

УДК 1:316.37 + 11 + 101.1

**Мурейко Л. В., Бахтин М. В., Клименко И. И.**

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена  
(г. Санкт-Петербург)*

## **ФАКТОР ВРЕМЕНИ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ**

**L. Mureyko, M. Bakhtin, I. Klimenko**

*The State Russian Herzen Pedagogical University (Saint Petersburg)*

## **TIME FACTOR IN MASS CONSCIOUSNESS: EPISTEMOLOGICAL ASPECT OF THE PROBLEM**

*Аннотация.* Темпоральность – важнейшая характеристика сознания в организации произведенного им знания. Особенность времени в массовом сознании связывается с особенностью его дифференцирующей способности. В статье исследуется вопрос, предъявляемый эпистемологией к феномену деперсонализации, – вопрос о механизме перехода неконтролируемого сознанием освоения реальности в осознанное. Авторы исследуют социально-экономические и культурологические аспекты роста влияния трансформистской концепции регионализации мира, его неизбывных различий на основе социокультурной и религиозно-конфессиональной общности стран (например, православной, арабо-мусульманской, индо-буддийской и т. д.).

*Ключевые слова:* время, массовое сознание, эпистемология, знак, глобализация, трансформизм.

*Abstract.* Temporality is the most important characteristic of consciousness in organizing the produced knowledge. The peculiarity of time in mass consciousness is associated with its differentiating ability. The article investigates the question posed by epistemology to the phenomenon of depersonalization – the question of the mechanism by which the uncontrolled cognition of reality transfers into conscious. The authors analyze social, economic and cultural aspects of increasing influence of the transformist concept of regionalization of the world, its differences based on social, cultural, religious and confessional features of countries (for example, Orthodox, Arabic, Muslim, Buddhist etc.).

*Key words:* time, mass consciousness, epistemology, sign, globalization, transformism.

Цель, поставленная в статье, – разработка гипотезы о том, что переход от не осознающего себя массового сознания к самосознанию требует, чтобы деперсонализированный способ освоения реальности обладал своей специфической способностью к организации и даже структурализации познавательных интенций. Основанием для этого является: 1) знаковая форма выражения знания, как и самой способности идентификации предметов; 2) темпоральность сознания, осуществляемая по мифологическому типу; 3) ритуалы и традиции как схемы повторения в практическом освоении реальности.

Усиление роли масс и массового сознания в современном обществе во многом обусловлено процессами глобализации. Глобализация уже сегодня имеет ярко выраженную тенденцию к становлению планетарной сети многоуровневых социальных взаимодействий. При этом всеохватывающий характер глобализации, как отмечают многие авторитетные исследователи этого феномена (Э. Гидденс [2], М. Кастельс [6], Ю.В. Яковец [18]), не исключает

множества мобильных локальных образований нового поколения, стремящихся к интеграции на иной, не униполярной основе.

В отличие от гиперглобалистов, которые делают акцент на становлении единого рынка и единой цивилизации, трансформисты (Р. Робертсон, Д. Томлинсон, М. Уотерс, П. Бергер) выделяют культуру как важнейший аспект глобализационного процесса, подчеркивая его противоречивый и неоднозначный характер. В противовес концепции униполярной глобализации с характерным распространением западных технологий и диффузией стереотипов массовой культуры, все больший вес приобретает трансформистская концепция регионализации мира, его неизбежных различий на основе социокультурной и религиозно-конфессиональной общности стран (например, православной, арабо-мусульманской, индо-буддийской, конфуцианской и т. д.). С этой точки зрения традиционное деление на центр и периферию, Восток и Запад, первый и третий мир имеет значительное смещение от географических оснований к культурным. Главное здесь то, что глобализация трансформирует традиционные паттерны включения / исключения, обозначающие границы и порядок отношений между социальными общностями, формируя новый, динамический тип иерархии, который пронизывает все сообщества и все регионы мира.

Характерную для глобализации инверсию центра и периферии Р. Робертсон [21] обозначил термином «глокализация», подчеркивающим неразрывную связь локального и глобального и отражающим своеобразие изменяющегося социокультурного хронотопа современных обществ. Концепция глокализации во многом основывается на концепции гибридизации, разработавшейся еще в середине XX в. Последняя стремилась охарактеризовать культурные феномены колониального и постколониального мира в плане формирования син-

тетических культурных форм, то есть основанных на синтезе двух и более разных культур.

Таким образом, глобализация характеризуется не столько формированием единого мирового социума, сколько возникновением децентрированных социальных пространств различной природы (экономического, политического, культурно-информационного и т. д.), которые не определяются рамками национальных государств, разнородны и вместе с тем взаимно проникают и определяют друг друга.

Трансформистская концепция глобализации содержит сквозную идею – идею детерриторизации как принципиальной трансформации смысла места, где мы физически проживаем, смещения его географической определенности в сторону множества его значений, определяемых разными социокультурными связями.

Важнейшим фактором, обуславливающим феномен глобализации, является бурный рост информационных технологий, ведущий к формированию всемирной сети социальных коммуникаций.

М. Маклюэн, еще в середине прошлого века прогнозируя мощное влияние интенсивного развития средств коммуникации на качественные, кардинальные изменения общества, отмечал, что это возможно благодаря тому, что «средство коммуникации есть сообщение», поскольку именно средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и способ действий человека в человеческой ассоциации. «Наращение скорости, переводящее ее из механической формы в мгновенную электрическую, – писал Маклюэн, – останавливