего «я». Когда мы пытаемся разобраться в том, что собой представляет наше сознание (инспекция), мы «пропадаем» для себя самих и для внешнего мира. Но это совершенно не означает, что «пропадает» наше сознание, оно всё еще здесь, занято одним из трех своих обычных дел. Эту его особенность можно назвать эпистемологической тройственностью сознания.

В качестве одного из аргументов в пользу того, что наше сознание периодически «отключается», большей частью исследователей используется тот очевидный факт, что наши мысли порой «блуждают». В частности, по мнению Т. Метцингера, в такие моменты мы лишаемся психической автономии, под которой он подразумевает «способность контролировать свою внутреннюю деятельность и определять свои действия на психическом уровне, выбирать для себя цели и придерживаться их» [161, с. 157]. Позволим себе не согласиться со столь жестким отказом в сознании субъекту, мысли которого в настоящий момент не направлены на «здесь и сейчас», а усилия не направлены на контроль автоматических процессов собственного организма. Прежде всего, понятие «блуждающей мысли» означает, что в каждый данный момент времени мы являемся захваченными теми или иными мыслями о чем-то. Предмет рассуждений может меняться, но процесс осмысления все это время присутствует. В действительности, мы не можем думать ни о чем, что не попадало бы в одну из объектных сфер нашего сознания – собственно сознание, мое «я», или внешний мир. Другими словами, «блуждающая» мысль никогда не блуждает беспредметно, она

всегда «о чем-то», более или менее важном, более или менее приятном, более или менее четко, но постоянно с каким-то предметом.

Заметим также, что нейробиологи называют такое «блуждание мысли» пассивным режимом работы мозга, значение которого еще до конца не выяснено, но достаточно очевидным (и эмпирически установленным) уже является то, что в данном режиме, несмотря на его «пассивность», сознание продолжает активно работать. Одно из предположений о том, чем оно в эти моменты занимается, заключается в некоем «обзоре» наработанных на настоящий момент знаний и выработке стратегий дальнейших действий [304; 326]. Согласно данным другого исследования, сеть пассивного режима работы мозга обеспечивает воображение и творчество [269]. Исходя из сформулированной нами эпистемологической тройственности сознания, мы можем предположить, что, если этот «обзор» касается внутреннего состояния индивида, тогда это интроспекция. Если предметом размышлений являются действия во внешнем мире, тогда это аутспекция. Если это наблюдающее самое себя, или в очередной раз сомневающееся в себе самое сознание, то это инспекция.

В контексте нейрофизиологии данный процесс получил следующее описание: самость или субъект, занятый осознанным предвосхищением будущего положения вещей, в случае достаточно глубокого сосредоточения, не вовлечен в происходящее вокруг него, и практически перестает его замечать. «С точки зрения физиологии мозга, объясняется эта рассеянность очень просто: пространство обработки образов в мозгу складывается из фрагментов первичной сенсорной коры; в этом же самом пространстве приходится совместно обитать процессам сознательного рассуждения и непосредственного восприятия; вряд ли можно ожидать, что оба процесса удастся вести одновременно, не отдавая предпочтения то одному, то другому» [73, с. 304]. По сути, дело не в том, чтобы быть все время «включенным», а в том, чтобы научиться управлять своей интенциональностью, если это необходимо. Например, если мне в настоящий

момент нужна направленность сознания в виде аутспекции, я должен стараться удержать свое внимание именно в этом векторе познания окружающего мира. Если конкретная и определенная интенциональность не выражена, не подкреплена волевым усилием, сознание, очевидно, начинает перебирать все свои возможные модусы в рамках эпистемологической тройственности. Но это, повторимся, совершенно не говорит о том, что сознание куда-то «пропало» только потому, что в настоящий момент не занято интроспекцией, т. е. исследованием внутреннего мира своего носителя, что, собственно говоря, и означает активную самость и психическую автономию.

Один из наиболее авторитетных современных исследователей сознания философ и психолог А. Ревонсуо полагает, что для того чтобы наконец получить достаточно ясное понимание того, где следует искать нейрональные корреляты сознания, настоятельно необходима эвристичная теория сознания, определяющая, является ли оно целым или фрагментарным, дисперсно ли оно или концентрировано и пр. [192, с. 220–221].

Как нам представляется, сформулированная нами концепция эпистемологической тройственности сознания позволяет сделать вывод, что с селективным вниманием и возможностью вербального отчета сознание в жестких обуславливающих связях не находится. Селективное, т. е. избирательное внимание может иметь место, но может и не иметь. В первом случае это будет волевой осознанный интенциональный акт в любом направлении, во втором случае интенциональность может быть произвольной, но тем не менее проявленной в любом из трех модусов. Это же относится и к вербальному отчету, который, до А. Ревонсуо, в качестве наиболее базового и надежного свидетельства мыслительной деятельности активно возвещал Д. Деннет, доведший логику своего рассуждения до фактического отрицания сознания как такового [288]. Результаты познавательной деятельности в любом из трех модусов сознания могут быть представлены в виде вербального отчета, могут быть оглашены другим

способом (музыка, живопись, скульптура, танец, и пр.), а могут остаться сокровенным содержанием разума, пришедшего к ним в ходе своего поиска. Наличие или отсутствие сознания нельзя, на наш взгляд, выводить из факторов раскрытия или сокрытия субъектом его содержания. При условии бодрствования, отсутствия повреждений мозга и неврологических заболеваний, сознание всегда присутствует в одном из трех модусов в виде нескончаемого познавательного процесса, в этом заключается его динамическая природа, отмечаемая многими исследователями (У. Джеймс, А. Дамасио, К. Фрит и др.). Что касается локализации данного процесса в мозге, предположение о динамической реализации сознания в одном из трех эпистемологических модусов, вероятно, позволяет установить нейронные корреляты каждого из них и тем самым определить возможные структуры мозга, физиологически обеспечивающие сознание. Что, впрочем, не будет означать окончательного решения его загадки, особенно учитывая его существование и в другом – социальном измерении.

Предваряя наше дальнейшее исследование, проиллюстрируем уже высказанные нами положения о структурных элементах сознания, как и те, что будут высказаны позже, в нижеследующей таблице (Таблица 1).

Таблица 1. Структурная классификация сознания

Измерения сознания	Функции сознания	Компоненты сознания	Формы сознания	Типы сознания
Индивидуальное; социальное	Рефлексия; анализ; прогнозирование планирование	Когнитивные: мышление, память, речь; инспекция; интроспекция; аутспекция; аффективные: чувства, эмоции, связанные с осознанным опытом; конативные: мотивация, воля, поведение	Обыденное научное религиозное моральное идеологическое политико- правовое эстетическое	Рациональное дисрациональное иррациональное

Прежде всего обратим внимание, что индивидуальное и социальное сознание мы предлагаем определять в качестве измерений. Данный термин как позволяет отразить принципиальную разницу масштаба феномена, так и дает возможность не смешивать его с уровнями психики, к которым относятся сознательное и бессознательное. Очевидно, что даже визуально-метафорически последние феномены находятся именно на разных уровнях, в то время, как первые – именно в разных измерениях. В компоненты сознания мы включили традиционно вносимые в данный разряд феномены, с более четким разделением их по трем основным группам – когнитивной, аффективной и конативной. Выделяя формы сознания – обыденное, научное, и прочие, мы также практически следуем устоявшейся классификации, считая её вполне приемлемой, за тем исключением, что мы не выделяем в качестве отдельной формы сознания философию, что довольно часто встречается в классификациях. На наш взгляд, философское осмысление может и должно быть включено в форму научного сознания, где оно и по праву, и по факту давно занимает свое место, и необходимости отделять его от научного мы совершенно не видим. Особенности реализации сознания – рациональное, дисрациональное¹ и иррациональное – мы предлагаем именовать типами сознания.

Обратим внимание, что модусы интенциональности сознания – инспекцию, интроспекцию и аутспекцию мы включаем в когнитивный компонент. Связано это с очевидным познавательным характером данных процессов сознания. Строго говоря, лежащие в основе данных модусов векторы «изнутри», «внутри» и «наружу» характерны для любого компонента сознания, помимо когнитивного. Например, аффективный компонент сознания может содержать эмоции относительно самого сознания, его носителя или внешнего мира. Конативный компонент может

¹ Термин «дисрациональное», противоположный по значению понятию «рациональное» мы заимствуем у психолога-когнитивиста К. Становича, который ввел его в своей работе «Рациональное мышление» для описания нерационального мышления и поведения, как феномена [216].

демонстрировать определенные действия также относительно сознания как такового, в отношении носителя, или по направлению к внешнему миру. Мы тем не менее преимущественное внимание в своей работе намерены уделить именно когнитивному компоненту, в силу того, что он, по нашему убеждению, является базовым по отношению к прочим двум. Эмоции и действия формируются на основании познанного, но не наоборот.

Другими словами, даже в случае «безотчетной тревоги» я, на самом деле, уже знаю её причину, хоть, возможно, и узнал её, используя бессознательные каналы. В любом случае осознав, что я испытываю определенное эмоциональное состояние, я должен буду применить познавательные механизмы для того, чтобы понять его истоки и определить способы справиться с ним. Истоки или триггеры эмоциональных состояний обычно связаны с одним из трех: ситуация, мысли, физиологические симптомы. Я могу зафиксировать причинно-следственную связь сразу – от триггера к эмоции. Или в реверсивном порядке – от эмоции к триггеру. Последний вариант не означает отсутствия первоначального условия, а всего лишь неполную осведомленность о нем. Точно так же, как погруженность в себя, и «отсутствие» во внешнем мире не означает отсутствие познающего субъекта и процесса сознания вообще.

Необходимо подчеркнуть, что модусы когнитивной интенциональности имеют отношение ко всей выделенной классификационной структуре сознания. Они проявляются как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Они содержат в себе ту или иную его функцию – рефлексия, анализ, прогнозирование и планирование могут осуществляться в отношении любого объекта интенциональности. Они определяют содержание форм сознания, и могут реализовываться в одном из его типов – рациональном, дисрациональном, или иррациональном.

Познание – это всегда постановка вопросов и поиск ответов на них. К примеру, политическая, религиозная, и обыденная формы сознания в модусах интенциональности могут содержать следующие базовые вопросы:

Политическое сознание:

1. Инспекция – что значит политическое содержание сознания? Каковы его основные элементы? Как это – мыслить политически?

2. Интроспекция – как я пришел к этим политическим воззрениям? Почему я веду себя в политической сфере именно таким образом? Почему я отдаю предпочтение именно этим политическим субъектам?

3. Аутспекция – что представляет собой политическое пространство, в котором я существую? По каким принципам оно построено? Как это было сконструировано и как это воспроизводится? Есть ли какие-то другие варианты политического устройства и чем они отличаются от того, в котором я нахожусь?

Религиозное сознание:

1. Инспекция – что значит вера? Как я мыслю Бога? Мыслим ли Бог вообще?

2. Интроспекция – почему я верю именно в то, во что верю? Как я пришел к этому, или как к этому пришли мы? Как проявляется моя вера? Как я её чувствую? Что она несет мне и всем нам?

3. Аутспекция – почему есть люди, которые верят в то же, что и я, и люди, которые не верят? Чем их Бог отличается от моего? В чем отличия нашей веры? Как они могут в это верить? Как мне донести до них истинную веру и должен ли я это делать?

Обыденное сознание:

1. Инспекция – что значит воспринимать мир? Как мое мышление связывает меня с ним? Как я могу постичь его законы?

2. Интроспекция – как я стал частью именно этого мира? Почему я ощущаю и воспринимаю себя именно тем, кем я себя ощущаю и воспринимаю? Как меня воспринимают другие? Что у меня есть для того, чтобы поладить с этим миром?

3. Аутспекция – как устроен мир, в котором я себя обнаруживаю? Могу ли я сделать его каким-то другим, и если да, то должен ли я это делать? Есть

ли еще какие-то миры, и чем они отличаются от моего мира? Несут ли эти миры угрозу, и если да, как я могу ей противостоять? В чем смысл действий окружающих меня людей?

Представляется, что наиболее часто в любой из приведенных (и не приведенных) сфер проявляется такой модус сознания, как аутспекция. Интроспекция, вероятно, проявляется реже, а инспекция – вообще редкость. Французский антрополог-когнитивист и эволюционный психолог П. Буайе выразил аутспекцию обыденного сознания следующим образом: «Все люди обладают тем, что психологи называют спонтанной теорией сознания или интуитивной психологией, набором систем интуитивных умозаключений, которые осмысливают поведение других действующих лиц с точки зрения намерений и убеждений» [49, с. 37]. По его мнению, такого рода повседневная психология активируется в момент, когда поведение другого человека становится предметом нашего анализа. Что еще раз говорит нам о постоянном присутствии сознания и его готовности переключиться в любой требующийся в настоящий момент модус.

2.1.3. Категориальная обоснованность сознания в индивидуальном и социальном измерениях

Заметим, что может возникнуть впечатление, будто отдельные элементы сформированной нами классификации воспринимаются и описываются в социальном измерении с большей легкостью, нежели другие. Например, формы сознания – обыденное, научное, религиозное, идеологическое, и прочие, практически предполагают свою надындивидуальную трактовку, т. е. они как бы по умолчанию рассматриваются, прежде всего, именно в социальном измерении, в соответствующих сферах социума. Компоненты сознания как будто тяготеют больше к индивидуальному измерению, особенно когда рассматриваются мышление и речь. Неочевидны для социального измерения также типы сознания – рациональное, дисрациональное, иррациональное. В этой связи

подчеркнем еще раз, что, с нашей точки зрения, как собственно сознание, так и его классификационный комплекс вполне могут быть описаны в обеих системах координат. Постараемся обосновать свое видение в нижеследующем анализе данного комплекса применительно к его надличностному, социальному измерению.

Прежде всего, необходимо разобраться с базовыми, фундирующими основаниями самой возможности или правомочности описания феноменов сознания в двух измерениях, т. е. с тем, что в принципе дает нам возможность использовать по отношению к социальному те же термины, что и по отношению к индивидуальному, такие, как сознание, мышление, память, травма, бессознательное, рациональность, иррациональность, и прочее.

Заметим, что есть исследователи, отрицающие наличие субъектности у группы, и доказывающие, что «изображение группы в качестве субъекта оставляет в стороне ключевые аспекты социальной динамики... и основной её фактор – то, что предпочтения распределены между субъектами по-разному» [49, с. 282]. П. Буайе вообще не видит оснований характеризовать сообщества в тех же терминах, что и индивида, относящихся к чувствам, поведению, мышлению. Тем не менее сторонников другого видения (включая автора работы) намного больше. Из классиков, разумеется, должен быть упомянут К. Маркс, убежденный, что «сознание уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока существуют люди» [157, с. 22].

Выдающийся британский антрополог М. Дуглас также никоим образом не сомневается в наличии социального сознания и социального мышления, и уверена, что социальное сознание представляет собой классификации, т. е. смысловые конструкции, описывающие реальность, сформированные в социуме и транслируемые каждому его члену. По ее мнению, институциональные установления блокируют индивидуальные познавательные акты, формируя общественное мышление, социальную память, и социальную идентичность [94, с. 209].

Естественным образом именно такое видение присутствует в социологии знания и когнитивной социологии. Так, К. Манхейм прямо подчеркивает и социальные истоки смыслов, и мыслительный процесс, осуществляемый сообществом, утверждая, что сам процесс мышления осуществляется не просто индивидами, а людьми, принадлежащими к определенным группам [156, с. 9]. То есть немецкий ученый не просто утверждал наличие «мышления» у общества, а даже отрицал наличие его у отдельных индивидов, которые в первую очередь являются носителями созданных и поддерживаемых в их сообществе смыслов.

Как именно индивиды становятся носителями смыслов сообщества, т. е. социального сознания? Когнитивная социология в лице Э. Зерабевела отвечает на этот вопрос недвусмысленно – через когнитивную социализацию. Именно она, согласно Э. Зерабевелу, дает нам возможность войти в intersubjective мир сообщества. Это вхождение, оно же – социализация обучает не только социальному действию, но и социальному мышлению. В результате такого обучения мы начинаем смотреть на мир сквозь призму представлений нашего сообщества, усматривая те же смыслы, уделяя то же значение, запоминая или игнорируя те же вещи, радуясь или грустя по поводу тех же событий. Это и называется – вступить в социальный мир [350, с. 15].

Один из основоположников символического интеракционизма – Г. Дж. Блумер указывал на то, что взаимоотношения сообщества с собой осуществляется в форме некоего публичного дискурса, обсуждений, дискуссий, экспертиз. В этом смысле сообщество не отличается от отдельной личности, поскольку точно так же стремится «понимать, анализировать и интерпретировать какие-то ситуации, выстраивать стратегическую линию поведения, и справляться с проблемами, затруднениями и препятствиями» [272, с. 56].

Немецкий мыслитель Н. Элиас также нисколько не сомневался в социальной обусловленности значений, носителями которых являются

люди – члены того или иного сообщества, вообще отказывая им в какой-то самостоятельности как мышления, так и познания. Решающую роль в такого рода когнитивной социализации играет, по мнению Н. Элиаса, власть, которая определяет не только как, с помощью каких выразительных средств и единиц мы будем осуществлять коммуникацию, но и предписывает совершенно определенные аффективные реакции на те или иные объекты социального сознания [292, с. 49].

Выдающийся отечественный мыслитель, создатель семиотической теории, исследователь знакового содержания культуры Ю. М. Лотман был убежден в необходимости исследования сознания, как смыслопорождающего феномена, именно в социальном, точнее – в социокультурном измерении. Ю. М. Лотман рассуждал о сознании, иногда называя его интеллектом, и доказывал, что «задача сводится к обнаружению *ряда* “мыслящих объектов”, сопоставление с которыми позволило бы выделить некоторый инвариант интеллектуальности» [150, с. 151]. Ученый говорил о «мыслящих мирах» и «мыслящих структурах», указывая на обусловленность сознания индивида этими надличностными образованиями. По мнению Ю. М. Лотмана, никакой монополии на мыслительные процессы у интеллектуального оснащения человека нет. Интеллектуальные операции, приобретение, хранение и переработка информации осуществляется семиотическими системами в исторической протяженности. «Мысль – внутри нас, но и мы – внутри мысли, подобно тому как язык – нечто порождаемое нашим сознанием и прямо зависящее от механизмов мозга, но и мы – внутри языка» [150, с. 389]. Для ученого, занимавшегося исследованием законов жизни смысловых пространств, это было совершенно очевидно.

Итак, «мышление» применительно к социуму представляет собой понятие вполне устоявшееся и, в общем, непротиворечивое. Еще более устоявшимся понятием является «социальная память», появляющаяся иногда в виде «исторической памяти», которая давно и прочно заняла свое место в исследованиях историков и социологов (П. Нора, М. Хальбвакс) [166; 236].

Показательно мнение опять же Ю. М. Лотмана относительно связи памяти с историей и механизмами сознания. По его убеждению, «память – инструмент мышления в настоящем, хотя ее содержанием является прошлое» [150, с. 388].

Одним из ключевых элементов сознания является речь. В виде «языка» речь как фактор социального сознания также присутствует в работах различных исследователей, начиная с К. Маркса, утверждавшего, что язык столь же древен, как и сознание [157, с. 22]. Той же линии придерживаются и нейробиологи (Т. Дикон) [287], социологи (П. Бурдьё, Ю. Хабермас) [274; 303], и целый ряд философов, в том числе критической направленности, усматривавших в языке возможность его использования для политических манипуляций со стороны власти (Г. Гадамер, Л. Альтюссер, Ж. П. Сартр, и др.) [296; 333].

Таким образом, ясно, что категории, использующиеся для описания и анализа сознания в индивидуальном измерении, широко используются в науке для описания и анализа сознания в измерении социальном. Однако, что все-таки дает нам такое право? Большинство процитированных и не приведенных авторов рассматривают структурные элементы сознания применительно к сообществу как своего рода данность, или как нечто, принятое по умолчанию. Наиболее близко к ответу на данный вопрос подошли, на наш взгляд, К. Маркс и Э. Дюркгейм. Первый – через понятие «класса для себя», социально-экономического сообщества, объединенного по факту общего положения относительно собственности на средства производства и прибавочной стоимости, и сформировавшего классовое сознание, на основе собственных осознанных интересов. Второй вел речь о коллективных представлениях и ценностях, также являющихся основой для формирования интегрированного социального целого, и о органической солидарности, развивающейся, благодаря этим ценностям и разделению труда. Первое для формирования социального сознания у Э. Дюркгейма, все же, имеет несколько большее значение. Говоря словами самого социального

мыслителя: «Совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать коллективным или общим сознанием» [96, с. 87]. Но почему и как именно сформировались эти коллективные представления или классовые интересы? Отдавая должное классикам, позволим себе несколько уточнить принципиальные основания этих истоков социального сознания.

На наш взгляд, ключевым основанием является коллективно пережитый опыт той или иной длительности, той или иной эмоциональной глубины, той или иной степени осмысленности или рефлексии. Только коллективно пережитый опыт создает коллективного субъекта, и поскольку он его создает, по отношению к этому субъекту применимы те же категории, что и по отношению к субъекту индивидуальному. И. Кант утверждал: «Опыт есть синтез восприятий, сам в свою очередь не содержащийся в восприятии, но представляющий собой синтетическое единство многообразия их в сознании» [116, с. 146]. В нашей трактовке – множество восприятий индивидуальных субъектов, синтезированное в общем опыте, производит социального субъекта, являющегося носителем социального сознания. С другой стороны, как мы можем быть уверены, что коллективный субъект пережил именно эти эмоции, пришел именно к этим убеждениям, имеет именно это в своей памяти, задействует именно такие механизмы психологической защиты, вытесняет именно этот психический материал? Просто на основании того, что в норме всем людям свойствен базальный страх перед смертью, всем людям присуще стремление к увеличению своих жизненных шансов, все люди испытывают примерно одни и те же эмоции, связанные с примерно одними и теми же обстоятельствами, каждый человек является носителем как сознательных, так и бессознательных механизмов управления жизненными процессами, когнитивные процессы у всех людей осуществляются по одним и тем же правилам, задействуя одни и те же зоны головного мозга.

Другими словами, если я переживаю некий, например – травматический – опыт совместно с некой группой людей, у меня нет оснований считать, что, по крайней мере релевантное большинство этих людей испытывает в ходе переживания данного опыта существенно отличные от моих чувства и эмоции, приходит к существенно отличным от моих мыслям, использует существенно отличные от моих механизмы психологической защиты. Эмпатия как инструмент сопереживания потому и работает у высших приматов, включая человека, что отсылает к референтным смыслам, связанным с общими переживаниями. По словам Т. Метцингера, «мы зачастую “просто знаем” какова цель чужого действия и каково чье-то эмоциональное состояние» [161, с. 222]. Именно поэтому я могу чувствовать то, что чувствует другой, и именно поэтому последний может принять мое сопереживание.

В статистически значимых социальных совокупностях, начиная с малой примордиальной группы (семья), в ответ на тот или иной совместно пережитый опыт всегда формируется своего рода ядро типичных реакций – эмоциональных, когнитивных и поведенческих, определяющее общий профиль данной группы, несмотря на возможное наличие девиаций, занимающих обычно периферийное положение, и не оказывающих существенного воздействия на ядро (до того момента, пока девиантный тренд не усиливается, не захватывает в свою орбиту все новых и новых членов, и наконец сам не становится ядром). Именно поэтому мы и можем говорить о психологии тех или иных народов, о менталитете тех или иных социальных групп, о социальных – сознании, памяти, мышлении, психологии, бессознательном, иррациональном, защитах, и пр. Потому что коллективный субъект через свое типизирующее ядро, созданное и трансформируемое нескончаемым взаимодействием и взаимовлиянием сознательных усилий и бессознательных стихий, уподобляется индивидуальному субъекту. Причем уподобляется в самых разнообразных стратегиях адаптации, будь они более или менее рациональные, или же

вообще близки к иррациональности. Дж. Холлис, юнгианский аналитик, выразил это следующим образом: «подобно тому как индивидуум страдает от вторжения комплексов, которые заряжаются энергией от захороненных ‘идей’ и – осознается это или нет – направляют поведение человека, так же проявляет себя и динамика группы. Она на поверку оказывается суммой индивидуальных комплексов, привнесенных каждой стороной в общее дело» [237, с. 159].

Таким образом, социальное сознание возникает и формируется на основе совместно пережитого (и переживаемого) опыта. Как в этом случае реализуются в измерении социального сознания его интенциональные модусы, которые должны иметь место, коль скоро мы говорим о подобии структурных элементов индивидуального и социального сознания? Данные модусы принимают, на наш взгляд, формы познавательной деятельности, осуществляемые профессионально подготовленными для этого сообществами, а также в виде повседневных суждений, вырабатываемых людьми, что получило название фолк-социологии и фолк-психологии¹. Такого рода реализация выглядит, на наш взгляд, следующим образом.

Интенциональные модусы в измерении социального сознания:

1. Инспекция – реализуется через такие области познания, как история и методология науки, гносеология и эпистемология, аналитическая философия, философия сознания.

2. Интроспекция – реализуется через когнитивную социологию, когнитивную психологию, социальную психологию, включая этническую, и

¹ По мнению П. Буайе, «один из уроков изучения ‘народной’ социологии состоит в том, что наша политическая психология, как и остальные когнитивные функции, состоит по большей части из скрытых, недоступных сознанию процессов» [49, с. 295]. Мы согласны с тем, что в сфере политических предпочтений достаточно серьезную роль играют бессознательные факторы, однако факторы сознательного уровня, по нашему убеждению, все-таки преобладают уже в силу демонстративной открытости и очевидной рефлексивности сферы политических отношений. По крайней мере в странах с развитыми политическими институтами, и общественным договором, включающим максимальное число участников.

через такую, только формирующуюся субдисциплину, как этнонейронаука¹. На уровне обыденного сознания свои объяснительные модели в рамках данного модуса предлагает фолк-психология.

3. Аутспекция – в реализации данного модуса участвуют социальная философия, социология, история, политология, и эстетика. На уровне обыденного сознания в этом модусе функциональна фолк-социология.

2.1.4. Характеристика типов сознания

Осталось охарактеризовать типы сознания – рациональное, дисрациональное, и иррациональное. Заметим, что относительно данных терминов до сих пор сохраняется определенная содержательная разногласия. Если первое понимается всеми едва ли не по умолчанию в достаточно разделяемом ключе – как некое разумное и логичное мышление, то второе и третье все время смешиваются даже в научной литературе. Для того чтобы избежать путаницы и неоднозначности в дальнейшем изложении, сформулируем и обоснуем собственные определения.

Прежде всего заметим, что сознание, во-первых, осуществляется в процессе мышления, и, во-вторых, обычно экстернализируется, т. е. воплощается вовне в виде оглашаемых мнений, выносимых суждений, совершаемых действий. Напомним, что мы считаем сознание процессом, осуществляющимся (при условиях бодрствования и неврологического здоровья) в перманентной манере, т. е. постоянно. Косвенным образом наше мнение подкрепляется представлением, что сознание не локализовано в каком-то одном центре, оно представляет собой распределенную систему. Благодаря этому, система в целом сохраняется, когда один из её модулей дает сбой. Об этом говорит, в частности, нейробиолог М. Газзанига [60, с. 122]. На это же указывает и другой нейробиолог – С. Сеунг, полагающий,

¹ По словам В. Галлезе, итальянского нейрофизиолога, одного из соавторов открытия зеркальных нейронов, – «Остается открытым вопрос, являются ли когнитивные особенности и их нейронные механизмы общими, или они, хотя бы в некоторой степени, представляют собой порождение социальной среды и культурного обучения. Для ответа на этот вопрос нам нужна этнонейронаука» [161, с. 236].

что модульность сознания была фактически доказана уже с открытиями и картированием мозга, осуществленными еще в XIX в. П. Брока и К. Вернике, исследовавшим функции понимания и речи [207, с. 35]. С этим очевидно может быть связано и то, что человек, совершающий дисрациональные или иррациональные действия, одновременно демонстрирует и вполне рациональные элементы – мотивацию, обоснование, целеполагание и целедостижение, если сохраняет достаточно интеллектуальных возможностей, разумеется. На отсутствие жесткой каузальной связи между уровнем мыслительных способностей и рациональностью поступков обращал внимание и когнитивный психолог К. Станович, доказывавший, что «рациональность и интеллект – разные вещи и не следует удивляться, если они не совпадают между собой» [216, с. 22]. Короче говоря, любому типу сознания присуща целерациональность, т. е. и мышление, и мнение, и суждение, и действие в норме преследуют какую-то цель, которая, в норме же, всегда рациональна – это благополучие в той или иной сфере – экономической, морально-психологической, физико-биологической. А вот средства её достижения уже различаются, и могут быть как рациональными, так и дисрациональными, и иррациональными.

С учетом изложенного мы формулируем следующие определения типов сознания.

Рациональное – это осуществляемое мышление, выносимое суждение, совершаемое действие, опирающееся на обстоятельный анализ доступных и определяющих характер ситуации факторов, демонстрирующее достаточный уровень критичности, логики, и рефлексивности, преследующее реальную и достижимую используемыми средствами цель. Рациональное сознание индивида и сообщества – это сознание, демонстрирующее в своих экстернализациях или проявлениях все указанные необходимые качества.

Дисрациональное – это осуществляемое мышление, выносимое суждение, совершаемое действие, учитывающее по минимуму, или не учитывающее вообще доступные для анализа факторы, влияющие на

характер ситуации. Логика при этом сведена к самым элементарным формам, а критичность и рефлексия практически отсутствуют, преследуемая же цель реальна, но с учетом используемых средств обычно практически недостижима. Дисрациональное сознание индивида и сообщества в своих экстернализациях характеризуется именно отсутствием логики, критичности и рефлексии, с неизбежностью приводящим не к решению тех или иных задач и проблем, а к усугублению таковых.

Иррациональное – это осуществляемое мышление, выносимое суждение, совершаемое действие, не имеющее с точки зрения стороннего наблюдателя четко фиксируемых рациональных оснований или причин в реальности, доступной нашему наблюдению, хотя и реализованное осмысленно, последовательно, и с соблюдением логических правил и процедур. Таким образом, иррациональность – это по сути абсентеистская рациональность, т. е. процесс когнитивного освоения реальности, принимающего во внимание отсутствующие факторы¹. В этом смысле для неверующего человека мышление, суждения и действия верующего будут выглядеть абсолютно иррациональными, точно так же, как суждения и действия деревенского колдуна или шамана племени. Однако для верующего человека иррациональными будут выглядеть мышление, суждения и поведение неверующего². Иррациональным можно назвать сознание

¹ Мы используем здесь понятие «абсентеистской рациональности», введенное О. А. Кармадоновым, согласно которому, «принцип абсентеистской рациональности позволяет учитывать в анализе не только данное нам в «объективной реальности», но и не данное, но оказывающее на эту реальность серьезное воздействие. Отсутствие тем самым выступает логической альтернативой присутствию и полноправным объектом социо-анализа» [123]. Есть вместе с тем определенное отличие в наших подходах. О. А. Кармадонов определяет в качестве отсутствующего всё, не данное нам в непосредственном восприятии, включая в него как то, что некогда было в этом восприятии, но в настоящий момент отсутствует, так и то, что никогда восприятию дано не было, и, скорее всего, никогда ему дано не будет, как ноумены, или трансцендентные сущности. Применительно к иррациональному сознанию, абсентеистская рациональность ограничивается нами только вторым рядом.

² Отец-основатель американской психологии и один из сооснователей философского прагматизма У. Джеймс указывал, что для верующего человека Бог есть абсолютная реальность, он определяющим образом влияет на его чувства, мышление и поведение, – «такова сила воображения, которое можно назвать онтологическим; такова

носителя – индивида или сообщества – обнаруживающего мышление, выносящего суждение, совершающего действие, опирающиеся на абсентеистскую рациональность, оперирующую не данными в непосредственном восприятии, и чаще всего, существующими только в воображении носителя факторами.

На наш взгляд, рациональное и иррациональное сознание представлены в обществе одновременно, однако удельный вес каждого из них может варьировать. Заметим в этой связи, что Т. И. Бармашова рассматривает иррациональность как свойство массовой психологии, которая наряду с хаотичностью и неконтролируемостью «выступает дестабилизирующим фактором в развитии общества, содействуя росту энтропийности» [35, с. 21]. Как представляется, рациональное сознание преимущественно доминирует в относительно стабильные периоды общественного развития, когда здравый смысл, позитивное знание, прагматизм, целерациональность, во-первых, дают ответы на основные мировоззренческие вопросы, и, во-вторых, являются сознательной, критической частью эвристик повседневности, т. е. демонстрируют свою инструментальную эффективность при применении в повседневных жизненных ситуациях, а также при краткосрочном и долгосрочном планировании как индивидуальной жизненной траектории, так и функционирования организаций различной степени сложности. Можно сказать, что иррациональность в эти периоды отступает на задворки или периферию общественного сознания, определяя мышление преимущественно маргинализованных в интеллектуальном плане сегментов общества. Одновременно удельная представленность рационального и иррационального сознания определяется профилем того или иного общества, его уровнем развития, социокультурными характеристиками, особенностями исторического опыта и пр.

убедительность порождаемых им образов. Существа, которых невозможно конкретно представить себе, оно наделяет свойствами реальности и делает это с силой, почти равной силе галлюцинаций» [82, с. 64]. В «царстве религии», убежден У. Джеймс, «господствует подсознательное и иррациональное» [82, с. 65].

Тем не менее вне зависимости от типа общества, иррациональное сознание особо заявляет свои права на наше мышление в сложные, переходные периоды общественного развития, особенно во времена революций, гражданских войн, мятежей, массовых эпидемий, и других социальных потрясений, взрывающих текущую жизненную рутину, и нарушающих один из главных принципов стабильного существования и развития как индивида, так и общества – предсказуемость социальной среды. Заметим, что войны с внешним врагом не включены нами в данный список в силу того, что общее течение жизни страны в этот период, хоть и становится жестче и драматичнее, в целом не нарушает устоявшуюся практику общественных отношений, если, конечно, страна не теряет значительную часть своей территории, что может вызвать рост иррационализации на оставшейся свободной территории. Вместе с тем на оккупированной ее части могут с особой силой заявить о себе именно рациональные основания мышления, связанные с необходимостью элементарного физического выживания в новых социальных условиях. В целом общественные потрясения рождают то состояние массового сознания, которое Э. Дюркгейм назвал «аномией» – когда прежние нормы и ценности ушли, а новые еще не установлены, а точнее – еще не интроецированы обществом. И тогда, «если Бога нет, то всё дозволено» (Ф. М. Достоевский). Но это не праздник духа, обретшего долгожданную свободу, это также форма адаптации, или, другими словами, способ иррационального приспособления к иррациональным же условиям.

На основании осуществленного анализа измерений, функций, компонентов, форм и типов сознания, мы можем предложить следующее определение. **Сознание – эмерджентное и динамичное качество психики, возникшее в результате комбинации высших психических функций мышления, памяти и речи, сформировавшихся в ответ на вызовы среды, обусловившие изменения в структуре и процессах мозга, функционально направленное на интеграцию ментальных и физических**

ресурсов организма, фактически приводящее к увеличению конкурентных преимуществ перед другими представителями биоценоза и к возможности перехода на качественно новый уровень развития как индивида, так и сообщества. В условиях бодрствования и отсутствия физиологических патологий, сознание присутствует постоянно, реализуясь всегда в одном из трех модусов своей интенциональности – инспекции, или направленности сознания на самого себя, интроспекции, или направленности сознания на своего носителя, и аутспекции, или направленности сознания на внешнюю среду, как в индивидуальном, так и в социальном измерении.

Индивидуальное и социальное сознание идентичны по своей структуре, и могут быть описаны в одних и тех же терминах функций, компонентов, форм и типов. И индивидуальное и социальное сознание может проявляться через мышление, память и речь, через аффекты, и через поведенческие акты. И индивидуальный и коллективный субъект могут демонстрировать рациональность, дисрационализм и иррациональность.

Выводы

Таким образом, сознание, как индивидуальное, так и социальное является эмерджентным результатом комбинации ряда факторов, включая условия внешней среды, высшие психические функции, необходимость совместного с другими существования и выживания. Тем самым сознание в обоих измерениях является особым качеством материальных систем, возникающим как непреднамеренный субъективный результат взаимодействия внешних и внутренних объективных факторов. К данным материальным системам относятся экологические условия, а также структуры и процессы головного мозга. В индивидуальном измерении функции и компоненты сознания реализуются непосредственно индивидом, в социальном измерении – сообществами профессиональной рефлексии (эксперты, ученые) и «народными» социологией и психологией. Сознание, как процесс восприятия внешней и внутренней реальности, присутствует постоянно (при условии бодрствования и отсутствия неврологических

заболеваний), реализуясь в каждый данный момент времени в одном из трех модусов интенциональности – инспекции, интроспекции, или аутспекции.

2.2. Бессознательное: индивидуальное и социальное

2.2.1. Подходы к бессознательному в науке и философии

Бессознательное – не менее сложная категория в современной науке, нежели сознание, более того, иногда они даже противопоставляются¹. Но бессознательное не является, разумеется, антитезой сознанию, хотя эти процессы нашей психики и получили свое название как будто «от обратного». Возникает впечатление, что первое было осознано (стало предметом инспекции) раньше второго. И это впечатление, на самом деле, правильное. Можно сказать, что сознание осознано сначала себя, а потом, спустя довольно длительное время, не без удивления, обнаружило еще и бессознательное.

Заметим, что бессознательное в трудах различных мыслителей практически сразу получило, так сказать, предметно-функциональное рассмотрение. В частности, из взглядов Р. Декарта на сознание, как на высшую духовную сущность, следовал логичный дуалистический вывод о том, что всё, находящееся за пределами сознания, относится исключительно к телесному или физическому. И в этом Р. Декарт, кстати говоря, недалеко ушел от истины, хотя и не мог представить, что в пределах сознания физическая обусловленность представлена не в меньшей степени. Декартовская посылка получила затем развитие в трудах Д. Гартли, также вполне справедливо полагавшего, что бессознательное относится к деятельности нервной системы, не уточняя, правда, какую систему он имел в виду – центральную или автономную.

¹ Мы осознанно не используем в работе понятие «подсознательное» в связи с тем, что данный термин практически ушел из науки как серьезная научная категория (хотя и остается все еще в паспорте специальности «социальная философия»). Неосознаваемые индивидом и сообществом процессы, влияющие на жизнь как отдельного человека, так и социума, исчерпывающе описываются понятием бессознательного.

Очевидно когнитивные компоненты бессознательного были затронуты Г. Лейбницем и И. Кантом. Г. Лейбниц в «Монадологии» доказывал существование состояний, в которых мы себя не осознаем, и познавательная деятельность в которых носит совершенно простейший характер. Если бы не дар сознания, по мнению Г. Лейбница, «если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад» [Лейбниц]. И. Кант в «Критике чистого разума» затрагивает проблематику бессознательного при описании двух способов познания – с помощью рассудка и с помощью чувств. Именно чувственное познание соответствует, на наш взгляд, когнитивным компонентам бессознательного. По мнению мыслителя, «чувства представляют нам предметы, как они *являются*, а рассудок, как они *есть*» [116, с. 192]. Характерно, что И. Кант описывает чувства и рассудок как взаимодействующие друг с другом способы постижения реальности, будь она эмпирическая, будь она трансцендентальная. По мнению философа, «в нашем знании *рассудок и чувственность только в связи друг с другом* могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем наглядные представления без понятий или понятия без наглядных представлений; и в первом, и во втором случае это такие представления, которые не могут быть отнесены ни к какому определенному предмету» [116, 192]. Сразу заметим, что этот взгляд на взаимоотношения рассудочного и чувственного познания как на партнерские в постижении реальности сегодня уже является практически общепринятым.

Наряду с этим И. Кант высказал и мнение, что чувственное восприятие может искажать рассудочное познание: «Рассудок сам по себе не может заблуждаться потому, что когда он действует только по своим законам, действие его (суждение) необходимо должно согласовываться с этими законами, а в согласии с законами рассудка и заключается формальная сторона всякой истины. Так как у нас нет иного источника знания, кроме

этих двух, то отсюда следует, что заблуждение производится не иначе, как незаметным влиянием чувственности на рассудок, состоящим в том, что субъективные основания суждения смешиваются с объективными и отклоняют их от их назначения... Чувственность, предлежащая рассудку, как объект, к которому рассудок применяет свои функции, есть источник реальных знаний. Но та же самая чувственность, поскольку она сама влияет на деятельность рассудка и определяет его к акту суждения, становится основанием заблуждения» [116, с. 209]. Сразу заметим, что в современной философии сознания субъективное и объективное, присвоенные И. Кантом чувственному и рассудочному соответственно, судя по всему, поменялись местами. Субъективным скорее выглядит сознание, а бессознательное признается скорее объективным и в сути своей рациональным, что, в частности, было высказано Э. Фроммом, и чего мы коснемся ниже.

В XIX в. в бессознательном начали усматривать и «темную» сторону, в смысле трактовки его как вместилища того, от чего по каким-то причинам стремится избавиться сознание. Так, немецкий философ и психолог И. Ф. Герbart говорил о представлениях, вытесняемых из сознания в область бессознательного, отмечая и сохраняющуюся возможность для них при определенных условиях совершить обратный путь [63, с. 130]. Концепция И. Ф. Гербарта явным образом предваряет принципы динамического строения психики в психоанализе, сформулированные З. Фрейдом полвека спустя.

З. Фрейд действительно детализировал и конкретизировал понятия сознательного и бессознательного, что произвело в обществе рубежа XIX–XX вв. эффект сродни культурному шоку, о чем сам отец психоанализа, сравнивая свои открытия с открытиями Н. Коперника и Ч. Дарвина, не без некоторого удовольствия писал: «Но третий, самый чувствительный удар по человеческой мании величия было суждено нанести современному психоаналитическому исследованию, которое указало Я, что оно не является даже хозяином в своем доме, а вынуждено довольствоваться жалкими

сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно» [228, с. 181].

Общеизвестным считается то, что бессознательное у З. Фрейда – это область психического, заселенная обитателями, нежелательными в сфере сознания – это в основном наши влечения, несовместимые с общепринятой моралью, а также инстинкты, аффекты и врожденные эмоции. Вместе с тем З. Фрейд делал и то часто упускаемое его комментаторами допущение, что всякий психический процесс начинает свой путь именно с бессознательного, и только потом попадает в зону осознанности. Основатель психоанализа сформулировал это следующим образом: «Не из всякого негатива получается позитив, и также не обязательно, чтобы всякий бессознательный душевный процесс превращался в сознательный. Иными словами, отдельный процесс входит сначала в психическую систему бессознательного и может затем при известных условиях перейти в систему сознательного» [228, с. 187]. Нам это допущение представляется важным, с учетом данных современной науки о роли и функциях бессознательного¹. То есть, скорее всего, психический процесс, как и предположил З. Фрейд, берет свое начало именно в бессознательном.

Пространственно-метафорически описывая эти динамические процессы, З. Фрейд говорит и о вытесненном содержании психики, тех самых влечениях: «Душевные движения в передней бессознательного недоступны взору сознания, находящегося в другой комнате: они сначала должны оставаться бессознательными. Если они уже добрались до порога, и страж их отверг, то они не способны проникнуть в сознание; мы называем их *вытесненными*» [228, с. 188]. С другой стороны, содержание бессознательного, кроме влечений, включает также инстинкты и врожденные (базальные) аффекты, которые очевидно должны были находиться там

¹ Известный и неоднократно повторенный эксперимент, в котором испытуемому, находящемуся в аппарате МРТ, предлагалось выполнить то или иное задание, предварительно известив о своем намерении исследователей, говорит, по сути, именно об этом – решение, судя по томограмме мозга, принималось за доли секунды до того, как испытуемый осознавал это [173].

изначально? Действительно, З. Фрейд отвечает на этот вопрос утвердительно: «Правильно, что все вытесненное – бессознательное, но, в то же время, и не все бессознательное вытеснено» [227, с. 356]. С позиций современной науки, которая включает в содержимое бессознательного все автономные психофизиологические процессы, З. Фрейд опять оказывается прав. Сейчас нам уже известно, что бессознательное, по сути, осуществляет те же самые задачи по обеспечению жизнедеятельности организма, только на автоматическом, скрытом от ока сознания уровне. Поэтому сознание и бессознательное не противостоят друг другу, а дополняют друг друга, хотя, сознание пришло в этом деле на помощь бессознательному значительно позже¹.

Как однозначно биологическое явление рассматривал бессознательное К. Г. Юнг, одновременно подчеркивавший, в отличие от З. Фрейда, его когнитивные компоненты, т. е. актуализировавший содержание бессознательного в виде смысловых единиц: «Чем бы бессознательное ни было, оно является естественным природным явлением, воспроизводящим осмысленные символы» [260, с. 116]. К. Г. Юнг явным образом оппонирует видению З. Фрейда в части динамической траектории содержания сознания и бессознательного. Если у З. Фрейда содержание сознания предварительно проходит пределы бессознательного, то у К. Г. Юнга дело обстоит, скорее, наоборот: «Часть бессознательного состоит из множества временно затемненных мыслей, впечатлений, образов, которые, невзирая на утрату, продолжают влиять на наше сознание» [260, с. 34]. То есть бессознательное принимает в себя то, что предварительно содержалось в сознании, а затем, в

¹ Точную дату, разумеется, никто не назовет, но можно предположить, что сознание в том виде, в котором оно присутствует у вида *Homo sapiens* сейчас, примерно в такой же структуре и существовало с самого начала появления данного вида (включая неандертальцев). То есть человеческому сознанию около 200 тыс. лет. Филогенетическая линия, обусловившая появление *Homo sapiens*, отделилась от других гоминид в миоцене (6–7 млн лет назад). Тем самым уже сам факт нашего присутствия сегодня говорит о том, что на протяжении миллионов лет задачи выживания наших предков эффективно решались без всякого сознания или по крайней мере с самыми элементарными его формами.

силу каких-то причин (неприятности, травматичности, просто из необходимости освобождения места для новых впечатлений), оказалось вытесненным.

Одновременно К. Г. Юнг полностью отдает себе отчет в многообразии этого содержания, который состоит, по его мнению, из всех потребностей, импульсов, намерений, «всех восприятий и догадок; всех рациональных и иррациональных мыслей, выводов, индукций, дедукций, посылок; из всего разнообразия чувств... Бессознательное – это не простой склад прошлого... оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей» [260, с. 40]. Тем самым К. Г. Юнг постулирует, по сути, встречно-возвратное движение содержания сознания и бессознательного – то, что находится в первом, однажды может перейти во второе, но и то, что находится во втором, может либо перейти в первое, либо оказывать на него подспудное, неосознаваемое влияние. Более того, этот постоянный взаимообмен выступает, по убеждению К. Г. Юнга, своеобразным залогом психического и физического равновесия нашего организма: «Для сохранения постоянства разума и, если угодно, физиологического здоровья, бессознательное и сознание должны быть связаны самым тесным образом, двигаться параллельными путями. Если же они расщеплены или ‘диссоциированы’, наступает психологическая нестабильность» [260, с. 52]. Вместе с тем такой «обмен» может иметь и травматические эффекты и проявляться, в частности, в виде фобий, формирующихся, по его мнению, в том числе в силу тревоги, вызванной «неосознанным размышлением» [260, с. 47], т. е. в результате когнитивного процесса, в котором сознание не отдает себе отчета.

Один из важнейших вкладов, сделанных К. Г. Юнгом в теорию бессознательного, связан, разумеется, с его вниманием к измерениям данного феномена – индивидуальному и социальному. Швейцарский ученый доказывает: «Более или менее поверхностный слой бессознательного, несомненно, является личным. Я называю его *личным бессознательным*. Однако личное бессознательное покоится на другом, более глубинном слое,

который формируется отнюдь не из личного опыта. Этот врожденный глубинный слой я называю *коллективным бессознательным*» [258, с. 8].

Если относительно понимания собственно бессознательного К. Г. Юнг, в принципе, не так далеко расходился с З. Фрейдом, то понятие «коллективного бессознательного» является целиком и полностью юнговским¹. Сразу заметим, что данное понятие не являлось очевидным для научной и прочей общественности первой половины прошлого века, когда К. Г. Юнг его только сформулировал (как, впрочем, и основные категории психоанализа), и не является очевидным сейчас (как, впрочем, и понятие сознания). За пределами юнгианской аналитической психологии оно остается интересным, но не строго научным концептом, в котором нашла отражение, скорее, натура Юнга – мистика, нежели Юнга – ученого. Впрочем, мы рассматриваем данное понятие в ином ключе, о чем скажем позднее. Сам К. Г. Юнг дает следующее определение данного феномена: «Коллективное бессознательное есть часть психики, которая отрицательным образом может быть отличена от личностного бессознательного тем фактом, что в отличие от последнего оно не обязано своим существованием личному опыту и, следовательно, не является персональным приобретением. В то время как личностное бессознательное состоит в основном из некогда осознававшихся содержаний, которые исчезли из сознания, будучи забытыми или подавленными, содержания коллективного бессознательного никогда не входили в сознание. Таким образом, они никогда не были индивидуальным приобретением, но обязаны своим существованием исключительно наследственности» [261, с. 71].

Обратим внимание на важное указание К. Г. Юнга – коллективное бессознательное, по его мнению, является наследуемым, иными словами, биологически детерминированным феноменом. Швейцарский мыслитель даже настаивает на естественной природе коллективного бессознательного,

¹ Хотя К. Г. Юнг делал отсылки на Л. Леви-Брюля с его понятием «коллективных представлений», воспринятым им, в свою очередь, у Э. Дюркгейма.

проводя аналогию между таким его содержательным элементом как архетипы, и биологические инстинкты. Последние, говорит К. Г. Юнг, «находятся в отношении очень близкой аналогии с архетипами, ... есть основания предположить, что архетипы суть бессознательные образы самих инстинктов. Другими словами, они являются *образцами инстинктивного поведения*» [261, с. 73]. В прошлом веке, возможно, эта атрибуция природной естественности данному феномену выглядела неким риторическим оборотом, но сегодня это положение, на наш взгляд, не так уж далеко от статуса научной вероятности.

Напомним, что, выясняя в предыдущем параграфе правомочность категории коллективного субъекта, мы пришли к выводу, что таковой возможен как комплекс типизированных реакций, сформировавшийся в результате определенного совместно пережитого сообществом опыта. Раз социальный субъект возможен, возможны и его психические атрибуты – собственно сознание, мышление, память, речь и пр. У К. Г. Юнга мы находим близкое видение, согласно которому наследие прошлого опыта никуда не исчезает, но остается с нами, оказывая воздействие на жизнь больших социальных образований. По словам мыслителя, «человек далекого прошлого живет в нас сегодня в такой степени, в какой нам это и не снилось... А что такое в конечном счете судьба великих наций как не сумма психических изменений индивидов?» [261, с. 77].

К. Г. Юнг утверждает, что коллективное бессознательное населено своеобразными «предсуществующими формами», или архетипами, изначально не осознаваемыми носителями. В литературе расхожим является представление, что юнговские архетипы представляют собой конечный ряд образов, конденсирующих в себе некую психическую энергию, включающий, например, архетипы Великой Матери, Мудрого Старца, Правителя, Героя, и т. д. Сам К. Г. Юнг никогда не настаивал на каком-то законченном реестре, более того, ученый утверждал: «Архетипов имеется ровно столько, сколько есть типичных жизненных ситуаций» [261, с. 77–78]. Активированный в той

или иной ситуации архетип может привести к внутреннему конфликту, или неврозу, причем учитывая коллективную природу архетипов, К. Г. Юнг тем самым говорит о неврозе социального уровня, о вышедшем за пределы личности психологическом конфликте, который определяет характеристики когнитивных, эмоциональных и поведенческих реакций коллективного субъекта. «До тех пор пока невроз остается частным делом, коренится исключительно в личностных причинах, архетипы не играют никакой роли. Но если речь идет об общей несовместимости или ином вредоносном состоянии, производящем неврозы у относительно большого числа людей, то мы должны предполагать наличие констеллированных архетипов» [261, с. 77].

Как известно из психопатологии, всякий невроз – это, прежде всего, способ справиться с психотравмирующими обстоятельствами, в этом случае архетипы К. Г. Юнга представляют собой, по сути, в том числе механизмы невротической защиты сообщества, принудительно активирующиеся тогда, когда условия внешней среды содержат в себе очевидные травмирующие факторы.

Э. Фромм в рамках развивавшегося им гуманистического психоанализа рассматривал содержание бессознательного в известном смысле, нейтрально, отмечая как природные, биологические факторы его обусловленности, так и его значимость как источника творчества и духовных прорывов человека. Причем ответ на вопрос – какая функция бессознательного важнее, представлялся Э. Фромму далеко не очевидным. Философ и психолог рассуждал следующим образом: «Стержнем мотивационной сферы человека являются страсти – на рациональном и иррациональном уровне: потребность в любви, нежности и солидарности, в свободе и правде, в сохранении чести и совести. Эти страсти влекут его по жизни, ... являются источником, который питает все религии мира, все мифы и легенды, искусство и литературу – короче, все, что придает жизни вкус и цвет, что делает ее интересной и

значимой, ради чего стоит жить» [233, с. 126–127]. И роль бессознательного в этом разноцветии жизни трудно переоценить.

Важным в контексте нашей работы представляется нам видение Э. Фроммом критериев рациональности и иррациональности. Общеизвестно, что, едва ли не по умолчанию, за сознанием *a priori* признается преимущественно первое, в то время как за бессознательным – преимущественно второе. Мыслитель подходит к этой проблеме следующим образом: «Я предлагаю называть рациональными любые мысли, чувства или действия, которые способствуют адекватному функционированию и росту целостной системы (частью которой они являются), а все, что имеет тенденцию к ослаблению или разрушению целого, считать иррациональным» [233, с. 122]. Другими словами, всё, что работает на увеличение жизненных шансов живого организма – предельную задачу всего живого, должно быть признано рациональным и приветствоваться, всё, что работает против данной задачи, можно считать иррациональным, поскольку оно расходится с базовой логикой существования органических форм. Очевидно, что при таком подходе как сознание, так и бессознательное могут демонстрировать как рациональность, так и иррациональность. Одновременно мы бы уточнили данное видение за счет того взгляда, что прямой антоним рациональности, т. е. – нерациональность, или дисрационализм (К. Станович) должен быть исключен из структурной классификации бессознательного, для которого, по нашему убеждению, свойственны только инстинктивная рациональность и иррациональность.

Действительно, биологические детерминанты, включая инстинкты, рациональны уже по самой своей сути, и Э. Фромм доводит логику своего рассуждения до того, что высказывает мнение о причинах заявляющей иногда о себе в полный голос человеческой иррациональности. Ученый доказывает: «Если применить такое понятие рациональности к инстинктам (естественным влечениям), то неизбежно приходишь к выводу, что они вполне рациональны... *Причина иррациональности состоит не в том, что*

человек действует инстинктивно, а в том, что ему не хватает этой инстинктивности» [233, с. 123].

Т. И. Бармашова осуществляет глубокое исследование подходов русской философии к симбиозу сознательного и бессознательного в общественной жизни. На основе анализа воззрений таких отечественных мыслителей, как П. Я. Чаадаев, П. Л. Лавров, М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин, Н. К. Михайловский и другие, исследователь приходит к выводу, что «Распространив понятие бессознательного на все уровни бытия (в том числе и социального бытия), рассматривая в отношении к общей субстанции, русская философия смогла приблизить данное понятие к философскому пониманию, способному отразить всю полноту проявлений этого сложного феномена, не ограничиваясь конкретными сферами, придать ему высокую степень обобщения. [Такой подход] помогает избежать редуционизма и фрагментарности в его исследовании, что способствует не только более полной и объективной интерпретации бессознательного, но и созданию целостной картины социальной жизни общества, которая протекает в неразрывном единстве сознательной и бессознательной форм отражения социума» [34, с. 364]. Один из наиболее серьезных выводов, которые делает Т. И. Бармашова, заключается, на наш взгляд, в указании ею на тот факт, что отечественный социум рассматривался русскими философами как преимущественно неререфлексирующий, лишенный субъектности, плохо осознающий как свое прошлое, так и будущее, без чего, очевидно, поступательное социальное развитие становится довольно хаотичным и малопредсказуемым.

Сегодня исследовательское внимание к категории бессознательного является само собой разумеющимся. Однако был период, когда такое внимание, как и сам его предмет, были совершенно неочевидными (конец XIX – начало XX в.). Связано это было с доминировавшей в то время установкой на исключительный и наблюдаемый физикализм. В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили выразили это следующим образом: «По мере

развития экспериментальной психологии значение категории бессознательного в описании высших психических функций неуклонно уменьшалось. Категория бессознательного стала испытывать общую судьбу с категорией сознания. Реактология, рефлексология, бихевиоризм пытались изгнать эти категории из научной психологии вместе с категориями души и психики» [101, с. 35]. История, впрочем, всё расставила по своим местам. Посмотрим, как подходят к бессознательному в современной науке.

Прежде всего общепризнанным является важная регуляторная роль бессознательного в управлении жизненными процессами. Причем удельная степень регуляции, осуществляемой сознанием по сравнению с бессознательным, все еще остается достаточно дискуссионной. В частности, относительно аффективного компонента бессознательного и его отношений с когнитивным компонентом сознания Р. Картер замечает: «Контроль нашего сознания над эмоциями слаб, и чувства часто вытесняют мысли, в то время как мысли обычно тщетно пытаются вытеснить эмоции. Это происходит потому, что само устройство нашего мозга ставит эмоции в привилегированное положение: связи, ведущие из эмоциональной системы в когнитивную, гораздо сильнее связей, ведущих в обратном направлении» [124, с. 98]. Другими словами, если человек оказывается захвачен какими-то аффектами, ему для того чтобы привести себя в относительное душевное равновесие, потребуется определенное, иногда – довольно значительное усилие, напряжение сознательных когнитивных механизмов, которые будут призваны «утихомирить» страсти¹. С негарантированным успехом этого предприятия, разумеется¹.

¹ Что является основной терапевтической стратегией различных рационально-ориентированных модальностей психотерапии, таких, например, как когнитивно-поведенческая терапия А. Бека, рационально-эмоционально-поведенческая терапия А. Эллиса, диалектико-поведенческая терапия М. Линехан, и др. На это же, т. е. на обучение навыкам эмоциональной модуляции направлены, помимо прочего, и определенные созерцательные практики, в частности, медитация осознанности. Тем самым и психотерапия, и медитация исходят из признания доминирующей в обычных условиях над рациональной сферой силой бессознательного, точнее – его аффективного

Нейрофизиолог К. Фрит, исследуя связи бессознательного с определенными структурами и процессами мозга, приходит к выводу о своего рода «заговоре молчания», в который вступили между собой мозг и бессознательное. К. Фрит, в частности, утверждает: «Связь нашего мозга с материальным миром физических тел так же опосредована, как и его связь с нематериальным миром идей. Скрывая от нас все бессознательные заключения, к которым он приходит, наш мозг создает у нас иллюзию непосредственного контакта с материальным миром. В то же самое время он создает у нас иллюзию, что наш внутренний мир обособлен и принадлежит только нам. Эти две иллюзии дают нам ощущение, что в мире, в котором мы живем, мы действуем как независимые деятели» [231, с. 39–40]. Более того, нейроученый утверждает, что подавляющая доля того, что делает наш мозг, никогда не станет осознанной [231, с. 46]. Но зачем мозг создает у нас иллюзию самостоятельности, индивидуальности, и дееспособности? Судя по логике К. Фрита, именно для того, чтобы сделать нас самостоятельными и дееспособными, именно такими, какими мы должны быть для увеличения все тех же наших жизненных шансов. Потому что самостоятельность и дееспособность являются конкурентными преимуществами.

По сути, в этом же ключе рассматривает К. Фрит и когнитивный компонент бессознательного, который можно назвать неосознаваемым познанием. Нейрофизиолог утверждает: «Непосредственности нашего контакта с материальным миром хватает для практических целей. Но этот контакт зависит от нашего мозга, а наш мозг, даже вполне здоровый, далеко не всегда рассказывает нам все, что знает» [231, с. 76–78]. Почему? Скорее всего, потому что не считает нужным, потому что оставляет нам возможность решать какие-то другие, может быть, не менее важные в нашем

компонента, связанного, впрочем, и с его когнитивным компонентом в виде неосознаваемых мыслей и представлений.

¹ Что, в принципе, лежит в основе такого уголовно-правового понятия, как «преступление, совершенное в состоянии аффекта», при котором «способность осознавать свои действия и руководить ими понижается до степени уменьшенной вменяемости».

понимании, но менее базовые, в понимании нашего мозга и нашего бессознательного, задачи.

Вообще, познавательная функция бессознательного становится все более очевидной для исследователей, в том числе, в области философии. Более того, А. В. Катунин, например, использует понятие бессознательного в неразрывной связи с понятием когнитивное. Исследователь указывает на то, что последние данные наук о познании достаточно недвусмысленно говорят о том, что мы способны приобретать, перерабатывать, утилизировать информацию не только осознанно, но и на уровне, недоступном сознанию. В силу этого все познавательные процессы, осуществляющиеся на неосознаваемом уровне, логично обозначить понятием «когнитивного бессознательного» [125, с. 129]. Философ определяет данный феномен и иллюстрирует его следующим образом: «совокупность процессов, сопряженных с получением, обработкой, усвоением и использованием информации и навыков (познание), протекающих на неосознаваемом уровне. К таким процессам можно отнести: имплицитную память и имплицитное научение (*implicit learning and implicit memory*), подпороговое восприятие (*subliminal perception*), прайминг-эффекты, автоматичность действий, экспертное знание, установку, интуитивные составляющие когнитивной деятельности, слепое поле зрения (*blindsight*), а также процессы предсознания и подсознания» [125, с. 134].

А. В. Катунин, к сожалению, не уделяет внимания социальному измерению данного процесса, ограничиваясь индивидуальным уровнем. Мы же в этой связи можем заметить следующее. Так же как отдельный человек постигает окружающий мир в значительной степени бессознательно, а в своей повседневной жизни часто руководим влечениями, не достигающими сознания, так и сообщество формирует знание о мире, задействуя полный когнитивный контур – как общественное сознание, так и социальное бессознательное. И точно так же, как индивид, сообщество влекомо мощными неосознаваемыми стихиями, составляющими содержание

социального бессознательного, основной задачей которых является физическое выживание коллективного субъекта. Для реализации данной задачи когнитивная подсистема общества производит постоянный мониторинг внешней и внутренней среды и в случае обнаружения дисфункциональных феноменов использует как сознательные, так и бессознательные механизмы нормализации. Сознание предлагает рефлексивные осознанные инструменты, в то время как бессознательное активирует подспудные адаптационные сценарии.

Заметим, что восприятие сознания и бессознательного в качестве элементов одной системы также имеет место в работах исследователей, хотя и приобретает иногда несколько своеобразные формы. В частности, Г. А. Глотова и Н. С. Минаева предпринимают попытку интегрального подхода к анализу бессознательного, ставя себе целью обобщить исследования этой области психики человека в разных сферах гуманитарного знания, и описать формы проявления бессознательного в психике и душе человека в качестве механизмов взаимодействия с окружающим миром. По мнению данных исследователей, сознание и бессознательное являются «полюсами души» человека, находящимися в диалектической взаимосвязи [64, с. 158].

Если не обращать внимания на категорию души, являющуюся, мягко говоря, не вполне научной, основное возражение, возникающее в связи с данным видением, заключается в придании сознанию и бессознательному диалектической связи. Отношения между сознанием и бессознательным не являются, по нашему мнению, строго диалектическими, прежде всего потому, что они не являются противоположностями, как не являются противоположностями кора головного мозга и подкорка, левое и правое полушария, префронтальная часть коры, отвечающая за познавательные процессы, и лимбический мозг, отвечающий за эмоции, симпатическая и парасимпатическая нервные системы. Мозг во всех своих функциональных локациях представляет собой единую центральную нервную систему.

Симпатическая и парасимпатическая части являются элементами, составляющими автономную нервную систему. **Сознание и бессознательное представляют собой элементы единой когнитивной подсистемы индивида и сообщества, не противопоставленные друг другу, а дополняющие друг друга.** Другими словами, это не две вещи, а одна.

В обосновании своего подхода Г. А. Глотова и Н. С. Минаева активно апеллируют к идеям Л. Зонди, венгерского и швейцарского психолога и психоаналитика, в частности, к его представлениям о «родовом бессознательном». Отечественные ученые указывают: «Л. Зонди пришел к выводу, что родовое бессознательное – это некая генетическая структура, которую человек получает от своих предков и которая определяет его жизненный путь» [64, с. 348].

С точки зрения отечественных исследователей, влияние бессознательного в «душе человека» отчетливее всего заявляет о себе через его мировоззренческий комплекс – систему ценностей и норм, носителем которых он является. Угадывается бессознательное и по эмоциональным состояниям человека, равно как и по его телесным ощущениям – вывод, с которым нельзя не согласиться. Другим важным замечанием исследователей представляется нам мнение о том, что «душа человека» наиболее выражено проявляется в моменты кризисов, пограничных ситуаций, переломные периоды его жизни [64, с. 349]. Вместе с тем авторы делают из этой правильной посылки довольно странный, на наш взгляд, объяснительный вывод: «Это происходит потому, что скрытое содержание бессознательного находится в отношении с осознанным содержанием психики и души» [64, с. 349].

Мы бы сказали, что эти критические, лиминальные периоды бросают вызов самому существованию человека, благодаря чему включаются все механизмы обеспечения его выживания, и прежде всего – бессознательные, всегда приходящие в деле спасения на помощь в первую очередь, еще до включения сознательного уровня восприятия. Впрочем, уровень научности

данных авторов отличается достаточной неровностью. Кроме категории «души», они активно используют для аргументации и понятие Бога [64, с. 357]. Для академической монографии, написанной на стыке философии и психологии, использование данных категорий в качестве элементов аргументативного дискурса, на наш взгляд, мягко говоря, несколько избыточно. В то же время исследователи делают и выводы, с которыми трудно не согласиться. Например, о том, что структуры бессознательного можно рассматривать «в качестве неосознаваемых побудителей, моделей деятельности человека в критических ситуациях – как констант поведения, которые использовались прежде и закрепились как более или менее успешные» [64, с. 416].

Г. А. Глотова и Н. С. Минаева пошли дальше теоретизирования, и предприняли попытку эмпирического исследования бессознательных структур – наименее убедительная часть изложения их концепции, на наш взгляд. Для выявления бессознательного авторы использовали проективные методики, в частности, «судьбоанализ» Л. Зонди. Сразу скажем, что любая проективная методика эмпирического исследования действительно принесет какую-то феноменологию внутреннего мира респондента, вопрос в том, насколько мы вправе утверждать, что данные проекции являются содержанием бессознательного. В любом случае, вероятно, что авторы действительно установили какие-то феномены, однако выбор аудиторий для обследования оставляет ряд вопросов. Обследованные совокупности включали в себя ветеранов двух войн в Чечне, больных с диагнозом шизофрения, женщин некоего северного городка, медицинских работников, выполнявших профессиональный долг в Чечне во время военных действий, работников скорой помощи. Что должен был показать этот достаточно специфичный срез популяции? Вероятно, активизацию бессознательных структур. Какие-то структуры, наверное, были активированы. Однако в указанной работе речь главным образом идет о посттравматическом синдроме, а также синдроме профессионального выгорания, впрочем, в

данном исследовании, каузально связанном с ПТСР. Исследователи задаются вопросом: «Почему же возникает то общее, что проявляется в психологическом состоянии в группах людей из разных семей, родов?». И отвечают на него: «На наш взгляд, это связано с тем, что бессознательное активизирует простейшие общие механизмы адаптации в сложных ситуациях жизни, исподволь действуя через накопление неосознаваемых аффектов проявления психологических защит» [64, с. 438].

Излагая в целом не вызывающее возражений видение адаптивной функции бессознательного, авторы, на наш взгляд, необоснованно ограничивают его проявление кризисными периодами общественного развития и травматических переживаний отдельных людей и социально-профессиональных групп. Травматический и трансформационный опыт (первый часто является неотъемлемой частью второго) безусловно придают специфику процессам социального познания, однако последнее само по себе является не более чем процедурной реализацией общей когнитивной подсистемы как личности, так и сообщества. На драматичные обстоятельства реагируют как сознание, так и бессознательное. Первое часто выполняет «оформительскую» или легитимизирующую задачу принятых вторым решений. Адаптационные сценарии запускаются именно бессознательным, хоть индивидуального, хоть социального уровня, однако сознание придает им (по крайней мере в их «видимом спектре») некий образ рефлексивной инициативы.

Эти отношения напоминают фиксируемые сегодня нейробиологами отношения между мозгом и нашим сознательным Я, когда, судя по данным функциональной магнитно-резонансной томографии (ФМРТ), обнаруживается, что решение, которое мы, казалось бы, принимаем сознательно, за доли секунды до момента его принятия уже «проведено» в коре головного мозга, что, безусловно, создает вопросы о действительной свободе воли [см., напр.: 231]. Как бы то ни было, бессознательное реализуется, разумеется, не только в кризисные моменты жизни индивида

или сообщества, оно, можно сказать, не «выключается» никогда, поскольку его основной функцией, как мы доказываем в своей работе, является постоянный мониторинг состояния внешней и внутренней среды социальной системы (включая личность), на предмет её (среды) соответствия задачам поддержания гомеостаза, необходимого для выживания данной системы. Поскольку бессознательное оперирует преимущественно¹ информацией, поступающей через первую сигнальную систему, т. е. довербальной, знание, им приобретаемое, хранится в виде образов или символов – своего рода смысловых «капсул», разворачивающихся лингвистически тогда, когда они переходят в область сознательного.

Нельзя также не сказать еще раз о том, что Г. А. Глотова и Н. С. Минаева помещают категорию бессознательного в общий контекст своего видения, в котором есть место и метафизическим категориям, предлагая некую схему «души», в которой последняя выражена через систему категорий, «выражающих её полюса, среди которых можно выделить такие пары, как сознание и бессознательное, субъект и объект» [64, с. 160]. Эта своего рода феноменология «души», вероятно, также имеет право на жизнь, но, по нашему мнению, всё-таки не в рамках научного дискурса.

Еще одним небезынтересным (как и безупречным, впрочем) направлением исследования проблематики бессознательного в отечественной науке является подход А. И. Зеличенко. Исследователь сосредотачивается именно на социальном измерении бессознательного, точнее, на тех неявленных внешнему анализу вещах, которые детерминируют характер и направленность явленных.

Для изучения неочевидных факторов общественных состояний А. И. Зеличенко предлагает новую дисциплину – «глубинную социопсихологию», науку на стыке социальной психологии,

¹ Преимущественно, но не исключительно, поскольку вербальная информация также усваивается бессознательным, способным сделать из неё выводы, которые могут ускользать от сознания. Например, усмотреть в «безобидных» словах скрытую угрозу, или просьбу о помощи, или признание в любви, и т. п.

кросскультурной психологии, глубинной психологии, экспериментальной психосемантики, культурологии и социологии, исходящую из приоритетной роли коллективного бессознательного в различных проявлениях социальной динамики. С его точки зрения, существует особого рода ментальная реальность, контролирующая и направляющая индивидуальное поведение. Эта реальность является трансперсональной, т. е. влияющей на множество людей, и бессознательной, поскольку большинство руководимых ею индивидов не подозревают о её существовании. Одновременно она может быть осознана некоторыми индивидами, открывающими её присутствие в своей психике [349, с. 119].

Сознательные элементы коллективного разума включают, по А. И. Зеличенко, язык, мнения, ценности, представления, общие цели, поведенческие паттерны, словом, всё то, что может быть названо культурой. Среди бессознательных элементов в первую очередь должны быть упомянуты архетипы, которые присутствуют в научном дискурсе, начиная с К. Г. Юнга, но проблематичность которых в плане их использования в эмпирической науке заключается в том, что они до настоящего момента не были операционализированы. А. И. Зеличенко определяет архетипы следующим образом: «архетип группы – это бессознательная форма присутствия идеи (или программы) общей деятельности группы в сознании членов группы» [349, с. 123]. По мнению исследователя, большие общие идеи перекрывают сознание и коренятся в коллективном бессознательном. Несмотря на свою эфемерность, такие идеи обладают огромной движущей силой, которую можно постоянно видеть в истории и которую многие люди легко могут увидеть в себе, когда они обращают внимание на то, насколько важны для них их ценности и на то, на какие большие жертвы они готовы иногда ради некоторых из этих ценностей [349, с. 124].

Часть коллективного бессознательного сформированную архетипами, А. И. Зеличенко считает вправе называть «коллективным сверхсознанием». Однако помимо последнего существует еще один компонент коллективного

бессознательного, который он называет «коллективным подсознанием», играющий еще более значимую роль в жизни сообщества. Данный феномен состоит, по его мнению, в коллективной памяти относительно негативного опыта сообщества, включая, к примеру, опыт травматического взаимодействия с другим народом, способствующий межэтническим конфликтам, и транслируемый из поколения в поколение. Идеи, приходящие в область сознания из подсознания, являют себя в форме негативных переживаний – коллективной боли, гнева, страхов, и чрезвычайно живучи в сообществе.

В качестве центральных теоретических задач глубинной социопсихологии А. И. Зеличенко называет исследование: а) содержания коллективного бессознательного и его структуры; б) отношений между коллективным бессознательным и индивидуальным сознанием; в) отношений между коллективным бессознательным и видимыми (сознательными) явлениями индивидуальной и групповой психологии; г) динамики коллективного бессознательного, включая факторы, ответственные за его изменения [349, с. 126]. Отмечает исследователь и важность задачи исследования взаимодействия коллективного бессознательного различных групп и народов.

Эмпирически А. И. Зеличенко предлагает исследовать коллективное бессознательное через системы индивидуальных смыслов (психосемантический анализ), культурно-исторические паттерны мышления и поведения группы (историко-психологический анализ), а также характеристики той или иной культуры в целом, как созданной большим сообществом, члены которого разделяют набор одних и тех же архетипов. К сожалению, относительно теоретических вопросов касающихся коллективного бессознательного А. И. Зеличенко ограничился их постановкой, а относительно возможных эмпирических исследований удовлетворился констатацией их необходимости.

С. А. Храпов проводит анализ понятий «социальное бессознательное» и «менталитет» с позиций философского и культурно-исторического подхода. Автор определяет социальное бессознательное как духовной феномен, «содержащий архетипический, ментальный, социально-структурный уровни проявления бессознательного восприятия и фиксирования значимых черт социальной реальности и социокультурного опыта, опосредующего деятельность социальных субъектов». Менталитет, по его мнению, включает в себя «иерархизированные бессознательные и сознательные элементы и кодекс поведения, определяющий национально-культурную уникальность и идентификацию субъекта исторического процесса» [238, с. 41].

Мимо внимания ученых не прошел такой важный аспект бессознательного, как его значимость для социальной кооперации. В частности, философ Т. Метцингер утверждает: «Если вы хотите серьезно отнестись к проблеме межсубъективности, то должны понять ее истоки: межсубъективность начинается глубоко в царстве биологической координации поведения, в моторных областях мозга и в бессознательных слоях эго» [161, с. 216]. Впрочем, межсубъективность, являющаяся основой просоциального поведения, также выступает у Т. Метцингера прежде всего аспектом когнитивной деятельности бессознательного, в ходе которой осмысливается и определенным образом структурируется взаимодействие с внешним миром. Напомним, что этот внешний модус когнитивной интенциональности мы называем в своей работе аутспекцией. Т. Метцингер утверждает: «Все, что мы видим, автоматически изображается для нас как фактор взаимодействия между нами и миром» [161, с. 216].

Бессознательная аутспекция осуществляется, в том числе, через недавно открытую группу нейронов, названных «зеркальными». Благодаря «зеркальным нейронам», мы, согласно Т. Метцингеру, «постоянно сопоставляем телодвижение, которое наблюдаем в другом, со своим внутренним моторным словарем... Мы, так сказать, используем свою

бессознательную я-модель, чтобы встать на место другого и угадать его намерения» [161, с. 218–219]. То есть Т. Метцингер говорит, по сути, о той же первичности бессознательного восприятия, на которой, напомним, настаивал еще З. Фрейд. Эта базовая аутспекция, согласно подходу немецкого философа, опирается на некую модель себя самого в своей телесности, т. е. как мы можем сказать в контексте нашей работы – на результаты осуществленной ранее интроспекции. У Т. Метцингера данный процесс выглядит следующим образом: «Для понимания чувств и целей других людей мы симулируем их на модели собственного тела в мозге. Как показывают последние данные нейронауки, этот процесс пересекает границу между сознательным и бессознательным» [161, с. 221–222]. Тем самым наше бессознательное, благодаря аутспекции, использующей, помимо прочего, способность «отзеркаливания», и все время сверяя результаты этого внешнего познавательного процесса с внутренними саморепрезентациями, сформированными в процессе интроспекции, создает возможность интеграции сообщества, или «социальной конъюнкции» (О. А. Кармадонов). Что, безусловно, также работает на предельную задачу увеличения жизненных шансов уже на уровне сообщества. То есть одна из важнейших функций бессознательного – конъюнктивная, направленная на социальную консолидацию группы.

В реализацию этой же функции вносит свой вклад и влияние бессознательного на моральное поведение. А. Дамасио указывает: «Взаимодействие сознательного и бессознательного проявляется и в моральном поведении. Моральное поведение – это набор навыков, приобретаемых в результате практики в течение долгого времени; в основе морального поведения лежат сознательно оформленные принципы и причины, однако в целом оно является “второй натурой” когнитивного бессознательного» [73, с. 303]. И это видение демонстрируют целый ряд других исследователей. В частности, П. Буайе убежден, что нам присуще интуитивное представление о взаимопомощи и справедливости, находящиеся

в основе моральных суждений [49, с. 29]. По мнению эволюционного биолога М. Ридли, «если человеку претит несправедливость или жестокость, то в этом он опирается на инстинкт, а не оценивает полезность чувства с рациональной точки зрения» [193, с. 170]. Инстинкты же, как мы знаем, являются содержанием бессознательного.

Как показывает Д. Свааб, «наши моральные ценности эволюционировали в течение миллионов лет и покоятся на бессознательных универсальных ценностях» [202, с. 337]. Р. Картер утверждает, «значительная часть того, что мы считаем решениями, продиктованными соображениями нравственности, на самом деле не что иное, как простые эмоциональные рефлексы» [124, с. 82]. Более того, как демонстрирует целый ряд случаев из клинической практики, – «нравственность, свободная воля и ответственность за свои действия в буквальном смысле содержатся во плоти и могут быть удалены вместе с соответствующими структурами без удаления всей личности» [124, с. 203]. Очевидно, что данное суждение находится в контексте дискуссии о редуцируемости сознания и психики вообще к нейрофизиологическим структурам. В любом случае достаточно определенным и широко признанным можно считать тот факт, что моральное поведение, обеспечивающее необходимую социальную конъюнкцию, а значит, выживание сообщества, находит свое основание и свои истоки в глубинах бессознательного, где такого рода поведенческие сценарии хранятся, будучи сформированными в течение сотен тысяч, если не миллионов лет эволюции – биологической и социальной. Заметим, что социальная конъюнкция понимается О. А. Кармадоновым достаточно широко – как все объединительные процессы в обществе, и осуществляется, согласно данному подходу, в двух векторах или «потоках» – горизонтальном (между группами данного общества), и вертикальном (между обществом и властью) [120]. Содержание социального бессознательного, по нашему убеждению, определяет характер обеих этих систем взаимоотношений.

Конъюнктивную роль социального бессознательного отмечает и Л. М. Смирнов, рассматривающий данный феномен в категориях социокультурного единства общества» [211, с. 156]. По мнению ученого, как только вместе оказываются два и более человека, между ними тут же появляется некое бессознательное поле, разделяемое ими, но не осознаваемое. Отметим, что исследователь рассматривает это бессознательное образование в качестве динамического феномена, все время находящегося в акте творения со стороны участников коммуникации.

Что же конкретно представляет собой данный феномен по мнению Л. М. Смирнова? Ученый начинает с отрицательных определений, описывая то, чем социальное бессознательное (называемое им общественным) не является. В частности, оно не есть Супер-Эго, не является социальным содержанием в индивидуальном бессознательном, не представляет собой некие скрытые от индивида социальные нормы, и совершенно далеко от коллективного бессознательного. В позитивной терминологии исследователь определяет феномен следующим образом: «Общественное бессознательное – продукт всего общества с конкретной культурой как способа фиксации наилучшего компромисса или соответствия специфики природы и способа хозяйствования» [211, с. 170]. Несколько туманное, на наш взгляд, определение, несущее на себе оттенок географического детерминизма, но содержащее важное замечание об адаптационной функции бессознательного, как элемента единой когнитивной подсистемы индивида и сообщества. «Наилучшим компромиссом» и «соответствием» являются выработанные сообществом на протяжении своей истории приспособительные механизмы, способствующие поддержанию социокультурного гомеостаза и обеспечивающие его восстановление в случае нарушения такового в силу каких-то причин непреодолимой силы, прежде всего, серьезных социальных потрясений.

Л. М. Смирнов вполне справедливо указывает на то, что, несмотря на активно осуществляющиеся в рамках психологии исследования таких

когнитивных структур, опосредующих социальное взаимодействие, как аттитюды или стереотипы, значение собственно социального в данных исследованиях традиционно недооценивается, а «первую скрипку» продолжает играть все-таки проблематика индивидуального [211, с. 158–159]. Другими словами, очевидно социальная проблематика неизбежно редуцируется к темам психологии личности, на уровне которых и анализируется и интерпретируется процессная реализация различных, определяющих социальную интеракцию, установок. Заметим, что ученый не ограничивается констатацией данных «пробелов» в исследовательском поле, а предпринимает собственный исследовательский проект, направленный на изучение, прежде всего, особенностей социального бессознательного современных граждан России, о чем мы подробнее будем говорить в следующей главе.

На регуляторную роль бессознательного в рутинных повседневных действиях и в процессах социального взаимодействия указывает и нейробиолог А. Дамасио: «Говоря о даруемых сознанием преимуществах, мы неизменно должны учитывать все более многочисленные доказательства того, что действия наши очень часто управляются бессознательными процессами» [73, с. 301]. Одновременно нейробиолог делает важное замечание о том, что выше, при анализе подходов К. Г. Юнга, мы обозначили как *встречно-возвратное движение*. Правда, существенное отличие заключается в том, что А. Дамасио рассматривает перевод каких-то процессов на бессознательный уровень не в качестве некоего спонтанного движения, а в качестве, в том числе, сознательно желаемого и достигаемого результата. То есть неосознаваемые факторы способны управлять человеческим поведением, но верно и то, что бессознательные процессы в значительной степени проходят под контролем сознания [73, с. 302]. Другими словами, возможен сознательный перевод неких требуемых социальных навыков на бессознательный уровень. Всегда ли индивид является субъектом этого процесса, или возможны ситуации, когда он

выступает объектом такого воздействия? На наш взгляд, возможно и первое, и второе. По крайней мере нам уже хорошо известно, что как индивидуальное, так и социальное сознание поддается манипуляции, эта задача тем труднее, чем критичнее и самостоятельнее соответствующее мышление.

Разумеется, при такого рода логике рассуждений неизбежно возникает вопрос о значимости сознания и о свободе воли. Последняя сегодня становится все более актуальной темой, поскольку взгляд на содержание бессознательного и на мозг все более смещается в сторону постановки вопроса о личной ответственности за совершаемые действия. Впрочем, А. Дамасио решает эту дилемму достаточно недвусмысленно: «Созревая, сознание вначале ограничило деятельность бессознательных руководителей, а потом стало безжалостно их эксплуатировать, заставляя выполнять заранее спланированные, предрешенные вещи» [73, с. 302].

Встречно-возвратное движение содержания сознания и бессознательного преследует, помимо прочего, цель закрепления и совершенствования тех или иных навыков. Более того, по мнению нейрочеловека, даже для того, чтобы инициировать то или иное действие, оно должно быть предварительно «встроено» в структуру бессознательного, а именно – в его когнитивный компонент. По мнению А. Дамасио, «важно знать о существовании любопытной преграды, стоящей на пути у решений, которые мы сознательно обдумываем, – для того, чтобы запустить действие, эти решения должны проникнуть в когнитивное бессознательное, и наша задача – помочь им в этом» [73, с. 314]. То есть технологически в этом переводе из сознательного в бессознательное ничего чрезвычайно сложного нет, важно систематическое и многократное повторение одного и того же алгоритма.

Следование данной логике неизбежно выводит нас на осмысление этого же феномена, но уже на уровне социума, как системы выученных алгоритмов социального поведения сообщества. А. Дамасио и сам замечает:

«Ничего нового в этом нет. Это решение тысячелетиями использовали мудрые вожди, требовавшие от своих последователей соблюдения строго определенных ритуалов, побочным эффектом которых являлось постепенное внедрение сознательно продиктованных решений в область бессознательных действий. Неудивительно, что ритуалы эти нередко бывали сопряжены с яркими эмоциональными переживаниями и даже болью – эмпирически найденным способом внедрения тех или иных механизмов в психику» [73, с. 314].

Действительно, нейропсихологии известно, что лучше всего и крепче всего запоминается то, что сопровождалось мощным эмоциональным фоном, когда переживаемый опыт и усвоение неких уроков обеспечиваются не просто префронтальной корой мозга, отвечающей за познавательные процессы, а еще и лимбической системой, отвечающей за аффекты. Это могут быть моменты радости и счастья, но могут быть и ситуации, связанные с обидой, унижением, тревогой, страхом и ненавистью. Возможно ли такое эмоционально подкрепленное обучение на социальном уровне, т. е. могут ли некоторые желаемые (кем-то) поведенческие и характерологические качества группы, сообщества, народа, нации сознательно и активно внедряться на уровень социального бессознательного? На наш взгляд, ответ на этот вопрос должен быть положительный, даже если тот, кто внедряет определенные поведенческие алгоритмы, не подозревает о существовании социального бессознательного, и о том, что он своими действиями формирует его содержание.

2.2.2. Структурная классификация бессознательного

Подчеркнем еще раз, что бессознательное представляет собой естественный, эволюционно-биологически обусловленный феномен, призванный обеспечивать нашу жизнеспособность, и эффективно выполнявший эту задачу на протяжении миллионов лет до появления сознания. Р. Картер указывает: «Никто не знает, есть ли у животных

сознание, и поэтому никто не знает, способны ли они испытывать осознанные чувства. Но для успешной работы эмоциональных систем и не требуется осознанных чувств. Не нужны они и для функционирования базовых эмоциональных систем человека. Эмоциональные реакции по большей части генерируются бессознательно. Наши осознанные эмоции существуют, в некотором смысле, лишь для отвода глаз: вызываемые ими чувства и формы поведения – это поверхностные проявления, тон которым задает работающий в глубине бессознательный механизм» [124, с. 98]. Механизм, добавим, который находится со сферой сознания в своего рода соревновательных отношениях, то партнерских, то контролирующих, причем как с той, так и с другой стороны.

С учетом вышеизложенного, дадим собственное, в контексте нашей работы, определение феномену. **Бессознательное – преимущественно врожденное и частично приобретенное качество психики, отвечающее за обеспечение базовых жизненно-важных функций организма, направленных на выживание индивида и сохранение вида, контролирующее его контакт с внешней средой через физиологические и психические механизмы, вырабатывающее, апробирующее и хранящее адаптационные сценарии как индивида, так и сообщества, и тем самым формирующее и воспроизводящее биологический и социокультурный гомеостаз.**

Отличия нашего понятия социального бессознательного от юнговского понятия коллективного бессознательного, во-первых, заключаются в том, что последнее, по К. Г. Юнгу, является предзаданным универсальным свойством всех живущих людей. По словам А. А. Леонтьева, «это не совокупность всяческих врожденных представлений, а комплекс врожденных возможностей, априорно существующих в психической структуре личности каждого человека» [148]. Мы рассматриваем социальное бессознательное в качестве результатов приобретенного коллективного исторического опыта, являющегося специфичным для каждого сообщества. Во-вторых, у

социального бессознательного так же, как и у коллективного бессознательного есть свое наполнение. Однако, если у последнего это «предсуществующие формы», т. е. архетипы, в социальном бессознательном это адаптационные сценарии, они же – механизмы психической защиты, выработанные сообществом на протяжении определенного исторического времени в определенных социально-экономических, социально-политических и социокультурных условиях.

Сводная структурная классификация бессознательного представлена в Таблице 2. Подчеркнем, что функции, компоненты, формы и типы бессознательного (как и в случае сознания) идентичны как для индивидуального, так и для социального его измерений.

Таблица 2. Структурная классификация бессознательного

Измерения бессознательного	Функции бессознательного	Компоненты бессознательного	Формы бессознательного	Типы бессознательного
Индивидуальное социальное	Повседневное жизнеобеспечение; ситуативное выживание; социальная конъюнкция (вертикальная и горизонтальная); адаптация к среде – экологической и социокультурной; хранение адаптационных сценариев	Когнитивные: интроспекция (обработка информации от рецепторов), аутспекция (неосознаваемое познание), интуиция; аффективные: эмоции, влечения, страсти, рефлексы; конативные: автоматизмы, навыки, привычки	Обыденное (поведение); моральное (поведение); политическое (поведение); религиозное (чувство); эстетическое (чувство)	Инстинктивно рациональное; иррациональное

Повседневное жизнеобеспечение достигается за счет постоянно действующей автономной нервной системы, регулирующей значительную часть жизненных процессов человеческого организма, включая сон и задачи биологического воспроизводства, подкрепляемые аффективной системой. Ситуативное выживание как в текущей, так и в длительной ситуации

реализуется за счет таких бессознательных биологических механизмов, как «межсубъектность», реципрокный альтруизм, интуиция, обеспечивающих и социальную конъюнкцию. Приспособление к экологической и социокультурной среде происходит за счет приобретения и доведения до автоматизма навыков, связанных с жизнеобеспечением, и адаптивных сценариев, в ходе многократного повторения закрепляющихся на бессознательном уровне.

Обыденная и моральная формы бессознательного осуществляются через однажды усвоенные и многократно отработанные поведенческие акты и навыки, связанные с повседневными отношениями в социально-компетентном (эвристика повседневности) и этическом измерениях. В политической сфере бессознательное проявляется в типе властных отношений, воспринимающемся как само собой разумеющийся в данном социуме, и в характере политического участия. Бессознательное может также влиять на политические предпочтения в электоральной системе.

Религиозное чувство на уровне бессознательного – это нуминозность, как интенсивное, но не полностью осознаваемое переживание присутствия сверхъестественного существа. Эстетическое чувство – врожденное представление о красоте, связанное прежде всего с ощущениями гармонии, целостности, завершенности, симметричности в природе, в человеке, и в социуме, а также связанное с этим ощущением неосознаваемое стремление к золотому сечению и его воспроизводство в различных сферах творческой деятельности.

Поскольку бессознательное максимально близко (хоть и не абсолютно равно) природному, биологическому, оно не может не быть, пусть инстинктивно, но рациональным. Здесь мы следуем идее Э. Фромма, согласно которому, напомним, рациональным является всё, что способствует адекватному функционированию и росту целостной системы (частью которой они являются). Другими словами, бессознательному не свойствен

дисрационализм, оно изначально ориентировано на цели, связанные с выживанием системы, что может быть более рациональным?

Одновременно бессознательное может быть иррациональным тогда, когда речь идет об особом роде памяти, связанной с некими произведшими сильное впечатление событиями, сопровождавшимися не менее сильными эмоциями, в особенности – негативными. Эта память сформирована и действует по принципу условного рефлекса, хранится, как показывают нейрофизиологические исследования, в миндалевидном теле, и может вызывать те или иные наши эмоциональные состояния совершенно неожиданно и необъяснимо для нас. «Иногда обеспечиваемые миндалиной бессознательные воспоминания охватывают нас, не сопровождаясь сознательными воспоминаниями, которые позволяли бы понять, какое событие в свое время вызвало такие эмоции. Иррациональный страх может быть смутным, а может быть и внезапным и сильным, в виде приступа паники» [124, с. 99].

В случае социального бессознательного иррациональными могут быть страхи, тревога, ощущение опасности, чувства подавленности и пустоты, и пр. Иррациональными они являются потому, что действительность, казалось бы, не дает поводов для такого рода эмоциональных состояний, они же тем не менее присутствуют, так, словно вызваны некими невидимыми, но присутствующими сущностями, в полном соответствии с абсентеистской рациональностью. Очевидно, что социальное бессознательное каким-то образом уже «считало» определенные маркеры, которые истолковало как признаки некой грозящей опасности, или нарушения социокультурного гомеостаза, запустив при этом процессы эмоционального беспокойства, уже ощущаемые сознанием, но не доступные пока его интерпретации.

Как указывал К. Г. Юнг, мы воспринимаем гораздо больше того, что замечаем, т. е. осознаем, масса вещей проходит мимо нашего рефлексивного ока. «Бессознательное, однако, замечает их и, собственно, такие неосознаваемые восприятия могут играть большую роль в нашей

повседневной жизни. Мы даже не сознаем, как они влияют на наши реакции на людей или события» [260, с. 37]. Другими словами, бессознательное, так сказать, напрямую определяет характер наших взаимоотношений с окружающей реальностью, не считая необходимым, или считая избыточным тратить время на консультации с сознанием. Вместе с тем похоже, что здесь возможно и восхождение в область сознания, когда обстоятельства жизни, события в мире в какой-то момент с достаточной определенностью указывают на источник нашей тревожности¹. Либо же она просто проходит в силу тех же обстоятельств жизни и событий в мире, так и не выйдя на рефлексивный уровень. Таким образом, основными типами социального бессознательного можно считать инстинктивную рациональность и иррациональность, связанную с воспринимаемой, но не осознаваемой угрозой, в том числе, сложившемуся социокультурному гомеостазу. Важно подчеркнуть, что, как и в случае, например, индивидуального невроза, зафиксированная угроза может не быть реальной или действительной, однако восприятие ее в качестве таковой еще на уровне бессознательного определит и соответствующие реакции социальной системы.

В рамках когнитивного компонента бессознательного реализация модусов интенциональности характеризуется нами следующим образом:

1. *Инспекция* не свойственна бессознательному, бессознательное (вероятнее всего) само себя не познаёт.

2. *Интроспекция* реализуется через «считывание» информации от interoцептивных (расположенных во внутренних органах и тканях тела и отражающих их состояние), и proprioцептивных (расположенных в мышцах

¹ Как в случае с картиной С. Дали, которая была написана в начале 1936 г. и первоначально называлась «Мягкая конструкция с вареными бобами». После начала гражданской войны в Испании (1936–1939 гг.) Дали стал утверждать, что картина была её предчувствием, и дополнил название – «Предчувствие гражданской войны». Более значимый пример – свидетельство К. Г. Юнга, который рассказывал, что накануне Первой мировой войны его преследовали страшные видения массовой гибели, закончившиеся с началом войны, а в короткий период мира многие из его пациентов – немцев сообщали о снах, наполненных символами войн и разрушений. К. Г. Юнг назвал это «вотановской революцией» (Вотан – это скандинавский бог Один), и полагал, что эти видения и сны предсказывали приход к власти в Германии нацистов [257].

и связках, дающих информацию о движении и положении нашего тела) рецепторов.

3. *Аутспекция* реализуется через восприятие информации от экстероцептивных (расположенных на поверхности тела, и отражающих свойства предметов и явлений внешней среды) рецепторов, а также через неосознаваемый познавательный процесс, при котором восприятие сигналов может осуществляться не только через обычные сенсорные каналы – зрительный и слуховой, но и каким-то более непосредственным способом (проявлением чего является, например, синдром «слепозрения»¹). Часто принимает форму интуитивного знания.

На уровне социального бессознательного модусы интроспекции и аутспекции ориентированы на то же, на что ориентировано бессознательное на уровне личности – считывание информации из внутренней и внешней среды на предмет фиксации признаков угроз и рисков для жизнедеятельности социальной системы. На внутреннем социальном уровне через интроспекцию отслеживаются девиации от параметров существующего социокультурного гомеостаза – от воззрений, правил, обычаев, мировоззренческих комплексов, идеологий, на важность которых в свое время указал еще Э. Дюркгейм. На внешнем векторе интенциональности (направленность, напомним, присутствует всегда, независимо от того, осознана она или нет), через аутспекцию социальное бессознательное внимательно следит за характером поведения параллельно существующих сообществ, иногда стереотипизируя их представителей и присваивая им в той или иной степени негативные характеристики, иногда подвергая их

¹ Синдром «слепозрения» связан с травмами первичной зрительной коры. Эффект заключается в том, что, несмотря на очевидную физиологическую неспособность видеть, люди с данным синдромом, тем не менее, с высокой степенью точности выполняли задания в зрительных экспериментах, из чего делается вывод о том, что мозг пользуется еще какими-то, пока не вполне ясными каналами получения информации из окружающего мира, кроме обычных сенсорных анализаторов. Описание эффекта см., например: [231, с. 53–56].

юморизации, что также является механизмом бессознательной психологической защиты, как и архаическое разделение на «мы» и «они».

Аффективный компонент социального бессознательного призван дополнительно обеспечить формальные требования безопасности за счет эмоциональной стимуляции (для того, чтобы я гарантированно начал спасаться, я буду простимулирован испугом, для того, чтобы я гарантированно начал воспроизводиться, я буду простимулирован любовью). Отсюда возникают хорошо известные коллективные эмоциональные состояния – массовые истерия, тревожность, паника, угнетенность, страх, вплоть до массовых психических эпидемий. Возможны и коллективные эмоциональные состояния позитивного спектра – массовые воодушевление, энтузиазм, восторг и обожание. Можно сказать, что негативные эмоциональные состояния выступают проявлениями воспринятых социальным бессознательным сигналов некой угрозы, в то время, как позитивные эмоциональные состояния относятся к реакции на подтверждение или усиление чувства безопасности, ощущения увеличения жизненных шансов, конкурентоспособности данного сообщества. Историческими примерами первого выступают, в частности, миллениаристские психозы, связанные с ожидаемым концом света, паники, связанные с угрозой вторжения некоего неприятеля¹, и прочее. Примерами второго являются все чествования героев нации, празднования победных дат, и прочее.

Конативный компонент отвечает за приобретенные нами автоматизмы, навыки и привычки – моторные алгоритмы, выполняемые нами практически без участия сознания. Г. Лебон отмечает: «Большинство наших ежедневных действий вызывается скрытыми двигателями, ускользающими от нашего наблюдения» [145]. На коллективном уровне конативные проявления

¹ Включая угрозу вторжения марсиан – задокументированный случай массового психоза, произошедшего в США 30 октября 1938 г., и вызванного радиопостановкой по роману Г. Уэллса «Война миров». История повторилась как трагедия, с человеческими жертвами, в феврале 1949 г. в Эквадоре.

социального бессознательного включают, на наш взгляд, рутинное социальное поведение сообщества, включая автоматизированные, т. е. ушедшие на уровень бессознательного эвристики повседневности, а также поведенческие реакции толпы. Рутинное поведение – это поведенческие сценарии в различных системах социального взаимодействия – межличностных, в рамках примордиальных социальных групп – семьи и коллектива, между обществом и властью. Сюда относятся принятые в данном социуме правила и этикет такого взаимодействия, включая социальную дистанцию, а также определение хороших и плохих поступков. Рутинное поведение выполняет функцию репликации, или воспроизводства социально приемлемых активностей или практик через бессознательное, преимущественно, подражание, а также режимы социального подкрепления и наказания, которые могут быть рефлексивными лишь отчасти. Образцы поведения могут также транслироваться и через культурное наследие, в частности, мифы и сказки, в которых социальное бессознательное, можно сказать, хранится в конденсированном виде. По словам представителя современного бихевиоризма У. Баума, «как и моральные предписания, входящие в культуру сказки индуцируют поведение, которое затем подкрепят члены сообщества. Когда биологи и антропологи говорят об “убеждениях”, “идеях” и “ценностях” культуры – речь идет о практиках вербального поведения» [38, с. 251]. Бессознательные эвристики повседневности, т. е. доведенные до автоматизма действия включают в себя, в частности, поведение водителей и пешеходов на дорогах и других городских коммуникациях, а также взаимодействие с представителями профессиональных сообществ (в магазине, банке, аэропорту, поликлинике и пр.).

Поведенческие реакции толпы уже давно, еще с Г. Лебона, привлекают исследовательское внимание, что связано, очевидно, с тем фактом, что краткосрочный коллективный субъект, который являет собой толпа, или масса, как предпочитал выражаться З. Фрейд, демонстрирует специфические

по отношению к индивидуальному субъекту качества. Толпа явным образом менее способна, если способна вообще, к рассудочному мышлению и такому же поведению, её динамика отличается малой предсказуемостью, а действия часто носят агрессивный и разрушительный характер.

С точки зрения Г. Лебона, «изменчивость толпы выражается только поверхностным образом; в сущности же в толпе действуют консервативные инстинкты, столь же несокрушимые, как и у всех первобытных людей. Она питает самое священное уважение к традициям и бессознательный ужас, очень глубокий, ко всякого рода новшествам, способным изменить реальные условия ее существования» [145]. Более того, по мнению французского мыслителя, поведение толпы руководствуется представлениями, предварительно проникшими в область бессознательного, где они стали чувствами, каковые и являются основными мотиваторами тех или иных действий. Кратко говоря, идея проникает в бессознательное и становится чувством. Только после этого она, согласно Г. Лебону, становится действенной (в противоположность мнению К. Маркса о том, что идея, овладевшая массами, становится материальной, где подразумевается, прежде всего, овладение разумом, сознанием, благодаря чему, в частности, происходит превращение «класса в себе» в «класс для себя»). Действительно, для социального действия требуется, пожалуй, значительно более мощный мотиватор, нежели рациональные соображения. Не принимая уже во внимание то, что рациональные соображения редко «охватывают» или «заражают» толпу. Для такого рода «зараженности» требуется, чтобы у этих идей был мощный эмоциональный заряд, а рациональное мышление, при всей привлекательности такового крайне редко обладает таким зарядом, и, более того, для своей реализации требует минимизации эмоционального фона, если не его исключения вообще (что, впрочем, является невозможным, на наш взгляд).

В любом случае идея есть некий когнитивный конструкт, который может быть подкреплён аффективно и быть реализованным конативно, т. е.

через деятельность. С учетом этой точки зрения, З. Фрейд не был склонен придавать толпе когнитивно обусловленные мотивации. Если когнитивные процессы – это постоянный поиск ответов на вопросы, которые ставит перед нами реальность, или поиск истины, то, согласно З. Фрейду, массы никогда не жаждали таковой. «Они требуют иллюзий, без которых они не могут жить. Ирреальное для них всегда имеет приоритет перед реальным, нереальное влияет на них почти так же сильно, как реальное. Массы имеют явную тенденцию не видеть между ними разницы» [230, с. 81].

Тем самым, если следовать фрейдистской логике, при иррационализации общественного сознания, вероятно, происходит своего рода омассовление общества или его определенных сегментов. Но это омассовление, вероятно, не означает выхода на поверхность бессознательных стихий. Поведение масс при социальных потрясениях или повальных увлечениях финансовыми пирамидами, скорее, дисрационально, нежели иррационально. Разрушение, включая саморазрушение, является следствием неправильных решений – принятых поспешно, под влиянием эмоций. Что, разумеется, не исключает возможности того, что какая-то организованная и рационально мыслящая группа «оседлает» протест или наживется на массовом вовлечении в финансовые пирамиды. Всегда могут быть обнаружены бенефициары любого массового движения. Так или иначе основатель психоанализа полагал, что как в индивидуе, так и в группе бессознательное заключает в себе прежде всего вытесненные деструктивные влечения. При превращении сообщества в массу или толпу, эти влечения высвобождаются. По мнению ученого, «в массе индивид попадает в условия, разрешающие ему устранить вытеснение бессознательных первичных позывов» [230, с. 75–76]. Таким образом, согласно З. Фрейду, любая масса основана на либидинозной структуре, и для неё характерны доминирование аффектов и короткий промежуток между импульсом и действием, что свойственно примитивной психической деятельности, характерной для «первобытной орды» [230, с. 118]. То есть если Г. Лебон усматривает в

социальном бессознательном и конструктивное начало, более того, даже считает такое начало основным, З. Фрейд точно так же, как и в индивидуальном бессознательном, в социальном бессознательном видит почти исключительно хранилище деструктивных, архаичных, вытесненных до поры влечений.

Справедливости ради необходимо заметить, что психоанализ эволюционировал, и его классическая версия подверглась значительной ревизии. Эволюционировало и представление о бессознательном, включая его социальное измерение. Сегодня психоаналитики говорят о групповой динамике, не связанной исключительно с деструктивными влечениями, находящими таким образом свой выход. Более того, в работах, в частности, немецко-британского психолога и социолога З. Фоулкса коллективное и социальное бессознательное разделяются, хотя истолкование и того и другого следует тем же принципам, что и истолкование фрейдовского «вытесненного бессознательного». З. Фоулкс с большим вниманием следил за открытиями нейробиологии и старался расширять сферу применения этих нейробиологических открытий от нервной системы к организму, к индивиду в целом и, наконец, к обществу как «сети», во многом, под влиянием немецкого социолога Н. Элиаса (близким другом которого З. Фоулкс был). В любом случае исследование социального бессознательного в рамках психоанализа (особенно группового) продолжается. В частности, в коллективном труде «Социальное бессознательное в личностях, группах и обществах» (2011) [308].

Тем не менее неизбежно возникает впечатление, что такие в целом негативные представления о толпе, руководимой социальным бессознательным, входят в противоречие с идеями о бессознательном как исключительно рациональном по своему содержанию, озвученными, в частности, Э. Фроммом, М. Ридли, Д. Сваабом, с которыми мы почти полностью солидарны. Однако противоречия на самом деле нет, если мы вспомним, что еще одним типом социального бессознательного, наряду с

инстинктивной рациональностью, выступает иррациональность. Что на самом деле делает толпа, когда проявляет агрессию или деструктивное поведение? На наш взгляд, она защищается. Она испытывает страх и задействует механизмы защиты, выработанные любым живым существом в ходе эволюции – «бей» или «беги» (пара иногда дополняется стратегией «замри»). Толпа в этом смысле напоминает коллективное напуганное животное, которое отчаянно мечется в поисках выхода, спасая свою жизнь. Этот выход может принять форму как бегства, так и нападения. Причем объекты, внушившие толпе её страх, могут действительно существовать, а могут носить иррациональный характер, т.е. быть нереальными, фантастическими сущностями, рожденными воспаленным разумом коллективного субъекта. Другими словами, социальное бессознательное зафиксировало некую угрозу благополучию – физическому, психологическому или материальному, и индуцировало соответствующее, т.е. защитное поведение коллективного субъекта. Таким образом, толпа преследует по сути рациональные цели, используя рациональные средства, основываясь как на рациональных, так и зачастую на иррациональных допущениях.

Строго говоря, на наш взгляд, Г. Лебон говорил примерно о том же, когда утверждал: «Предоставленная самой себе, толпа скоро утомляется своими собственными беспорядками и инстинктивно стремится к рабству» [145]. Таким образом, французский мыслитель подчеркивает здесь ту самую функцию, которая является для бессознательного ключевой – защиту живой системы, обеспечение её выживания. Для исполнения этой функции бессознательное как индивидуального, так и коллективного уровня занимается мониторингом внешней и внутренней среды – аутспекцией и интроспекцией – задействуя, в том числе, когнитивные механизмы. В случае рассогласования состояния среды и критериев гомеостаза, носителем которых является бессознательное, последнее предпринимает усилия в направлении возвращения баланса, восстановления статус-кво в том виде, в

каком индивидуальное или социальное бессознательное его себе «представляет».

Выводы

Бессознательное – не есть некий «подвал» исключительно для хранения не востребуемых в настоящий момент или подавленных вещей. Вмещая в себя вытесненные феномены, бессознательное также выполняет познавательные функции и наряду с сознанием образует единую когнитивную подсистему организма, одну из его жизненно важных подсистем, обеспечивающих постоянный мониторинг и контроль над состоянием как внешней, так и внутренней его среды. Социальное бессознательное включает как вытесненный психический материал и используемые обществом психологические защиты, так и древние, возникшие еще на ранних до-сознательных этапах эволюции, механизмы управления жизненными процессами. Вытесненный психический травмирующий опыт был объектом внимания психоанализа З. Фрейда, в то время, как в рамках фрейдомарксизма, в лице, прежде всего, Э. Фромма, содержание социального бессознательного истолковывалось в более конструктивных аспектах, преимущественно как ресурсы, выполняющие защитные функции. К. Г. Юнг под социальным бессознательным (которое он называл коллективным) подразумевал некий социокультурный опыт человечества, носителем которого является каждый ныне живущий индивид. Современные нейрофизиология, нейропсихология и философия сознания близки во взглядах на бессознательное как на естественное, эволюционно-биологически обусловленное явление, предшествовавшее на протяжении миллионов лет сознанию и эффективно обеспечивавшее управление основными жизненными процессами живого организма. Социальное бессознательное играет принципиально важную роль в использовании тех или иных адаптационных сценариев, созданных сообществом в результате совместного исторического опыта, и применяющихся как в ходе повседневной жизнедеятельности социума, так и для восстановления

равновесности в случае нарушения социокультурного гомеостаза. Содержание сознания и бессознательного, как в индивидуальном, так и в социальном измерениях, может находиться во встречно-возвратном движении взаимообмена.

Выводы по главе 2

Бессознательное вполне эффективно справлялось с задачей управления жизненными процессами на протяжении миллионов лет, но не было способно к комбинации и переосмыслению опыта личности и сообщества. Между тем именно такая способность отвечает за творческую, преобразовательную деятельность, к которой оказался способен только человек. Другими словами, бессознательное может обеспечить потребности биологического выживания, но не может обеспечить развитие как индивида, так и сообщества, для это требуется активное сознание, которое и возникло как эмерджентный результат взаимодействия нейрофизиологических структур и условий внешней среды.

Сознание является процессом, который в норме, при условии бодрствующего состояния, присутствует постоянно. Бессознательное также является процессом, и реализуется как при бодрствовании, так и при отсутствии такового, включая вегетативные состояния. И сознанию и бессознательному свойственна интенциональность, т. е. направленность на предмет, с той разницей, что сознание может иметь в качестве предмета само себя, что реализуется через когнитивный процесс инспекции, в то время, как бессознательное собственным предметом познания быть, скорее всего, не может. Сознание и бессознательное реализуются в двух измерениях – индивидуальном и социальном, обеспечивая управление жизненными процессами как на уровне индивида, так и на уровне сообщества; на уровне индивида оба процесса локализованы в конкретных структурах центральной и автономной нервной системы, на уровне сообщества – вероятно, дисперсно распределены между индивидами, членами данного сообщества, с

локализацией в конкретных структурах центральной и автономной нервной системы субъектов. Сознание и бессознательное – не последовательно сменяющие друг друга состояния, а два параллельных процесса, реализующих одну и ту же задачу максимизации жизненных шансов индивида и сообщества через постоянный анализ внутренней и внешней среды и адаптацию к ней, выражающуюся, в том числе, через создание и поддержание биологического и социокультурного гомеостаза.

ГЛАВА 3. ЕДИНАЯ КОГНИТИВНАЯ СУБСИСТЕМА И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ГОМЕОСТАЗ

3.1. Единая когнитивная подсистема общества и ее роль в социокультурном гомеостазировании

3.1.1. «Трудная проблема» общественного сознания

Когнитивная подсистема общества – общественное сознание и бессознательное – выполняет те же задачи, что и когнитивная подсистема индивида – интеграция, мониторинг внешней и внутренней среды, и адаптация. Эпифеноменами когнитивной подсистемы индивидуального уровня являются отчуждение от среды (внешней реальности) и стремление сблизиться с ней путем её наименования и трансформации (диахрония символизации и символизирования по О. А. Кармадонову). Эпифеноменами социальной когнитивной подсистемы являются социум, культура и цивилизация, как эмерджентные результаты развития высших психических функций и усложнения способов интеллектуального отражения реальности.

Что, по аналогии с сознанием вообще, мы можем выделить в качестве «трудной проблемы» общественного сознания? Возможно, характер каузальной связи между общественным сознанием и общественными состояниями, как статическими, так и динамическими. Или: как ментальные конструкции производят причинный эффект на социальную реальность, её статику и динамику?

То есть если трудная проблема сознания как такового представляет собой в лапидарном виде постановку вопроса о том, как физическая реальность может производить ментальные эффекты, то в случае сознания коллективного эта постановка, на наш взгляд, должна носить реверсивный вид – как ментальная реальность производит физические эффекты, или, другими словами, как общественное сознание влияет на социальную реальность? Ответ, казалось бы, очевиден, и он дан уже в

феноменологической социологии и когнитивной социологии – люди создают мир, придавая ему значения, и действуя на основе таковых. Однако, если речь вести не исключительно в терминах сознания, а использовать сформулированное нами понятие единой когнитивной подсистемы общества, тогда вопрос теряет свою кажущуюся простоту. Придание значений, или сигнификация, равно как и их усвоение и трансформация – достаточно рефлексивный, т. е. осознаваемый процесс. Но если когнитивное освоение реальности не исчерпывается сознательными механизмами и операциями, логично предположить, что конструирование социальной реальности осуществляется также и в определенной мере бессознательными механизмами и операциями. Более того, учитывая «вездесущность и всемогущество» бессознательного, вполне возможно, что сознание участвует в конструировании социального мира *a posteriori*, вторично, уже как «оформитель» созданных бессознательным конструкторов.

Этот тезис хорошо иллюстрируется на примере социальных институтов, любой из которых, как мы знаем, представляет собой явление естественное и искусственное одновременно. Естественное – потому что возникает однажды в ответ на естественную потребность общества, искусственное – потому что получает потом, чаще всего, то или иное правовое оформление и выступает уже объектом сознательных коррекций и модернизаций. Однако, что представляет собой естественное происхождение того или иного феномена, как не проявление, или результат деятельности природных, а значит – бессознательных сил? Если мы попытаемся установить – какую функцию, помимо очевидной, выполняет тот или иной социальный институт, мы должны будем сделать вывод о том, что такой базовой, основной функцией выступает обеспечение физического выживания сообщества. Любой институт, будь то государство, семья, экономика, образование ведет в пределе к повышению жизненных шансов или конкурентоспособности сообщества. К этому же в пределе ведет любой феномен неинституционального типа, т. е. – обряды, ритуалы, системы

практик, эвристики повседневности, символы и символические комплексы, включая искусство, мифологии и религиозные системы. На тот же результат нацелены и метаинституты [133, с. 138]. Г. Д. Ковригина выделяет в качестве метаинститутов: власть, собственность, познание, обмен, солидарность, находящиеся, по её мнению, в основе всех институциональных образований, и, соответственно, их структуры и практик, содержательно их наполняющих, и обеспечивающих витальность как самих образований, так и индивидов и сообщества в целом.

Жизненно важные задачи решаются, как мы уже знаем, в значительной, если не доминирующей мере, за счет ресурсов неосознаваемых механизмов нашей психики. (По крайней мере биологический гомеостаз нашего организма совершенно точно обеспечивается почти исключительно за счет них.) Этот момент – роль бессознательной части когнитивной подсистемы в конструировании социальной реальности – как раз и упускается, на наш взгляд, в интерпретативных направлениях социологии, оперирующих, преимущественно, категориями осознанного, осмысленного действия. **Бессознательные механизмы, операции и результаты могут быть в той или иной степени осознаны, но, строго говоря, не нуждаются для своего осуществления в санкции сознания.** Необходимо заметить, что близкий подход демонстрирует социальная психология, включая этническую психологию и психологию толпы, стремящаяся описать неосознаваемые влечения и закономерности, направляющие действия людей как социальной агрегации, включая совершенно биологические феномены – инстинкты, а также когнитивные инструменты, такие как установки, аттитюды, социальные представления, когнитивные схемы и фреймы, либо изначально сформировавшиеся в области бессознательного, либо однажды перешедшие в него из области сознания.

Естественность, природность общественных отношений и общественных учреждений отмечал в свое время Э. Дюркгейм, писавший о том, что «в действительности социальная жизнь повсюду, где она нормальна,

самопроизвольна; а если она не нормальна, то не может долго существовать» [96, с. 210]. «Не нормальна» – следует понимать в данном контексте как синоним искусственности, неестественности. Действительно, социальные учреждения, созданные исключительно сознательной волей тех или иных сил общества, включая правящую группу, особенно обусловленные не жизненной необходимостью, а субъективно понимаемой политической целесообразностью, не отличаются живучестью. Явным примером последнего могут служить институты социализации советского общества, детские и юношеские общественно-политические организации и структуры – октябрята, пионерская организация, комсомол, исчезнувшие одновременно с политической волей, вызвавшей их к жизни.

Таким образом, структуры, рожденные исключительно сознанием, тем более, политически ангажированным, не укорененные в сфере социального бессознательного, не могут существовать без постоянных сознательных же усилий по своему поддержанию и воспроизводству. В отличие от естественных институтов, таких, как семья, государство, образование, экономика и прочие, которые могут получать, и получают – и легитимацию, и формализацию, и становятся объектом реформирования и модернизации, но могут, в принципе, существовать и без всех этих осознанных воздействий, поскольку укоренены в живой ткани общества и являются порождением его глубоких бессознательных инстинктов и влечений. Для иллюстрации данного тезиса можно осуществить простой мысленный эксперимент, например, задавшись вопросом – что произойдет с институтом семьи, если браки перестанут регистрировать в официальных государственных учреждениях? Очевидно, что ничего не произойдет. Этот «самопроизвольный», говоря словами Э. Дюркгейма, социальный институт спокойно продолжит свое существование в своем сущностном смысле и основном виде, как союз двух людей, в рамках которого они ведут совместную экономическую деятельность и занимаются воспитанием подрастающего поколения. Не умрут также ни экономика, ни наука, если их совершенно не касаться

легитимизирующими, регулируемыми или реформирующими воздействиями. Институт государства, будучи лишенным формализующих его установлений, так же спокойно продолжит свое существование в том или ином виде своей основы – метаинститута власти. Институт образования будет продолжать давать знания, даже если перестанет выдавать подтверждающие их сертификаты «установленного государственного образца».

Этому видению не противоречат интеракционистские теории общества (теория социального действия М. Вебера, символический интеракционизм Дж. Мида и Г. Блумера, структурный функционализм Т. Парсонса и Р. Мертона), согласно которым, любая структура, любая система, и любой институт существует столько, сколько существует социальное взаимодействие, в ходе которого эти феномены и рождаются, и воспроизводятся. Если это взаимодействие естественно, «самопроизвольно», и находит свои основания не во внешних сознательных установлениях, оформленных в виде какого-то кодекса, а в глубинах социального бессознательного, то эти структуры, системы и институты не просто устойчивы, они являются органичными, несущими конструкциями общества, они контемпоральны обществу на протяжении всей истории его существования.

Напротив, искусственное, произвольное, часто вынужденное социальное взаимодействие производит и поддерживает столь же искусственные конструкции, срок существования которых равен сроку существования принуждения к его осуществлению, т. е. данные структуры контемпоральны не обществу, а воле, по какой-то субъективно осмысленной причине вызвавшей их к жизни. Стоит заметить в этой связи, что бессознательное контемпорально роду *Homo* (как и семейству гоминид, и в целом животному царству), в то время как сознание контемпорально, очевидно, только виду *Homo sapiens*. К. Г. Юнг указывал, по сути, именно на такого рода вариативную, эволюционировавшую контемпоральность

сознания и бессознательного, когда говорил следующее: «мысли – относительно недавнее открытие человека. Прежде всего побуждением к поступкам служили для него бессознательные факторы, лишь очень длительное время спустя он начал осмысливать причины, двигавшие им; потребовалось еще много времени для возникновения абсурдной идеи, что человек движим сам собой» [260, с. 90]. Р. Люксембург, развивая идеи К. Маркса о соотношении сознания и бессознательного, писала: «Бессознательное приходит раньше сознательного. Логика исторического процесса приходит раньше субъективной логики человеческих существ, участвующих в историческом процессе» [цит. по: 234]. То есть отдельные индивиды лишь наполняют своими субъективными устремлениями общую канву уже осуществляющегося процесса исторического развития, даже, возможно, и не осознавая его.

По нашему убеждению, «мотивирующие силы» – это прежде всего и главным образом силы и энергия социального бессознательного, ориентированного на свою основную цель – обеспечение выживаемости социальной системы, содержательным элементом которой оно является. Одновременно вопросы мотивации имеют прямое отношение к теме причинности, которая в контексте отношения единой когнитивной подсистемы социума к окружающей реальности приобретает характер проблемы взаимной детерминации данных феноменов. Заметим, что каузальная проблематика – это именно то, чего очень поверхностно коснулся Д. Чалмерс в своей концепции, и то, что получило особое внимание в философии сознания Д. И. Дубровского и В. В. Васильева. Оба отечественных философа формулировали свои аргументы, направленные против принципа «каузальной замкнутости физического»¹. Напомним, что первый ставил данный вопрос относительно каузального эффекта

¹ А. Ревонсуо дает этому принципу следующее определение: «Причинная замкнутость физического мира означает, что физические события могут быть вызваны только другими физическими событиями и способны вызвать дальнейшие события, имеющие исключительно физическую природу, посредством чисто физических механизмов» [192, с. 26].

ментального на телесные процессы и отвечал на него в русле своей информационной теории. Второй обосновывал каузальность ментального через категорию здравого смысла, предполагающего тождество прошлого и будущего, и обуславливающего соответствующее поведение человека.

В контексте социального измерения сознания и при допущении связи ментальных и физических процессов, основным вопросом является, по нашему убеждению, выяснение природы воздействия социальных ментальных конструкторов на повседневную жизнедеятельность социума и его трансформацию. В этой связи позволим себе сформулировать следующее предположение: ментальные конструкторы общества относятся к основам его повседневного функционирования, и включают в себя представления о должном (социальные представления – это представления о должном!) и общественные настроения (социальное самочувствие). В течение исторической жизни общества оно вырабатывает специфические приспособительные реакции, формирующие и поддерживающие социальный гомеостаз. Всякое нарушение гомеостаза за счет внешних или внутренних факторов является дисфункциональным стрессом, поскольку нарушает представления о должном, что влечет за собой когнитивный диссонанс, и резко ухудшает социальное самочувствие, выражающееся в росте угнетенных психологических состояний, включая депрессии и расстройства невротического и психотического спектров. Дистресс с неизбежностью влечет за собой активизацию наработанных за сотни и тысячи лет истории приспособительных реакций социума, направленных на восстановление гомеостаза.

Короче говоря, на наш взгляд, ментальные конструкторы влияют на поведение социума через психологические состояния коллективного субъекта. Для эффективных действий во спасение обществу, как и личности, помимо когнитивной фиксации угрожающих факторов, требуется дополнительная стимуляция в виде аффективных состояний – тех, от которых есть желание избавиться (угнетенность, тревога, страх, паника), и

тех, которые желательно обрести (спокойствие, умиротворенность, радость, счастье). Так ментальные конструкты общества, его феноменология – представления и ощущения – воздействуют на его физические процессы – жизнеобеспечение, развитие, трансформацию.

О. А. Кармадонов объяснял процесс этого опосредования с использованием понятия «символизации», под которой он понимал отчуждение, испытываемое человеком в отношениях с созданным не им миром знаковых форм [122]. По О. А. Кармадонову, «символизация», как состояние когнитивно-психологического отчуждения от социальных смыслов, преодолевается, прежде всего, за счет другого когнитивно-психологического процесса – «символизирования», или переопределения смыслового содержания социальной реальности с той целью, чтобы картина этой реальности и смыслы её описывающие, стали конгруэнтны для активного на данный исторический момент поколения, эти значения творящего. Другими словами, картина реальности должна быть контемпоральна представлениям поколения, являющегося на данный момент основным субъектом социального конструирования этой самой реальности. Неконтемпоральность реальности и представлений о ней является травмирующим обстоятельством, требующим своего преодоления, в ходе которого, по сути, и осуществляется социальное развитие [122, с. 144].

Мы солидаризируемся с таким видением, однако с тем уточнением, что изменение социальной реальности не исчерпывается и не ограничивается изменением её символических форм, а имеет далеко идущие последствия и в плане устройства данного общества – экономического, политического, социального. Тем самым качественные состояния, они же квалиа, являются определяющими для физических процессов в царстве человека, а может быть и всех живых существ. В чем и заключается отличие нашего видения от подхода Д. И. Дубровского, в котором информация сама по себе носит каузальный характер по отношению к телесным процессам, на основе «кодовой зависимости», или связи образа объекта и его нейродинамического

носителя. На уровне социума содержание социального бессознательного и феноменология социального сознания оказывают очевидное поддерживающее или преобразующее воздействие на социальную реальность, в которой данный коллективный субъект и существует.

3.1.2. Единая когнитивная подсистема общества: функциональность

Итак, с учетом выводов и заключений, сделанных нами ранее, социальное сознание и социальное бессознательное представляют собой части общей когнитивной подсистемы, которой мы даем следующее определение. **Единая когнитивная подсистема общества – это подсистема познавательных операций и процедур, осуществляемых коллективным субъектом как сознательно, так и бессознательно, реализующаяся в векторах аутоспекции, интроспекции и инспекции, основной функцией которой является поддержание или обретение благополучия – физического, психологического и материального, что достигается за счет поиска ресурсов и отслеживания рисков. Найденные ресурсы утилизируются. Зафиксированные риски или угрозы элиминируются или минимизируются.**

Необходимо подчеркнуть, что единая когнитивная подсистема общества сама по себе является информационно-адаптационным ресурсом, поскольку содержит в обеих своих частях, но преимущественно – в бессознательном – набор копинговых (адаптационных) сценариев или алгоритмов, исторически выработанных коллективным субъектом к настоящему времени, характер которых обусловлен конкретным историческим опытом сообщества. Бессознательное становится основным «хранилищем» тех или иных копинговых стратегий в силу феномена автоматизации, при которой первоначально сознательно избираемые поведенческие стратегии при регулярном воспроизведении или подкреплении совершают движение «сверху вниз», т. е. из области сознания

в область бессознательного¹, когда те или иные реакции на определенные стимулы среды рутинизируются, перестают критически осмысляться и уходят из сферы рефлексии. Данный процесс хорошо известен и описан для индивидуального когнитивной подсистемы, и свойственен также и социальной когнитивной подсистеме.

Необходимо, наконец, уточнить используемое нами понятие социокультурного гомеостаза. В своем стандартном формате понятие гомеостаза вообще относится к способности, присущей всем живым организмам, постоянно поддерживать определенные функциональные переменные в диапазоне значений, совместимых с выживанием. Идея гомеостаза возникла у французского физиолога К. Бернара в конце девятнадцатого века. К. Бернар отмечал, что живые системы должны поддерживать многочисленные переменные своей внутренней среды в довольно узких пределах, чтобы жизнь продолжалась. Само понятие «гомеостаз» введено в научный дискурс У. Кэнноном, американским физиологом полвека спустя, и он тоже имел в виду живые системы. Чтобы назвать процесс, он выбрал греческий корень *homeo-* [для подобного], а не *homo-* [для того же], потому что вместо того, чтобы думать о фиксированных заданных точках, которые часто присутствуют в системах, спроектированных людьми, он думал о системах, спроектированных природой, переменные которых часто демонстрируют работоспособные диапазоны – гидратация, глюкоза в крови, натрий в крови, температура и так далее².

Американский нейрочеловек А. Дамасио полагает, что основная проблема с классической концепцией гомеостаза заключается в том, что это традиционное понимание обычно не учитывает тот факт, что существуют два

¹ Метафора нисходящего движения от сознания к бессознательному для уровня индивида является метафорой лишь отчасти. В основном это достаточно точное отражение процесса перевода информации от структур неокортекса в палеоструктуры головного мозга (филогенетически древние его части), которые пространственно-физически локализованы ниже. Разумеется, для уровня социума это преимущественно метафора.

² Подробнее об истории понятия «гомеостаз» см. работу отечественных биологов В. С. Рохлова и С. Б. Трофимова «История развития учения о гомеостазе» [198].

различных вида контроля параметров внутренней среды, и поэтому исключительное значение этой двойственности игнорируется. В частности, традиционная концепция гомеостаза уделяет внимание прежде всего бессознательным формам физиологического контроля, которые действуют автоматически, без осознания или обдумывания со стороны организма. Действительно, поиск пищи или питья, когда источники энергии истощены, может быть достигнут большинством организмов без какого-либо осознанно-волевого вмешательства с их стороны. Если пища или питье недоступны в окружающей среде, гормоны автоматически расщепляют глюкозу, хранящуюся в определенных клетках, и доставляют её в кровь по мере необходимости, чтобы компенсировать дефицит. Точно так же, когда водный баланс низок, почки автоматически замедляют свою работу, чтобы уменьшить диурез и восстановить уровень гидратации [285].

А. Дамасио настаивает на том, что гомеостаз, по крайней мере когда речь идет о человеке, не в меньшей степени является также результатом сознательных волевых решений, обусловленных чувствами, для которых он вводит специальное понятие – «гомеостатические чувства». Примеры гомеостатических чувств включают: жажду, голод, желание, удовольствие, благополучие, недомогание и определенные виды боли. Чувства – это, по А. Дамасио, регуляторные интерфейсы, и они двусторонни, что часто упускается. Одна сторона феномена чувства соответствует стандартным физиологическим операциям и включает химические и клеточные механизмы, которые обычно позволяют автоматически регулировать внутренние переменные организма, например, поглощение избыточной циркулирующей глюкозы жировыми клетками под влиянием инсулина и одновременное подавление высвобождения глюкозы из клеток, в которых хранятся сахара. Другая сторона феномена чувства – ментальная, и она обеспечивает организмы чем-то эволюционно новым: прямым и явным опытом. Что позволяет носителю этого опыта почувствовать состояние, в котором находится его организм [285, с. 126]. Тем самым гомеостаз может

работать на двух уровнях: автоматизированном, не управляемом разумом уровне и сознательном, обдуманном уровне, который управляется чувствами и мышлением. Именно этот второй уровень отвечает, по А. Дамасио, за наше социокультурное развитие. Согласно его подходу, культурные практики и инструменты являются продолжением и фактически новыми устройствами гомеостатической регуляции [284]. Именно в рамках этого видения А. Дамасио и формулирует свое понятие «социокультурного гомеостаза», введенное им в научный оборот в монографии «Так начинается Я. Мозг и возникновение сознания» (2010) [73].

Сразу заметим, что понятие социокультурного гомеостаза крайне мало разработано в науке вообще, и в современной российской социальной философии (как и других гуманитарных дисциплинах), в особенности. Отечественные философы М. Ю. Неронова и А. В. Неронов, практически единственные на настоящий момент, уделили этому феномену некоторое внимание в своей статье «Картина мира, идентичность, и социокультурный гомеостаз» (2015) [165]. Правда, исследователи утверждают, что авторство понятия «социокультурный гомеостаз» принадлежит им, что, разумеется, не так, поскольку А. Дамасио ввел его пятью годами ранее в упоминавшейся нами выше монографии.

Что же понимают под данной категорией российские коллеги? Философы дают следующее определение: «социокультурный гомеостаз следует понимать как своеобразное тождество между практической сферой деятельности людей и теоретической сферой всеобщих описаний и принципов, что обеспечивает реальное равновесие между внутренним миром каждого человека и целых групп людей с внешним миром» [165, с. 220]. Также авторы характеризуют социокультурный гомеостаз как определенный баланс между сферой «согласованных теоретических объяснений» и сферой «согласованной социокультурной практики», которые в своем сбалансированном единстве создают разделяемую членами данного общества всеобщую картину мира. Первое – это созданные в социуме на настоящий

момент основные истолкования реальности, второе – конкретная деятельность, опирающаяся на данные истолкования, под которой авторы понимают и институциональные феномены в широком смысле, включая «опривыченные действия» или габитусы. Картина мира передается в ходе социализации. Социокультурный гомеостаз, с точки зрения исследователей, может быть сильным или слабым, что зависит от степени устойчивости и легитимности картины мира – чем ниже эта степень, тем слабее гомеостаз, и наоборот. Сильный социокультурный гомеостаз является условием успешной социализации в данном обществе, главная же цель последней – обеспечение «адекватной социокультурной идентичностью» членов данного общества и их адаптация к нему [165, с. 222].

Общее понимание социокультурного гомеостаза отечественными философами, в целом, не вызывает возражений. Действительно, гомеостаз относится к равновесию внутреннего мира групп людей и внешней реальности. В деталях, однако, мы с авторами расходимся. Во-первых, нам представляется малообоснованным видение социокультурного гомеостаза как баланса теоретических представлений и социокультурной практики. И первое и второе являются содержанием единой когнитивной подсистемы общества, которая, формирует и поддерживает гомеостаз, а не конкурентным балансом внутри последнего.

Во-вторых, «картина мира», столь дорогая разуму многих отечественных философов, социологов и культурологов, есть, по сути, крайне невнятный и трудноопределимый концепт, даже если присвоить ему предикаты «устойчивый» и «легитимный». Увязка с социокультурным гомеостазом ясности ему не добавляет, а помещение их в причинно-следственную связь запутывает дело окончательно. Впрочем, если не обращать внимания на предикаты, и допустить, что «картина мира» относится к комплексу социальных представлений, они исчерпывающе описываются в когнитивных категориях, причем относящихся в основном к

области общественного сознания, являющегося одной из частей единой когнитивной подсистемы социума.

В-третьих, по нашему глубокому убеждению, любой гомеостаз, включая социокультурный, нельзя оценивать с точки зрения его «силы» или «слабости». Гомеостаз, как естественный феномен, просто есть он просто существует, как существуют обмен веществ, высшая нервная деятельность, сердечно-сосудистая система, биоценоз, эволюция. В-четвертых, авторы, хоть и связывают социокультурный гомеостаз с общественным сознанием через «теоретические представления» и «социокультурную практику», в действительности собственно сознанию уделяют крайне малое внимание, а социального бессознательного не касаются вообще. Последнее, на наш взгляд, труднообъяснимо, в силу того, что социокультурный гомеостаз, как и любой гомеостаз вообще, покоится прежде всего на природных началах, естественным источником которых выступает сфера бессознательного. Впрочем, отечественные философы не развивают свое понимание социокультурного гомеостаза дальше указанных констатаций, в силу чего сложно понять глубину их концептуального видения и аргументации.

Почему определенные поведенческие алгоритмы и навыки все-таки закрепляются и воспроизводятся? Очевидно потому, что любая живая система стремится к благополучию, к устойчивости, т. е. к динамическому равновесию себя и среды, при котором вызовы этой среды и адаптационные ресурсы системы (отдельного организма или популяции) в достаточной степени совпадают. Если усвоенные однажды навыки способствуют такой устойчивости на долговременной основе, они закрепляются и воспроизводятся впоследствии уже преимущественно в автоматическом режиме. Это равновесие, называемое гомеостазом, относится как к биологической, так и к социокультурной сферам. Позволим себе несколько пространную цитату, чтобы уточнить, что под социокультурным гомеостазом понимает А. Дамасио: «Усложнение моральных правил и законов, а также развитие систем правосудия было реакцией на обнаруженные случаи

нарушения равновесия жизненных процессов в результате социального поведения, ставящего под угрозу существование человека и группы. Возникшие в качестве реакции на нарушение равновесия культурные механизмы имеют своей целью восстановление равновесия отдельного человека и группы. Влияние экономических и политических систем было реакцией на функциональные проблемы, происходившие в социальном пространстве и требовавшие коррекции в рамках этого пространства, дабы не допустить нарушения управления жизненными процессами людей в группе. Нарушение равновесия выражается через социальные и культурные параметры, а, следовательно, выявление этого нарушения происходит на высоком уровне наделенной сознанием психики, в стратосфере мозга, а не на субкортикальном уровне» [73, с. 326].

Ощущения или чувства достаточно информативны для того, чтобы сориентировать организм на какие-то возникшие проблемы и мотивировать его к тем или иным действиям. Но что же дает нам в таком случае ментальный опыт переживания тех или иных состояний? Отвечая на этот вопрос, А. Дамасио доказывает, что каждое чувственное переживание имеет определенное содержание, определенную интенсивность и определенную валентность. Содержание относится к тому, что описывает чувство (например, учащение сердцебиения и затрудненное дыхание, которое часто появляется в тревожных состояниях). Параметр интенсивности говорит сам за себя: чувства могут быть слабыми или сильными. Однако критическим параметром является валентность, положительная или отрицательная. Это придает чувствам их позитивный, приятный аспект (радостный, энергичный, восторженный, расслабленный) или негативный/неприятный аспект (рассогласованный, болезненный, больно). По мнению А. Дамасио, совокупность этих параметров чувства информативна. Она в быстром, глобальном, кратком стиле указывает нам на то – является ли текущее состояние организма в целом благоприятным для сохранения здоровья или даже процветания (примером является благополучие), или это состояние

требует коррекции (голод или жажда, определенные виды боли или недомогания являются примерами последних). Другими словами, чувства – это информативные регулятивные интерфейсы. Их ментальный аспект, возникающий в сознании, превращает владельца соответствующего организма в потенциального агента его собственной регуляции [285, с. 126].

Тем самым чувства, по А. Дамасио, являются прямыми указателями на ту или иную степень благополучия системы, или, другими словами, на тот или иной уровень гомеостатической гармонии. Учитывая, что одним из сущностных свойств всякого гомеостаза, включая социокультурный, является, очевидно, когерентность, т. е. взаимосвязь и взаимовлияние всех составляющих его элементов, нарушение гомеостаза в какой-то из его частей обязательно повлечет соответствующие, часто – дисфункциональные, эффекты во всех других частях. Если воспользоваться примером организма, нарушение доступа кислорода, связанное с какими-то проблемами внешнего или внутреннего характера, повлечет за собой нарушение нормального функционирования во всех остальных его системах, каждая из которых выстроена вокруг своей константы. Отклонение от последней запускает сигналы тревоги, которые тем сильнее, чем жестче константа. Данными сигналами и выступают, по А. Дамасио, гомеостатические чувства. Напомним, что под последними нейробиолог подразумевал жажду, голод, желание, удовольствие, благополучие, недомогание и боль, которые очевидно относятся к биологическому организму.

Вместе с тем ученый, несмотря на формулирование понятия социокультурного гомеостаза, ничего не говорит о гомеостатических чувствах социального образования, сообщества. Что мы можем определять в качестве таковых? На наш взгляд, этот вопрос уже давно получил свое удовлетворительное разрешение в социальной психологии и социологии [121; 171; 183; 210; 280; 324]. Индикатором состояния социокультурного гомеостаза очевидно всегда выступает социальное самочувствие. Если в последнем преобладают чувства негативного спектра, значит, скорее всего,

социокультурный гомеостаз в какой-то его части, или подсистеме нарушен. То есть, вероятно, степень фиксируемого дисфункционального стресса сообщества может служить показателем степени нарушения социокультурного гомеостаза. С учетом этих предположений, вполне эвристичным выглядит и тезис А. Дамасио о том, что рефлексия этих чувств, т. е. их ментализация, перевод в сферу осознанного логичным образом приводит к тому, что «владелец организма», или в случае социума – коллективный субъект или сообщество превращается в потенциального агента собственной регуляции.

Заметим, что нейрочеловек использует термин «потенциального», что указывает на то, что «владелец» в такого саморегулятора может и не превратиться. С чем это должно быть связано? Возможно, со степенью рефлексивности данного субъекта, будь он индивидуального, будь он коллективного уровня, или, говоря строже, со степенью его собственно субъектности. Вероятно, что даже испытываемые гомеостатические чувства не всегда могут достигать необходимого для саморегуляции уровня ментализации. Это выводит нас и на проблематику изменчивости социокультурного гомеостаза, а значит – на проблематику константных значений его параметров, поскольку воспроизводятся или изменяются именно они. Очевидно, что в отличие от биологических организмов, которые, вероятно, могут менять какие-то свои константы, приспособляясь к окружающей среде в ходе миллионов лет эволюции, но делают это совершенно бессознательно, гомеостаз социокультурной системы, в принципе, поддается изменению в каких-то значениях своих параметров, но для этого, разумеется, требуется не только полное осознание необходимости такого изменения, но и воля по его претворению в жизнь. В этой связи уместно будет вспомнить высказывание юнгианского аналитика Дж. Холлиса: «Институты не имеют индивидуального сознания, они не думают, не имеют совести, не способны к нравственному выбору, ибо они как институты – абстракция. Они зависят от нас. Наша способность видеть

Тень и противостоять ей в институциональной жизни, очевидно, начинается с нашей способности различать ее непосредственно в своей собственной жизни и всегда будет зависеть от этой способности» [237, с. 190].

Возвращаясь к возможности ревизии оснований, следует признать, что в случае социокультурного гомеостаза, или *ск-гомеостаза*, мы можем задаться вопросом, или подвергнуть сомнению сами параметры, если в какой-то момент их константы покажутся нам далеко не очевидными, в том числе – несправедливыми. Но если мы, вслед за А. Дамасио, говорим о том, что началом, импульсом всякого возвращения в статус-кво, или, наоборот, некоторого изменения существующего гомеостаза должны стать какие-то чувства, которые, собственно, и просигнализируют о необходимости такого возвращения или изменения, то что именно может выступить импульсом таковых для социокультурного изменения?

Возможно, это нечто, нарушающее чувство «благоговения перед жизнью», в трактовке автора этого понятия – А. Швейцера [248], т. е. в самом широком его понимании, включая не просто гуманизм, уважение прав и свобод всех социальных групп, но и бережное отношение к жизни как таковой, включая животный мир и окружающую среду? Можно предположить, что в каких-то социокультурных локациях это благоговение перед всем живым может быть интроецировано, т. е. усвоено сообществом настолько глубоко, что становится рутинизированным феноменом, а значит, уходит на уровень социального бессознательного и становится элементом социокультурного гомеостаза. Вместе с тем при всей привлекательности этой идеи, гуманизм в своем чистом этическом виде вряд ли, на наш взгляд, является одним из составляющих регуляторных интерфейсов, помогающих поддерживать динамический баланс.

Обратим внимание на некоторое противоречие, связанное с проблемой необходимости изменения ск-гомеостаза. Казалось бы, само понятие предполагает, что системой достигнут определенный уровень оптимальности, все её подсистемы выстроены вокруг своих

сформировавшихся констант, и всё, к чему нужно стремиться – это поддерживать сложившееся динамическое равновесие. Если позволительно по отношению к обществу использовать само понятие гомеостаза, то должно быть позволительным использование этих базовых, ключевых посылок. Однако именно здесь и наблюдается очередная специфика гомеостаза социального по сравнению с гомеостазом сугубо биологическим. Вопрос как о конкретных параметрах, так и их значениях в рамках социокультурного гомеостаза, как ни странно, не был поднят ни А. Дамасио, ни другими исследователями (весьма немногочисленными, впрочем). Попробуем ликвидировать этот теоретический пробел, имеющий, к тому же, очевидную практическую значимость.

Всякий гомеостаз есть то состояние системы, в котором она удерживает свое динамическое равновесие, и последнее сохраняется через поддержание константных показателей, или характеристик параметров, т. е. тех или иных жизненно важных для системы составляющих. В частности, применительно к организму человека такими составляющими выступают температура, давление, кислотно-щелочной баланс, химический состав, гемодинамика, и пр. Экологический гомеостаз включает такие факторы, как состав и структура почв, атмосферы, воды, и пр. Что же могут представлять собой такого рода составляющие для ск-гомеостаза? Прежде чем ответить на этот вопрос, проведем различие между параметрами и константами, также не сделанное до настоящего времени для ск-гомеостаза. Под **параметрами** мы будем понимать специализированные факторы, определяющие гомеостатическое состояние, в то время как под **константами** – их условно нормативные значения, рабочие или «штатные» показатели или характеристики¹. Условными данные значения являются в силу того, что социокультурный гомеостаз допускает значительно большее число вариаций,

¹ На примере человеческого организма – параметрами являются температура, давление (артериальное, внутрисердечное, капиллярное, венозное), гликемия, и пр. Константами выступают их конкретные количественные и качественные характеристики, в их нормативных показателях, т. е. таких, которые соответствуют состоянию гомеостаза или функциональной стабильности системы.

нежели гомеостаз биологический. Базовыми параметрами ск-гомеостаза являются, по нашему убеждению, материальная (экономическая), политическая и правовая сферы общественных отношений. Первая обеспечивает материальный базис жизнеустройства индивида и сообщества, вторая дает ему возможность влиять на характеристики общества, членом которого он является, и третья обеспечивает известные гарантии материального благосостояния, политического участия и элементарного физического выживания как индивида, так и сообщества.

Также мы должны выделить **наиболее базовый принцип**, организующий все параметры и константы, и являющийся универсальным, о каком бы виде гомеостаза ни шла речь. Таковым, на наш взгляд, выступает **соразмерность**, под которой мы понимаем уровень потребностей коллективного субъекта в тех или иных ресурсах и степень их фактического удовлетворения. Константы различных параметров находятся между собой в когерентном состоянии, т. е. в таком сочетании ключевых параметров, при котором их нормативные характеристики соотносятся между собой наиболее оптимальным способом, что обеспечивает общую непротиворечивость и функциональность системы, и позволяет оперативным образом реагировать на её попытки изменения как снаружи, так и изнутри.

Как было сказано, соразмерность является основным принципом любого гомеостаза – экологического, биологического и социокультурного. Но только в последнем она приобретает статус этической категории, получив название **справедливости**. Сразу подчеркнем, что справедливостью она является исключительно на уровне сознательной части единой когнитивной подсистемы общества, на уровне же бессознательной части это всё та же соразмерность, поскольку бессознательное, как всякое естественное, природное явление не оперирует категориями этического характера, как и прочими другими категориями, руководствуясь преимущественно рефлексам и инстинктами. В этой связи можно заметить, что сознание – и индивидуальное и общественное – прислушивается в основном к явному, или

воспринимаемому в качестве такового, в то время, как бессознательное, на всех его уровнях, учитывает всё, попадающее в поле его восприятия.

Естественный, природный характер справедливости, или соразмерности, не мог пройти мимо внимания исследователей, равно как и её серьезное социальное значение. Так, по определению Н. Печерской, «стандарты справедливости выступают критериями легитимности как уже существующих социальных отношений и институтов, так и векторами эволюции (или революции) основных преобразований» [175, с. 15].

В животном мире за пределами вида *Homo sapiens* понятие справедливости отсутствует (зато присутствует соразмерность), между тем на нем фактически выстроена вся организующая система современного общества, как, впрочем, и любого человеческого общества как такового, с определенными историко-семантическими нюансами и вариациями понятия «справедливость». Другими словами, параметры и константы ск-гомеостаза могут быть подвергнуты переосмыслению не только с точки зрения их функциональности в деле поддержания витальности сообщества, но и с точки зрения базовых оснований, на которых они выстроены, и прежде всего, на их соответствии понятию справедливости, в том смысле, который вкладывается в данный феномен в данную эпоху.

Что именно детерминирует соразмерность в тех или иных параметрах ск-гомеостаза, точнее говоря, что общество, благодаря ей обретает? На наш взгляд, достаточно очевидно, что справедливость распределения материальных, экономических благ или ресурсов ведет к увеличению жизненных шансов большего числа членов сообщества. Соразмерность распределения политического участия гарантирует основные права и свободы, а также возможность влиять на принимаемые в стране государственные решения, не чувствовать себя гражданским изгоем, и принимать участие в политической жизни во всех её аспектах, будь то электоральный, просветительский, волонтерский, или аналитический. Соразмерность правового распределения означает гарантированное право на

объективный и беспристрастный суд, на юридическую защиту основных прав, здоровья, собственности и пр. Тем самым соразмерность обеспечивает реализацию самых базовых витальных оснований социума и индивида.

Подчеркнем еще раз, что единая когнитивная подсистема общества, включающая общественное сознание и социальное бессознательное, является исключительно ответственной за социокультурный гомеостаз данного общества. Постоянный когнитивный мониторинг внешней и внутренней среды является, прежде всего, отслеживанием состояния констант определенных параметров сложившегося на настоящий момент ск-гомеостаза. Общественное сознание содержит в себе рефлексивные, «надводные» трактовки данных параметров, отвечает за их переосмысление и трансформацию. Социальное бессознательное вмещает в себя базовые, «подводные» ощущения, связанные с состоянием этих ключевых сфер, и отвечает за сохранность и воспроизводство их констант. Нарушение ск-гомеостаза означает, прежде всего, нарушение базового принципа соразмерности, на что реагируют как сознательная, так и бессознательная части единой когнитивной подсистемы социума. На уровне общественного сознания реакция осуществляется в форме публичного дискурса относительно основных тем, связанных с социальной справедливостью, например: имущественного расслоения, политического представительства, гражданского участия, социального равенства, соблюдения элементарных прав человека, социальной защиты. На уровне социального бессознательного присутствие достаточной соразмерности или же нарушение констант параметров ощущаются, соответственно, как чувство удовлетворенности и спокойствия, и как чувство беспокойства, тревоги, раздражения или гнева (в зависимости от степени отклонения от условных нормативных показателей константы).

Первичный сигнал о нарушении констант исходит, на наш взгляд, прежде всего от социального бессознательного. Что касается общей цели нашей активности – благополучия (физического, психологического и

материального), то оно фактически идет с принципом соразмерности рука об руку. Точнее говоря, та или иная степень благополучия всегда детерминируется той или иной степенью поддержания ск-гомеостаза в части базового принципа справедливости. Чем более соблюдается справедливость/соразмерность, точнее говоря, чем больше они соответствуют нормативным константам, тем благополучнее ощущают себя как индивид, так и сообщество. Соответственно, то или иное отклонение, нарушение справедливости ведет к снижению ощущения благополучия в том или ином аспекте. Отклонение от нормативного уровня соразмерности в значительной степени приводит к усилению чувства общей небезопасности, непредсказуемости, с соответствующими психологическими состояниями, обычно – угнетенного типа. Есть еще одна специфика существования справедливости/соразмерности в двух частях единой когнитивной подсистемы социума. В своем этическом измерении, в виде справедливости, т. е. на уровне общественного сознания феномен может формализоваться, кодифицироваться, становиться основой законодательных актов, темой философских, социологических и экономических трактатов. На уровне же социального бессознательного соразмерность, подобно морали и солидарности, существует как чисто биологический, естественный принцип социокультурного гомеостаза, обеспечивая сообществу элементарное физическое выживание.

Достаточно справедливо устроенное общество обладает большими возможностями для поддержки и защиты своих членов, обеспечивая тем самым совокупный эффект обеспечения собственной конкурентоспособности и выживаемости. Уместно вспомнить в этой связи Ч. Дарвина, который в своей работе «Происхождение человека и половой отбор» доказывал: «Хотя высокие нравственные нормы дают мало преимуществ индивиду и его потомству или вовсе не дают его по сравнению с другими людьми того же племени... развитие высоких моральных стандартов, несомненно, дает огромное преимущество одному племени над другим» [74]. Напомним также,

что З. Фрейд считал, что в основе совести – социальный страх [230, с. 76], а уже упоминавшиеся нами в предыдущей главе современные нейробиологи и эволюционные биологи – П. Буайе, М. Ридли, Д. Свааб, Р. Картер – практически в голос высказывают ту же точку зрения. Феномен справедливости/ соразмерности, по нашему убеждению, стоит в том же ряду – он укоренен в социальном бессознательном, и подобно другим феноменам, как уже упомянутые мораль и солидарность, формализуется и облекается в этические одеяния на уровне общественного сознания. В пользу естественно-биологического происхождения феномена говорит и устойчивое словосочетание «чувство справедливости», в котором последняя прямо помещается в один ряд с эмоциональными состояниями, и, на наш взгляд, вполне могла бы быть включена А. Дамасио в гомеостатические чувства.

Ту же – естественную и эволюционную обусловленность справедливости подчеркивают и философы. В частности, Н. Печерская справедливо указывает на то, что даже если рассматривать справедливость как форму рационального или рассудочного поведения, фактом остается то, что «любые формы рациональности укоренены в традициях определенного сообщества» [175, с. 19].

Вообще справедливость продолжает оставаться популярным понятием и объектом исследований в философии [107; 140; 158; 176; 189; 196]. В целом все социально-философские концептуализации феномена солидарности классифицируются на три направления – гегемонический, скептический и плюралистический. Представителями первого направления, утверждающего универсальность принципов социальной справедливости являются К. Маркс, Дж. Роулз и Р. Нозик. Представителями второго – скептического подхода, рассматривающего справедливость в качестве социальной иллюзии, выступают Ф. Хайек и Д. Белл. Третий – плюралистический подход, основан на видении социальной справедливости, как в высшей степени конструируемого социального феномена, ориентированного на учет интересов всех социальных групп и сегментов. Наиболее яркими

представителями этого подхода выступают А. Этциони [293], М. Арчер [265] и П. Штомпка [253].

Не вдаваясь в дискуссии относительно принципов социальной солидарности, разворачивающейся между данными концептуализациями, заметим, что ключевой фактор справедливости, каковым, на наш взгляд, является ее биологическая, природная обусловленность, практически не получил в них внимания. В целом наиболее общее и наименее противоречивое философское понимание данной категории общественных отношений, присутствующее в философских работах, включает в себе признание сложности данного феномена, охвата им широкой сферы человеческих отношений, включая прежде всего «экономические, политические и правовые условия жизни общества и тенденции их развития» [107, с. 26]. Е. И. Иванова указывает, что справедливость детерминирует взаимоотношения членов сообщества как относительно их обязанностей, так и относительно дистрибуции или распределения производимых сообществом благ, включая материальные и духовные. Специфика понимания справедливости в данном социуме определяет степень уравнительности в том и другом, или, наоборот, степень дифференциации [107, с. 21].

Естественным образом к проблеме справедливости проявляют интерес и представители юридической науки [24; 31], где присутствуют и выходящие за пределы правовой проблематики трактовки. В частности, А. В. Арндаренко исследует обоснованность приданию категории справедливость предикатов – социальная, индивидуальная, политическая, историческая, криминологическая и пр., доказывая (совершенно справедливо, на наш взгляд) необходимость отказа от такого рода разделения, рассуждая в рамках правоприменительной проблематики, и считая это разделение необходимым для того, чтобы наказание реализовывалось в действительно правовой среде. Наряду с этим, юридического характера видением, А. В. Арндаренко высказывает и мнение совершенно комплементарное развиваемому в нашей работе пониманию,

хоть и не идет дальше констатации: «Справедливость проявляется как чувство, которое даже у высокообразованных людей действует раньше сознания» [24, с. 21]. Это недвусмысленное признание досознательной природы справедливости, т. е. её укорененности в области социального бессознательного, высказанное ученым-правоведом. Также обращает на себя внимание и мысль А. В. Арндаренко о том, что «социальная справедливость – это не просто показатель соотношения, «соизмерения» явлений, она представляет собой «разумную», «правильную» пропорцию и в таком качестве выступает как мотивационный двигатель человеческих поступков» [24, с. 24]. Как можно заметить, принцип соотношения и соизмерения имеет непосредственное значение для нашего собственного видения феномена, говоря точнее, напрямую перекликается с ним.

Характерно в этой связи то, как к проблематике справедливости подходил Л. Н. Гумилев. С его точки зрения, стремление человека к таковой является инстинктивным, связанным с задачами самосохранения, т. е. как мы утверждаем в нашей работе, укорененным в области бессознательного. По словам Л. Н. Гумилева, «у всех людей имеется странное влечение к истине, красоте и справедливости. Это влечение сильно варьирует по силе импульса и всегда ограничивается постоянно действующим “разумным эгоизмом”» [70, с. 72]. То есть чувство справедливости прямо локализуется Л. Н. Гумилевым не в области сознания.

Заметим, что отечественный мыслитель, признавая инстинктивный характер феномена, не находит полного объяснения этому стремлению, которое он называет «аттрактивностью», хотя, на наш взгляд, биологические, природные начала данного влечения совершенно определенно указывают и на его суть. То, что исследователь называет «влечением к истине», есть желание предсказуемости реальности, а точнее – фиксируемых объектов и их взаимосвязей, обусловленное инстинктом выживания. Стремление к красоте есть влечение к гармонии и пропорциональности, и оно занимает, на наш взгляд, промежуточное положение между предсказуемостью и

справедливостью, которая на уровне бессознательного присутствует как соразмерность. Тем самым ряд идей нашей работы в определенной степени созвучны идеям Л. Н. Гумилева, хотя мы исходим из другой методологической позиции, опирающейся на научные данные о феноменах социального сознания и социального бессознательного, применяя их к анализу процессов общественного развития, в то время как концепция этногенеза и пассионарности Л. Н. Гумилева, на наш взгляд, более поэтична, нежели научна, что, по всей видимости, присуще большинству концепций, изображающих исторические векторы человеческих обществ «крупными мазками» (в частности, концепции А. Тойнби, Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, П. Н. Сорокина).

Таким образом, с учетом упомянутых выше подходов и проблематики нашей работы, мы можем дать следующее определение феномену справедливости: **справедливость представляет собой формально-этическое выражение в общественных отношениях принципа соразмерности, укорененного на уровне социального бессознательного, и отвечающего за сбалансированное распределение между членами общества основных жизненно-важных ресурсов, а именно – материальных (экономических), политических и правовых.**

Соразмерность, по нашему мнению, располагается в континууме от максимальной до минимальной её степени. Максимальная соразмерность имеет место тогда, когда экономические, политические и правовые ресурсы данного общества распределяются максимально равномерно, или, говоря языком общественного сознания, справедливо между всеми его группами и сегментами. Минимальная соразмерность относится к тому состоянию, когда эти ресурсы распределены в высшей степени неравномерно, или несправедливо. Между этими крайними точками располагается градиентный континуум, в котором фиксируется константа того или иного параметра скгомеостаза, характерная для того или иного социума. Поясним, что максимальная и минимальная соразмерность являются идеальными типами,

не существующими в социальной реальности. Первое возможно только в утопическом обществе так и не победившего коммунизма, второе не менее утопично, поскольку вряд ли в истории были общества, существовавшие хоть сколько-нибудь продолжительное время на началах абсолютной или тотальной несправедливости. Таким образом, реальные соразмерности или константы параметров ск-гомеостаза располагаются в континууме между данными идеальными крайними точками, и могут быть оценены двумя способами: по принципу большего или меньшего приближения константы к одной из крайних точек, либо по уровню минимальной приемлемости данной константы данного параметра для данного сообщества (мы в своей работе будем исходить главным образом из второго способа).

В связи с этим зададимся вопросом – существуют ли какие-то инструменты, позволяющие буквально измерить социокультурный гомеостаз, т. е. установить нормативные для данного этносообщества константы его параметров? Учитывая, что основными параметрами ск-гомеостаза являются экономическая, политическая и правовая соразмерности, ответ на этот вопрос мы должны дать положительный. В современных социальных науках уже создан инструментарий, позволяющий производить оценку данных констант. Экономическая соразмерность, по сути, измеряется как уровень материального неравенства через децильный коэффициент, индекс Джини, и шкалу Лоренца.

Политическая соразмерность измеряется как возможности граждан влиять на власть с использованием целого ряда инструментов, в частности через Индекс гражданского общества (CIVICUS Civil Society Index), Индекс устойчивости неправительственных организаций. Правовая соразмерность как равенство перед законом оценивается через Индекс верховенства права (Rule of Law Index – RLI). Заметим, что наряду с указанными международными индексами, существует также Индекс человеческой свободы (ИЧЛ, The Human Freedom Index), интегрально оценивающий состояние свобод в отдельных сферах человеческой жизни и деятельности.

Подчеркнем, что по нашему убеждению для оценки состояния социокультурного гомеостаза данный индекс не имеет значения в силу того, что свобода, как безусловная ценность человеческого существования, не является одновременно отдельным параметром ск-гомеостаза, а «растворена» во всех ключевых параметрах. То есть та или иная степень свободы уже заложена в той или иной степени соразмерности экономического, политического и правового параметров. Говоря точнее, нормативные показатели свободы для данного этносоциума определяются нормативными константами основных параметров его ск-гомеостаза, или степенью их приближенности к максимальному и минимальному значению соразмерности, либо степенью минимально приемлемого политического участия. В принципе это видение обнаруживает себя и в самом ИЧС, среди интегральных показателей которого – верховенство права и свобода ассоциаций и гражданского общества. Тем не менее имеет смысл отметить, что в данном индексе Россия в общем рейтинге, составленном для 162 стран в 2020 году, занимает 115-е место [110].

Таким образом, вероятно, попытка «поверить алгеброй» социально-экономических индексов «гармонию» социокультурного гомеостаза не являлась бы абсолютно бесперспективной. Думается, возможно установить константы даже для идеальных крайних точек континуума соразмерности, как и для промежуточных, градуальных состояний. Однако мы не видим в этом усложненном количественном измерении особой целесообразности, применительно к теме нашего исследования. Напомним в этой связи, что М. Вебер, выделяя в своей работе «Хозяйство и общество» идеальные типы власти – традиционный, харизматичный и легальный, также не удосужился разработкой их количественных коррелятов, что является безусловно выполнимым делом, ограничившись их содержательной или качественной характеристикой [53]. С точки зрения методологии социальной науки, у идеальных типов любых социальных состояний другая задача – они должны определять референтные полюса, или «точки отсчета», относительно

которых и выносятся суждения о, так сказать, «неидеальных», т. е. реальных состояниях. В общем, на наш взгляд, вполне эвристичной будет оценка соразмерности того или иного параметра на основании имеющихся данных соответствующих прикладных исследований и тех же самых социально-экономических индексов по принципу приближенности к одной из крайних точек континуума, либо по принципу минимальной приемлемости константы того или иного параметра, что нам представляется более предпочтительным. Кроме того, с точки зрения обсуждаемой нами темы, в существующих социально-экономических индексах важны даже не их конкретные показатели, а последствия нарушения этих нормативных констант ключевых параметров для данного этносоциума.

Во-первых, поскольку речь идет о гомеостазе, его нарушение не может не иметь каких-то последствий, скорее всего, деструктивного характера, поскольку к чему еще может привести повреждение устойчивого равновесия живой системы? Во-вторых, такого рода последствия всегда увязаны со степенью нарушения гомеостатического баланса, что может оказаться информативным для ответа на вопрос о этнокультурной специфике континуальности соразмерности, т. е. о том, влечет ли примерно одинаковое нарушение гомеостаза примерно одинаковые последствия в различных этнокультурных образованиях? Необходимо заметить, что вопрос последствий резких диспропорций или контрастов в указанных параметрах не получил до настоящего времени удовлетворительного разрешения в социальных науках, занимающихся измерениями по указанным направлениям. То есть преимущественно, приходится иметь дело не с суждениями, а с констатациями, что, очевидно, вполне естественно, именно исходя из трудности определения континуума этнокультурной специфики констант.

Если мы, к примеру, устанавливаем, что децильный коэффициент экономического неравенства составляет на 2020 год 5,6 для Финляндии, 4,5 для Японии, 6,2 для Швеции, и 15,6 для России (по официальным данным

[84]), мы должны будем делать отдельный анализ социокультурного гомеостаза для каждого указанного этносоциума для того, чтобы объяснить такой разброс. Однако в этом, на наш взгляд, нет совершенно никакой необходимости. Нет смысла анализировать зафиксированную разницу, поскольку мы должны объяснить её не с точки зрения общих экономических условий, приведших именно к такой дифференциации, а с точки зрения приемлемости такого рода соразмерности для единой когнитивной подсистемы конкретного общества. Исходя из того, что она именно приемлема, поскольку в данном социуме не происходит ничего, что могло бы свидетельствовать об обратном. Образно говоря, **если при наличии определенного уровня экономической, политической и правовой соразмерности, социальное бессознательное не «бьет в набат» и не «будит» общественное сознание, значит такой уровень не противоречит «представлениям» о минимально допустимой норме, сложившимся в единой когнитивной подсистеме данного социокультурного гомеостаза.** Таким образом, приведенные, например, выше децильные коэффициенты экономического неравенства должны считаться соответствующими константам экономического параметра ск-гомеостаза, в рамках которого существуют данные конкретные сообщества. Данный тезис хорошо иллюстрируется с помощью категории приемлемого неравенства.

Понятие «предельно допустимой разницы доходов богатых и бедных» – одно из дискуссионных в экономической и социальной науке вообще. Все же, большинство исследователей склоняются к тому, что эта разница носит детерминирующий для социальной стабильности/нестабильности характер. Так, по мнению Р. С. Гринберга, бывшего директора, а ныне научного руководителя Института экономики РАН, «как только децильный коэффициент достигает 10, в стране появляются условия для социальных беспорядков. Это правило не действует разве что в Америке, где коэффициент держится на уровне 10–12» [217]. Учитывая, что разница между богатством и бедностью в 15,6 пунктов, оглашаемая официальной

российской статистикой (всегда отличающейся от независимой экспертизы в какую-то сторону) воспринимается населением совершенно спокойно, мы можем сделать вывод, что данный показатель не выходит за пределы по крайней мере нижнего порога константы экономической соразмерности, сложившейся в социокультурном гомеостазе российского общества.

Тем самым мы можем содержательно определить **константы параметров** ск-гомеостаза следующим образом:

- **константа экономической соразмерности** представляет собой минимальный уровень достатка, воспринимающийся как приемлемый;
- **константа политической соразмерности** представляет собой объем политического участия, воспринимаемый как минимально необходимый;
- **константа правовой соразмерности** есть степень минимально необходимой правовой защиты.

Очевидно, что социокультурный гомеостаз, будучи гомогенным по параметрам, варьирует в зависимости от их констант – те нижние границы соразмерности, что в одном социуме будут являться приемлемыми, в другом обществе могут восприниматься в качестве нарушения гомеостаза. И наоборот, то, что в одном социокультурном контексте будет восприниматься и ощущаться как диспропорция и нарушение социальной гармонии, в другом контексте будет вполне укладываться в нормативные константы. С чем могут быть связаны эти вариации? На наш взгляд, с особенностями исторического пути и социокультурного опыта сообщества, в ходе которого вырабатываются и седиментируются в социальном бессознательном эвристики повседневности и адаптационные сценарии коллективного субъекта, если воспользоваться термином гуссерлевской феноменологии, одним из ключевых в концепции социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана. Мы все же придаем данному термину несколько отличное значение. По мнению данных исследователей, «лишь небольшая часть человеческого опыта сохраняется в сознании. И тот опыт, который сохраняется в нем, становится осажденным (седиментированным), т. е.

застывшим в памяти в качестве незабываемой и признанной сущности» [42, с. 113].

На наш взгляд, седиментация, или осаждение опыта происходит не в сознании, а в бессознательном, поскольку первый элемент единой когнитивной подсистемы общества отвечает за оперативное восприятие и такую же рефлексию, а второй за автоматизированные, т. е. основывающиеся как раз на седиментированном опыте, реакции. Кроме того, мы позволили бы себе не согласиться с мнением указанных авторов о том, что передача другим поколениям опыта, не выраженного в знаковой системе маловероятно [42, с. 113]. По нашему мнению, знаковые системы относятся к общественному сознанию, что же касается социального бессознательного, оно не пользуется конвенциональными сигнальными системами, предпочитая язык образов и чувств, точнее говоря, «гомеостатических чувств», если прибегнуть к терминологии А. Дамасио. Так или иначе, представляется достаточно очевидным, что в исторической экзистенции сообщества одни адаптационные сценарии «отбраковывались», другие закреплялись, что всегда было обусловлено их инструментальной ценностью, т. е. тем, насколько хорошо они выполнили главную задачу – физическое выживание сообщества. В соответствии с закреплявшимися адаптационными сценариями формировались и нормативные константы, и их пороговые значения для каждого параметра социокультурного гомеостаза. Очевидно, что эти константы могли быть смещены в одну из сторон континуума, либо быть относительно центрированными.

Другими словами, например, соразмерность или справедливость распределения материальных благ или экономических результатов может быть смещена к полюсу «Минимальная соразмерность» (она же «Абсолютно несправедливое распределение») или к полюсу «Максимальная соразмерность» («Абсолютно справедливое распределение»), где первое означает, что дистрибуция жизненных ресурсов осуществлена в пользу крайне ограниченной социальной группы и в ущерб подавляющему

большинству, в то время как для второго характерна абсолютно пропорциональная дистрибуция благ между всеми членами сообщества, вне зависимости от их реального вклада в общественный продукт («от каждого по способностям – каждому по потребностям»). Очевидно, что реальное распределение локализуется на той или иной дистанции от данных идеальных экстремумов, поскольку первое неизбежно обрекает общество на драматические социальные потрясения во вполне обозримой исторической перспективе, в то время как второе не учитывает индивидуальной специфики людей в части их способностей, квалификации, активности и прочих признаков, изначально задающих тот или иной уровень неизбежного социального неравенства.

На наш взгляд, эта соразмерность в общем стремится к относительной сбалансированности, однако в обществе охотников и собирателей этот баланс, вероятно, был смещен в сторону «абсолютной справедливости» первобытного коммунизма, когда, по словам отечественного философа и этнографа Ю. И. Семенова, – «добытая пища всегда в конечном счете распределялась между членами общины совершенно независимо от того, участвовали они в ее добывании или не участвовали» [204]. С момента же возникновения частной собственности очевидно начала формироваться диспропорциональность в сторону полюса «абсолютной несправедливости», поскольку, как указывал еще Ф. Энгельс, «вместе с расширением торговли, вместе с деньгами и ростовщичеством, земельной собственностью и ипотекой быстро происходила концентрация и централизация богатств в руках немногочисленного класса, а наряду с этим росло обнищание масс и возрастала масса бедняков» [255, с. 359]. Всё последующее историческое развитие человеческих обществ так или иначе проходило под знаком и лозунгом более справедливого распределения материальных ресурсов, или, как говорит Ю. И. Семенов, возвращения к «принципу права каждого на долю пищи по факту принадлежности к коллективу – самой архаичной из всех социальных норм» [111, с. 120]. Именно этот вопрос был центральным

для всех утопических учений, и именно он являлся центральным для наиболее развитой социально-экономико-политической доктрины – марксизма.

Кроме экономических, политических и правовых параметров, в качестве одного из мотивационных факторов социального изменения часто рассматривают культуру в её узком смысле, т. е. как комплексы транслируемых тем или иным способом значений. Данное видение присутствует, в частности, в работах американского социального антрополога З. Маха, убежденного, что всякому изменению общественных отношений во всех сферах предшествует изменение символических форм [316], философа Д. Расмуссена, считающего, что символ является лингвистическим агентом для социальной трансформации [327], социолога Ш. Эйзенштадта, полагающего, что макросоциальный порядок, его воспроизводство и изменение всегда обусловлены символическими кодами, выработанными сообществом [254], О. А. Кармадонова, доказывающего, что сначала всегда изменяется мир представлений или символов, и только потом – социальная структура и общественные отношения [119; 120].

Поясним в этой связи, что, на наш взгляд, такие символические комплексы как искусство или художественная культура действительно играют определенную роль в социальной трансформации. Однако вопреки расхожему мнению о значимости культуры для трансформации социума, эта значимость, на наш взгляд, сводится всего к двум вещам: 1) искусство способствует определенному развитию рефлексии, а значит, тому или иному уровню осознания существующего порядка вещей; 2) искусство реифицирует и закрепляет созданные в ходе и результате социальной трансформации смыслы, способствуя тем самым их воспроизводству. Для общественного развития решающее, действительное значение имеют не художественные, а экономические, политические, и правовые идеи. Именно они меняют мир. Потому что именно на них мир (социокультурный гомеостаз) и основан, а говоря точнее, он основан на той или иной соразмерности данных

параметров в её специфике для каждого общества, которая, выходя на уровень сознания, реализуется в виде понятия справедливости и оформляется в разнообразных идеях – озвученных, ставшими лозунгами социальных преобразований, положенных в основу социальных доктрин, реализуемых государством и другими субъектами общественных отношений¹.

Как было сказано выше, ряд исследователей социального гомеостаза весьма ограничен. Кроме А. Дамасио и отечественных философов М. Ю. Нероновой и А. В. Неронова, весьма значительное место занимает данная категория в трудах Л. Н. Гумилева, для которого гомеостаз является одной из фаз этногенеза. По идеям отечественного мыслителя, любые крупные общественные организации, будь то племенные союзы, этносы, группы, всегда имеют «оригинальную структуру, неповторимый стереотип поведения и своеобразный ритм, имеющий в пределе гомеостаз» [70, с. 32].

Таким образом, Л. Н. Гумилев рассматривал гомеостаз, с одной стороны, как природное явление, с другой – как некий результат предшествующего развития социума (этноса), состояние динамического равновесия, сменившее предшествовавший бурный ритм жизни этноса. (Что несколько напоминает взгляд О. Шпенглера на культуру и цивилизацию, где первое есть живое творчество сообщества, а второе – его «застывшие» формы. Цивилизация – это застывшая культура [252]). Л. Н. Гумилев доказывает, что «гомеостаз возникает лишь после напряженного развития, когда силы, создавшие и двигавшие систему, иссякли» [70, с. 77]. Более того, фаза гомеостаза присуща, согласно Л. Н. Гумилеву, «реликтовым» или «пережившим самих себя» этносам [70, с. 86].

В целом такое видение гомеостаза противоречиво, поскольку одновременно постулирует и отрицает социальную динамику. На наш взгляд,

¹ Впрочем, если исходить из расширенного понимания символа, представленного, например, в работах О. А. Кармадонова, тогда таковыми можно считать не только структуры общественного сознания, но и содержание социального бессознательного [122, с. 146]. Очевидно, что гомеостатические чувства, включая чувство соразмерности (справедливости – на уровне сознания), ощущения и образы, как содержание социального бессознательного, так же могут быть истолкованы как символические феномены.

социокультурный гомеостаз является не точкой, куда пришло обессиленное собственной историей сообщество, а неперенным состоянием любой сформировавшейся социальной системы, периодически прерываемым изменениями, источником которых являются либо внутренние процессы, либо внешние воздействия. Л. Н. Гумилев же, хоть и не вполне последовательно, но говорит о гомеостазе, как о, так сказать, шпенглеровском «окостенении» системы, при котором какое-то изменение возможно только в результате импульса извне, «связано только с внешними воздействиями» [70, с. 77]. Вместе с тем, рассуждая о устойчивости этноса как социальной системы, Л. Н. Гумилев говорит о том, что таковая «определяется не его массой, т. е. численностью населения и точностью копирования предков, а среднестатистическим набором связей» [70, с. 72]. «Среднестатистический набор связей» перекликается с нашим понятием констант параметров ск-гомеостаза, представляющих собой выражение определенной соразмерности каждого из них. Действительно, выход за пределы данных констант чреват определенными последствиями для данного сообщества, не исключая катастрофические, в силу чего гомеостаз и является предметом постоянного внимания со стороны единой когнитивной подсистемы общества.

С этой точки зрения, известный гегелевский тезис о том, что история есть развитие идеи свободы, может, на наш взгляд, быть переосмыслен. Возможно, история есть развитие соразмерности? В котором свобода выполняет лишь вспомогательную инструментальную роль? В конце концов, все социальные революции так или иначе требовали именно этого – более справедливого распределения в данном обществе материальных, политических и правовых ресурсов (выражением которого является один из ключевых лозунгов любой революции – «равенство», представляющий собой требование именно равного доступа к витальным, жизненно важным благам).

Соразмерность все время, так сказать, поверяется обществом и, в случае необходимости, корректируется в нужном направлении, не только

через революции, но и в ходе социального реформирования и инжинринга, для чего однако требуется значительное участие рефлексивных процессов, т. е. общественного сознания, которое в определенном смысле должно преодолеть установки социального бессознательного, в соответствии с которыми для большинства членов данного общества текущее положение вещей обычно представляется вполне нормальным или хотя бы приемлемым, а его изменение – определенной девиацией. Стимул к изменению первоначально формируется в имманентно рефлексирующей среде социальных экспертов, к которым относятся как политический истеблишмент, так и профессиональные группы обществоведов, журналистов и гражданских активистов. Однако импульс к собственно рефлексии имеет начало, разумеется, в разного рода антагонистических ситуациях, которые заставляют рефлексирующую часть общества задавать вопросы организации социальной действительности именно с точки зрения её соразмерности или справедливости, другими словами, когда ценности данного общественного устройства перестают казаться очевидными для определенной части его членов, о чем, в частности, говорил К. Бёрк в работе «Представления об истории» [279, с. 179–180].

Бёрк также говорит, по сути, и о том, что мы называем процессом развития соразмерности, когда доказывает, что коллективизм, как форма жизнедеятельности, приветствуемая обществом, получает свое дополнительное обоснование в трудах социальных философов, политических доктринах и религиозных постулатах, где так или иначе проводится мысль о некоем «долге» любого перед обществом, который каждый из его членов должен как-то «возмещать» через некое социальное служение. Данное служение, по К. Бёрку, психологически является «способом отплатить обществу, погашением долга» [279, с. 163], что церковью обосновывалось с помощью концепта первородного греха, а в либеральной социально-философской мысли, начиная с Ж.-Ж. Руссо, получило обоснование через концепцию социального служения как оправдания предпринимательства. В

любом случае очевидно, что речь – о распределении или соразмерности. Но такого рода рефлексия присуща далеко не каждому обществу, точнее говоря, далеко не каждому ск-гомеостазу. Только тому, очевидно, где есть достаточная удаленность от сообщества, так сказать, абстрагирование от него. Говоря точнее, там, где от собственного социума могут дистанцироваться его члены, чтобы иметь возможность из этой своеобразной метапозиции взглянуть на него «со стороны», по возможности, объективно. Другими словами, единой когнитивной подсистемой общества должна быть реализована когнитивная интенция интроспекции – исследующего взгляда сообщества на самое себя.

Даже стремящаяся к минимуму (но никогда не достигающая его) соразмерность параметров может оставаться некритически воспринимаемой, и вполне приемлемой. Всё зависит от конкретного исторического опыта народа. Если, к примеру, фактический отказ от гражданской активности и политического представительства, от попыток найти правду в суде, т. е. от правовой практики, от настаивания на справедливом распределении материальных ресурсов был с точки зрения элементарного физического выживания сообщества целесообразен, то социальное бессознательное вполне могло усвоить и закрепить соответствующие константы данных параметров. В этом случае социальная интроспекция может носить элементарный, не ярко выраженный характер.

Одновременно, минимальная соразмерность основных параметров не может, по нашему убеждению, не рождать в социальном бессознательном и определенного уровня тревоги, поскольку оно все равно «знает», что основные потребности удовлетворены по минимуму, а значит, повод для некоторого беспокойства все же остается. На наш взгляд, такого рода скрытая, или маскированная социальная тревога может усилиться, вырваться наружу и найти свое разрушительное выражение в периоды социальных потрясений, когда под угрозой оказываются вообще все параметры ск-гомеостаза, а, значит, возникают явные риски для физического выживания

сообщества. В более спокойные времена, в повседневности, эти гомеостатические чувства проявляются, на наш взгляд, в виде социального самочувствия, для которого, вероятно, характерно в определенной степени угнетенное эмоционально-психологическое состояние, но, опять же, в маскированном виде. Здесь, казалось бы, возникает некоторый парадокс – если ск-гомеостаз в общем соблюдается, почему гомеостатические чувства носят всё же негативный характер? И наоборот, если ск-гомеостаз сбалансирован по минимуму, почему эти чувства не настолько сильны, чтобы изменить соразмерность в сторону больших жизненных гарантий? Парадокс разрешается, когда мы принимаем во внимание то, что основной функцией любого невроза всегда изначально является защита. С учетом этого всё вполне логично – **причиняющее определенное страдание, но знакомое и предсказуемое состояние чаще всего предпочтительнее экспериментаторства, для которого, к тому же, требуется известное предварительное рефлексивное усилие социальной интроспекции, к чему сообщество может оказаться не готово.**

В чем заключается необходимость развития и уточнения, и самого использования понятия «социокультурный гомеостаз» в нашей работе? Действительно, есть теоретические модели, описывающие, по сути, то же явление – бессознательную обусловленность социальных процессов и состояний, и их сознательную формализацию. К таким моделям относятся прежде всего теория колеи, или «зависимости от пройденного пути» (path dependence theory) [28; 112; 307; 342; 317; 325], теория культурной инерции, или значимости культуры (culture matters) [305], теория институциональных матриц (так называемые X- и Y-экономики) [127], объясняющие особенности экономического, социального и политического развития различных обществ, по сути, с точки зрения содержания общественного сознания. Данные подходы исходят из близких нашему собственному видению посылок о том, что ценности, представления, убеждения, однажды сформированные и некритически воспроизводимые из поколения в поколение сценарии

социального воспроизводства, те или иные верования – представляют собой ни что иное как содержание сознания коллективного субъекта, обусловленного его историческим опытом, средой и взаимодействием с другими коллективными субъектами. К ряду этих моделей, по нашему мнению, также может быть отнесен неоинституционализм, коль скоро речь в данной теории идет о ритуалах, обычаях, стереотипах и паттернах, символах и прочем, что явным образом имеет происхождение в бессознательном, либо седиментировано в этой части единой когнитивной подсистемы общества после своей автоматизации и трансферу из области сознания [167]. К этому же ряду, на наш взгляд, может быть отнесена концепция импринтинга, сформированная в рамках организационной теории, согласно которой, начальные характеристики и условия среды определяют характеристики личности, организации, отрасли, которые воспроизводятся и в последующем, даже тогда, когда специфичные условия, породившие эти качества, уже давно отсутствуют [315; 318]¹.

Данные исследования фактически осуществляются в русле одного из последних веяний в социальных науках, а именно – историзации социальных феноменов, особенно же – актуализации внимания к факторам социального прогресса и социальной инерции, или, как называет эту тенденцию В. И. Казакова, исторического поворота в социальных науках [112, с. 13].

Следует заметить, что в отечественной науке в последние годы заметно растет число исследований, опирающихся на данное видение, в особенности – на теорию «зависимости от пройденного пути» или «теорию колеи». Причем эти исследования все больше концентрируются на феномене

¹ Из этого же видения исходит и рациональная психотерапия (когнитивно-поведенческая, диалектико-поведенческая и др.), полагающая, что психопатология взрослой личности в подавляющей мере обусловлена опытом детства, в котором были фрустрированы базовые потребности, такие, как потребность в безопасной привязанности, принятии и заботе, в автономии, в спонтанности и игре, в реалистичных границах. Фрустрация этих потребностей приводит к формированию так называемых «ранних дезадаптивных схем» – патологических когнитивных структур, приводящих не только к примитивному мышлению, типичному для психопатологии, но и к комплексному эффекту, при котором люди начинают производить обобщения, и распространять свое ошибочное мышление уже за пределы наличной ситуации. См. : [313].

социальной инерции в тех или иных сферах российского общества, включая и те, что мы обозначаем в нашей работе в качестве базовых параметров социокультурного гомеостаза – экономической, политической, правовой. С чем связана актуализация этой темы в отечественной социальной науке? На наш взгляд, с нарастающим пониманием того факта, что очередная попытка российской модернизации, похоже, реализуется, мягко говоря, не самым лучшим образом. Причем причины такого положения вещей, судя по всему, не исчерпываются текущими очевидными проблемами управления на всех уровнях и во всех сферах. Именно поэтому, как мы считаем, российское обществоведение все больше обращается к попыткам глубинного социоанализа, стремясь установить и объяснить не данные в непосредственном наблюдении, скрытые, латентные механизмы и факторы общественной статики и динамики.

Заметим в этой связи, что такая концепция общественного развития, как теория социокультурной динамики П. А. Сорокина, говорит о *логико-смысловых формах* (используя выражение самого П. А. Сорокина) культуры, но практически никак не объясняет причины смены одной формы другой [214]. Говоря иначе, остается непонятным – почему идеациональная форма в какой-то момент сменяется идеальной, а последняя – чувственной. На наш взгляд, при анализе процесса общественного развития речь все-таки необходимо вести как о цикличности, так и о линейности данного процесса. Однако известная цикличность может наблюдаться только при воспроизводстве одних и тех же констант параметров социокультурного гомеостаза, повторяющемся в новую историческую эпоху, в новых поколениях данного сообщества, в новых технологических укладах, в новых политических, экономических и правовых условиях, когда воспроизводятся всё те же, сложившиеся однажды значения соразмерности. Линейность имеет место тогда, когда данные константы меняются со временем, что связано, на наш взгляд, прежде всего, с развитием критического мышления, или, другими словами, с растущей ролью общественного сознания, в сравнении с

социальным бессознательным. Первое преимущественно ответственно за развитие, второе – за консервирование общественных отношений. Первое влечет сообщество в область не вполне известного и не совсем предсказуемого, второе стремится удержать сообщество в зоне отработанных сценариев, освоенных практик и высокой предсказуемости.

Несмотря на несомненную эвристичность указанных выше подходов, все они, включая концепцию П. А. Сорокина, разделяют по крайней мере две особенности, которые делают их, на наш взгляд, не вполне удовлетворительными при более глубоком исследовании социальных процессов и состояний. К первой особенности относится преимущественное внимание к области общественного сознания с одновременным практически полным игнорированием социального бессознательного, притом, что речь в данных подходах ведется о феноменах, относящихся, по нашему убеждению, во многом, именно к области последнего. Закономерным образом в работах авторов в рамках указанных направлений данные феномены описываются именно в терминах формализованного уровня, как институты, структуры, организации. Ко второй особенности, впрочем, тесно связанной с первой, относится то, что в этих направлениях констатируется, но практически никак не объясняется устойчивость обнаруженных ригидных структур – экономического, политического и прочего поведения и восприятия. Данные модели фактически ограничиваются указанием на некую социокультурную обусловленность различных феноменов социальной статики и динамики, как правило, даже без критического переосмысления понятия «социокультурный», которое настолько же частотно сегодня в обществоведческих работах, насколько всё туманнее по своему смыслу, следуя, похоже тем же путем, что и категории «менталитет» или «символ», максимально ёмкие и столь же максимально неконкретные. В целом приведенные подходы нацелены на исследование исторической и средовой детерминированности тех или иных уровней соразмерности базовых

параметров, как можем мы выразиться в рамках нашего собственного видения.

Именно в силу указанных моментов существует, на наш взгляд, необходимость развития концептуального видения, которое обладало бы большим эвристическим потенциалом для исследования тех или иных социальных явлений, состояний и процессов. Именно таким потенциалом обладает, по нашему убеждению, категория «социокультурного гомеостаза», введенная в научный оборот нейробиологом А. Дамасио, развитая и уточненная в нашей собственной работе.

Выводы

Итак, общественное сознание и социальное бессознательное представляют собой две части единой когнитивной подсистемы общества, осуществляющей постоянный мониторинг внешней и внутренней среды на предмет наличия ресурсов и рисков. Зафиксированные риски или угрозы элиминируются или минимизируются. Единая когнитивная подсистема общества сама по себе является информационно-адаптационным ресурсом, поскольку содержит в обеих своих частях, но преимущественно – в бессознательном – набор копинговых (адаптационных) сценариев или алгоритмов, исторически выработанных коллективным субъектом к настоящему времени, характер которых обусловлен конкретным историческим опытом сообщества. Единая когнитивная подсистема общества делает возможным формирование и воспроизводство социокультурного гомеостаза – когерентной системы, включающей экономический, политический и правовой параметры, для которых характерны определенные специфичные для каждого общества константы, организованные вокруг основного принципа – соразмерности, на уровне общественного сознания осмысляемой как этическая категория справедливости.

3.2. Типология социокультурного гомеостаза, его воспроизводство и возможности изменения

3.2.1. Статика и динамика социокультурного гомеостаза

Предварительно необходимо уточнить наши позиции относительно первичной фиксации гомеостаза и возможности его изменения. В целом разделяя подход А. Дамасио, с некоторыми его утверждениями мы позволили бы себе не согласиться. В частности, это касается тезиса о приоритетности фиксации нарушения гомеостаза на уровне сознательной психики. По нашему убеждению, если живая система, находящаяся в относительном балансе со средой, вступает в ситуацию неравновесности, или, другими словами, переживает нарушение соразмерности, она начинает воспринимать сигналы о изменении данного баланса в первую очередь на уровне бессознательного, т. е. как раз на субкортикальном, или подкорковом горизонте, если позволительно использование нейролексики применительно к социуму. Сигналы опасности всегда считаются первоначально бессознательным, через его когнитивный компонент, т. е. неосознаваемое познание, связанное с автономной нервной системой, пекущейся о нашей безопасности, так сказать, напрямую, минуя сознание. По сути, А. Дамасио косвенно признает данную давно известную истину и по отношению к сфере общественных отношений, когда говорит о том, что «Социокультурный гомеостаз превратился в новый функциональный слой управления жизненными процессами, но биологический гомеостаз при этом тоже никуда не делся» [73, с. 327]. Позволим себе повторить собственный же тезис – сознание воспринимает очевидное и умственно постигаемое, бессознательное учитывает всё.

Обращает также на себя внимание, что американский нейрочеловек говорит о некой заведомой рациональности не только биологических, но и социокультурных процессов, практически по гегелевской максиме: «Всё действительное разумно, всё разумное – действительно». Однако, если биологические процессы, возможно, и демонстрируют некую

доминирующую целесообразность, то в случае процессов социокультурных возникают серьезные сомнения в обязательности присутствия таковой. В чем, например, заключалась целесообразность процесса поступательного закрепощения русского народа в течение XII–XIX вв., при котором последовательно, с использованием экономических и правовых инструментов, большая часть населения была лишена не только гражданских, но даже человеческих прав? На наш взгляд, среди причин этого процесса не было ни политической, ни экономической (общесоциальной) необходимости, не говоря уже об общесоциальной рациональности. Что здесь было, так это, говоря словами современного бихевиоризма, «взаимное подкрепление» со стороны тех, кто закабалял, получавших очевидные экономические выгоды, и со стороны тех, кто покорялся, получавших, очевиднее всего, элементарную возможность физического выживания.

Подчеркнем, что А. Дамасио постоянно акцентирует внимание на связи культурных и биологических факторов. Более того, ученый указывает на то, что «сегодня все больше становится факторов, указывающих на то, что развитие культуры может серьезно влиять на человеческий геном» [73, с. 328]. А. Дамасио очевидно имеет в виду эпигенетику – стремительно развивающуюся сегодня науку о влиянии среды на человеческий геном. Под средой имеется в виду широкий комплекс внешних факторов, от экологических и хозяйственных до тех самых социокультурных. Главный вывод, к которому приходят ученые-эпигенетики, – «помимо того, что обстоятельства, в которых развивался плод, могут повлиять на его взрослую жизнь, самым значимым является то, что эти изменения влияют также на последующие поколения» [256, с. 67]¹.

¹ К настоящему времени в рамках эпигенетики осуществлен уже целый ряд исследований межпоколенческих эффектов травматических событий, в частности, относительно потомков людей, переживших Холокост [347; 348], потомков ветеранов различных войн [281], раннего социального опыта как такового [268]. В целом исследования подтверждают наличие разного рода негативных эффектов, передающихся из поколения в поколение. Можем ли мы предположить, что семисотлетнее почти абсолютное бесправие русского народа сказалось на его эпигеноме? Как нам представляется, такую возможность нельзя исключать. Есть и исследования, рассуждающие об истории русского народа в

Таким образом, социокультурный гомеостаз общества может также быть охарактеризован как состояние, при котором характеристики или **качества** социокультурной среды и **адаптационные сценарии** общности, хранящиеся в социальном бессознательном, в целом, не противоречат друг другу. Поясним данные ключевые категории.

Качества социокультурной среды соответствуют её самым основным сферам и включают: характер властных отношений, т. е. особенности сложившегося в данном социуме общественного договора, предполагающего то или иное соотношение прав и обязанностей власти и общества; характер культуры и цивилизации, определяющих основные мировоззренческие принципы и ориентиры общности; характер социальной солидарности или особенности межгрупповых и межличностных отношений, принятых в общности; характер отношений с соседними общностями.

Под **адаптационными сценариями** общности мы понимаем механизмы социальной (экономической, политической, психологической) адаптации, используемые общностью на протяжении исторически длительного периода, имеющие своим источником как внутренний импульс, так и внешнее осознанное принуждение, и закрепившиеся однажды на уровне социального бессознательного. Адаптационный сценарий в любой из сфер социокультурной среды может развиваться («кристаллизоваться») вокруг таких ключевых элементов-состояний, как: независимость, автономия, партнерство, лояльность, конформизм, подчинение, покорность. Любой из сценариев, построенных вокруг данных элементов, при достаточно длительном опыте повторения имеет шансы закрепиться на уровне бессознательного, будь оно индивидуальное, будь оно социальное.

Важно отметить, что закрепиться могут не только условно позитивные, конструктивные адаптационные сценарии, но и условно негативные,

близком ключе. В частности, отечественный историк С. М. Сергеев полагает, что специфика взаимоотношений народа и власти в нашей стране привела к тому, что у подавляющего большинства населения не была сформирована субъектность, что, в свою очередь, не позволило русскому народу сформироваться в нацию [205].

деструктивные. «Условно» – потому что и «позитивные» (независимость, автономия, партнерство, лояльность), и «негативные» (конформизм, подчинение, покорность) сценарии ведут к одному и тому же – максимально возможной социальной адаптации личности или сообщества. Можно заметить, что здесь как будто проявляется определенный оценочный аспект, которого мы стараемся в своей работе, по возможности, избегать, поэтому подчеркнем, что данные характеристики носят объективный, безоценочный характер, и используются только потому, что точно отражают суть феноменов, о которых идет речь. Именно с учетом этого можно делать выводы о том, что позитивные сценарии в целом способствуют формированию интегрированной, целостной, самодостаточной, аутоотелической¹, гавернментальной², короче, обладающей выраженной субъектностью личности и общности, в то время, как негативные сценарии в целом способствуют формированию и воспроизводству неинтегрированной, зависимой, несамостоятельной, малоинициативной, малоспособной к самоуправлению, в общем, лишенной субъектности личности и общности.

Тем самым необходимо признать, что хотя функциональность гомеостаза изначально направлена на спасение целостной системы и обеспечение её выживания, в своей деятельностной реализации данный функционал может носить субъектный или объектный характер, вероятно, в зависимости от того, что является «мерой всех вещей» в данном гомеостазе – агент (индивид) или структура. В первом случае основной ценностью является индивид – его права, свободы, честь, достоинство, при этом последовательная реализация данных ценностных установок приводит к

¹ «Аутоотелическая» – личность, имеющая источником своих целей саму себя. Способна трансформировать актуальные трудности в новые возможности. Редко испытывает скуку, все время включена в текущий момент и находится в потоке активности большую часть своей осознанной жизни. Понятие ввел американский психолог М. Чиксентмихайи [246].

² «Гавернментальная» – личность, обладающая рациональностью рефлексивного типа, демонстрирующая активную субъектность во взаимоотношениях с людьми и материальным миром, сознательно и целеустремленно самоуправляющаяся во всех ключевых вопросах своей жизнедеятельности. Понятие ввел французский философ М. Фуко [294].

увеличению жизненных шансов или усилению витальности сообщества в целом за счет проекции характеристик частей на совокупность. Во втором случае основной ценностью выступает сообщество – его целостность, интегрированность, лояльность и величие, при этом, соблюдение данных установок приводит к усилению витальности отдельных индивидов – его членов за счет интроекции ими характеристик целого. Подчеркнем еще раз, что, вне зависимости от чьих-то предпочтений и собственных мировоззренческих ценностей, мы должны производить анализ того или иного сложившегося гомеостаза, исходя из его базовой, основополагающей функции – обеспечение жизненных шансов сообщества, социального целого. То, какой инструментарий, какие адаптационные сценарии, какая соразмерность основных гомеостатических параметров сложилась здесь в результате исторического опыта сообщества, является исключительным правом данного сообщества, т. е. в исследовании конкретной функциональной гомеостатической системы важно избегать методологического субъективизма, при котором содержательные характеристики одного социокультурного гомеостаза оцениваются, исходя из содержательных характеристик другого.

Заметим, что необходимость объективного подхода звучит все громче в международном обществоведении, в частности, вполне отчетливое свое выражение получило данное требование в сравнительных исследованиях восточной (прежде всего – восточноазиатской) и западной культур. В свое время известный китайский историк Ч. Чжихуа, главный научный сотрудник Института всемирной истории Академии общественных наук Китая отмечал, что в сравнительных исследованиях китайской и западной культур имеются серьезные недостатки, одной из важнейших причин которых является отсутствие единого методологического подхода. Вследствие этого исследовательские работы нередко оказываются формалистическими, и получаемые в них выводы часто страдают односторонностью и упрощенностью [244, с. 131]. По мнению Ч. Чжихуа, особенно ярко такого

рода методологический субъективизм проявился в исследованиях таких феноменов, за которыми традиционно признается их известная универсальность – гуманизм, свобода, личность, однако эта универсальность содержательно тем не менее отвечает все-таки пониманию данных категорий, сложившемуся в западной культуре. Между тем китайские исследователи вкладывают в них несколько иной смысл. В частности, человек в традиционной китайской культуре и воззрениях древних мыслителей занимает центральное место во Вселенной. Одновременно человек, небо и земля существуют как три равноценные элемента мироздания, а у индивида должно быть развито чувство высокой ответственности перед обществом [244, с. 131].

Находит данный подход своих сторонников и, так сказать, «по другую цивилизационную сторону», в частности, немецкий социальный антрополог К.-Х. Пол убежден, что в диалогичном межкультурном исследовании должны содержаться такие аспекты, как осмысление истории в контексте осознания специфичности моральных и социальных норм, учет собственной логики культуры при её исследовании, попытка обнаружения универсалистских объяснительных концептов, и открытость для другой культуры [178, с. 97]. Методологическую объективность при изучении различных культур применяют, разумеется, и отечественные исследователи. В частности, В. Б. Устьянцев демонстрирует данный подход при изучении возможностей межкультурного диалога опять же России и Китая, предлагая строить его, исходя из культурных универсалий – мировоззренческих, инструменталистских и коммуникативных. Относительно последних философ выносит, в частности, следующее суждение: «Коммуникативные универсалии межкультурного общения проявляются в базовых категориях культуры и установках национальной памяти» [225, с. 51]. Другими словами, особенности межкультурного взаимодействия, при достаточно регулярном повторении в историческом опыте, могут также выступить основаниями формирования тех или иных ценностных ориентаций, или, как бы мы

выразились в контексте нашей работы, структур и адаптационных сценариев социального бессознательного сообществ, участвующих в данном взаимодействии. Проще говоря, речь о национальной (исторической, социальной) памяти, вобравшей в себя и специфику того или иного взаимодействия с теми или иными народами.

Очевидно, что данные методологические установки на объективность как исследования, так и восприятия как иной, так и своей социокультурной системы, также, по сути, являются одним из проявлений тенденции историзации социальных исследований, при которой особенности тех или иных культур и цивилизаций изучаются, исходя прежде всего из логики и своеобразия данных культур и цивилизаций¹. В этой связи мы надеемся, что развиваемая в нашей работе концепция социокультурного гомеостаза, формируемого, поддерживаемого, и трансформируемого единой когнитивной подсистемой общества, вносит свой вклад в дальнейшее подкрепление принципа методологической объективности и может выступить эвристичной теоретико-методологической рамкой как для изучения отдельных стран и культур, так и для сравнительных кросс-культурных исследований.

Гомеостаз по определению означает стабильность и устойчивость, однако вызовы среды никто не отменял и отменить не может, так что же происходит в случае, если константы гомеостатических параметров подвергаются такого рода вызовам? При нарушении социокультурного гомеостаза социальная система, будь то личность или общество, будет стремиться вернуться к балансу, к привычной соразмерности, продиктованной содержанием социального бессознательного, задействуя отработанные в историческом хронотопе сообщества адаптационные сценарии. По словам А. Дамасио, «бессознательная потребность в

¹ Впрочем, есть и скептическое, если не сказать – подозрительное отношение к призывам к объективности и диалогу. В частности, известный отечественный философ А. А. Гусейнов считает, что «идея диалога культур является, скорее, замаскированной и мягкой формой духовной агрессии Запада, чем внутренним убеждением... за диалог часто выступают те, у кого нет сил доминировать» [83, с. 183–184].

равновесном гомеостазе находится под естественным контролем, противопоставить которому можно только нечто хорошо подготовленное и мощное» [73, с. 315]. То есть в случае, если социокультурный гомеостаз представляет собой, например, состояние, при котором общественный договор основан на трипартизме (власть, общество, бизнес) с относительной равноценностью и правомочностью его участников, что характерно для типа гомеостаза, в котором социальные группы обладают развитой субъектностью, нарушение равновесия будет связано с чрезмерным усилением той или иной стороны, или с исключением кого-то из участников. В этом случае система будет стремиться к восстановлению равновесия, продиктованному социальным бессознательным, а именно адаптационным сценарием, основанным на автономии и партнерстве, с задействованием как инстинктивного рационализма социального бессознательного, так и рациональности социального сознания. Если гомеостаз основан на общественном договоре, в котором правомочностью обладает только один субъект (обычно – власть), а остальные стороны выступают пассивными и лишены инициативы объектами, что характерно для типа гомеостаза, ориентированного не на агента, а на структуру, нарушение равновесия может выражаться в ослаблении роли государства, как исключительного суверена, или в попытке придания субъектности обществу. Восстановление равновесия будет в этом случае продиктовано социальным бессознательным, предлагающим адаптационный сценарий, связанный с подчинением и покорностью (пресловутая «тоска по сильной руке»), с задействованием как рациональных, так и (преимущественно) иррациональных механизмов социального сознания и бессознательного.

На наш взгляд, при нарушении социокультурного гомеостаза, ориентированного на агента, применяются адаптационные сценарии, включающие, прежде всего, гражданскую мобилизацию, социальное реформирование, дальнейшее перераспределение ответственности, в значительной степени опирающиеся на общественное сознание, действуя

такие его функции, как рефлексия, анализ, прогнозирование, планирование, при актуализации такой функции бессознательного, как социальная конъюнкция горизонтального типа. В потоковой теории консолидации О. А. Кармадонова «горизонтальная конъюнкция» – это консолидация индивидов, образующая группы, и групп, образующих общество. «Вертикальная конъюнкция» – консолидация индивидов с властью, образующая не столько общество, сколько властную вертикаль. Первая в большей степени свойственна демократическим режимам, вторая – авторитарным [118].

Заметим в этой связи, что существуют данные этологических и эволюционно-биологических исследований, указывающие на то, что в среде других приматов также зафиксирована корреляция между типом лидерства и проявленностью того или иного вектора консолидации. В стаях с жестоким авторитарным вожаком слабеют горизонтальные связи, и выстраивается вертикаль лояльности. В стаях с либеральным стилем руководства всё происходит наоборот [306; 309]. Выделенные нами адаптационные алгоритмы могут быть истолкованы и как механизмы психологической защиты зрелого типа. При нарушении социокультурного гомеостаза, ориентированного на структуру, на наш взгляд, задействуются такие адаптационные сценарии, как сопротивление, вытеснение, брутализация, иррационализация, инфляция, с преобладанием функций социального бессознательного, таких, как повседневное жизнеобеспечение, ситуативное выживание, социальная конъюнкция вертикального типа, адаптация к среде, при ограниченной актуализации такой функции сознания, как рефлексия. Данные алгоритмы явным образом переключаются с механизмами психологической защиты незрелого и невротического типа.

Считаем необходимым подчеркнуть, что мы, разумеется, говорим о подобии, но не аналогии адаптационных сценариев и механизмов психологической защиты. Первые так же, как вторые, в определенной степени «искажают» реальность, т. е. своеобразно её истолковывают, как и

вторые они получают начала или импульс своего действия на бессознательном уровне, так же, как вторые, они могут носить интеллектуально изоциренный вид. Главное отличие адапционных сценариев от психологических защит заключается в специфике их проявления в том или ином типе социокультурного гомеостаза, при котором они могут быть более или менее отрефлексированы сообществом, и, соответственно, использоваться с большей или меньшей степенью осознанности и целенаправленности. Более того, **достаточная степень осознания тех или иных адапционных сценариев, т. е. их интроспекции, открывает и дорогу по их изменению, если не отказу от них вообще.** Впрочем, перевод на сознательный уровень с обретением возможностей каких-то изменений наблюдается и у психологических защит, будь они примитивные, невротические или зрелые. Очевидно, что последние два вида защит и осознаются и изменяются с большей податливостью, нежели первый, используемый обычно такой же, т. е. не самой зрелой личностью.

3.2.2. Типология социокультурного гомеостаза

С учетом всего вышеизложенного, необходимо дать более точное определение очевидно отличающихся двух типов социокультурного гомеостаза. Позволим себе обозначить их как **социосинтонный** и **социодистонный** типы. Мы предлагаем использование этих понятий применительно к коллективному субъекту, по аналогии с понятиями эгосинтонный и эгодистонный, использующимися применительно к уровню личности. Эгосинтонным в психологии называется состояние, при котором страдающий душевным неблагополучием индивид не подозревает об этом, возможно, замечая некоторые «странности» своего поведения, но истолковывая их как свои личностные особенности или черты характера. Противоположное состояние – эгодистонное, при котором человек осведомлен о своих психологических проблемах, и, вероятно, что-то

предпринимает для того, чтобы справиться с ними. В современной научной литературе понятия «социосинтонный» и «социодистонный» встречаются крайне редко, ограничены сферой социальной психологии и психотерапии, и используются в первом случае при описании состояний некритической лояльности установлениям и принципам группы, сопровождаемой отторжением и агрессией по отношению к представителям других групп по признакам религии, этничности, региона происхождения, и пр. [см., напр.: 343]. Во втором случае данные понятия используются для характеристики психотерапевтического процесса, учитывающего факторы социальной идентичности и культурной детерминации психики и поведения пациентов [см., напр.: 295].

В отечественной экзистенциально-аналитической психотерапии попытку внедрения в психотерапевтическую теорию и практику данных категорий предпринял А. С. Баранников, к сожалению, не успевший довести дело до создания относительно развернутой концепции. В то же время А. С. Баранников очень точно указал на одну из сущностных черт социосинтонности, где коллективный субъект выполняет прежде всего защитную функцию, что в высокой степени перекликается с нашим собственным видением данного понятия. В частности, А. С. Баранников говорит: «Социосинтонная психотерапия, в отличие от социодистонной, учитывает социоиндивидуальные особенности пациента-клиента и понимает этнос как защитно-приспособительный стереотип поведения, проверяющий опытом повседневной жизни целесообразность традиций» [32, с. 29].

Действительно, этнос, или сообщество, с которым полностью, или в высокой степени, отождествлен (синтоннен ему) индивид, является коллективным субъектом, взявшим на себя ответственность за благополучие и безопасность данного индивида, но только в, так сказать, «растворенном» виде, в виде элемента коллективного целого. Весьма точно и замечание А. С. Баранникова о том, что группа осуществляет эту защиту через повседневную активность, в ходе которой задействует

стереотипизированные традиции, или, иными словами, рутинные эвристики и адаптационные сценарии, ежедневно проверяемые на функциональную пригодность, но особенно, добавим мы, испытываемые на валидность тогда, когда на прочность проверяется сам социокультурный гомеостаз данного общества. Последнее имеет место в периоды острых социальных трансформаций, взламывающих рутину повседневности и подвергающих испытанию все сферы жизнеобеспечения общества, включая систему коллективных представлений, носителем которой является общественное сознание, и систему коллективных установок, локализованную в социальном бессознательном.

Мы осуществляем следующую экспликацию данных понятий. При **социосинтонном** ск-гомеостазе высока степень отождествления с сообществом (группой, нацией, народом, социумом, страной, государством). Соответственно, степень субъектности как индивидов, так и сообщества, которое они составляют, низка, что проявляется и в низком уровне социальной интроспекции, т. е. обращенности сообщества на само себя, свои качества и характеристики. Изменение параметров ск-гомеостаза, точнее их соразмерности, в этом случае происходит редко в силу низкой осознанности такой необходимости и доминировании в его поддержании социального бессознательного с его выработанными в ходе исторического развития сообщества адаптационными сценариями. К примеру, экономическая несоразмерность может в этом типе ск-гомеостаза не осознаваться в качестве таковой, т. е. как несправедливая, как результат неравномерного распределения общественных благ или экономических результатов. Индивиды и группы в этом случае могут быть драматически депривированы от материальных ресурсов, или, проще говоря, быть бедными или даже нищими (вспомним феномен «новых бедных» в российском обществе), но не осознавать это по крайней мере полностью. Может не осознаваться и политическая несоразмерность как отсутствие возможности влиять на политические решения на существующий политико-экономический строй и

принципы его организации, на политическую повестку общества, другими словами – возможность политического участия. Для условного внешнего наблюдателя это отсутствие осознания диспропорций политического параметра может выглядеть как политическое равнодушие или гражданская пассивность. Депривация от политических ресурсов не осознается индивидами и группами как проблема, поскольку мало осознается вообще в силу низкого уровня социальной интроспекции.

Очевидно, что социосинтонный ск-гомеостаз неизбежно вызывает ассоциации с теориями «авторитарной личности» (Т. Адорно, Б. Альтмейер, Э. Фромм, В. Райх) [3; 188; 232; 264] или «догматической личности» М. Рокича, как её варианта [331]. Заметим, что существующие на настоящий момент концептуализации указанных и других авторов [40], ведут речь именно о личностном уровне проявления авторитарных черт (конвенционализм, авторитарные представления, авторитарная агрессия, суеверия и стереотипы, власть и «твердость», разрушительность, и пр.), причем автократические режимы не столько возникают благодаря критической массе таких качеств в общей популяции, сколько создают благоприятные условия для их реализации, но являются, в целом, преходящим и исторически недолговечным и даже обреченным феноменом, в силу того, что вступают в противоречие с базовым стремлением человеческого существа – к свободе. Главное в данных концепциях, разумеется, личность и то, как в ней могли сформироваться авторитарные склонности, среди причин чего основную объяснительную роль до сих пор выполняют психодинамические теории (фрейдизм) и теория научения (А. Бандура), отсылающие к детскому травмирующему опыту. Базовые культурные основания такого рода режимов и такого рода личности в данных концепциях практически не исследуются.

Необходимо также заметить, что способность к рефлексии и рациональному мышлению авторитарной личности вовсе не отрицается указанными теориями, что, собственно, и служит залогом того, что

существующие несоразмерности в устройстве общества в какой-то момент становятся достаточно и массово очевидными, и соответствующие режимы в тех или иных социокультурных ареалах сходят с политической авансцены. То есть в этом случае либо происходит восстановление социокультурного гомеостаза, если авторитарный режим был его нарушением, либо изменение характеристик параметров ск-гомеостаза, если несправедливость данного режима достигла критически значимого уровня осознания¹.

При **социодистонном** ск-гомеостазе степень отождествления с коллективным субъектом не выходит за пределы рефлексии относительно своей социальной идентичности и принадлежности, при которой индивид достаточно отчетливо осознает свою особенность и дистанцированность от группы, будь то группа первичной практики, например, семья или производственный коллектив, или группы более общего порядка – нация, общество, гражданство. Степень субъектности как индивидов, так и групп, в которые они включены, и общества, которое они составляют, в целом, при социодистонном ск-гомеостазе достаточно высока, т. е. имеет место развитая социальная интроспекция. Изменение констант параметров ск-гомеостаза в этом случае происходит периодически в силу достаточной осознанности такой необходимости и доминирования в единой когнитивной подсистеме общества общественного сознания с его инструментами рационального мышления, социального конструирования, социальной экспертизы и рефлексии.

¹ Вероятно, авторитарные режимы Европы XX в. были все-таки примерами нарушения ск-гомеостаза, закончившимися либо разрушительно (Германия, Италия), либо постепенно изжив сами себя (Испания, Португалия), либо будучи свергнутыми в силу сложившихся в результате советской «перестройки» благоприятных обстоятельств (страны Варшавского блока). В то же время, так называемые «диктатуры развития» Азиатско-Тихоокеанского региона – Южная Корея, Тайвань, Сингапур пришли в конце XX в. к завершению в результате поступательной либерализации социально-политической системы, что было бы невозможно без изменения содержательных аспектов общественного сознания, постепенно приходившего к осознанию диспропорций общественного устройства. Причем изменение констант параметров ск-гомеостаза было в данных ареалах настолько реализовано, что в некоторых из стран даже состоялись судебные процессы над бывшими диктаторами (как, например, в Южной Корее, где в 1996 г. осудили бывших президентов Чон Ду Хвана и Ро Тхэ У).

Заметим также, что, с одной стороны, возникает явная аналогия между социосинтонным/социодистонным типами социокультурного гомеостаза и такими известными парными типологизациями, как «закрытое»/«открытое общество» (А. Бергсон), Gemeinschaft/Gesellschaft (Ф. Тённис), механическое/органическое (Э. Дюркгейм), «первичные»/«вторичные группы» (Ч. Х. Кули), или, в самом общем виде, как «традиционное»/«современное общество». Очевидно, что эти типологизации отражают линейное восприятие общественного развития, предполагающее этапность, стадийность данных состояний общества.

С другой стороны, именно феномены омассовления человека, на которые указывали в свое время Д. С. Мережковский («Грядущий хам») [160], Х. Ортега-и-Гассет («Восстание масс») [169], и массовой культуры, о которой говорили Т. Адорно [3], К. Манхейм [156], Г. Маркузе и другие, позволяют предположить, что архаичность и современность могут находиться не только в линейной связи, но и быть возвратно-встречными состояниями. Для описания этих состояний и такого рода социальной динамики, на наш взгляд, достаточно эвристична оппозиция социосинтонность/социодистонность, где первое – не неизбежно сменяется вторым, а второе не означает невозможности возврата к первому.

В социосинтонности всегда присутствует известный элемент социодистонии, а в социодистонности всегда присутствует в определенном масштабе и виде социосинтония. Следовательно, речь должна вестись о доминирующем на настоящий момент типе социокультурного гомеостаза, и о том, что определяет такое доминирование¹. Последнее, на наш взгляд,

¹ Этим идеям созвучен подход Н. Д. Субботиной, рассматривающей близкие социальные состояния с точки зрения доминирующей в социуме «суггестии» или «контрсуггестии». По её словам, – «Диалектика суггестии и контрсуггестии проявляется в том, что абсолютная суггестия или полный порядок невозможны так же, как абсолютная контрсуггестия или полный хаос, но возможно преобладание в обществе одной из сторон. Преобладание суггестии, отсутствие критического сознания делают человека просто механическим элементом общественной системы... Однако преобладание контрсуггестии в отношениях людей приводит к хаосу, нарушению порядка, преступности» [218, с. 18].

обусловлено содержанием единой когнитивной подсистемы социума – конкретным опытом, пережитым социальной общностью, и конкретными адаптационными механизмами и сценариями, закрепившимися у данной общности в качестве наиболее адекватных. Роль институтов в повседневном структурировании социальной реальности безусловно важна, суть дела однако в том, что институты сами являются порождением и отражением специфики социальной когнитивной подсистемы, и призваны, преимущественно, охранять и воспроизводить сложившийся социокультурный гомеостаз. Другими словами, когнитивная подсистема определяет характер и логику социального устройства, и специфику общественных отношений в данном социуме, причем социальное бессознательное, безусловно, стремится к консервации сложившихся констант, изменить которые в состоянии только социальное сознание, для чего ему, однако, требуется начать доминировать. Иначе говоря, для социального изменения необходим определенный уровень социодистонности, носителем которой на первых порах может выступать и не всё, и даже не большинство общества, как нам, собственно, и показывает история мировых революций.

3.2.3. Трансформируемость социокультурного гомеостаза

Следует определиться более конкретно – насколько возможно и возможно ли вообще изменение типа социокультурного гомеостаза? Сразу скажем, что необходимость и даже целесообразность такого изменения вовсе не выглядят очевидными, хотя и возникает некоторое ощущение того, что степень условного человеческого счастья в социодистонном и социосинтонном типах должна как будто отличаться, причем в пользу первого типа. Необходимо заметить, что создающее социокультурный гомеостаз совпадение характеристик среды и бессознательных адаптационных сценариев, используемых общностью, в определенном

Н. Д. Субботина полагает, что минимизировать издержки такого рода в преимущественно «контргестивном» обществе позволяет вера – в Бога или идею.

смысле представляет собой гармонию общественного организма, его непротиворечивый (для членов данного сообщества), логичный, законченный, и даже эстетически привлекательный образ. Нарушение гомеостаза предстает, как говорит А. Дамасио, «в виде нарушенного, изломанного образа тела» [73, с. 315], что причиняет страдание, и требует своего преодоления в виде возвращения к привычному, приемлемому, и воспринимаемому в качестве нормального образу, находящему в бессознательном и свою эстетическую санкцию.

Кроме того, гомеостаз потому и является гомеостазом, что укоренен на уровне глубин социального бессознательного, и мало переосмысливается, сколь бы неприемлемыми его внешние, проявленные, эпифеноменальные признаки не казались, например, наблюдателю из другого социокультурного контекста. Более того, общество пусть и бессознательно (по большей части), но вполне ревностно следит за тем, чтобы статус-кво сохранялся, определяя через социализационные механизмы культуры необходимый для этого строй мысли его членов. Э. Фромм выразил это следующим образом: «Социальный характер, вынуждающий людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать в интересах правильно функционирующего общества, – это лишь одна линия связи социальной структуры с идеями. Другой вид связи заключается в том, что каждое общество определяет, какие мысли и чувства следует допустить до уровня осознания, а какие – оставить бессознательными... Говоря о «социальном бессознательном», я имею в виду области психики, вытесненные у большинства членов общества. Содержанием этих вытесненных элементов обычно является то, что данное общество не может позволить своим членам довести до осознания, если оно собирается и дальше успешно функционировать на основе собственных противоречий» [234]. Другими словами, как и было нами сказано выше, социальное бессознательное стремится к консервации сложившихся констант и общественных отношений, очевидно воспринимая каждую попытку их

изменения в порядке угрозы самому существованию коллективного субъекта, что ведет к активации защитных ресурсов, или адаптационных сценариев.

Тем самым какое-то изменение типа социокультурного гомеостаза возможно только в том случае, если удастся, так сказать, проникнуть в социальное бессознательное и вывести то или иное его содержание на уровень общественного сознания, на уровень полноценной рефлексии. Что, в целом, еще ничего не гарантирует, поскольку для образования новых паттернов как чувствования, так и поведения, необходимо регулярное подкрепление данных паттернов на протяжении достаточно длительного периода. Этот период будет продолжительным для индивидуальной человеческой судьбы, что же касается сообщества, данный период будет характеризоваться продолжительностью исторического времени. Вместе с тем, как опять же замечает Э. Фромм, «нет, пожалуй, ни одного фактора, несущего большую ответственность за трудности в превращении бессознательного в осознанное, чем механизм, который З. Фрейд назвал сопротивлением» [234].

Чему же именно оказывается это сопротивление? Вероятно, в случае социального бессознательного сопротивление может возникать тогда, когда возникает угроза, что открытие содержания этого бессознательного принесет много разочарований. Когда великое может стать ничтожным, когда, скажем, «народ-богоносец» станет чем-то другим, возможно, гораздо менее привлекательным, словом, когда произойдет значительная переоценка своих качеств, с некоторой вероятностью того, что вновь открытые или переоцененные характеристики коллективного субъекта окажутся девальвированными, что прямо нарушит то, к чему, как мы выяснили ранее, стремится любая социальная система, от личности до социума – благополучие. Именно поэтому образы и символы обладают зачастую околосакральными или сакральными качествами, они в конденсированном виде поддерживают сложившееся однажды восприятие как общности, так и

индивида. По словам Э. Фромма, «сопротивление – это попытка защититься от испуга, который можно сравнить с испугом при небольшом землетрясении: ничего надежного, все колеблется; я не знаю, ни кто я, ни где я» [234].

Э. Фромм расширяет фрейдовское понятие вытеснения, утверждая, что такому подвергаются не только сексуальные импульсы и аффекты, но и то, что противоречит ценностям, интересам и идеям, опровержение которых воспринимается как трагедия и потрясение устоев [234]. Весьма вероятно, на наш взгляд, и то, что такого рода «пробуждению» может препятствовать некое душевное неблагополучие группы или сообщества, своего рода социальный невроз. Тогда детерминирующие социальное восприятие и социальное поведение группы силы остаются нераспознанными, а невротические адаптационные реакции представляются нормальными и естественными. Группа, как и отдельный индивид, может не подозревать о переживаемом душевном неблагополучии (социосинтонное состояние). Отсутствие осознания ненормальности реакций способствует дальнейшему сокрытию стихий, управляющих восприятием и поведением группы, и, соответственно, препятствует освобождению.

Одновременно вера в возможность освобождения человека из плена иллюзий всегда была сопряжена именно с моментом осознания. По замечанию Э. Фромма: «Как врач З. Фрейд руководствовался тем, что осознание бессознательного – это путь к излечению душевных заболеваний. Как социальный философ он верил в тот же принцип: только если мы осознаем реальность и преодолеем свои иллюзии, мы добьемся наилучшей возможности справиться с трудностями жизни» [234].

Освобождение от иллюзий, или преодоление отчуждения обычно рассматривается как само собой разумеющееся стремление человеческого существа – тональность, заданная Платоном, Л. Фейербахом, К. Марксом, З. Фрейдом, и подхваченная А. Грамши и Ж.-П. Сартром. Как бы по умолчанию признается, что как индивид, так и группа, депривированные от

субъектности, будут стараться эту субъектность во что бы то ни стало восстановить или обрести. Одновременно из психопатологии нам известно, что невротическое состояние может нести и определенные выгоды своему носителю или носителям. Даже при условии осознания страданий, сопряженных с этими состояниями, человек далеко не всегда стремится от них избавиться, а иногда, попробовав это сделать, возвращается к привычному. Во многом это связано с тем обстоятельством, что привычное, знакомое невротическое состояние создает ощущение предсказуемости твоей жизни, в которой страдание присутствует, но мера его в общем известна, и цена за него представляется приемлемой.

Что же помимо предсказуемости представляется «выгодным»? На наш взгляд, это минимизация собственной ответственности за ход и направление своей жизни, или вообще отказ от таковой, т. е. поддержание «детского» статуса; снятие необходимости размышления в категориях и логике «глобального проекта» в пользу размышления в категориях и логике повседневности; связанная с этим возможность незатруднительного поверхностного мышления «первичного типа», взамен более энергоемкого «вторичного» мышления; преобладание иррациональных оперантов сознания, включая объекты магического мышления и когнитивные искажения, упрощающие мир, над рациональными оперантами, мир усложняющими. Это инертное, но относительно спокойное состояние может составлять ценность само по себе. Соответственно, когда это состояние нарушается, подвергаются вызову все указанные выше «бонусы», и личность или сообщество делают все возможное, чтобы вернуться в знакомую «гавань», причиняющую определенное страдание, но дающую ту самую, обладающую высокой ценностью предсказуемость.

В психопатологии данный эффект хорошо известен, и описывается как устойчивость дисфункциональной системы. Дж. Нардонэ выразил этот феномен следующим образом: «Для того чтобы разрушить это поддерживающееся равновесие, необходимо вмешательство, способное

изменить не только поведенческие реакции субъекта, но и его когнитивную организацию, и особенно его восприятие окружающей действительности» [164, с. 62]. К. Симеоне-ДиФранческо, рассматривая динамику отношений в малых группах и парах, замечает, что союзы зачастую могут основываться на дисфункциональных когнитивных паттернах, но быть тем не менее вполне совместимыми и устойчивыми, поскольку «люди с небезопасным типом привязанности предпочитают выбирать то, что им хорошо известно», полагаясь на «проторенные нейронные пути» [209, с. 91]. З. Менцос говорит о функциональности дисфункциональных психических расстройств, при которых имеет место «регрессивная мобилизация прежних моделей поведения в случае необходимости ... которая хорошо знакома нам из жизни детей и даже из жизни целых народов» [цит. по: 139, с. 380].

Итак, на наш взгляд, **социокультурный гомеостаз – это сложившаяся в результате систематических повторений стимулов (персистенция возбудителя) и подкреплений реакций самовоспроизводящаяся система, высоко изоморфная относительно основных своих параметров и их констант.** После своего оформления, подобно описанным У. Матураной и Ф. Варелой «самостроящимся» натуральным системам [159], ск-гомеостаз не нуждается в реальных внешних стимулах для периодически повторяющегося воспроизведения своих реакций. Вместе с тем в отличие от естественного гомеостаза ск-гомеостаз может быть осмыслен и переосмыслен, на основании чего нормативные показатели его констант могут быть подвергнуты сознательному изменению. Такое изменение может быть последовательным, поступательным и точечным (социальная эволюция и инженерия), либо резким и каскадоподобным (социальная революция). В первом случае изменение носит, в целом, экологичный и неразрушительный характер. В последнем случае воздействие на существующий ск-гомеостаз носит характер радикального и травматического. **Однако драматическое потрясение основ ск-гомеостаза зачастую приводит к его восстановлению в несколько ином виде, в чем ключевую роль играет**

социальное бессознательное, стоящее на страже жизненно важных принципов и механизмов существования сообщества.

Другими словами, именно социальное бессознательное является носителем условных нормативных показателей констант гомеостатических параметров, к которым оно и стремится вернуть социум, сколь бы серьезные потрясения он не пережил. Вспомним в этой связи мысли Г. Лебона, который, исследуя психологию массовых движений, настаивал, что сообщества, особенно в их динамике, в значительной степени руководимы своим бессознательным, и в частности утверждал: «Толпа готова менять названия своих учреждений и иногда устраивает бурные революции для того, чтобы добиться такой перемены, но основы этих учреждений служат выражением наследственных потребностей расы, и поэтому толпа всегда к ним возвращается» [145]. Одновременно в какой-то момент к этому процессу восстановления базовых нормативных показателей может подключиться, и чаще всего подключается, и вторая подсистема единой когнитивной подсистемы социума – общественное сознание. В этом случае появляются доктрины консервативного характера, обосновывающие необходимость того или иного «возвращения к основам», «сбережения и поддержания традиций», «укрепления духовных скреп», «возвращения духовной матрицы», и пр. По сути, все только что перечисленные метафоры являются отражением в общественном сознании процессов, идущих в глубинах социального бессознательного.

По словам Ж. Т. Гощенко, «история складывается так, как желает народ, пусть и на интуитивном уровне... Маятник обязательно качнется в том направлении, в каком развивается история» [219, с. 172]. Интуитивный уровень – это и есть уровень социального бессознательного, настойчиво и неуклонно возвращающего социальную систему в лоно социокультурного гомеостаза, в силу каких-то причин оказавшегося нарушенным. На уровне общественного сознания, ретроспективно, данный процесс получает название «истории».

А. А. Аузан по сути вторит Г. Лебону, когда утверждает: «Формальные правила меняются всегда дискретно, а неформальные – всегда инкрементно, всегда «плывут»... В результате накапливается *потенциал для движения в обратном направлении*, т. е. реструктуризации правил в обратном отношении. После завершения революции закономерно наступает реакция» [29, с. 58]. Единственное, что бы мы уточнили в этом определении, это то, что неформальные правила не являются «правилами» в строгом смысле слова, т. е. они не только не формализованы, но и вообще не кодифицированы никаким образом, писаным или неписанным, в силу того, что локализуются не в зоне общественного сознания, а укоренены в области социального бессознательного, и реализуются через его сигнальные системы – эмоции и образы (так же эмоционально заряженные). Другими словами, они существуют на уровне ощущений или гомеостатических чувств и актуализируются тогда, когда так или иначе нарушается константа определенного параметра в данном социокультурном гомеостазе. Чем сильнее нарушена константа, тем интенсивнее эти чувства, и тем мощнее тяга к её восстановлению, что, как мы сказали выше, может выходить в определенных формах и на уровень общественного сознания, получая то или иное доктринальное оформление.

Заметим, что в доктринальном обосновании необходимости разного рода «укрепления основ» активное участие принимает и научная общественность, подкрепляя тенденцию аргументативным дискурсом. Например, в современной российской истории и политологии такие голоса звучат все громче. В частности, отечественный ученый, доктор политических наук, профессор Н. В. Асонов весьма активно отстаивает точку зрения, что «Запад явно на стороне «тёмных сил», стремящихся приблизить царство Антихриста. Тогда понятна его злоба к России и желание её уничтожить» [27, с. 15]. Н. В. Асонов убежден, что нашей стране уже к XIII в. удалось создать «успешную модель нравственной национальной государственности», которую, впрочем, нужно возрождать, поскольку она куда-то исчезла, но все

еще является единственным способом спасти Россию от грозящей ей катастрофы, вызванной внутренними и внешними угрозами. Очевидно, что наряду с другими формами иррационального мышления, может существовать, как это ни парадоксально прозвучит, и форма иррационального научного мышления, оперирующего эфемерными, если не фантастическими категориями, помещаемыми в совершенно произвольную связь, из которой следуют такие же совершенно произвольные, не имеющие никакого отношения к реальности выводы, одним из примеров которых выступает, в частности, «нравственная российская государственность» Н. В. Асонова¹.

Здесь неизбежно возникает тема функциональности, валидности, полезности неких традиционных основ миропонимания и жизнедеятельности сообщества. Зачастую едва ли не по умолчанию предполагается, что «возвращение к традициям» или их «укрепление» есть само по себе «благое дело», в силу того что оперирует некими «благими сущностями». В этой связи характерно мнение Д. Деннета, сформулировавшего свое отношение к данной проблематике следующим образом: «Многие закономерности в культуре – не сокровища... Она включает и всевозможные дурные привычки, и жуткие обычаи, и глупости, которые не имеют реального значения, но которые держат общество мертвой хваткой... Подобное наследство – не дар, а проклятие» [77, с. 96].

Передаем следующим поколениям, добавим мы, и культуру общественных отношений, в частности, культуру (стиль, сценарии, алгоритмы и пр.) взаимоотношений членов общества между собой и с властью, или, если провести аналогии с выделенными нами параметрами скгомеостаза – экономическую, политическую и правовую культуру. Вместе с

¹ Впрочем, иррационализация мышления ученых не является такой уж редкостью в современной российской науке, включая социогуманитарные дисциплины. См., напр.: [39; 54; 136]. Более того, проблема иррационализации научного дискурса настолько обострилась, что в Российской академии наук по инициативе академика В. Л. Гинзбурга в 1998 году даже была создана специальная Комиссия по борьбе с лженаукой, работы у которой не убывает. См, напр.: [51]

тем мы воздержались бы от столь очевидно оценочного тона Д. Деннета, в котором явно прочитывается обладание автором истиной, так сказать, в конечной инстанции, знание о том, что хорошо, а что плохо, а значит – как следует, и как не следует жить тому или иному сообществу, какие традиции можно передавать, а от каких необходимо отказаться, или, формулируя в терминологии нашей собственной работы – какие константы параметров ск-гомеостаза являются наиболее «правильными» и действительно «справедливыми», а какие – нет.

В любом случае каков бы ни был характер конкретного ск-гомеостаза, он всегда воспроизводится через множественные практики, которые сами по себе являются «культурными репликаторами», выступающими, согласно современному бихевиоризму, активностью, «в которую вступает группа и которая передается между членами группы, характеризующейся определенной функцией, эффектом или результатом» [38, с. 249]. Само присутствие и устойчивость той или иной практики устанавливается достаточно просто – через наблюдение за поведением членов сообщества и оценку его распространенности. У. Баум делает также важное замечание о том, что «практики – это активности, состоящие из более простых активностей» [38, с. 250]. Например, воровство может пресекаться в группе через его наказание, подкрепление честного обмена товарами, и воспроизводство правил, постулирующих негативную оценку данного явления. Социальный конформизм, или некритическая лояльность могут состоять из таких «подпрактик», как непротивление, покорность, предписанная электоральная активность, гражданская пассивность, и прочее.

Практики могут носить и характер вербального поведения, которое также выступает инструментом культурной репликации, и может принимать форму мифов, сказок и жизнеописаний героев. Ч. Соммервилл в своей книге «Взлет и падение детства» указывал на то, что сказки о прекрасных принцессах или просто трудолюбивых девушках, героях, сражающихся с драконами, добрых феях, злых отчимах и мачехах несут в себе мощную

функцию социализации, обучая подрастающее поколение тем или иным способам взаимодействия с этим миром. По его мнению, эти вербальные практики формируют начала морального поведения, склоняя ребенка к выбору определенной стороны. Через симпатию одному герою и неприязнь к другому, ребенок подталкивается к социально одобряемому выбору наиболее приемлемого образца для подражания [341, с. 182]. У. Баум подчеркивает, что «как и моральные предписания, входящие в культуру сказки индуцируют поведение, которое затем подкрепят члены сообщества» [38, с. 250].

Разделяя данную точку зрения, все же подчеркнем, что в современном бихевиоризме по крайней мере в трактовке У. Баума роль бессознательного вообще, и социального бессознательного, в частности, незаслуженно, на наш взгляд, упускается. Созданные однажды «правила», или, как мы предпочитаем выражаться в нашей работе – адаптационные сценарии, действительно, в какой-то момент «изобретаются», или, иными словами, формируются в результате постоянного поиска наиболее адекватных способов реагирования на вызовы окружающей среды, с которыми сталкивается в своей повседневной жизнедеятельности сообщество. **Но после того, как эти сценарии оформляются, они проходят непрерывный цикл любого повторяющегося с определенной частотой целесообразного действия – данные практики рутинизируются и автоматизируются, т. е. покидают область сознания и уходят на уровень социального бессознательного.** Это верно для отдельной личности, это верно и для коллективного субъекта. В единой когнитивной подсистеме общества, точно так же, как в когнитивной подсистеме индивида содержание сознания и бессознательного находятся в состоянии взаимного обусловливания, и, соответственно, во встречно-возвратном движении, при котором то, что содержится в сознании, может при каких-то условиях уйти на уровень бессознательного, а содержание последнего имеет шансы при каких-то условиях стать осознанным по крайней мере в той или иной степени. В любом случае мнение о том, что вербальное поведение, реализующееся через

художественное слово, в особенности – исторически сформированное слово, выступает средством трансляции или репликации определенных конструктов культуры данного этносоциума, т. е. присущего ему социокультурного гомеостаза, представляется нам весьма убедительной и чрезвычайно важной. Народное творчество, и прежде всего, творчество, связанное с вербаликой, является, по сути конденсатом исторического опыта сообщества и так или иначе может позволить судить о каких-то содержательных аспектах социального бессознательного в части параметров социокультурного гомеостаза и его констант. Одним из эмпирических приложений такого рода видения выступает, по сути, структурная антропология, в частности – К. Леви-Стросса [146], Н. Эггера [291], А. Пири [323], и других исследователей, усматривавших в фольклоре и даже самой организации общества скрытые бессознательные структуры, носящие характер социальных детерминант. Однако в данном направлении исследований не ставилась задача, и, соответственно, не анализировалась фундаментальная основа, организующая общество – социокультурный гомеостаз, и его основные параметры. Именно эту задачу мы пытаемся решить в своей работе.

В этой связи напомним, что Ю. М. Лотман говорил, что «мысль – внутри нас, но и мы – внутри мысли, подобно тому как язык – нечто порожаемое нашим сознанием и прямо зависящее от механизмов мозга, но и мы – внутри языка» [150, с. 389]. Следуя этой логике, мы можем прийти к тому выводу, что данное соотношение верно и для других явлений – ментальность внутри нас, но и мы – внутри ментальности. Биология внутри нас, но и мы – внутри биологии. Историческая память внутри нас, но и мы – внутри исторической памяти. Культура внутри нас, но и мы – внутри культуры. И, разумеется, социокультурный гомеостаз внутри нас, но и мы – внутри социокультурного гомеостаза. Тем самым последний и заключает в себе культуру и определяет собой культуру. Но коль скоро мы говорим о культурах, мы неизбежно должны вести речь о своеобразии, являющемся

одним из качеств таковых. В чем может заключаться культурная специфика гомеостаза? Учитывая, что сущностным принципом данного феномена является, как мы выяснили, соразмерность, его специфика представляет собой, на наш взгляд, этнокультурные вариации констант одних и тех же, присущих всем народам параметров. Другими словами, для социального гомеостаза любого этнокультурного образования будет обязательна соразмерность экономическая, политическая и правовая, но конкретные константы этих параметров будут варьировать – то, что считается нормативным показателем в одной этнокультуре, может быть низким или высоким в другой. Может также варьировать и континуальность или пороговые границы константы, возможно, что для одной этнокультуры размерность шага может составлять единицы, для другой – порядки.

Итак, дадим, наконец, определение феномену. **Константы ск-гомеостаза формируются в ходе исторического опыта сообщества, закрепляются на уровне социального бессознательного в ходе многократного социального подкрепления, и отличаются ригидностью, что не исключает их изменения, возможного в случае высокой степени их осознанности сообществом, т. е. при переводе гомеостатического содержания социального бессознательного в область общественного сознания в результате социальной интроспекции.** Низкий уровень интроспекции, осознания гомеостатических констант и, соответственно, рефлексии относительно последних, характерен для ск-гомеостаза социосинтонного типа, в то время, как достаточно развитая рефлексия относительно констант основных параметров свойственна ск-гомеостазу социодистонного типа. Нарушение ск-гомеостаза означает нарушение сформировавшихся соразмерностей в каком-то из параметров, или во всех сразу, фиксируется прежде всего социальным бессознательным, вызывающим соответствующие гомеостатические чувства, и активирующим соответствующие адаптационные сценарии, исторически выработанные сообществом, и также укорененные на бессознательном уровне.

Принцип соразмерности ск-гомеостаза проявляется и в базовой функциональной реализации единой когнитивной подсистемы общества в целом, которая осуществляется в виде трех векторов интенциональности – аутспекции, интроспекции, и инспекции, где первое есть исследование внешних по отношению к субъекту факторов и обстоятельств, второе есть исследование субъектом познания самого себя, во всей комплексности своих характеристик, и третье есть осознание и исследование самого познавательного процесса, или условного «центра», из которого и осуществляются когнитивные процедуры. С учетом вышеизложенного, применительно к различным типам ск-гомеостаза соразмерность данных познавательных векторов может, на наш взгляд, выглядеть следующим образом.

Интенциональность единой когнитивной подсистемы общества в ск-гомеостазе социосинтонного типа характеризуется преобладающей аутспекцией, т. е. повышенным вниманием к происходящему вовне коллективного субъекта, в окружающей его реальности. Эта особенность может, кстати говоря, интуитивно или даже сознательно использоваться властью для удержания фокуса сообщества на внешних обстоятельствах, благодаря чему обстоятельства внутренние, в том числе, вероятно, не самые лицеприятные для самой власти, остаются вне фокуса общественного внимания. Одновременно нельзя сказать, что интенция интроспекции совершенно не проявлена в социосинтонном типе, она, разумеется, также осуществляется, но в сравнительно меньшей степени, либо локализуясь преимущественно в узких сегментах профессионально рефлексирующих групп, прежде всего, экспертов, либо в виде конструкторов фолк-психологии и фолк-социологии, через которые, не обязательно – достоверно, сообщество описывает само себя. Впрочем, такое самописание также чаще всего нуждается в некоем референтном объекте или объектах, относительно которых социосинтонное сообщество определяет свои характеристики главным образом в превосходном аспекте. Что касается инспекции, данная

интенция единой когнитивной подсистемы общества носит в социосинтонном типе, на наш взгляд, минимальный уровень, и ограничена крайне узкой группой специалистов по сравнительной когнитивной психологии.

Интенциональность единой когнитивной подсистемы общества в ск-гомеостазе социодистонного типа характеризуется, на наш взгляд, более равномерным распределением реализации в векторах аутоспекции и интроспекции, и заметной проявленностью вектора инспекции. Вместе с тем при общей сопоставимости, интроспекция, на наш взгляд, всё же преобладает, что проявляется через повышенное внимание к содержательным сторонам тех или иных сфер общественных отношений, их критическую оценку, определение возможных алгоритмов и технологий, направленных, в случае необходимости на их совершенствование или изменение (а такая необходимость обнаруживается практически всегда, поскольку социодистонный тип не устает обнаруживать изъяны и несовершенства устройства системы), и разработку таких алгоритмов и технологий. Повышенное внимание к происходящему внутри коллективного субъекта может принять форму доктрины национализма или изоляционизма (например, *Deutschland über alles!*, или «Германия превыше всего!», *America first!*, или «Америка – прежде всего!»), или может осуществляться без доктринального оформления, просто в виде повседневного социального дискурса интроспективной направленности и обсуждения социальной политики и общих принципов общественного устройства, существующих в данном социуме. Вектор инспекции реализуется в области гносеологии и эпистемологии, а также когнитивной науки в её самом широком понимании – от нейронаук и когнитивной психологии до аналитической философии и философии сознания. Исследования в данной сфере характерны, на наш взгляд, прежде всего именно для ск-гомеостаза социодистонного типа.

Необходимо заметить, что хотя рациональность и иррационализм присущи как сознательному, так и бессознательному компонентам единой

когнитивной подсистемы общества, их соразмерность, на наш взгляд, также варьирует в зависимости от типа ск-гомеостаза. При представленности обеих форм для социодистонного типа характерно, на наш взгляд, все-таки преобладание рациональной формы освоения внутренней и внешней реальности, в то время как для социосинтонного типа более свойственен иррационализм. Подчеркнем, что мы имеем в виду именно формы осуществления сознания и бессознательного, как они сформулированы нами в предыдущей главе, т. е. как способы восприятия мира или мировоззрение. Это различие относится тем самым именно к когнитивным процессам, но не к целям, которые, как мы выяснили ранее, в норме как правило рациональны, поскольку обычно выражают собой стремление к одному из видов человеческого благополучия – физическому, эмоционально-психологическому, или материальному. К рациональным целям может стремиться (и обычно стремится) и рациональное, и иррациональное, и даже дисрациональное мировоззрение и поведение.

Как долго может воспроизводиться социокультурный гомеостаз? У мировой истории определенно есть ответы на этот вопрос. В частности, взгляд на такой феномен, как традиционный Китай, позволяет нам ответить – тысячелетиями. Эта невероятная устойчивость сложившейся однажды системы поразила в свое время еще М. Вебера, который, характеризуя её в части того, что мы понимаем в нашей работе под экономической соразмерностью, отмечал, что правительство Китая «действовало, как правило, исходя из фискальных и меркантильных соображений... Редкие попытки [власти] изменить сложившееся положение терпели неудачу, что в условиях харизматической природы власти ставило под сомнение боговдохновенную природу императора-реформатора, поскольку благосостояние субъекта зависело от харизмы рулевого» [141, с. 132]. Более того, как отмечают синологи, главным способом экономической эксплуатации в Китае было налогообложение в виде ренты-налога, с достаточно редким и сравнительно ограниченным использованием

внеэкономического принуждения. Причем система государственно-налоговой эксплуатации распространялась практически на всё население страны [224, с. 157]. Другими словами, «неподатных сословий» в традиционном Китае, в отличие от Европы и России, не было. Налоговое бремя распределялось между всеми социально-экономическими группами, что указывает на соразмерность экономического параметра, стремящуюся к константе максимума.

Приближалась к максимуму соразмерности и система политического участия. Как указывают китаеведы, – доступная «для всех, кроме «низких» (немногочисленных)¹ сословий, возможность повышения сословного статуса с двумя каналами вертикальной мобильности (сдача экзаменов или покупка титула) представляет важную черту сословной системы традиционного Китая: её «открытый» характер. При сравнении с сословными системами Западной Европы и России с характерными для них «закрытыми» сословиями ситуацию в Китае можно оценить как сугубо демократическую» [224, с. 129]. Тем самым параметр политического участия, достигнув в какой-то момент своей приемлемой по крайней мере для релевантного большинства китайского социума константы, сохранялся вокруг неё в динамическом равновесии на протяжении тысячелетий.

Характерно положение вещей и в правовом параметре. Как указывает отечественный исследователь Н. И. Тяпкина, общественный строй традиционного Китая был основан не на классовом делении, а на сословном неравенстве, при котором государство через институты права «выражало возведенную в закон волю привилегированных сословий, защищая их политическое, идеологическое и экономическое господство» [224, с. 154]. Учитывая, что все сословия традиционного китайского социума, включая привилегированные, были гетерогенными, т. е. открытыми для вхождения со стороны всех прочих сословий, включая крестьян, логичным представляется

¹ Сословие «низких» включало в себя тех, чьи занятия традиционно считались «низкими» же – актеров, бродячих музыкантов, монахов, слуг, служителей ямэней (местных управ) [224, с. 142].

вывод о том, что правовая защита распространялась на все социально-экономические группы традиционного Китая.

Социальные порядки и уровень производительных сил оставались неизменными в Китае около 2 тыс. лет. По словам Э.С. Кульпина: «Известно, что технические новинки во все времена довольно быстро распространялись по свету и что Китай за двадцать веков чего только не испытал, но после всех потрясений восстанавливались старые порядки. Следовательно, по большому счету, они не противоречили представлениям народа о справедливости и наилучших условиях существования» [141, с. 132]. Представления народа о справедливости – это именно то, что мы имеем в виду под параметрами ск-гомеостаза, сформированными на основе принципа соразмерности. Единственное, что бы мы уточнили, константы этих параметров, детерминирующих гомеостатические чувства, включая чувство справедливости, существуют не только и не столько в форме представлений, хотя и могут, как мы выяснили выше, перейти в статус таковых, совершив восхождение в область общественного сознания из сферы социального бессознательного. Социокультурный гомеостаз традиционного китайского общества мы бы охарактеризовали как социодистонный, преимущественно рациональный, с аутспекцией, как отчетливо проявленным вектором интенциональности единой когнитивной подсистемы общества, но и с явно выраженным вектором интроспекции, прежде всего, в виде внимания к этическому измерению личности и отношений с миром, в которые она вступает. Аутспекция нашла свое выражение в повышенном внимании к природной и социальной среде, в которой обитало сообщество, в её активном освоении и конструировании. Интроспекция самым полным образом реализовалась в развернутых и глубоких этико-философских учениях, рожденных китайской мыслью – легизме, даосизме и конфуцианстве. Стоит также заметить, что китайские мыслители вполне отдавали себе отчет в ценности стабильности социальных порядков, в силу чего, почитание традиции и предков получило здесь форму настоящего

культы. Можно сказать, что социокультурный гомеостаз традиционного Китая поддерживался как на бессознательном, так и на сознательном уровне единой когнитивной подсистемы этой цивилизации.

Таким образом, ск-гомеостаз варьирует в своей соразмерности в части констант основных параметров, в интенциональности единой социальной когнитивной подсистемы, а также в типах когнитивных процессов на его сознательном и бессознательном уровнях. Конкретная специфика соразмерности и тип ск-гомеостаза – социосинтонный или социодистонный определяются прежде всего историческими особенностями формирования, жизнедеятельности, и воспроизводства сообщества. При каких условиях он может меняться? Очевидно при таких, когда соразмерность основных его констант (экономической, политической, правовой) перестает быть естественной для достаточно значительной части общества, или, другим словами, тогда когда удельный вес элемента социодистонности в данном коллективном субъекте достигает критических размеров. Вместе с тем исторические примеры указывают на то, что сложившийся однажды социокультурный гомеостаз может воспроизводиться достаточно долго, даже по историческим меркам. Говоря словами Х. Ортеги-и-Гассета: «В принципе целые народы могут вечно оставаться первобытными. И остаются. [Их называют] “народами бесконечного рассвета”, потому что они навсегда застряли в неподвижных, мерзлых сумерках, которых не растопить никакому полдню» [169, с. 327].

С учетом сделанных нами выводов и высказанных идей, мы можем сформулировать развиваемую нами здесь концепцию единой когнитивной подсистемы социума следующим образом. Социальное сознание и социальное бессознательное в своем единстве представляют собой подсистему общества, выработанную в ходе длительного антропосоциогенеза, призванную, как любые другие подсистемы, обеспечить выживание коллективного субъекта, функционально отвечающую за когнитивное освоение внешней и внутренней среды сообщества.

Содержательно единая когнитивная подсистема социума формируется в процессе его исторической экзистенции, при которой социальное сознание отвечает, преимущественно, за текущее существование и реакции сообщества, а социальное бессознательное отвечает, преимущественно, за его воспроизводство и историческую продолженность, обеспечивая данную задачу за счет активации адаптационных сценариев, хранителем которых оно является. Наряду с этим, социальное сознание и социальное бессознательное находятся в отношениях постоянного взаимодействия и информационного обмена, при котором содержание сознания, доведенное до автоматизма, уходит на бессознательный уровень, а содержание бессознательного может при определенных условиях быть осознано, т. е. выйти на уровень сознания. Адаптационные сценарии представляют собой выработанные сообществом в ходе исторической практики алгоритмы приспособления к среде, продемонстрировавшие однажды свою эффективность для выживания коллективного субъекта, закрепившиеся в качестве его копинговых стратегий, и воспроизводящиеся из поколения в поколение. Степень осознанности этих стратегий или сценариев напрямую коррелирует с типом социокультурного гомеостаза, она выше при социодистонном, и ниже при социосинтонном типе.

Выводы

Таким образом, социокультурный гомеостаз – это сложившаяся в результате систематических повторений стимулов (персистенция возбудителя) и подкреплений реакций самовоспроизводящаяся система, высоко изоморфная относительно основных своих параметров и их констант. Мы выделяем два типа социокультурного гомеостаза: социосинтонный и социодистонный. При социосинтонном ск-гомеостазе высока степень отождествления с сообществом: группой, нацией, народом, социумом, страной, государством. Соответственно, степень субъектности как индивидов, так и сообщества, которое они составляют, низка, а изменение соразмерности параметров ск-гомеостаза происходит редко в силу низкой

осознанности такой необходимости и доминировании в его поддержании социального бессознательного с его выработанными в ходе исторического развития сообщества адаптационными сценариями. При социодистонном ск-гомеостазе степень отождествления с коллективным субъектом ограничивается объективной социальной идентификацией, с одновременным осознанием своей особенности и дистанцирования от группы, будь то группа первичной практики, или группы более общего порядка. Степень субъектности как индивидов, так и групп, в целом, при социодистонном ск-гомеостазе достаточно высока. Изменение констант параметров ск-гомеостаза в этом случае происходит периодически в силу достаточной осознанности такой необходимости и доминировании в единой когнитивной подсистеме социального сознания с его инструментами рационального мышления.

3.3. Характеристики социокультурного гомеостаза российского общества

Для определения черт ск-гомеостаза отечественного социума необходимо охарактеризовать соразмерности его базовых параметров – экономического, правового и политического, а также обозначить и проанализировать превалирующий тип единой когнитивной подсистемы общества.

3.3.1. Характер параметра экономической соразмерности

Напомним, что мы трактуем константу экономической соразмерности в качестве минимального уровня достатка, воспринимающегося как приемлемый. Экономическая соразмерность, присущая тому или иному ск-гомеостазу, может также, по сути, встречаться в исследованиях под именем «культуры бедности», когда речь идет о индивидах, группах, народах, странах и регионах, традиционно довольствующихся невысоким доходом, и не предпринимающих видимых усилий для выхода из этих, с точки зрения

некоторых исследователей-экономистов, «ловушек» [314]. В частности, Н. Н. Свиридов и О. Н. Грабова доказывают, что «ловушки бедности» для значительной части населения и целых территорий России стали непреодолимым препятствием» [203, с. 174]. То есть бедность в российском обществе, представляя собой институциональный феномен, является не просто экономической, но и очевидной социально-политической и социально-психологической проблемой. Действительно, уровень доходов значительной части населения России оставляет желать лучшего. Более того, за официальной чертой бедности (доходы ниже прожиточного минимума) по данным Росстата на 2020 г. находятся 19,6 млн человек (13,3 % населения страны). По сравнению с аналогичным периодом предыдущего (2019 г.) – это больше на 400 тыс. человек [197].

По словам ученого-экономиста О. А. Дроздова, «в России экономические результаты¹ перераспределяются в адрес достаточно узкой, но наиболее доходной социальной группы» [87, с. 338]. Исследователь иллюстрирует этот вывод следующими данными: 66,2 % всего богатства страны находится в собственности 1 % россиян, а 82 % личного богатства принадлежит всего лишь 10 % богатейших граждан России [87, с. 338]. По оценке ООН, «неравенство в уровне доходов и благосостояния в Российской Федерации сегодня остается чрезвычайно высоким по мировым стандартам» [86, с. 119–120].

Действительно, экономический диспаритет в российском обществе носит, казалось бы, совершенно неприемлемый характер. Однако насколько уникально такое экономическое неравенство для российского общества? Отечественные исследователи Ю. И. Казанцев и И. Г. Митченков, проанализировав с помощью децильного коэффициента данные официальной статистики и приняв во внимание экспертные оценки, сделанные с учетом

¹ Под экономическими результатами понимаются: неравенство в распределении доходов, в потреблении, имущественное неравенство, диспаритет в оплате труда, в доступе к финансовым услугам, в качестве человеческого капитала (в достигнутом уровне образования, состоянии здоровья, потреблении медицинских услуг и пр.) и др.

скрытых доходов, получили динамику неравенства в России более чем за сто лет. Ученые приходят к следующему выводу: «Вековая практика доказывает, что равенства российских людей в доходах не было никогда. К началу 70-х гг. XX в. в условиях строительства бесклассового общества в стране удалось достичь максимального равенства – 2,7, но уже в последующие годы децильный коэффициент стал расти и достиг к середине 1980-х гг. показателя – 3,2. Эксперты считают, что разница в доходах самых состоятельных и малообеспеченных в 1985 г. была минимум пятикратной» [113, с. 26]. На 2015 г., согласно официальной статистике, децильный коэффициент для России составлял 16,8, а по экспертным оценкам – 25–30 пунктов [113, с. 26]. На 2020 г. разница в доходах богатых и бедных составила, согласно данным Росстата, 15,6 раза [197].

Как было нами отмечено ранее, исследователи в целом полагают, что экономическое неравенство имеет свои пределы, превышение которых чревато социальными беспорядками и даже потрясениями [Страшно]. Одновременно, существует точка зрения, согласно которой, к революциям приводят не столько материальные, экономические обстоятельства, сколько факторы политического порядка. Так, Ю. И. Казанцев и И. Г. Митченков полагают, что революции 1905 и 1917 гг. в России были вызваны глубинными причинами и ошибками «власти в области внешней и внутренней политики, а борьба бедных против богатых была использована руководителями революционных партий, заявлявших свою претензию на политическую власть в стране. Можно утверждать, что неравенство лишь способствовало победе революционных сил, но вовсе не являлось основной причиной революции» [113, с. 27]. По мнению указанных исследователей, данный вывод подтверждается и историческим опытом других стран. Например, «по данным ООН в 2017 г. разница богатства и бедности в ряде стран была просто запредельна. Так, в Боливии она превышала 168 раз, в Намибии – 122,8 раза, в Сьерра-Леоне – 87,2 раза. В развивающихся и развитых странах дециль богатства и бедности была значительно ниже» [113,

с. 27–28]. Куда более значимой представляется данным ученым проблема сверхконцентрации богатства в руках ограниченных групп общества, именно такое положение вещей ведет, по их мнению, к саморазрушению стран и исчезновению целых цивилизаций.

Заметим, что отмеченная исследователями особенность русских революций, когда достаточно значимая разница в доходах не выступала тем не менее критическим фактором социальных потрясений, представляется нам очень верным, но не развитым в своей логике до конца предположением. По сути, речь идет о том, что константа параметра экономической соразмерности российского ск-гомеостаза даже в периоды революций продолжала соответствовать по крайней мере своим минимальным пороговым значениям, т. е. строго говоря, гомеостаз не был нарушен в данном своем параметре, и, соответственно, не были вызваны определенные гомеостатические чувства, которые и могли привести к действиям, направленным на восстановление равновесия. Более того, константа экономического параметра российского ск-гомеостаза была затем вполне успешно использована большевиками. Как писал Н. А. Бердяев, характеризуя ленинскую революционную стратегию: «В стране индустриально отсталой, с мало развитым капитализмом, легче будет организовать экономическую жизнь согласно коммунистическому плану. Тут Ленин находится в традициях русского народнического социализма» [45, с. 104]. Другими словами, В. И. Ленин довольно четко представлял себе константы экономической соразмерности российского ск-гомеостаза, или минимальный уровень достатка, воспринимающийся в качестве приемлемого, и видел, что они достаточно соответствуют тому экономическому распределению, которое он рассматривал как необходимое на первом этапе осуществления в России коммунистического строительства. Как бы то ни было, учитывая, что экономическое неравенство не носило критического характера, но революции все-таки произошли, мы можем прийти к заключению, что триггерными факторами выступили какие-то другие диспропорции.

Как нам подсказывает, напомним, современный бихевиоризм, социальное взаимодействие должно подкрепляться, чтобы его содержание укоренилось и начало воспроизводиться. Это в высшей степени относится и к экономическим взаимодействиям, среди которых не только интеракция с другими субъектами, но и, возможно, в первую очередь – взаимодействие со средой. Природная среда, в которой складывалась константа параметра экономической соразмерности русского народа не отличается большим дружелюбием. В целом Россия, после Канады – самая холодная страна мира. Среднегодовая температура – минус 5,1 °С (в Канаде – минус 5,3 °С), для сравнения в Норвегии – +1,5 °С. В зоне рискованного земледелия находится 80 % сельскохозяйственных угодий (против 20 % в США, например). Постоянные природные вызовы и их влияние на национальный характер или менталитет русских отмечены в литературе уже давно.

Еще В. О. Ключевский подчеркивал важное значение природных условий для формирования национальных черт и хозяйственной активности русских людей, полагая, что «природа – колыбель народа». Как суммирует взгляды российского историка Н. В. Солманидина, «со сложными природно-климатическими условиями связывает В. О. Ключевский следующие черты характера русского человека: его неизбалованность, непритязательность, выносливость, чрезвычайную наблюдательность, расчет на удачу, надежда на «авось», осмотрительность вместо предусмотрительности, привычка «выходить на прямую дорогу окольными путями», привычка долго готовиться и делать дело в короткое время, собрав все свои силы, замкнутость, осторожность, робость, необщительность и т. д. [212, с. 993].

Н. А. Бердяев убежден: «Русская душа подавлена необъятными русскими полями и необъятными русскими снегами, она утопает и растворяется в этой необъятности» [46, с. 73]. То есть философ говорит об огромной власти, которую имеют над русской душой эти необъятные русские пространства. Именно им, согласно Н. А. Бердяеву, русский человек

обязан такими качествами, как неинициативность, безответственность, лень, беспечность.

По мнению А. Г. Миненко, «русский характер формировался под влиянием не просто природного, а природно-хозяйственного фактора, изначально и до сего времени, носящего экстремальный характер» [162, с. 39]. Автор также отмечает высокую дискуссионность представления о коллективизме русского народа, появление которого, на его взгляд, связано с возникновением уравнительной поземельной общины в XVI в. В. Д. Волканов и И. Е. Пестрикова выделяют такие связанные с параметром экономической соразмерности качества русского народа, сформированные в ходе исторического хозяйственного взаимодействия с природной средой: бесхозяйственность, безынициативность, лень, недооценка своего труда, неприхотливость [55, с. 232].

Мы привели всего несколько авторов, хотя работ, в которых так или иначе исследовалась связь экономического состояния народа России со средой и общественными отношениями существует гораздо больше, разумеется. Подчеркнем, что главный акцент практически всеми авторами делается на суровости российской природы, в условиях которой отдача от хозяйственной деятельности всегда была меньше, а затраты на неё всегда были больше, чем в зонах с более благоприятным климатом. Это, с одной стороны, повышало адаптивность народа, с другой же стороны, культивировало в нем известную неприхотливость, непритязательность, готовность удовлетвориться малым. Есть однако еще и третья сторона, о которой в данном контексте исследователи говорят значительно реже. В условиях скудости ресурсов правящая группа должна прилагать больше усилий для их извлечения и обеспечения своего экономического процветания, что крайне затруднительно в условиях, где внеэкономическое принуждение развито слабо. Поэтому последовательное закрепощение более трети русского тяглого населения получало дополнительную детерминацию и со стороны природно-хозяйственных факторов.

В целом именно таким образом, на наш взгляд, сформировалась эта специфичная константа параметра экономической соразмерности российского социокультурного гомеостаза, демонстрирующая очевидную историческую преемственность – на протяжении более ста последних лет, как отражено в исследованиях экономистов, а фактически в течение практически всей истории сохраняется минимальный уровень достатка, воспринимаемый общественным сознанием и социальным бессознательным российского общества в качестве, соответствующего базовым «представлениям» о справедливости в данной сфере. С чем, на наш взгляд, и связано отсутствие сколь бы то ни было массовых, проявленных, значимых, обращающих на себя внимание протестных инициатив, организованных вокруг требований экономической справедливости. Позволив себе некоторую вольность изложения, скажем, что **поскольку справедливости на уровне осознанности никто не добивается, значит, соразмерность на уровне бессознательного не нарушена.**

3.3.2. Специфика параметра правовой соразмерности

Напомним, что в нашей трактовке константа правовой соразмерности есть степень минимально необходимой правовой защиты. Данный параметр российского ск-гомеостаза также отличается своеобразием. Начнем с того, что индекс верховенства права (Rule of Law Index – RLI), опубликованный некоммерческой организацией World Justice Project в 2020 г., включает восемь основных индикаторов: ограничение полномочий институтов власти; отсутствие коррупции, открытое правительство; базовые права; порядок и безопасность; нормативное правоприменение; гражданское правосудие; уголовное правосудие. В 2020 г. индекс верховенства права рассчитывался для 128 стран. Россия в общем рейтинге занимает 94-е место. В региональном рейтинге Восточной Европы и Центральной Азии, в который входят 14 государств, Россия заняла предпоследнее место (между Узбекистаном и Турцией) [168].

Насколько такой, скажем прямо, в общем невысокий уровень правовой защиты обычен или необычен для нашей страны? Российский ученый-правовед М. А. Краснов доказывает, опираясь методологически на теорию «зависимости от колеи», что российскому обществу именно присуще «неприятие основных ценностей права и идей конституционализма» [138, с. 8]. Исследователь хоть и допускает очевидный оценочный контекст своего анализа, подкрепляет его ссылками на исторический опыт нашей страны, приходя в итоге к выводу о том, что, благодаря низкому уровню правовой защищенности и низкому качеству функционирования институтов права в нашей стране, очередная попытка России выйти из колеи догоняющего развития вновь завершилась неудачей. Другой отечественный правовед – В. А. Четвернин утверждает, что «в посттоталитарной России, несмотря на известный прогресс свободы, конституционные правовые институты никак не приживаются, так как они противоречат российской традиции» [243, с. 58].

По мнению А. П. Заостровцева, «для того чтобы конституционные права были фактически существующими и устойчивыми, необходимо прежде всего их соответствие убеждениям, ожиданиям, ценностям общества (“надконституционному”, или неформальному, общественному договору)» [98, с. 58]. На основании этого своего видения, российский исследователь доказывает, что отношения между властью и обществом в нашей стране традиционно строятся на своеобразном национальном варианте общественного договора – «надконституционном договоре», т. е. таком неформальном соглашении, которое опирается, по сути, на структуры социального бессознательного.

Ценность права не была, с точки зрения отечественных мыслителей, присуща даже «цвету нации» – русской интеллигенции, сформировавшейся в социальной структуре российского общества в XIX в. Так, выдающийся отечественный правовед, философ и социолог Б. А. Кистяковский был убежден, что «русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не

видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития» [128, с. 578].

В свою очередь, советско-российский философ Э. Ю. Соловьев посвятил данной проблеме отдельную работу с характерным названием «Дефицит правопонимания в русской моральной философии» (1999), где, анализируя воззрения В. С. Соловьева, К. С. Аксакова, А. И. Герцена и других, приходит к выводам, что «высокие нравственные качества русского народа давно получили всемирное признание. Но было бы благодушием не видеть их неприглядной оборотной стороны, а именно давнего и острого дефицита правосознания» [213, с. 123].

Остается добавить, что русская интеллигенция, включая самых блестящих её представителей, с одной стороны, являясь профессионально рефлексирующим сообществом, с другой стороны, являлась (и является) органичной частью российского социума и его социокультурного гомеостаза, в силу чего совершенно естественным образом выступает и носителем его констант, в данном случае – константы правовой соразмерности. Как выразился Н. А. Бердяев, «русская интеллигенция совсем не была западной по своему типу, сколько бы она ни клялась западными теориями» [45, с. 13]. При характеристике особенностей данной группы, мы бы предпочли воздержаться от оценочных суждений и определить её как тяготеющую к минимальной константе, или, другими словами, как удовлетворяющуюся минимальной степенью правовой защиты. Для таковой характерны, в частности, элементарная возможность защиты в суде своих гражданских прав, прежде всего, в области имущественных и личных неимущественных отношений. Как представляется, мы вправе сделать вывод о том, что константа параметра правовой соразмерности российского социокультурного

гомеостаза демонстрирует свою преэминентность на протяжении нескольких столетий отечественной истории¹.

3.3.3. Особенности параметра политической соразмерности

Позволим себе напомнить, что константа политической соразмерности понимается в нашей работе как объем политического участия, воспринимаемый в качестве минимально необходимого. Специфика отношения россиян к власти, политике, гражданской активности, государству давно и достаточно широко освещается в научной и публицистической литературе. Маркиз Астольф де Кюстин был не первым путешественником, озадаченным характером взаимоотношений правителей и подданных в России. «Порядок и покорство – два божества русской полиции и русской нации» – делал вывод маркиз [142, с. 126]. Французского вельможу, монархиста крайне удивляла абсолютность российской власти и беспрекословное её принятие русским народом. Путешественник и писатель задавался вопросом – «характер ли народа создал самодержавие, или же самодержавие создало русский характер»? [142, с. 126]. Всё, что приходило в голову де Кюстину, это то, что «влияние было взаимным: русские правители могли появиться только в России, но и русские не стали бы такими, как они есть, живи они под властью иных правителей» [142, с. 127].

Напомним здесь о точке зрения А. Дамасио, согласно которому, сознательное принуждение к определенным действиям, их периодическое повторение рано или поздно переводит поведенческий алгоритм на уровень социального бессознательного, когда такой образ действия не просто

¹ Характерны относящиеся к данному параметру такие культурные репликаторы, как русские пословицы. Приведем некоторые из них: «Где суд, туда и несут». «Не всякий прут по закону гнут». «Не всякий судит по праву, иной и по нраву». «Закон – дышло: куда захочешь, туда и воротишь». «Законы святы, но исполнители – худые супостаты». «Правда да суд не рядом живут». «Писари пируют, а мужики горюют». Что именно реплицируется через это устное творчество? На наш взгляд – никакого особого расчета на возможность беспристрастного суда, отчетливое понимание пределов своих возможностей перед лицом судебной машины, осознание невысокой правовой защищенности, и одновременно – своего рода принятие этого факта, восприятие его как «естественного».

становится само собой разумеющимся, а вообще практически перестает быть объектом рефлексии. Правители требовали от своих подданных «соблюдения строго определенных ритуалов, побочным эффектом которых являлось постепенное внедрение сознательно продиктованных решений в область бессознательных действий» [73, с. 314]. Какая эмоция должна была сопровождать, скажем, регулярное и настойчивое принуждение к покорности? Очевидно, что это – страх, и прежде всего – за свою жизнь. Другими словами – страх смерти, являющийся, как говорят психологи, базальной, т. е. основной нашей тревогой. «Здесь народ и правительство едины», – отмечал де Кюстин [142, с. 127], что означает, что константа параметра политической соразмерности, выраженная в объеме и характере власти сверху и степени и характере подчинения снизу, формировалась в тандеме, что, впрочем, очевидно.

«Чтобы эпизод считался социальным взаимодействием, нужно взаимное подкрепление», – указывают теоретики современного бихевиоризма [38, с. 195]. Взаимное подкрепление возникает, в частности, тогда, когда власть принуждает, народ подчиняется, и даже тогда, когда власть злоупотребляет принуждением, а народ безропотно ему подчиняется. Если такого рода социальное взаимодействие повторяется с периодичностью на протяжении релевантно длительного исторического отрезка, с большой вероятностью его поведенческие составляющие, причем с обеих сторон, становятся частью социального бессознательного. Имеет ли российский народ в своем историческом анамнезе социальное взаимодействие такого типа? На наш взгляд, мы должны ответить на этот вопрос положительно, поскольку именно так должен характеризоваться уже упоминавшийся нами ранее процесс неуклонного закрепощения русского народа, имевший место в XII–XIX вв., при котором последовательно, с использованием имевшихся в арсенале власти экономических и правовых инструментов, большая часть населения России была лишена не только гражданских, но и человеческих прав. В целом по стране доля крепостных накануне отмены крепостного

права в 1861 г. составляла 34,39 %, но в отдельных губерниях, например, в Смоленской и Тульской, она составляла 69 %. Общая численность населения на указанный период составляла 67 081 167 человек, из них крепостных 23 069 631 [226]. Больше трети населения – потомственные рабы, совершенно бесправные, не владеющие даже собственной жизнью.

Как мы уже указывали, среди причин процесса закрепощения не было ни политической, ни общесоциальной экономической необходимости, однако закрепощение с каждым веком все более усиливалось, причем в европейских странах параллельно шел совершенно обратный процесс – освобождения крестьян. На наш взгляд, за этим не стояло ничего, кроме исключительно узкогрупповых и крайне эгоистичных интересов российского правящего сословия, которое, впрочем, было точно таким же практически бесправным коллективным рабом перед лицом одного-единственного суверена российского социума – монарха¹. В целом очевидным фактом является то, что практически в течение восьмисот лет русский народ методично и жестоко принуждался к покорности. То есть сознательными усилиями правителей покорность народа фактически закреплялась на бессознательном уровне, где формировались и совершенно определенные, сопряженные с покорностью же, константы параметра политической соразмерности социокультурного гомеостаза. Научная литература, описывающая или упоминающая историческую, традиционную покорность русского народа более, чем обильна [см., напр.: 191; 205; 278; 312; 339]. Британский исследователь М. Сиксмит в общем выражает достаточно распространенное мнение, согласно которому, основной психологической чертой русских

¹ Официальной формой обращения к государю вплоть до конца XVIII в. оставалось слово «раб», обычно даже – «нижайший раб», а чаще всего с артикуляцией униженности – «всенижайший», «всеподданнейший», «всепокорнейший». «Раб» и «подданный» были, по сути, синонимами. Более того, в качестве «раба» обращались не только к государю, но и к любому вышестоящему по чину или знатности лицу. Дворяне и дворовые по своим правам перед господином мало отличались. Отечественный историк А. В. Шипилов отмечает: «только после Манифеста 1762 г., освободившего дворянство от обязательной службы, и особенно после Жалованной грамоты 1785 г., законодательно обеспечившей имущественные, политические и личные права/привилегии благородного сословия, в России народилось поколение “непоротых дворян” (Н. Я. Эйдельман)» [249, с. 104].

является автократизм. Главной причиной формирования этой черты М. Сиксмит считает двухсотлетнее монгольское иго, приучившее русских правителей, с одной стороны, к пресмыкательству (перед лицом Хана), а с другой стороны – к жестокости (по отношению к собственным подданным) [339, р. 67].

Безусловно, иго внесло свою лепту в формирование покорности русских, однако в зависимость народ попадал всё больше не от татар, а от своих же соплеменников – представителей властвующей элиты. Также М. Сиксмит ничего не говорит о природе данной жестокости, непонятной, в отличие от природы пресмыкательства. Была ли это выученная жестокость или морально-психологическая компенсация своего собственного унижения? Очевидно только то, что она действительно имела место, и действительно формировала специфичную константу параметра политической соразмерности российского ск-гомеостаза.

Эта константа – минимального вовлечения, минимального участия и минимальных возможностей влиять на политическую повестку сообщества обнаруживает себя практически на всем протяжении российской истории. Зададимся, например, вопросом – насколько органичен отечественному ск-гомеостазу был советский авторитаризм? Н. А. Бердяев отвечает на этот вопрос вполне определенно: «самый большой парадокс в судьбе России и русской революции в том, что либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевизм же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и наиболее верным некоторым исконным русским традициям, понятым максималистически, и русским методам управления и властвования насилием» [45, с. 93].

Подобно тому, как на руку большевикам сыграли невысокие экономические притязания русского народа, очень «удобные» для жесткого экономического режима первых послереволюционных, да и всех

последующих лет, крайне подходящими оказались и особенности политического участия, точнее – его объема и уровня. И это совершенно не парадоксальное, как считал Н. А. Бердяев, а исключительно логичное и закономерное сочетание. Можно назвать это «отсталостью», как делает это русский философ, но фактом является то, что характеристики ключевых параметров были полностью использованы пришедшей к власти партией большевиков. Н. А. Бердяев это, разумеется, увидел: «Вопреки доктринерскому марксизму меньшевиков, Ленин видел в политической и экономической отсталости России преимущество для осуществления социальной революции. В стране самодержавной монархии, не привыкшей к правам и свободам гражданина, легче осуществить диктатуру пролетариата, чем в западных демократиях. Это бесспорно верно. Вековыми инстинктами покорности нужно воспользоваться для пролетарского государства» [45, с. 104]. Единственное, что бы мы добавили в эту безусловно верную оценку, это то, что Российская социал-демократическая рабочая партия (большевиков) была плоть от плоти, кровь от крови российского социокультурного гомеостаза. Другими словами, избранный ею стиль правления, и определенные ею при формулировании внутренней социальной политики характеристики экономической и правовой соразмерности вполне отвечали профильным параметрам ск-гомеостаза, укорененным в социальном бессознательном русского народа. И это также, на наш взгляд, явилось одной из причин победы и последующей устойчивости советской власти.

Некий диссонанс, несоответствие «должного» и «сущего» рождался, преимущественно, не «внутри», а «снаружи». На наш взгляд, именно несоответствие констант параметров ск-гомеостаза константам, носителями которых являлись наблюдатели – внешние (чаще всего) или внутренние (сумевшие каким-то образом занять некоторую мета-позицию), родило миф о «загадочности русской души»¹, в которой противоречивость, двойственность,

¹ Само понятие «загадочная русская душа» родилось в конце XIX в. в Англии и Франции, но, разумеется, было предвосхищено и самими русскими, в частности, Ф. И. Тютчевым

амбивалентность занимает одно из центральных мест. На данную особенность российского сознания указывали ещё Н. А. Бердяев [45, с. 15] и И. А. Ильин [109]. О ней в работе «Достоевский и отцеубийство» говорит З. Фрейд [229, с. 408]. Об амбивалентности рассуждают и современные отечественные исследователи, так, Ж. Т. Тощенко анализирует её как «парадоксальное мышление» россиян [221]. А. С. Ахиезер доказывает, что уже варяги, как правители «ставили своей целью прежде всего монологическое укрепление административной власти князей, соответствующего аппарата. Это давление “сверху” очевидно близко соответствовало уровню развития рядового человека “снизу”, не ощущавшего потребность брать на себя ответственность за целое. (выделено нами. – Р. А.) ...Формирование новой государственности ложилось на почву мощного традиционализма, идущего из догосударственных структур» [221, с. 27]¹.

Л. Д. Гудков обращает внимание на всеобщую апатию, пассивность граждан, вплоть до инфантилизма, что характерно для незрелого, «подросткового сознания». По мнению Л. Д. Гудкова, русская история привела к формированию «человека достаточно эластичного, чтобы выносить внешнее давление и контроль (“русское терпение”), и вместе с тем не способного к коллективной солидарности или систематической рационализации собственного действия, готового приспособиться к любым переменам в своем положении ценой снижения запросов и качества жизни» [69, с. 27].

По мнению А. П. Заостровцева, которого мы уже касались выше, отношения власти и общества в России лучше всего характеризуются в качестве некоего «надконституционного общественного договора», который

(«Умом Россию не понять...»), и Ф. М. Достоевским («Русская душа потемки»). Подробнее о появлении данного топоса см. : [95].

¹ Обратим внимание, что варягам, видимо, «повезло с народом» точно так же, как большевикам, о чем, напомним, говорил Н. А. Бердяев. Что касается «традиционализма, идущего из мощных догосударственных структур», совершенно очевидно, что А. С. Ахиезер ведет речь о содержании социального бессознательного русского народа.

раскрывается через следующие «связанные отношения предпочтения пары: патернализм предпочтительнее независимости; государственное управление – рынка; государственная собственность – частной; подавление – толерантности» [98, с. 59]. Подчеркнем еще раз, что А. П. Заостровцев также, по сути, ведет речь о структурах социального бессознательного русского народа.

Весьма показательно, в контексте рассматриваемой нами проблематики, мнение таких российских исследователей, как В. И. Пантин и В. В. Лапкин, доказывающих, что в России власть традиционно предпочитала не договариваться с народом, а «принуждать общество к согласию, в том числе, например, путем проведения Земских соборов, на которых формулировались необходимые ей “единые”, “согласительные” решения. Между прочим, **после революции 1917 г. большевики отчасти использовали эту традицию, преобразовав ее в решения партийных съездов и съездов Советов, “единодушно” одобряемые всем народом.** (выделено нами. – *Р. А.*)» [170, с. 82]

Л. М. Смирнов исследует амбивалентность общественного сознания россиян в их отношении к власти, к государству. С одной стороны, говорит исследователь, «люди отчетливо видят неудовлетворительность функционирования сложившихся форм конкретно существующих властных структур» [211, с. 166]. Однако, с другой стороны, именно сильное государство рассматривалось и рассматривается российским народом в качестве наиболее оптимального средства выживания, включая сохранение физической безопасности, культуры, территории, в силу чего, «доля приверженцев идеи необходимости сильного государства составляет 70–80 %» [211, с. 167].

После всех приведенных мнений и данных должно стать очевидным, что значительное, даже подавляющее число россиян – приверженцев сильного государства, не ощущающих потребность брать на себя ответственность за целое, готовых адаптироваться к любой среде ценой

снижения запросов и качества жизни, верящих в объединяющую силу власти, предпочитающих патернализм – независимости, госуправление – рынку, госсобственность – частной собственности, подавление – толерантности – не должно никого удивлять или казаться парадоксальным. Очевидно, что это – нормальное состояние, константа параметра политической соразмерности социокультурного гомеостаза российского социума, проявляющаяся на уровне общественного сознания в виде социально-политических доктрин и общественного мнения, укорененная на уровне социального бессознательного, настойчиво требующая восстановления в случае своего нарушения в силу каких-то обстоятельств, и неизменно восстанавливающаяся.

Сильная государственная власть является «само собой разумеющейся» для русского человека, вне жесткой каузальной связи с теми благами, которые эта власть может принести, равно как вне зависимости от уровня или даже самого наличия доверия к ней со стороны народа. Уровень институционального доверия в отечественном социуме вообще традиционно демонстрирует низкие показатели, однако и здесь вновь может быть усмотрена та самая амбивалентность – первое лицо государства обычно пользуется высоким кредитом доверия со стороны населения, сравнительно с другими властными и общественными структурами¹. Социокультурный гомеостаз в России предполагает централизованную и жесткую (часто – до жестокости) власть плюс высокую степень покорности населения. В этом смысле, на некрасовский вопрос «счастлив ли народ?», – мы не должны отвечать однозначно отрицательно. Может, и не «счастлив» в каком-то шаблонном, или методологически субъективном понимании счастья, однако, похоже, удовлетворен, по крайней мере, «безмолвствует» (А. С. Пушкин). Ленинская формула революции, когда «Верхи не могут управлять, а низы не хотят жить по-старому», в России, на наш взгляд, всегда срабатывала только

¹ Социолог И. Н. Трофимова отмечает низкий уровень доверия россияне большинству институтов, за исключением президента. Менее всего доверяют наши граждане политическим партиям (15 %), судебной системе (22 %), и профсоюзам (24 %) [222, с. 74].

наполовину – для революционной ситуации всегда необходимо и достаточно было наличия первой части формулы – «верхи не могут». **Ослабевшая власть чаще являлась причиной нарушения социокультурного гомеостаза, чем взбунтовавшийся народ.**

Вспомним приведенные выше выводы Ю. И. Казанцева и И. Г. Митченкова, что собственно экономическими причинами трудно объяснить русские революции начала XX в., и наше предположение о том, что эти социальные потрясения были вызваны диспропорциями каких-то других параметров ск-гомеостаза. Как представляется, речь должна идти, прежде всего, о параметре политической соразмерности, именно его нарушенная константа в виде ослабевшей власти выступает одним из основных триггеров социальных волнений и революций в нашей стране. Другими словами, всякое социальное волнение и движение случалось в России не для достижения новых степеней свободы, а для того, чтобы заменить слабую власть, которая тревожит и заставляет беспокоиться, на власть сильную, восстанавливавшую социокультурный гомеостаз, а значит, снижавшую уровень социальной тревоги и неуверенности, в том числе, за счет создания большей предсказуемости и принятия на себя исключительной ответственности за судьбы народа и страны. Именно так, на наш взгляд, произошло в Смутное время в 1598–1613 гг., в революционный период 1905–1917 гг. и в перестройку 1985–1991 гг. Обращение к отечественной истории достаточно наглядно демонстрирует – всякое ослабление власти в итоге через волнения и потрясения приводило к её ужесточению – в правление династии Романовых, воцарением которых закончилось Смутное время, произошло окончательное закрепощение русского крестьянства, Октябрьская социалистическая революция привела к советскому авторитаризму, перестройка, направленная против советской системы, привела к вакханалии, а затем к «вертикали власти», т. е. вертикально интегрированному жесткому государству (**причем без всякой идеологии, а значит, подавление в**

российском обществе эффективно даже тогда, когда осуществляется чисто административными мерами)¹.

Тем самым константа параметра политической соразмерности скогомеостаза российского общества нарушается тогда, когда слабеет государственная власть, что создает плохо переносимое человеком ощущение непредсказуемости, вызывает естественное гомеостатическое чувство тревоги, усиливающейся по мере дальнейшего ослабления власти, и снижающейся тогда, когда власть восстанавливается и укрепляется. Восстановлена ли данная константа в настоящий момент? На наш взгляд – в значительной степени. По крайней мере это проявляется в концентрации и консолидации российской власти, её очевидной трансформации в сторону все более авторитарного варианта, что воспринимается большей частью российского социума, похоже, совершенно лояльно и «с пониманием». **Впрочем, последнего на самом деле и не требуется, поскольку социальное бессознательное не нуждается в рефлексивном одобрении.** Тем более в условиях социокультурного гомеостаза социосинтонного типа, к которому, по нашему мнению, относится российский социум, и в котором, как было сказано, сравнительно велика значимость иррациональности и иррационального мышления.

¹ Публицистика такого рода коллизии остро чувствует и быстро реагирует. Так, по мнению В. Пастухова, «в русской политике можно всё что угодно. Можно убивать, можно нарушать права, можно не давать людям деньги и проводить сейчас эту всю операцию по восстановлению экономики за счет тех, кто больше всего пострадал – вот всё это съедят. Одно в России нельзя: власть не имеет права казаться смешной. Русский народ беспощаден, он не любит слабых, он не любит смешных. И если над властью начинают смеяться – это страшнее Майдана» [172]. В свою очередь, С. Бунтман убежден: «Раскол элит – это не то, к чему надо стремиться, и этого не будет никогда в реальности в России, потому что все элиты в России страшно трусливы со времен Ивана Грозного и никогда не раскалываются пока власть не поменяется. Они раскалываются потом уже, когда не страшно. Они бегут вперед к новому властителю и к новым идеям» [174]. Б. Гребенщиков: «в голове у нас немного бардак. Мы никак не поймём, то ли мы хотим свободы, то ли всё-таки царя. А история показывает, что мы всегда хотели только царя и ничего больше. Страна просто воет от тоски по сильной руке» [180]. А. Самоваров: «Что же касается «сильной руки», у нас, начиная с 1917 года «слабой руки» и не было. Горбачев был слаб? Вовсе нет. Он сумел нейтрализовать партию и государство и добиться своих целей! Ельцин слаб? Да он в бараний рог согнул Россию и почти девять лет делал всё, что хотел. Эти деятели и самого Грозного бы научили, как быть самовластными и ни за что не отвечать. Сильная рука у нас есть, у нас самоуправления народа нет» [199].

3.3.4. Рациональное и иррациональное единой когнитивной подсистемы общества в российском социокультурном гомеостазе

Как было нами сказано в предыдущей главе, рациональное и иррациональное присуще как сознанию, так и бессознательному, как на уровне индивида, так и на уровне сообщества. Рационализм и иррационализм представлены в обществе одновременно, однако удельный вес каждого из них может варьировать. Как мы уже отмечали, рациональное сознание превалирует в относительно стабильные периоды существования социума, когда здравый смысл, позитивное знание, прагматизм, целерациональность, во-первых, дают ответы на основные мировоззренческие вопросы, и, во-вторых, являются сознательной, критической частью эвристик повседневности. Иррациональность в эти периоды стабильности и известной социальной предсказуемости несколько маргинализируется, отходя на периферию единой когнитивной подсистемы общества, и определяя мышление относительно небольших социальных сегментов. Одновременно с учетом развиваемой нами в данной работе концепции социокультурного гомеостаза мы полагаем, что в социодистонном ск-гомеостазе соразмерность рациональности и иррациональности, как правило, смещена в сторону первого, в то время как в ск-гомеостазе социосинтонного типа обычно превалирует иррациональность.

Другими словами, вполне возможно, что иррационализация сознания не есть явление, присущее главным образом периодам драматичных социальных потрясений. В зависимости от типа ск-гомеостаза доминирует определенная форма единой когнитивной подсистемы общества. Для социодистонного ск-гомеостаза как в части общественного сознания, так и в части социального бессознательного доминирующей является рациональность, в то время как для социосинтонного сознания и бессознательного более свойственна иррациональность, и соразмерность этих форм мало меняется, переживает ли общество стабильный, спокойный период своего развития, или находится в периоде глубоких и драматичных

социальных трансформаций. В пользу этого соображения, в частности, говорит весь опыт советского периода, перестройки и современного российского общества.

Представление о советском обществе, как исключительно рациональном, поскольку выстроенном на материалистическом мировоззрении – является, мягко говоря, не совсем верным. На наш взгляд, советское общество было в значительной степени иррациональным уже потому что исходило из иррациональной модели человека – «строителя коммунизма», в котором мало что осталось от живого разумного и чувствующего существа. Иррациональности добавляли сама идеология, в которую нужно было «верить», и вождь, которого нужно было любить и в которого тоже нужно было «верить». Как в свое время было продемонстрировано О. А. Кармадоновым, иррациональным был способ прихода к власти коммунистов – вооруженное восстание, и способ ухода от неё – перестройка. По мнению исследователя, «объяснить происшедшее в СССР с 1985 по 1991 г. в терминах иных, нежели суицид и мазохизм, т. е. с точки зрения патологии и иррациональности, представляется проблематичным» [119, с. 71–72].

Примерно так же, то есть как иррациональное явление, являющееся следствием иррационального сознания, воспринимают «перестройку» и ряд других авторов. В частности, С. Г. Кара-Мурза доказывал, что «к 1988 г. стало видно, что перестройка толкает общество к катастрофе. Но интеллигенция этого не видела..., те категории истмата, в которые было загнано наше мышление, представляли социальную катастрофу как результат борьбы рациональных интересов. В этой вере в рациональное мы прятались, как страус, от того очевидного уже факта, что в XX в. на первый план вышло окрепшее и хорошо вооруженное иррациональное» [117, с. 130]. Выдающийся отечественный философ А. А. Зиновьев описывал декларированную руководством страны политику гласности в качестве «словоблудия, очернения, и мазохистского саморазоблачения» [100, с. 454].

Иррациональной, по сути, была «нерыночная» советская экономика, поскольку исходила из модели сконструированных, а не реальных потребностей в товарах и услугах. Иррациональными были поиск врагов и репрессии как в годы сталинщины, так и в последующие годы, когда советский режим в известной мере эволюционировал в свою более гуманную версию, в которой по крайней мере уже не работали «расстрельные тройки», хотя и расцвела так называемая «карательная психиатрия». Иррациональна была лысенковщина, и другие псевдонаучные «направления», обласканные властью. Иррациональны были гигантские социально-экономические проекты, как, например, поворот сибирских рек, к счастью, не реализованный. Иррациональны были так называемые советские «городские легенды», то про «профиль Троцкого» на спичечном коробке или в складках одежды колхозницы в статуе Веры Мухиной «Рабочий и колхозница», то про первую букву его же фамилию, рассмотренную в изображении костра на зажимах пионерского галстука, то про «отравленные джинсы», и пр. Иррационален был страх перед внешним миром.

Иррациональны были страхи всего чужого и чужаков. В роли таковых, по словам исследователей данного феномена А. Архиповой и А. Кирзюк, могли выступать члены любых социальных групп, как политически чуждые, так и этнически «неблагонадежные». И те, и другие исполняли некие вредительские замыслы, стремясь «разрушить» советский строй. Сформированное «ощущение, что вокруг хорошо организованные враги, которые только и ждут, чтобы навредить советским людям и разрушить страну, не раз становилось триггером массовой паники» [26, с. 307].

По нашему мнению, именно в силу тотальной иррационализации на протяжении более 70 лет столь не критично были восприняты в «перестройку» кашпировщина и чумаковщина вкупе с различного рода глобами, грабовыми, джунами, и прочей «иной реальностью», населенной иными же, фантастическими сущностями. Подчеркнем вместе с тем, что, хотя сознание советских людей уже было иррациональным, а не рухнуло в

иррационализм из-за обрушения привычного мира социальных смыслов, драматичная трансформация всех сторон жизни, всех систем общественных отношений, конечно же, не могла не сопровождаться углублением данной формы единой когнитивной подсистемы общества.

С чем же связано то обстоятельство, что иррационализация сознания свойственна в большей степени социосинтонному типу ск-гомеостаза, характерного, как нам представляется, для российского социума? Или, формулируя более предметно, каковы причины иррационализации единой когнитивной подсистемы общества, т. е. повседневного, а часто и профессионального мышления, определяющего и поведение? Ответ на данный вопрос часто дают в понятиях травмы (П. Штомпка [253], Ж. Т. Тощенко [220]), или стресса, создающего в обществе своего рода измененное состояние социального сознания, в котором рациональность и объективность, что называется, «дают сбой». На наш взгляд, травматические переживания конечно же имеют значение, но иррационализация в этих обстоятельствах является не проявлением некоей неадекватности мышления, а способом или инструментом последнего, представляющимся на данный момент как раз наиболее адекватным.

С другой стороны, в социосинтонном типе ск-гомеостаза имеет место также изначально невысокая субъектность и рефлексивность сообщества. Низкий уровень субъектности российского общества и его групп является общепризнанным, уже практически научным, фактом. В. Е. Лепский пишет: «В первую очередь надо лечить главную болезнь России – бессубъектность развития. Эта болезнь поразила в той или иной степени всех основных участников ... государство, общественные и политические сообщества, социальные институты. Главные ее симптомы: блокировка рефлексии; неспособность адекватно воспринять и оценить сложившуюся ситуацию, подняться над нею, самоопределиться и самоидентифицироваться; отсутствие смелых, хорошо обдуманных “прорывных” идей и готовности, умело взаимодействуя с другими субъектами, их реализовать. Указанные

симптомы “грубо и зримо” проглядывают в образе мышления и действий всех основных субъектов современной России, в том числе и власти» [149, с. 152]. Другой выдающийся отечественный философ – В. Е. Кемеров указывает на то, что «именно субъектность человеческих индивидов – а не только их присутствие в социальности (тем более – не редукции их жизни и деятельности) – оказываются решающим условием обновления социальных форм» [126, с. 15]. Низкий уровень субъектности россиян подтвержден и эмпирическими исследованиями, главным образом – психологов [см.: 44; 56; 97; 247].

Субъектность – это качество интегрированной, целостной, самодостаточной личности или группы, общности, при наличии которого последняя является основным ресурсом собственного мышления и поведения. Рефлексивность выступает в качестве одного из неотъемлемых её элементов. Однако рефлексивность всегда положительно коррелирует с информированностью, причем это влияние взаимно – чем меньше рефлексия, тем меньше информированность и наоборот. В таких условиях, как при относительно стабильном существовании общества, так и особенно в периоды его трансформации, более или менее радикальной, единая когнитивная подсистема общества вынуждена действовать в условиях информационного дефицита, или, другими словами, в условиях нехватки объектов и категорий – аналитических и эвристических, т. е. «объясняющих». Но для мировоззрения важно достаточно объемное представление, в силу чего когнитивная подсистема начинает создавать эти объекты и категории, дополняя тем самым картину, благодаря чему навигация в реальности начинает представляться более простой и выполнимой. Данное явление перекликается с рядом феноменов, описанных в психологии восприятия и когнитивной психологии. В частности, в рамках первой описано такое явление, как апофения, при котором мы видим систему, структуру или взаимосвязи в изначально случайных или бессмысленных данных. Апофения, в сущности, является частным случаем

более общей способности, если не инстинктивной склонности человека к приведению в некий порядок окружающей реальности. Говоря словами британского философа Т. Нобла, «мы не можем не упорядочивать и не структурировать наше переживание внешнего мира. Подобно тому, как мы образовываем созвездия из случайно разбросанных звезд в ночном небе, наш разум естественно находит образцы, соответствия, отношения и значения в потоке событий и выражений чувств, с которыми он сталкивается» [320, с. 109–110]. Тем самым иррационализация сознания является способом «достройки» картины мира, в которой последний будет выглядеть более предсказуемым, а может даже управляемым.

Как обстоит дело с рациональностью и иррациональностью в современном российском обществе? Изменилось ли соотношение этих форм единой когнитивной подсистемы? Разумеется, рациональное поведение и мышление в полной мере представлено в сегодняшнем отечественном социуме, но представлена, если и не в доминирующей, то по крайней мере в весьма значительной степени, и иррациональность. Тому, как реализуется последняя в различных системах общественных отношений была посвящена одна из монографий автора («Иррациональность общественного сознания россиян»), некоторые положения которой нами частично уже уточнены, но в целом дают картину происходящего в данной сфере. Те же выводы, что общественное развитие неизбежно связано с рациональностью, а иррациональность его осложняет, что последняя проблематизирует восприятие и настоящего, и будущего в силу того, что оперирует иллюзорными, фантастическими образами, что внедрение практик, носящих иррациональный характер в деятельность структур, которым по определению положено быть рациональными (госорганы, прежде всего) является совершенно неприемлемым – сохраняют свою актуальность и достоверность [12].

Здесь же дополним, что иррационализация в современной России проявляется в том числе и в таком феномене как новая (или, вернее сказать –

очередная) сакрализация власти, под которой понимается «приобретение властью или её носителями священного, часто связанного с религиозным культом, статуса, т. е. легитимацию власти посредством обращения к сверхъестественному» [181, с. 120]. Будучи проявлением общемировой тенденции коррозии принципа разделения мирской и церковной власти, в современном российском обществе данный процесс приобретает своеобразные черты. Как справедливо указывает исследователь данного феномена Н. В. Полякова, одной из причин данного процесса «является рост как пассивных, так и активных форм религиозности, связанный с фундаментальной ломкой всей системы прежних социально-экономических и политико-культурных отношений, наступившей после распада Советского Союза и приведшей российское общество к затяжному системному кризису» [181, с. 122].

Другими словами, сакрализация власти, а значит, иррационализация её восприятия актуализируется тогда, когда подвергается вызовам и потрясениям сложившийся социокультурный гомеостаз, единая когнитивная подсистема активно ищет опору и находит её в том числе среди давно выработанных когнитивных алгоритмов, к которым и относится иррационализация. К своеобразию данного процесса в современной России исследователь относит то, что хотя на официальном уровне РПЦ декларативно отказалась от принципа прямой сакрализации государственной власти, в своей социальной концепции, являющейся комплексом теоретических ориентиров для священников и мирян, она «наметила контуры идеальной модели данного взаимодействия», вступающие вместе с тем в «противоречие с существующей на современном этапе практикой выстраивания отношений между РПЦ и российским государством» [181, с. 126]. Единственное, что бы мы добавили к этому, на наш взгляд, верному выводу, это, во-первых, напоминание о том, что иррациональность изначально присуща тому типу социокультурного гомеостаза, к которому принадлежит наше общество, и, во-вторых, о том, что «сакрализация» власти

также является неизменным элементом параметра политической соразмерности данного – социосинтонного типа.

О. А. Кармадонов, задаваясь вопросом о том, как долго может сохраняться такого рода соразмерность (а точнее – несоразмерность) рационального и иррационального в российском социуме, причем как со стороны общества, так и со стороны власти, отвечал следующим образом: «Видимо, до того момента, пока критический дискурс самого общества не поставит предел этому нетворческому движению, сбалансировав, наконец, в разумном сочетании иррациональные и рациональные компоненты властных и <других> общественных отношений» [119, с. 73]. Другими словами, изменению соотношения форм единой когнитивной подсистемы общества должно предшествовать изменение типа ск-гомеостаза с социосинтонного на социодистонный, прежде всего, за счет повышения рефлексивности как индивидуального, так и коллективного субъекта, что выглядит крайне трудной, учитывая ригидность структур социального бессознательного, но, все же, не безнадежной задачей.

Выводы

Таким образом, на наш взгляд, социокультурный гомеостаз российского общества относится к социосинтонному типу, в котором среди векторов интенциональности единой когнитивной подсистемы общества преобладает аутспекция, в определенной мере проявлена интроспекция, и в минимальной степени реализована инспекция, а иррациональный тип когнитивных процессов практически не уступает рациональному. Соразмерность базовых параметров отличается константами, тяготеющими к минимальным пороговым значениям удовлетворенности или приемлемости экономического благополучия, политического участия и правовой защищенности. Данные значения были сформированы в ходе исторического опыта сообщества, в котором подкреплялись и воспроизводились невысокие материальные притязания и соответствующее экономическое неравенство, жесткая власть и общая покорность населения, низкий уровень ожиданий от

правовой системы с соответствующим уровнем доверия к ней. Сформированные константы параметров российского социокультурного гомеостаза укоренены на уровне социального бессознательного, хотя и выходят периодически на уровень социального сознания в виде общественного, научного, публицистического и политического дискурса. Тем не менее данные константы, векторы интенциональности и типы единой когнитивной подсистемы российского социума демонстрируют, как и положено бессознательным структурам, преемственность и воспроизводимость на протяжении по крайней мере нескольких столетий отечественной истории.

Выводы по главе 3

Итак, общественное сознание и социальное бессознательное представляют собой две части единой когнитивной подсистемы общества – коллективного субъекта, интенционально ориентированной на постоянное исследование внешней и внутренней среды, с целью идентификации возможных рисков и фиксации возможных ресурсов. Единая когнитивная подсистема общества как в сознательной, так и (преимущественно) бессознательной своей части содержит адаптационные сценарии – выработанные сообществом в процессе его исторического существования адаптационные сценарии и механизмы. То есть социальное бессознательное как в первую очередь идентифицирует угрозы, или нарушение тех или иных констант социокультурного гомеостаза, так и предоставляет адаптационные ресурсы, а также через эмоционально-психологические механизмы, или гомеостатические чувства мотивирует сообщество к восстановлению укорененных некогда условных нормативных значений основных параметров ск-гомеостаза. Социокультурным гомеостазом является достигнутое в ходе исторического развития социума динамическое равновесие общественных отношений, в котором в когерентном, т. е. согласованном виде сосуществуют основные гомеостатические параметры – экономический, политический и

правовой, со специфичными для данного социума константами, или показателями соразмерности.

Социокультурный гомеостаз российского общества относится к социосинтонному типу, в котором иррациональный тип когнитивных процессов практически не уступает рациональному, а в периоды драматичных социально-политических и социоэкономических трансформаций может в определенные моменты и превалировать, что выражается в иррационализации мышления и поведения членов сообщества в самых разных сферах общественных отношений. Соразмерность базовых параметров ск-гомеостаза российского общества отличается константами, тяготеющими к минимальным пороговым значениям удовлетворенности или приемлемости экономического благополучия, политического участия и правовой защищенности, сформированным в ходе исторического опыта, в котором подкреплялись и воспроизводились невысокие материальные притязания и соответствующее экономическое неравенство, жесткая власть и общая покорность населения, низкий уровень ожиданий от правовой системы с соответствующим уровнем доверия к ней. Сформированные константы параметров российского социокультурного гомеостаза укоренены на уровне социального бессознательного, и демонстрируют преемственность и воспроизводимость на протяжении по крайней мере нескольких столетий отечественной истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, место проблемы сознания в философском поиске и значительно, и противоречиво. Значительно, в силу того, что сознание является сегодня одним из наиболее актуальных объектов вообще, в различных науках о жизни и мышлении, не только в философии. Более того, возможности философской науки сегодня как никогда востребованы именно в данной области научных изысканий. Противоречивой проблема сознания является в силу крайней неоднозначности своих трактовок в различных направлениях философской мысли. Это именно та тема, в которой обострился, казалось бы, давно «зарубцевавшийся» разрыв в истолковании мира как идеалистической или материальной конструкции. Хорошим академическим тоном является в последние несколько десятилетий придерживаться материалистического подхода, в той или иной его транскрипции. И эта эмпирицистская и позитивистская методология науки принесла серьезные и обильные плоды. Однако оказалось, что именно при исследовании сознания материалистический подход, в частности, в своей радикальной физикалистской форме, демонстрирует слабые эвристические и объяснительные возможности, хотя, так или иначе, но присутствует во всех наиболее значимых и серьезных версиях философии сознания. Последнее либо сводится к материи (в рамках элиминативного материализма), либо выводится из нее (эммерджентный материализм), либо объявляется имманентно содержащимся в материи (натуралистический дуализм), или привнесенным в нее (монистический функционализм).

«Трудная проблема сознания», т. е. то, как ментальные феномены каузально детерминируются феноменами физическими, все еще остается нерешенной. Однако, если не решена содержательно удовлетворительным образом проблема сознания, как такового, насколько оправданным является легкое оперирование учеными категориями общественного сознания и общественного бессознательного? Другими словами, насколько мы вправе

использовать в своих как аналитических, так и описательных трудах категорию, производную от понятия, относительно сути которого в науке пока так и не смогли достигнуть хоть какого-то консенсуса? Не говоря уже о том, что споры идут не только о принципиальных характеристиках феномена, а даже о факте самого его существования. На наш взгляд, такое положение вещей не может быть признано удовлетворительным. Одним из наиболее перспективных вариантов истолкования и исследования компонентов когнитивной подсистемы является, по нашему убеждению, подход, учитывающий своего рода тотальность сознательного опыта, т. е. органический панпсихизм, исходящий из представленности сознания того или иного уровня во всех живых органических системах, от одноклеточных до человечества как вида. При этом когнитивные подсистемы органических систем могут отличаться по степени сложности, но не по принципиальной функциональности, выполняя задачи перманентного мониторинга состояния внешней и внутренней среды организма, с целью поддержания его жизнеспособности. Когнитивное обеспечение данной приоритетной, доминантной цели свойственно, как отдельному организму, так и агрегации, как индивиду, так и сообществу.

Бессознательное вполне эффективно справлялось с задачей управления жизненными процессами на протяжении миллионов лет, но не было способно к комбинации и переосмыслению опыта личности и сообщества. Между тем именно такая способность отвечает за творческую, преобразовательную деятельность, к которой оказался способен только человек. Другими словами, бессознательное может обеспечить потребности биологического выживания, но не может обеспечить развитие как индивида, так и сообщества, для это требуется активное сознание, которое и возникло как эмерджентный результат взаимодействия нейрофизиологических структур и условий внешней среды.

Сознание является процессом, который в норме, при условии бодрствующего состояния, присутствует постоянно. Бессознательное также

является процессом, и реализуется как при бодрствовании, так и при отсутствии такового, включая вегетативные состояния. И сознанию и бессознательному свойственна интенциональность, т. е. направленность на предмет, с той разницей, что сознание может иметь в качестве предмета само себя, что реализуется через когнитивный процесс инспекции, в то время, как бессознательное собственным предметом познания быть не может. Сознание и бессознательное реализуются в двух измерениях – индивидуальном и социальном, обеспечивая управление жизненными процессами как на уровне индивида, так и на уровне сообщества; на уровне индивида оба процесса локализованы в конкретных структурах центральной и автономной нервной системы, на уровне сообщества – вероятно, дисперсно распределены между индивидами, членами данного сообщества, с локализацией в конкретных структурах центральной и автономной нервной системы субъектов. Сознание и бессознательное – не последовательно сменяющие друг друга состояния, а два параллельных процесса, реализующих одну и ту же задачу максимизации жизненных шансов индивида и сообщества через постоянный анализ внутренней и внешней среды и адаптацию к ней, выражающуюся, в том числе, через создание и поддержание биологического и социокультурного гомеостаза.

Общественное сознание и социальное бессознательное представляют собой две части единой когнитивной подсистемы общества – коллективного субъекта, осуществляющей постоянный мониторинг внешней и внутренней среды на предмет наличия ресурсов и рисков. Зафиксированные риски или угрозы элиминируются или минимизируются. Единая когнитивная подсистема общества сама по себе является информационно-адаптационным ресурсом, поскольку содержит в обеих своих частях, но преимущественно – в бессознательном – набор копинговых (адаптационных) сценариев или алгоритмов, исторически выработанных коллективным субъектом к настоящему времени, характер которых обусловлен конкретным историческим опытом сообщества. Единая когнитивная подсистема общества

делает возможным формирование и воспроизводство социокультурного гомеостаза – когерентной системы, включающей экономический, политический и правовой параметры, для которых характерны определенные специфичные для каждого общества константы, организованные вокруг основного принципа – соразмерности, на уровне общественного сознания осмысляемой как этическая категория справедливости.

Таким образом, социокультурный гомеостаз – это сложившаяся в результате систематических повторений стимулов (персистенция возбудителя) и подкреплений реакций самовоспроизводящаяся система, высоко изоморфная относительно основных своих параметров и их констант. Мы выделяем два типа социокультурного гомеостаза: социосинтонный и социодистонный. При социосинтонном ск-гомеостазе высока степень отождествления с сообществом: группой, нацией, народом, социумом, страной, государством. Соответственно, степень субъектности как индивидов, так и сообщества, которое они составляют, низка, а изменение соразмерности параметров ск-гомеостаза происходит редко в силу низкой осознанности такой необходимости и доминировании в его поддержании социального бессознательного с его выработанными в ходе исторического развития сообщества адаптационными сценариями. При социодистонном ск-гомеостазе степень отождествления с коллективным субъектом ограничивается объективной социальной идентификацией, с одновременным осознанием своей особенности и дистанцирования от группы, будь то группа первичной практики, или группы более общего порядка. Степень субъектности как индивидов, так и групп, в целом, при социодистонном ск-гомеостазе достаточно высока. Изменение констант параметров ск-гомеостаза в этом случае происходит периодически в силу достаточной осознанности такой необходимости и доминировании в единой когнитивной подсистеме общественного сознания с его инструментами рационального мышления.

На наш взгляд, социокультурный гомеостаз российского общества относится к социосинтонному типу, в котором среди векторов интенциональности единой когнитивной подсистемы преобладает аутспекция, в определенной мере проявлена интроспекция, и в минимальной степени реализована инспекция, а иррациональный тип когнитивных процессов практически не уступает рациональному. Соразмерность базовых параметров отличается константами, тяготеющими к минимальным пороговым значениям удовлетворенности или приемлемости экономического благополучия, политического участия и правовой защищенности. Данные значения были сформированы в ходе исторического опыта сообщества, в котором подкреплялись и воспроизводились невысокие материальные притязания и соответствующее экономическое неравенство, жесткая власть и общая покорность населения, низкий уровень ожиданий от правовой системы с соответствующим уровнем доверия к ней. Сформированные константы параметров российского социокультурного гомеостаза укоренены на уровне социального бессознательного, хотя и выходят периодически на уровень социального сознания в виде общественного, научного, публицистического и политического дискурса. Тем не менее данные константы, интенциональности и типы единой когнитивной подсистемы российского социума демонстрируют, как и положено бессознательным структурам, преемственность и воспроизводимость на протяжении по крайней мере нескольких столетий отечественной истории.

Как представляется, концепция социокультурного гомеостаза, формируемого, поддерживаемого и трансформируемого единой когнитивной подсистемы общества, вносит свой вклад в дальнейшее подкрепление принципа методологической объективности и может выступить эвристичной теоретико-методологической рамкой как для изучения отдельных стран и культур, так и для сравнительных кросс-культурных исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов П. Д. Сильные и проблемные стороны информационной концепции сознания. Рец. на кн.: Д. И. Дубровский. Проблема «Сознание и мозг»: теоретическое решение. – Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 208 с. // Философские науки. – 2017. – № 10. – С. 151–159.
2. Августин Блаженный. О Граде Божиим. Кн. I–XIII. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 595 с.
3. Адорно Т. Исследование авторитарной личности / Т. Адорно, Р. Н. Сэнфорд, Э. Френкель-Брюнsvик, Д. Дж. Левинсон. – Москва : Академия исследований культуры, 2001. – 194 с.
4. Аллахвердов В. М. О поиске социальных и когнитивных оснований сознания / В. М. Аллахвердов // Психологическая газета. – 2021. – 30 марта. – URL: <https://psy.su/feed/8931/> (дата обращения: 22.09.2021)
5. Анохин К. В. Гиперсетевая теория мозга и сознания : [видеолекция] / К. В. Анохин // Курс «Сознание и мозг: последний рубеж» Центра исследования сознания философского факультета МГУ. 28 апр. 2018 г. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=I0_Zr1eGVog (дата обращения: 16.04.2021).
6. Ардашев Р. Г. Феноменология рационального и иррационального мышления / Р. Г. Ардашев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2021. – Т. 21, вып. 2. – С. 120–124.
7. Ардашев Р. Г. Астрология в жизни россиян: особенности сознания / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2020. – № 4. – С. 95–105.
8. Ардашев Р. Г. Бессознательные установки на спортивные достижения и профессиональную реализацию среди молодых работников силовых структур / Р. Г. Ардашев // Теория и практика физической культуры. – 2021. – № 3. – С. 28.

9. Ардашев Р. Г. Влияние пандемии коронавируса на особенности мышления россиян / Р. Г. Ардашев // Вестник развития науки и образования. – 2020. – № 1. – С. 46–55.

10. Ардашев Р. Г. Иррациональное мышление: роль астропрогноза в жизни современных студентов / Р. Г. Ардашев // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2020. – № 6. – С. 41–44.

11. Ардашев Р. Г. Иррациональное пространство правовых представлений россиян / Р. Г. Ардашев // Миссия конфессий. – 2020. – Т. 9, № 2 (43). – С. 255–258.

12. Ардашев Р. Г. Иррациональность общественного мнения: страхи взаимодействия с представителями органов власти / Р. Г. Ардашев // Миссия конфессий. – 2020. – Т. 9, № 3 (44). – С. 340–344.

13. Ардашев Р. Г. Иррациональность общественного сознания россиян / Р. Г. Ардашев. – Москва : Изд-во РГСУ, 2021. – 184 с.

14. Ардашев Р. Г. Иррациональность общественного сознания / Р. Г. Ардашев // Гуманитарный вектор. – 2020. – Т. 15, № 2. – С. 76–84.

15. Ардашев Р. Г. Иррациональность сознания: суеверия в жизни студентов / Р. Г. Ардашев // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2020. – № 4. – С. 38–41.

16. Ардашев Р. Г. Иррациональность социальных представлений молодежи о субкультурах / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2020. – № 5. – С. 29–37.

17. Ардашев Р. Г. Особенности восприятия имиджа муниципальных служащих / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2021. – № 1. – С. 75–92.

18. Ардашев Р. Г. Особенности сознания россиян: стратегии восприятия будущего / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2021. – № 2. – С. 60–67.

19. Ардашев Р. Г. Роль пралогического мышления в современных представлениях о нетрадиционных методах лечения / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2020. – № 1. – С. 273–278.

20. Ардашев Р. Г. Субъективное восприятие свободы воли и религиозного самоопределения в общественном сознании / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2020. – № 6. – С. 5–15.

21. Ардашев Р. Г. Суеверия в жизни современных студентов: иррациональные стратегии сознания / Р. Г. Ардашев // Социология. – 2020. – № 3. – С. 182–189.

22. Ардашев Р. Г. Теории заговора в общественном мнении россиян / Р. Г. Ардашев // Миссия конфессий. – 2020. – Т. 9, № 1 (42). – С. 145–154.

23. Ардашев Р. Г. Трансформация сознания молодежи в эпоху виртуальности / Р. Г. Ардашев // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2021. – № 5. – С. 31–34.

24. Арендаренко А. В. Основные современные подходы к понятию социальной справедливости в теории права / А. В. Арендаренко // Право и управление. XXI век. – 2009. – № 2. – С. 21–29.

25. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. – Москва : Мысль, 1976. – С. 371–448. – URL: <http://psylib.org.ua/books/arist01/txt02.htm> (дата обращения: 11.03.2021).

26. Архипова А. Опасные советские вещи. Городские легенды и страхи в СССР / А. Архипова, А. Кирзюк. – Москва : Нов. лит. обозрение, 2020. – 536 с.

27. Асонов Н. В. Цивилизационные основы российской государственности / Н. В. Асонов // Социально-гуманитарные знания. – 2018. – № 5. – С. 7–15.

28. Аузан А. А. «Эффект колеи». Проблема зависимости от траектории предшествующего развития – эволюция гипотез / А. А. Аузан // Вестник Московского университета. Серия 6, Экономика. – 2015. – № 1. – С. 3–17.

29. Аузан А. А. «Колея» российской модернизации / А. А. Аузан // Общественные науки и современность. – 2007. – № 6. – С. 54–60.

30. Ахиезер А. С. Монологизация и диалогизация управления (опыт российской истории) / А. С. Ахиезер // *Общественные науки и современность*. – 2004. – № 2. – С. 24–34.

31. Байтеева М. Б. Между понятием и смыслом справедливости / М. Б. Байтеева // *Известия высших учебных заведений. Правоведение*. – 2013. – № 2. – С. 8–17.

32. Баранников А. С. Психотерапия, свобода выбора и культурная традиция / А. С. Баранников // *Антология российской психотерапии и психологии. Сетевое научно-практическое издание*. – Москва : ОППЛ, 2017. – С. 29.

33. Бармашова Т. И. О философском статусе понятия «бессознательное» / Т. И. Бармашова // *Социально-экономический и гуманитарный журнал Красноярского ГАУ*. – 2016. – № 4. – С. 257–268.

34. Бармашова Т. И. Русская философия о симбиозе сознательного и бессознательного в общественной жизни / Т. И. Бармашова // *Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития : материалы Междунар. науч.-практ. конф.* – Красноярск : Краснояр. гос. аграр. ун-т, 2017. – С. 360–364.

35. Бармашова Т. И. Иррациональность массовой психологии как дестабилизирующий фактор развития общества / Т. И. Бармашова // *Чуриновские чтения: Антиэнтропийные процессы в природе и обществе. Материалы круглого стола : сб. науч. тр. / под общ. ред. С. П. Дуреева*. – Красноярск, 2022. – С. 15–22.

36. Бармина О. В. Антропный принцип как возможность новой онтологии / О. В. Бармина // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. – 2009. – № 1–4. – С. 48–54.

37. Бармина О. В. Сознание как опыт различения / О. В. Бармина // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. – 2015. – № 8. – С. 10–15.

38. Баум У. М. Современный бихевиоризм. Поведение, культура, эволюция / У. М. Баум. – Москва : Практика, 2020. – 304 с.
39. Бачинин В. А. Что может ждать социологию за теологическим поворотом? / В. А. Бачинин // Социологические исследования. – 2015. – № 3. – С. 140–149.
40. Баязитов Р. Ф. Авторитарный стереотип: сущность и проявления в социальных взаимодействиях / Р. Ф. Баязитов. – Нижнекамск : Изд-во НМИ, 2006. – 175 с.
41. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый. – Москва : Республика, 1994. – 528 с.
42. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – Москва : МЕДИУМ, 1995. – 323 с.
43. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – Москва : Кучково поле, 2006. – 380 с.
44. Бердникова А. А. Субъектность человека с разным типом характера : дис. ... канд. психол. наук : 09.00.01 – общая психология, психология личности, история психологии / Бердникова Алла Александровна. – Москва, 2014. – 216 с.
45. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Москва : Наука, 1990. – 224 с.
46. Бердяев Н. А. Судьба России. Кризис искусства / Н. А. Бердяев. – Москва : Канон+, 2004. – 352 с.
47. Бескова И. А. Феномен сознания / И. А. Бескова, И. А. Герасимова, И. П. Меркулов. – Москва : Прогресс-Традиция, 2010. – 367 с.
48. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры / В. Библер. – Москва : Политиздат, 1990. – 413 с.
49. Буайе П. Анатомия человеческих обществ. Как сознание определяет наше бытие / П. Буайе. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2019. – 436 с.

50. Бурас М. М. Жизнь и судьба гипотезы лингвистической относительности / М. М. Бурас, М. А. Кронгауз // Наука и жизнь. – 2011. – № 8. – URL: https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/431410/Zhizn_i_sudba_gipotezy_lingvisticheskoy_otnositelnosti (дата обращения: 03.11.2020).

51. В защиту науки. Бюллетень / [отв. ред. Е. Б. Александров] ; сост.: Е. Б. Александров, А. Г. Сергеев ; Комиссия РАН по борьбе с лженаукой. – Москва, 2020. – № 23. – 90 с.

52. Васильев В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. – Москва : Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.

53. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Общности / М. Вебер. – Москва : Издат. дом ВШЭ, 2017. – 432 с.

54. Величко И. А. Пророчество как особый способ предвосхищения социального будущего : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Величко Ирина Александровна. – Курск, 1998. – 171 с.

55. Волканов В. Д. К вопросу о влиянии географического фактора на формирование менталитета (историографический обзор) / В. Д. Волканов, И. Е. Пестрикова // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2011. – № 3 (14). – С. 226–233.

56. Волкова Е. Н. Субъектность педагога: теория и практика : автореф. дис. ... д-ра психол. наук : 19.00.07 / Волкова Елена Николаевна. – Москва, 1998. – 50 с. – URL: <http://www.dslib.net/psixologia-vozrasta/subektnost-pedagoga.html> (дата обращения: 06.06.2021).

57. Вольтер. Философские сочинения. – Москва : Наука, 1989. – 752 с.

58. Ворошилова О. Н. Массовое сознание как объект реализации манипулятивного воздействия / О. Н. Ворошилова, Т. М. Зуева // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2021. – Т. 27, № 8. – С. 61–69.

59. Ворошилова О. Н. Национальная специфика формирования механизмов правовой легитимации / О. Н. Ворошилова, Т. М. Зуева // Евразийское научное объединение. – 2020. – № 8–6 (66). – С. 368–373.

60. Газзанига М. Кто за главного? Свобода воли с точки зрения нейробиологии / М. Газзанига. – Москва : АСТ : CORPUS, 2017. – 368 с.

61. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Э. Гартман. – Москва : URSS, 2019. – 322 с.

62. Гаспарян Д. Философия сознания Мераба Мамардашвили / Д. Гаспарян. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – 288 с.

63. Гербарт И. Ф. Психология / И. Ф. Гербарт. – Москва : Территория будущего, 2007. – 288 с.

64. Глотова Г. А. Интерсубъективность бессознательного / Г. А. Глотова, Н. С. Минаева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 456 с.

65. Гончаренко А. И. Непознанное сердце / А. И. Гончаренко // Этика и наука будущего. Единство в многообразии. Роль духовного в познании мира // Дельфис. Ежегодник. – 2003. – С. 181–184. – URL: https://nowimir.ru/DATA/040019_6.htm (дата обращения: 01.11.2020).

66. Гончаренко А. И. Пространство сердца как основа сверхсознания / А. И. Гончаренко // Сознание и физическая реальность. – 1997. – Т. 2, № 3. – С. 25–35. – URL: <http://zip.ariom.ru/2011/archives/sfr-1997-03.pdf> (дата обращения: 01.11.2020).

67. Гончаренко А. И. Сопряжённые связи сердца / А. И. Гончаренко // Дельфис. Культурно-просветительский журнал. – 2003. – № 35. – URL: <http://www.delphis.ru/journal/article/sopryazhennyye-svyazi-serdtsa> (дата обращения: 01. 11. 2020).

68. Гоулман Д. Измененные черты характера. Как медитация меняет ваш разум, мозг и тело / Д. Гоулман, Р. Дэвидсон. – Москва : Манн, Иванов и Фарбер, 2018. – 336 с.

69. Гудков Л. Д. «Советский человек» в социологии Юрия Левады / Л. Д. Гудков // *Общественные науки и современность*. – 2007. – № 6. – С. 16–30.
70. Гумилев Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли* / Л. Н. Гумилев. – Москва : АСТ, 2019. – 704 с. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/gumiljov_lev_ethnogenesis.pdf (дата обращения: 07.07.2021).
71. Гуссерль Э. *Избранные работы* / сост. В. А. Куренной. – Москва : Территория будущего, 2005. – 464 с.
72. Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Э. Гуссерль. – Москва : Акад. проект, 2010. – 229 с.
73. Дамасио А. *Так начинается «я». Мозг и возникновение сознания* / А. Дамасио. – Москва : Карьера Пресс, 2018. – 384 с.
74. Дарвин Ч. *Происхождение человека и половой подбор* // KLEX: Книжный архив. – URL: <http://www.klex.ru/2h1> (дата обращения: 31.05.2021).
75. Декарт Р. *Первоначала философии* // Р. Декарт. *Сочинения* : в 2 т. – Москва : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 324.
76. Деннет Д. К. *Виды психики: На пути к пониманию сознания* / Д. К. Деннет. – Москва : Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
77. Деннет Д. К. *Нормальное уравновешенное сознание* / Д. К. Деннет // *Мышление. Ведущие ученые о том, как мы делаем выбор, решаем задачи и прогнозируем будущее* / под ред. Дж. Брокмана. – Москва : Изд-во АСТ, 2018. – С. 87–107.
78. Деннет Д. К. *Сладкие грёзы: Чем философия мешает науке о сознании* / Д. К. Деннет. – Москва : URSS, 2017. – 292 с.
79. Дереговски Я. Б. *О восприятии и изображении трех важных характеристик объектов* / Я. Б. Дереговски // *Культурно-историческая психология*. – 2008. – № 1. – С. 83–94.
80. Деррида Ж. *Голос и феномен* / Ж. Деррида. – Санкт-Петербург : АЛЕТЕЙЯ, 1999. – 208 с.

81. Джеймс У. Существует ли сознание? / У. Джеймс // Психология. – Москва : РИПОЛ классик, 2020. – С. 583–612.
82. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – Москва : Наука, 1993. – 432 с.
83. Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие основания и ценностные приоритеты / отв. ред.: В. С. Степин, А. А. Гусейнов. – Москва : Наука, 2005. – 426 с.
84. Динамика доходов населения // Бюллетень о текущих тенденциях российской экономики. – 2020. – Вып. 58. – 16 с. – URL: https://ac.gov.ru/uploads/2-Publications/rus_feb_2020.pdf (дата обращения: 12.06.2021).
85. Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной / Р. Докинз. – Москва : АСТ : CORPUS, 2015. – 496 с.
86. Доклад о человеческом развитии 2019. За рамками уровня доходов и средних показателей сегодняшнего дня: неравенство в человеческом развитии в XXI веке. – New York : ПРООН, 2020.
87. Дроздов О. А. Экономическое неравенство в России и перспективы его сокращения / О. А. Дроздов // Научные труды Вольного экономического общества России. – 2020. – Т. 224. – С. 324–341.
88. Дубровский Д. И. Проблема «Сознание и мозг»: теоретическое решение / Д. И. Дубровский. – Москва : Канон+, 2015. – 208 с.
89. Дубровский Д. И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте?» (ответ Д. Чалмерсу) / Д. И. Дубровский // Вопросы философии – 2007. – № 3. – С. 90–104.
90. Дубровский Д. И. Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») / Д. И. Дубровский // NovaInfo. – 2011. – № 4. – С. 234–250.
91. Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики / Д. И. Дубровский. – Москва : Наука, 1971. – 386 с.

92. Дубровский Д. И. Субъективная реальность и мозг: два вопроса, требующих теоретического решения / Д. И. Дубровский // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 334. – С. 192–194.

93. Дубровский Д. И. Философские подходы к проблеме «мозг и психика». (Доклад на Научной сессии Общего собрания Российской академии наук «Мозг: фундаментальные и прикладные проблемы» 15 декабря 2009 г.) / Д. И. Дубровский // Вестник Российской академии наук. – 2010. – № 5–6. – С. 466 – 470.

94. Дуглас М. Как мыслят институты / М. Дуглас // Социология власти. – 2012. – № 4–5. – С. 188–217.

95. Душенко К. В. Загадочная русская душа / К. В. Душенко // Вестник культурологии. – 2019. – № 2 (89). – С. 120–124.

96. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – Москва : Канон, 1996. – 432 с.

97. Журавлев А. Л. Психология коллективного субъекта / А. Л. Журавлев // Психология индивидуального и группового субъекта. – Москва : ПЕР СЭ, 2002. – С. 51–81.

98. Заостровцев А. П. Конституционная экономика, общественный договор и российское общество / А. П. Заостровцев // Общественные науки и современность. – 2008. – № 1. – С. 56–68.

99. Зеленский В. В. Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский бревиарий / В. В. Зеленский. – Москва : Когито-Центр, 2004. – 256 с.

100. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу / А. А. Зиновьев. – Москва : Центрполиграф, 2000. – 637 с.

101. Зинченко В. П. Изучение высших психических функций и категория бессознательного / В. П. Зинченко, М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 28–40.

102. Золотарев С. П. Историческое сознание как феномен общественного бытия / С. П. Золотарев // *Kant.* – 2021. – № 2 (39). – С. 173–178.

103. Золотарев С. П. Общественное сознание и настроение народа в начале великой отечественной войны / С. П. Золотарев // *Роль Советского Союза в победе над нацистской Германией и ее союзниками в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Новый взгляд и осмысление : материалы Всерос. науч.-практ. конф.* – Ставрополь : Ставроп. гос. аграр. ун-т, 2021. – С. 55–59.

104. Золотарев С. П. Историческое познание как рациональная коммуникация / С. П. Золотарев // *Роль Советского Союза в победе над нацистской Германией и ее союзниками в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Новый взгляд и осмысление : материалы Всерос. науч.-практ. конф.* – Ставрополь : Ставроп. гос. аграр. ун-т, 2021. – С. 50–54.

105. Зуева Т. М. Отражение образа власти в политическом менталитете современной России / Т. М. Зуева // *Российское образование: проблемы, векторы и ориентиры развития : материалы Междунар. науч.-практ. конф.* – Персиановский, 2015. – С. 98–101.

106. Иванов А. В. Природа и структура сознания человека / А. В. Иванов // *Живая этика и наука.* – 2013. – С. 539–558.

107. Иванова Е. И. Философский аспект понятия «справедливость» в трудах ученых Античности, Эпохи Возрождения и Нового Времени / Е. И. Иванова // *Психолого-педагогические инновации молодых исследователей Севера : сб. ст.* – Мурманск : МГГУ, 2013. – Вып. 2. – С. 26–30.

108. Ильенков Э. В. Лекция о сознании / Э. В. Ильенков ; публ., предисл. примеч. А. Д. Майданского // *Философский журнал = Philosophy Journal.* – 2021. – Т. 14, № 1. – С. 162–172.

109. Ильин И. А. Основы государственного устройства // *Собрание сочинений.* В 10 т. Т. 7 / И. А. Ильин. – Москва : Русская книга, 1998. – 601 с.

110. Индекс свободы человека. NONNEWS. – URL: <https://nonews.co/directory/lists/countries/human-freedom-index> (дата обращения: 04.06.2021)
111. Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым // Альтернативы. – 2020. – № 4. – С. 113–141.
112. Казакова В. И. Концептуализация «Path dependence» в современной социальной науке / В. И. Казакова // Вестник НГТУ им. Р. Е. Алексеева. Серия: Управление в социальных системах. Коммуникативные технологии. – 2012. – № 3. – С. 6–16.
113. Казанцев Ю. И. Неравенство в России: исторический аспект / Ю. И. Казанцев, И. Г. Митченков // Интерэкспо Гео-Сибирь. – 2018. – № 6. – С. 23–30.
114. Калашникова Е. М. Идентичность человека в обществе риска / Е. М. Калашникова // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2012. – № 4–1. – С. 14–17.
115. Калашникова Е. М. Рациональность как предмет социального познания // Новые идеи в философии. – 2002. – № 11. – С. 206–209.
116. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Санкт-Петербург : ТАЙМ-АУТ, 1993. – 477 с.
117. Кара-Мурза С. Г. Интеллигенция в перестройке: отход от норм рационального мышления. Гипостазирование / С. Г. Кара-Мурза // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 1. – С. 129–146.
118. Кармадонов О. А. Консолидация российского общества: потоки и преграды / О. А. Кармадонов, М. К. Зверев. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2012. – 223 с.
119. Кармадонов О. А. Символ и трансформация: перестройка как патологический феномен / О. А. Кармадонов // Вопросы психологии. – 2006. – № 5. – С. 60–74.
120. Кармадонов О. А. Солидарность, интеграция, конъюнкция / О. А. Кармадонов // Социологические исследования. – 2015. – № 2. – С. 3–12.

121. Кармадонов О. А. Социальное самочувствие и интеграция общества / О. А. Кармадонов, А. А. Надольная. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2013. – 179 с.
122. Кармадонов О. А. Социология символа / О. А. Кармадонов. – Москва : Academia, 2004. – 352 с.
123. Кармадонов О. А. Эффект отсутствия: культурно-цивилизационная специфика / О. А. Кармадонов // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 29–41.
124. Картер Р. Как работает мозг / Р. Картер. – Москва : АСТ: CORPUS, 2015. – 224 с.
125. Катунин А. В. Концепция когнитивного бессознательного и её критика Дж. Сёрлом / А. В. Катунин // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 1, ч. 1. – С. 129–144.
126. Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. – Москва : Акад. Проект : Фонд «Мир», 2012. – 252 с.
127. Кирдина С. Г. Институциональные матрицы и развитие России / С. Г. Кирдина. – Москва : Теис, 2000. – 213 с.
128. Кистяковский Б. А. Избранное. В 2 ч. Ч. 1 / Б. А. Кистяковский. – Москва : РОССПЭН, 2010. – 665 с.
129. Князева Е. Н. Знаки животных и символы человека: взаимовлияние идей Я. фон Иксюля и Э. Кассирера / Е. Н. Князева // Человек. – 2019. – Т. 30, № 4. – С. 25–40.
130. Князева Е. Н. Сознание как синергетический инструмент / Е. Н. Князева // Вестник Международной академии наук (русская секция). – 2008. – № 2. – С. 55–59.
131. Ковалева С. В. Диалогическая сущность сознания: методология и практика философии / С. В. Ковалева // Aspectus. – 2015. – № 1. – С. 66–77.
132. Ковалева С. В. Онтология сознания: феноменальность акта «эго» / С. В. Ковалева // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2014. – Т. 20, № 7. – С. 130–133.

133. Ковригина Г. Д. Солидарность как метаинститут : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Ковригина Галина Дмитриевна. – Чита, 2021. – 304 с.

134. Коротченко Ю. М. Валюативное моделирование коллективного сознания / Ю. М. Коротченко // Философия науки и техники. – 2016. – Т. 21, № 1. – С. 152–168.

135. Коротченко Ю. М. Валюативное моделирование интерпретационной активности коллективного сознания : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Коротченко Юлия Михайловна. – Симферополь, 2018. – 35 с.

136. Кравченко В. И. Почерк – «зеркало души»: графологический анализ подписи и почерка харизматических личностей В. Путина и Д. Трампа / В. И. Кравченко // Sciences of Europe. Philosophical Sciences. – 2017. – № 11 (11) – С. 55–58.

137. Красавин И. В. Десубъективация сознания: проблема сознания в философии Д. Чалмерса, Д. Деннета и Р. Рюйе / И. В. Красавин // Гуманизация современной философии и гуманитаризация общественных наук : материалы науч. конф. / под ред. В. Е. Кемерова, Д. А. Томильцевой. – Екатеринбург : Деловая книга, 2018. – С. 50–53.

138. Краснов М. А. Некоторые гипотезы о причинах возвращения России к постстарному типу государства / М. А. Краснов // Право: история и современность. – 2017. – № 1. – С. 8–17.

139. Крюгер Р. Лечение психодрамой. Теория и практика / Р. Крюгер. – Москва : Независ. фирма «Класс», 2017. – 736 с.

140. Кудринская Н. И. Справедливость как социальный феномен и философская категория : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Кудринская Наталья Ивановна. – Санкт-Петербург, 2013. – 174 с.

141. Кульпин Э. С. Макс Вебер и Китай: что и почему не увидел великий ученый? / Э. С. Кульпин // Проблемы Дальнего Востока. – 1990. – № 3. – С. 124–134.

142. Кюстин А. де. Россия в 1839 году. В 2 т. Т. 1 / А. де Кюстин. – Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 528 с.
143. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Кн. XI) / Ж. Лакан. – Москва : Гнозис, 2004. – 304 с.
144. Ламсен Ч. Дж. Прометеев огонь: Размышления о происхождении разума / Ч. Дж. Ламсен, Э. О. Уилсон. – Москва : URSS, 2017. – 304 с.
145. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – Санкт-Петербург : Макет, 1995. – 311 с. – URL: http://www.bim-bad.ru/docs/gustave_le_bon.pdf (дата обращения: 29.05.2021).
146. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
147. Лейбниц Г. Монадология / Г. Лейбниц. – URL: <https://ekniga.org/gumanitarnye-nauki/filosofiya/196111-monadologiya.html> (дата обращения: 29.05.2020).
148. Леонтьев А. А. Бессознательное и архетипы как основа интертекстуальности / А. А. Леонтьев // Текст. Структура и семантика. Т. 1. – Москва : МГОПУ, 2001. – С. 92–100. – URL: <http://philology.ru/linguistics1/leontyev-01.htm> (дата обращения: 31.05.2020).
149. Лепский В. Е. Стратегические рефлексивные игры – социогуманитарные технологии сборки субъектов развития / В. Е. Лепский // Рефлексивные процессы и управление : сб. материалов VIII Междунар. симп., 18–19 окт. 2011 г., Москва / под ред. В. Е. Лепского – Москва : Когито-Центр, 2011. – С. 152–159.
150. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров / Ю. М. Лотман // Семиосфера. – Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2000. – С. 71–390.
151. Мамардашвили М. К. О сознании // Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки / М. К. Мамардашвили. – Москва : Лабиринт, 1996. – С. 214–229.

152. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация : докл. на III Всесоюз. шк. по проблеме сознания. Батуми, 1984 г. // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили . – М., 1992. – С. 107–121.

153. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–18.

154. Мамчур Е. А. Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме / отв. ред.: Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачков. – Москва : Наука, 2002. – 286 с.

155. Манкузо С. О чем думают растения. Тайная жизнь, скрытая от посторонних глаз / С. Манкузо, А. Виола. – Москва : Бомбора, 2020. – 288 с.

156. Манхейм К. Идеология и утопия. – Диагноз нашего времени / К. Манхейм. – Москва : Юрист, 1994. – 700 с.

157. Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (Глава 1 «Немецкой идеологии») // Избранные произведения. В 3 т. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Политиздат, 1985. – С. 4–76.

158. Матвеев Е. С. Философские трактовки идеи справедливости (эпоха Античности – Новое время) / Е. С. Матвеев // Молодой ученый. – 2019. – № 29 (267). – С. 161–164.

159. Матурана У. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.

160. Мережковский Д. С. Больная Россия. Избранное / Д. С. Мережковский. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1991. – 276 с.

161. Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго / Т. Метцингер. – Москва : Изд-во АСТ, 2017. – 413 с.

162. Миненко А. Г. Роль природно-хозяйственных факторов в формировании и развитии русского национального характера / А. Г. Миненко // Вестник КемГУКИ. – 2012. – № 21. – С. 33–44.

163. Момджян К. Х. Роль сознания в деятельности людей – об актуальности старого спора // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 76–88.
164. Нардонэ Дж. Страх, паника, фобия. Краткосрочная терапия / Дж. Нардонэ. – Москва : 1000 Бестселлеров, 2019. – 325 с.
165. Неронова М. Ю. Картина мира, идентичность и социокультурный гомеостаз / М. Ю. Неронова, А. В. Неронов // Современные исследования социальных проблем = Modern Research of Social Problems : электрон. науч. журн. – 2015. – № 11(55). – С. 211–224.
166. Нора П. Поколение как место памяти / П. Нора // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 2 (30). – С. 48–72.
167. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Д. Норт. – Москва : Начала, 1997. – 180 с.
168. Опубликован Индекс верховенства права 2020 // Антикоррупционный центр НИУ ВШЭ. – 18 марта 2020. https://anticor.hse.ru/main/news_page/opublikovan_indeks_verhovenstva_prava_2020 (дата обращения: 16.06.2021).
169. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : Искусство, 1991. – 588 с.
170. Пантин В. И. Политическое самоопределение российского общества / В. И. Пантин, В. В. Лапкин // Общественные науки и современность. – 2006. – № 4. – С. 78–87.
171. Парыгин Б. Д. Общественное настроение / Б. Д. Парыгин. – Москва : Мысль, 1966. – 380 с.
172. Пастухов В. Особое мнение // Эхо Москвы. – 2020. – 5 июня. – URL: <https://echo.msk.ru/programs/personalno/2654733-echo/> (дата обращения: 21.05.2020).
173. Перов В. Ю. Свобода в экспериментальной нейроэтике / В. Ю. Перов, О. В. Новикова // Грамота. – 2016. – № 12(74). – С. 146–149. – URL: www.gramota.net/materials/3/2016/12-1/41.html (дата обращения: 30.05.2020).

174. Персонально ваш / Владимир Пастухов // Эхо Москвы. – 2021. – 29 марта. – URL: <https://echo.msk.ru/programs/personalnovash/2812394-echo/> (дата обращения: 21.05.2020).

175. Печерская Н. Справедливость: между правдой и истиной. (История формирования концепта в русской культуре) / Н. Печерская // «Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / [под ред. Н. С. Плотникова]. – Москва : Ключ-С, 2011. – С. 15–48.

176. Пионткевич Л. Ю. Проблема справедливости в социальной философии / Л. Ю. Пионткевич // Философия и общество. – 2009. – № 2. – С. 100–109.

177. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2 / Платон. – Москва : Мысль, 1993. – 528 с.

178. Пол К.-Х. Китайские и западные ценности: размышления о методологии межкультурного диалога / К.-Х. Пол // Век глобализации. – 2012. – № 1. – С. 94–103.

179. Полищук В. В. Анализ феномена произвольного управления ритмом сердца у человека / В. В. Полищук, В. М. Покровский, Л. В. Полищук, В. К. Потапенко // Кубанский научный медицинский вестник. – 2013. – № 1 (136). – С. 140–142.

180. Полупанов В. Борис Гребенщиков: «Люди постепенно привыкают к тому, что бабло, а не добро побеждает зло» // Аргументы и Факты. – 2010. – 27 янв. – URL: <https://aif.ru/culture/person/15929> (дата обращения: 21.05.2020).

181. Полякова Н. В. Проблема сакрализации власти в «Основах социальной концепции РПЦ» / Н. В. Полякова // Социология. – 2021. – № 2. – С. 120–129.

182. Поппер К. Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия / К. Поппер. – Москва : URSS, 2008. 256 с.

183. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история / Б. Ф. Поршнев. – Москва : Наука, 1979. – 235 с.

184. Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / [под ред. Н. С. Плотникова]. – Москва : Ключ-С, 2011. – 368 с.

185. Радугина О. А. Понятия «менталитет» и «культурная парадигма» как качественная характеристика в формировании понятия образовательной культуры общества // Проблемы обеспечения безопасности при ликвидации последствий чрезвычайных ситуаций. – 2013. – Т. 2, № 1 (2). – С. 155–157.

186. Радугина О. А. Национальный менталитет – социально-психологическая основа противоречивости российской политической культуры // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2007. – № 1 (53). – С. 168–171.

187. Райл Г. Проблема сознания / Г. Райл. – Москва : ДИК-Идея-Пресс, 2000. – 400 с.

188. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. – Санкт-Петербург : Унив. кн., 1997. – 379 с.

189. Рамазанова С. Р. О понятии «справедливость» в философском дискурсе / С. Р. Рамазанова // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. – 2013. – № 1. – С. 307–309.

190. Рамачандран В. Приключения поведенческого невролога, или Что может неврология рассказать нам о человеческой природе // Мышление. Ведущие ученые о том, как мы делаем выбор, решаем задачи и прогнозируем будущее / под ред. Дж. Брокмана. – Москва : Изд-во АСТ, 2018. – С. 143–178.

191. Ранкур-Лаферрьер Д. Рабская душа России: Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания / Д. Ранкур-Лаферрьер. – Москва : Арт-бизнес-центр, 1996. – 302 с.

192. Ревонсуо А. Психология сознания / А. Ревонсуо. – Санкт-Петербург : Питер, 2012. – 336 с.

193. Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели: от инстинктов к сотрудничеству / М. Ридли. – Москва : Эксмо, 2014. – 336 с.

194. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр. – Москва : Искусство, 1996. – 270 с.

195. Робсон Д. Слушай свое сердце: как телесные ощущения влияют на наши эмоции // Theory & Practice, 2014. – URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10094-new-heart> (дата обращения: 10.11.2020).

196. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995. – 532 с.

197. Росстат. О соотношении денежных доходов населения с величиной прожиточного минимума и численности малоимущего населения в целом по Российской Федерации в III квартале 2020 года // Федеральная служба государственной статистики : [офиц. сайт]. – URL: https://www.gks.ru/bgd/free/B04_03/IssWWW.exe/Stg/d02/12.htm (дата обращения: 12.06.2021).

198. Рохлов В. С. История развития учения о гомеостазе / В. С. Рохлов, С. Б. Трофимов // Биология – Первое сентября. – 2005. – 16–30 нояб. (№ 22). – С. 2–9.

199. Самоваров А. Тоска по «сильной руке». Любовь к Грозному как отрицание либерализма // Столетие : информ.-аналит. изд. Фонда ист. перспективы. – 2006. – 14 июня. – URL: http://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/toska_po_silno_ruke.htm (дата обращения: 21.05.2020).

200. Самченко В. Н. Сознание как понятие и феномен / В. Н. Самченко // Вестник КрасГАУ. – 2010. – № 1 (40). – С. 184–190.

201. Сапольски Р. Психология стресса / Р. Сапольски. – Санкт-Петербург : Питер, 2018. – 480 с.

202. Свааб Д. Мы – это наш мозг: От матки до Альцгеймера / Д. Свааб. – Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. – 544 с.

203. Свиридов Н. Н. Ловушки бедности: тенденции и трансформации / Н. Н. Свиридов, О. Н. Грабова // Экономика образования. – 2015. – № 2. – С. 168–174.

204. Семенов Ю. И. О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека / Ю. И. Семенов // Этнографическое обозрение. – 1992. –

№ 3. – С. 31–46. – URL: https://sceptsis.net/library/id_137.html (дата обращения: 16.06.2021).

205. Сергеев С. М. Русская нация, или Рассказ об истории ее отсутствия / С. М. Сергеев. – Москва : Центрполиграф, 2017. – 575 с.

206. Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Дж. Сёрл. – Москва : Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

207. Сеунг С. Коннектом. Как мозг делает нас тем, что мы есть / С. Сеунг. – Москва : Лаборатория знаний, 2018. – 442 с.

208. Символ и трансформация: социальные смыслы российского общества эпохи перемен (1984–2011 гг.) / О. А. Кармадонов [и др.] ; науч. ред.: О. А. Кармадонов, В. А. Решетников. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2012. – 345 с.

209. Симеоне-ДиФранческо К. Схема-терапия супружеских пар. Практическое руководство по исцелению отношений / К. Симеоне-ДиФранческо, Э. Редигер, Б. А. Стивенс. – Москва : Научный мир, 2017. – 400 с.

210. Смелзер Н. Социология / Н. Смелзер. – Москва : Феникс, 1998. – 688 с.

211. Смирнов Л. М. Общественное бессознательное как база социокультурного единства сообществ / Л. М. Смирнов // История и современность. – 2011. – № 1. – С. 151–173.

212. Солманидина Н. В. В. О. Ключевский о роли природы как социального фона и потенциала формирования русского народа и его ментальности / Н. В. Солманидина // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 989–993.

213. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас / Э. Ю. Соловьев. – Москва : Политиздат, 1992. – 447 с.

214. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. – Москва : Политиздат, 1987. – с.

215. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. – Москва : Политиздат. – 1972. – 303 с.
216. Станович К. Рациональное мышление. Что не измеряют тесты способностей / К. Станович. – Москва : Карьера Пресс, 2016. – 352 с.
217. Страшно богатые // Известия. – 2007. – 9 авг. – URL: <https://iz.ru/news/327476> (дата обращения: 12.06.2021).
218. Субботина Н. Д. Социально-философский анализ контрсуггестии / Н. Д. Субботина // Гуманитарный вектор. 2008. – № 4. – С. 8–19.
219. Тощенко Ж. Т. Народ всегда прав, даже когда он не прав / Ж. Т. Тощенко // Мир перемен. – 2000. – № 2. – С. 171–179.
220. Тощенко Ж. Т. Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа) / Ж. Т. Тощенко. – Москва : Весь Мир, 2020. – 352 с.
221. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек / Ж. Т. Тощенко. – Москва : Гардарики, 2001. – 398 с.
222. Трофимова И. Н. Структура и динамика институционального доверия в современном российском обществе / И. Н. Трофимова // Социологические исследования. – 2017. – № 5. – С. 68–75.
223. Турчин В. С. По лабиринтам авангарда / В. С. Турчин. – Москва : Изд-во МГУ, 1993. – 248 с.
224. Тяпкина Н. И. Государство в Китае: сословия и классы / Н. И. Тяпкина // Социально-экономические и политические проблемы Китая : сб. науч. тр. – Москва : Наука, 1991. – С. 129–158.
225. Устьянцев В. Б. Универсалии как духовные основания межкультурного диалога России и Китая / В. Б. Устьянцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2014. – Т. 14, № 3. – С. 49–52.
226. Федоров В. А. Падение крепостного права в России: Документы и материалы. Вып. 1. Социально-экономические предпосылки и подготовка

крестьянской реформы / В. А. Федоров. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1966. – 100 с.

227. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн 1 / З. Фрейд. – Тбилиси : Мерани, 1991. – 398 с.

228. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / З. Фрейд. – Москва : Наука, 1989. – 456 с.

229. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2 т. Т. 2 / З. Фрейд. – Тбилиси : Мерани, 1991. – С. 407–426.

230. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1 / З. Фрейд. – Тбилиси : Мерани, 1991. – С. 71–138.

231. Фрит К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / К. Фрит. – Москва : Изд-во АСТ: CORPUS, 2017. – 335 с.

232. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – Москва : Прогресс, 1990. – 269 с.

233. Фромм Э. Гуманистический психоанализ / Э. Фромм. – Санкт-Петербург : Питер, 2002. – 544 с.

234. Фромм Э. По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Э. Фромм // По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. – Москва : АСТ, 2010. – 320 с. – URL: <https://www.universalinternetlibrary.ru/book/20547/ogl.shtml> (дата обращения: 27.05.2021).

235. Хайдеггер М. Бытие и Время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

236. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41). – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 27.05.2021).

237. Холлис Дж. Почему хорошие люди совершают плохие поступки: Понимание темных сторон нашей души / Дж. Холлис. – Москва : Когито-Центр, 2014. – 308 с.

238. Храпов С. А. «Концептуализация понятий «социальное бессознательное» и «менталитет» (культурно-исторический и философский анализ / С. А. Храпов // Власть. – 2010. – № 10. – С. 39–41.

239. Храпов С. А. Социокультурная динамика общественного сознания постсоветской России / С. А. Храпов. – Москва : Соц.-полит. мысль, 2010. – 160 с.

240. Храпов С. А. Аксиодинамика общественного сознания постсоветской России: социокультурный анализ / С. А. Храпов // Философия и культура. – 2015. – № 5. – С. 752–761.

241. Чалмерс Д. Сознający ум. В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – Москва : Эдиториал УРСС, 2019. – 512 с.

242. Черчленд П. Совесть. Происхождение нравственной интуиции / П. Черчленд. – Москва : Альпина, 2021. – 278 с.

243. Четвернин В. А. Исторический прогресс права и типы цивилизаций / В. А. Четвернин // Ежегодник либертарно-юридической теории. – 2009. – № 2. – С. 57–72.

244. Чжихуа Чэнь. О некоторых методологических принципах сравнительного изучения китайской и западной культур / Чжихуа Чэнь // Цивилизации : сб. науч. тр. Вып. 2. – Москва : Наука, 1993. – С. 131–134.

245. Чикин А. Проблема психофизического дуализма в философии Рене Декарта и схоластическая традиция / А. Чикин // Труды Нижегородской духовной семинарии. – 2016. – Вып. 14. – С. 323–386.

246. Чиксентмихайи М. В поисках потока: Психология включенности в повседневность / М. Чиксентмихайи. – Москва : Альпина, 2018. – 194 с.

247. Шадриков В. Д. Субъект и субъектность деятельности: определение понятий / В. Д. Шадриков // Человек, субъект, личность в современной психологии : материалы Междунар. конф. – Москва : Ин-т психологии РАН, 2013. – С. 176–179.

248. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – Москва : Прогресс, 1992. – 576 с.

249. Шипилов А. В. Была ли честь? / А. В. Шипилов // Человек. – 2007. – № 6. – С. 94–104.
250. Шишков Ю. Хрупкая экосистема Земли и безответственное человечество / Ю. Шишков // Наука и жизнь. – 2004. – № 12. – С. 2–11.
251. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Мир как воля и представление. Т. 1. Кн. 4. § 54 / А. Шопенгауэр. – Москва : Моск. клуб, 1992. – С. 295.
252. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1998. – 663 с.
253. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
254. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – Москва : Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
255. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. – Москва : Политиздат, 1985. – С. 211–370.
256. Эстейер М. Я – не моя ДНК. Генетика предполагает, эпигенетика располагает / М. Эстейер. – Санкт-Петербург : Портал, 2020. – 224 с.
257. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – Москва : Ренессанс : СП «ИВО-СиД», 1991. – 320 с.
258. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг. – Москва : АСТ, 2020. – 150 с.
259. Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного / К. Г. Юнг. – Москва : Когито-Центр, 2010. – 352 с.
260. Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Человек и его символы / ред. К. Г. Юнг. – Санкт-Петербург : Б. С. К., 1996. – 454 с.
261. Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного / К. Юнг // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк. – Москва : Мартис, 1995. – С. 71–79.

262. Ясперс К. Введение в философию / К. Ясперс. – Минск : Пропилеи, 2000. – 192 с.
263. Affifi R. Deweyan Psychology in Plant Intelligence Research: Transforming Stimulus and Response / R. Affifi // *Memory and Learning in Plants* / eds.: Baluška F., Gagliano M., Witzany G. – Springer International Publishing, 2018. – P. 17–33.
264. Altemeyer B. Right-Wing Authoritarianism / B. Altemeyer. – Winnipeg : Univ. of Manitoba press, 1981. – 352 p.
265. Archer M. S. Realist social theory: the morphogenetic approach / M. S. Archer. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995. – 354 p.
266. Armstrong D. M. A materialist theory of the mind / D. M. Armstrong. – London : Routledge and Kegan Paul, 1968. – 372 p.
267. Barrow J. D. The Anthropic Cosmological Principle / J. D. Barrow, F. J. Tipler. – Oxford : Oxford University Press, 1988. – 738 p.
268. Baylin J. Behavioral Epigenetics and Attachment: The New Science of Trust and Mistrust / J. Baylin // *The Neuropsychotherapist*. – 2013. – Vol. 1. – P. 68–79.
269. Beaty R. E. Robust prediction of individual creative ability from brain functional connectivity / R. E. Beaty, Y. N. Kenett, A. P. Christensen et al. // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. – 2018. – Vol. 115, N 5. – P. 1087–1092. <https://doi.org/10.1073/pnas.1713532115>
270. Beenfeldt C. A philosophical critique of heterophenomenology / C. Beenfeldt // *Journal of Consciousness Studies*. – 2008. – Vol. 15, N 8. – P. 5–34.
271. Blakemore C. Development of the Brain Depends on the Visual Environment / C. Blakemore, G. F. Cooper // *Nature*. – 1970. – N 10 (31). – P. 477–478.
272. Blumer H. G. Symbolic Interactionism. Perspective and Method / H. G. Blumer. – Berkeley : University of California Press, 1969. – 167 p.

273. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* / P. Bourdieu. – London : Routledge, 1984.
274. Bourdieu P. *Language and Symbolic Power* / P. Bourdieu. – Cambridge : Harvard University Press, 1991. – 302 p.
275. Brentano F. *Psychology from an Empirical Standpoint* / F. Brentano. – London : Routledge. – 1995. – 672 p.
276. Broer P. N. et al. *The Impact of Geographic, Ethnic, and Demographic Dynamics on the Perception of Beauty* / P. N. Broer, S. Juran, K. Weichman et al. // *The Journal of Craniofacial Surgery*. – 2014. – Vol. 25, N 2. – P. 157–161.
277. Bruner J. S. *Value and need as organizing factors in perception* / J. S. Bruner, C. C. Goodman // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. – 1947. – Vol. 42. P. 33–44.
278. Burbank J. *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930* / eds.: Burbank J., Von Hagen M. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 560 p.
279. Burke K. *Attitudes Toward History* / K. Burke. – Berkeley : University of California Press, 1984. – 434 p.
280. Casti J. L. *Mood Matters* / J. L. Casti. – N. Y. : Springer Science+Business Media, 2010. – 250 p.
281. Castro-Vale I. *Intergenerational transmission of war-related trauma assessed 40 years after exposure* / I. Castro-Vale, D. Carvalho, M. Severo, R. Mota-Cardoso // *Annals of General Psychiatry*. – 2019. – Vol. 18, N 1. – P. 14–24.
282. Cenek J. *Cross-cultural differences in visual perception* / J. Cenek, Č. Šašinka // *Journal of Education, Culture and Society*. – 2015. – Vol. 1. – P. 187–206.
283. Chalmers D. J. *The Character of Consciousness* / D. J. Chalmers. – New York : Oxford University Press, 2010. – 624 p.
284. Damasio A. *From Feelings to Socio-Cultural Homeostasis* / A. Damasio. – URL: <https://bsahely.com/2019/12/11/antonio-damasio-from-feelings-to-socio-cultural-homeostasis/> (дата обращения: 23.09.2021).

285. Damasio A. Exploring the concept of homeostasis and considering its implications for economics / A. Damasio, H. Damasio // *Journal of Economic Behavior & Organization*. – 2016. – Vol. 126, part B. – P. 125–129. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jebo.2015.12.003>
286. Davies P. *The Goldilocks Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life?* / P. Davies. – Boston : Mariner Books, 2008 – 336 p.
287. Deacon T. W. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* / T. W. Deacon. – New York ; London : W. W. Norton & Company, 1997. – 527 p.
288. Dennett D. C. *Consciousness Explained* / D. C. Dennett. – London : Penguin Books, 1993. – 511 p.
289. Deregowski J. B. Pictorial recognition in a remote Ethiopian population / J. B. Deregowski, E. S. Muldrow, W. F. Muldrow // *Perception*. – 1972. – Vol. 1. – P. 417–425.
290. Douglas M. *How institutions think* / M. Douglas. – Cambridge : Cambridge University Press, 1986. – 146 p.
291. Egenter N. *Semantic and Symbolic Architecture* / N. Egenter. – Lausanne : Structura Mundi Editions, 1994. – 250 p.
292. Elias N. *The Symbol Theory* / N. Elias. – London : Sage, 1991. – 150 p.
293. Etzioni A. *The Monochrome Society* / A. Etzioni. – Princeton : Princeton University Press, 2001. – 336 p.
294. Foucault M. *Governmentality* / M. Foucault // *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. – Chicago : University of Chicago Press, 1991. – P. 87–104.
295. Frosch J. A note on sociosyntonic psychopathology / J. Frosch // *American Journal of Psychiatry*. – 1983. – Vol. 140, N 7. – P. 947–948.
296. Gadamer H.-G. *Man and Language* / H. -G. Gadamer. – Philosophical Hermeneutics. – Berkeley : University of California Press, 1997. – P. 59–68.

297. Gagliano M. Plants learn and remember: lets get used to it / M. Gagliano, C. I. Abramson, M. Depczynski // *Oecologia*. – 2018. – Vol. 186. – P. 29–31.

298. Gagliano M. Learning by association in plants / M. Gagliano, V. V. Vyazovskiy, A. A. Borbély, M. Grimonprez, M. Depczynski // *Scientific Reports*. – 2016. – Vol. 6. – Art. N 38427. doi: 10.1038/srep38427

299. Goertzel B. From Complexity to Creativity. Computational Models of Evolutionary, Autopoietic and Cognitive Dynamics / B. Goertzel. – New York : Plenum Press, 1996. – 187 p.

300. Gorzelak M. A. Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities / M. A. Gorzelak, A. K. Asay, B. J. Pickles, S. W. Simard // *AoB PLANTS* 7. – 2015. – plv050. doi: 10.1093/aobpla/plv050

301. Graziano M. How the light gets out / M. Graziano // *AEON*. 21 August 2013. – URL: <https://aeon.co/essays/how-consciousness-works-and-why-we-believe-in-ghosts> (дата обращения: 22.09.2021).

302. Gregory R. L. Visual illusions classified / R. L. Gregory // *Trends in Cognitive Science*. – 1997. – N 1. – P. 190–194.

303. Habermas J. The theory of communicative action. Vol. 2 / J. Habermas. – Boston : Beacon Press, 1989. – 457 p.

304. Hammond C. Why we should stop worrying about our wandering minds // *BBC Future*. – 2016. – November, 6. – URL: <https://www.bbc.com/future/article/20151106-why-we-should-stop-worrying-about-our-wandering-minds> (дата обращения: 25.05.2020).

305. Harrison L. E. Culture matters. How values shape human progress / eds.: Harrison L. E., Huntington S. P. – New York : Basic Books, 2000. – 348 p.

306. Hauert C. Via Freedom to Coercion: The Emergence of Costly Punishment / C. Hauert, A. Traulsen, H. Brandt, M. A. Nowak, K. Sigmund // *Science*. – 2007. – Vol. 316. – P. 1905–1907.

307. Hedlund S. Russian Path Dependence: A People with a Troubled History / S. Hedlund. – London ; New York : Routledge, 2005. – 394 p.

308. Hopper E. The Social Unconscious in Persons, Groups and Societies: Vol. 1. Mainly Theory / eds.: Hopper E., Weinberg H. – Routledge, 2011. – 400 p.

309. Jaeggy A. V. Tolerant Food Sharing and Reciprocity is Precluded by Despotism Among Bonobos But Not Chimpanzees / A. V. Jaeggy, J. M. G. Stevens, C. P. Van Schaik // American Journal of Physical Anthropology. – 2010. – Vol. 143, N 1. – P. 41–51.

310. Kastrup B. The Idea of the World: A Multi-Disciplinary Argument for the Mental Nature of Reality / B. Kastrup. – Winchester, UK ; Washington, USA : Iff Books, 2019. – 312 p.

311. Koch C. What Is Consciousness? Scientists are beginning to unravel a mystery that has long vexed philosophers / C. Koch // Nature. – 2018. – Vol. 557. – P. 8–12. – URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-018-05097-x> (дата обращения: 26.05.2020).

312. Laruelle M. In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia / M. Laruelle. – New York : Palgrave Macmillan, 2009. – 254 p.

313. Leahy R. L. (ed.) Science and practice in cognitive therapy: foundations, mechanisms, and applications. – New York : The Guilford Press, 2018. – 418 p.

314. Lewis O. La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty / O. Lewis. – New York : Random House, 1966. – 669 p.

315. Lounsbury M. Social Structures and Organizations Revisited / M. Lounsbury, M. Ventresca // Research in the Sociology of Organizations / eds.: Lounsbury M., Ventresca. – New York : JAI/Elsevier, 2002. – Vol. 19. – P. 3–26.

316. Mach Z. Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology / Z. Mach. – Albany: State University of New York Press, 1993. – 160 p.

317. Mahoney J. Path Dependence in Historical Sociology / J. Mahoney // *Theory and Society*. – 2000. – Vol. 29, N 4. – P. 507–548.
318. Marquis C. Imprinting: Toward A Multilevel Theory / C. Marquis, A Tilcsik // *The Academy of Management Annals*. – 2013. – Vol. 7, N 1. – P. 193–243.
319. *Memory and Learning in Plants* / eds.: Baluška F., Gagliano M., Witzany G. – Springer International Publishing, 2018. – P. 191–213.
320. Noble T. *Social Theory and Social Change* / T. Noble. – New York : St Martin's Press, 2000. – 260 p.
321. Noë A. Is the Visual World a Grand Illusion / A. Noë // *Journal of Consciousness Studies*. – 2002. – Vol. 9, N 5–6. – P. 1–12.
322. O'Regan J. K. A sensorimotor account of vision and visual consciousness / J. K. O'Regan, A. Noë // *Behavioral and Brain Sciences*. – 2001. – Vol. 24, N 5. – P. 939–973.
323. Perey A. *Oksapmin Society and World View: Dissertation for Degree of Doctor of Philosophy* / A. Perey. – Columbia University, 2008. – URL: <http://aperey.livejournal.com> (дата обращения: 05.01.2021).
324. Prechter R. R. *The Wave Principle of Human Social Behavior and the New Science of Socionomics* / R. R. Prechter. – Gainesville : New Classic Library, 1999. – 463 p.
325. Puffert D. J. Path dependence, Network Form and Technological Change / D. J. Puffert. – URL: <http://www-siepr.stanford.edu/conferences/Puffert.pdf> (дата обращения: 01.06.2021).
326. Raichle M. E. The restless brain: how intrinsic activity organizes brain function / M. E. Raichle // *Philosophical Transactions of the Royal Society B (Biological Sciences)*. – 2015. – Vol. 370, Iss. 1668. <https://royalsocietypublishing.org/doi/full/10.1098/rstb.2014.0172> (дата обращения: 26.05.2020).
327. Rasmussen D. A. *Symbol and Interpretation* / D. A. Rasmussen. – Hague : Martinus Nijhoff, 1974. – 106 p.

328. Reardon S. A giant neuron found wrapped around entire mouse brain. 3D reconstructions show a 'crown of thorns' shape stemming from a region linked to consciousness / S. Reardon // Nature. – 2017. – February, 24. – URL: <https://www.nature.com/news/a-giant-neuron-found-wrapped-around-entire-mouse-brain-1.21539> (дата обращения: 29.10.2020).

329. Robson D. The mind-bending effects of feeling two hearts / D. Robson // BBC Future. – 2014. – December, 5. – URL: <https://www.bbc.com/future/article/20141205-the-man-with-two-hearts> (дата обращения: 10.11.2020).

330. Roepstorff A. Interacting Minds / A. Roepstorff // Mind and Life Podcast. – 2020. – September, 2. – URL: https://podcast.mindandlife.org/wp-content/uploads/2020/09/Andreas-Roepstorff_transcript.pdf (дата обращения: 10.10.2020).

331. Rokeach M. The open and closed mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems / M. Rokeach. – New York : Basic Books, 1960. – 447 p.

332. Ruyer R. Neofinalism / R. Ruyer. – Minneapolis ; London : University of Minnesota Press, 2016. – 326 p.

333. Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. Vol. 1. Theory of Practical Ensembles / J.-P. Sartre. – New York ; London : Verso, 2004. – 849 p.

334. Schutz A. The Phenomenology of the Social World / A. Schutz. – Evanston : Northwestern University Press, 1967. – 255 с.

335. Sedeño L. How Do You Feel when You Can't Feel Your Body? Interoception, Functional Connectivity and Emotional Processing in Depersonalization-Derealization Disorder / L. Sedeño, B. Couto, M. Melloni, et al. // PLoS ONE. – 2014. – Vol. 9, N 6. – URL: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0098769> (дата обращения: 10.10.2020).

336. Seung S. H. Learning in Spiking Neural Networks by Reinforcement of Stochastic Synaptic Transmission / S. H. Seung // Neuron. – 2003. – Vol. 40. – P. 1063–1073.

337. Simard S. Mycorrhizal networks: Mechanisms, ecology and modelling / S. Simard, K. J. Beiler, M. A. Bingham, F. Teste // *Fungal Biology Reviews*. – 2012. – Vol. 26, N 1. – P. 39–60.

338. Simard S. W. Mycorrhizal Networks Facilitate Tree Communication, Learning, and Memory / S. W. Simard // Skrbina D. Panpsychism: Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource. – 2018. – <https://iep.utm.edu/panpsych/> (дата обращения: 10.03.2021).

339. Sixsmith M. *Russia: A 1000-Year Chronicle of the Wild East* / M. Sixsmith. – Overlook Books, 2013. – 624 p.

340. Skrbina D. Panpsychism: Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource / D. Skrbina. – URL: <https://iep.utm.edu/panpsych/> (дата обращения: 10.11.2020).

341. Sommerville C. J. *The rise and fall of childhood* / C. J. Sommerville. – New York : Vintage Books, 1990. – 340 p.

342. Stack M. Path Creation, Path Dependency, and Alternative Theories of the Firm / M. Stack, M. Gartland // *Journal of Economic Issues*. – 2003. – Vol. 37, N 2. – P. 487.

343. Sugar M. *Regional identity and behavior* / M. Sugar. – New York : Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2012. – 194 p.

344. Varela F. J. *Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem* / F. J. Varela // *Journal of Consciousness Studies*. – 1996. – Vol. 3, N 4. – P. 330–349.

345. Velmans M. Heterophenomenology vs. critical phenomenology / M. Velmans // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. – 2007. – Vol. 6, N 1. – 2. – P. 221–230.

346. Wober M. *Psychology in Africa* / M. Wober. – London : International African Institute, 1975. – 247 p.

347. Yehuda R. Transgenerational transmission of cortisol and PTSD risk / R. Yehuda, L. M. Bierer // *Progress in brain research*. – 2008. – N 167. – P. 121–135.

348. Yehuda R. Holocaust Exposure Induced Intergenerational Effects on FKBP5 Methylation / R. Yehuda, N. P. Daskalakis, L. M. Bierer, H. N. Bader, T. Klengel // *Biological Psychiatry*. – 2016. – Vol. 80, N 5. – P. 372–380.

349. Zelitchenko A. Manifest of depth sociopsychology / A. Zelitchenko // *Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири*. – 2013. – № 3. – С. 118–146.

350. Zerubavel E. *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology* / E. Zerubavel. – Cambridge : Harvard University Press, 1999. – 164 p.

351. Zhang S. Cross-cultural Differences in Vocal Expression and Emotion Perception / S. Zhang, M. D. Pell // *Conference: Society for Personality and Social Psychology's Annual Convention*. March, 2020. Montreal, Canada. DOI: 10.13140/RG.2.2.36159.46246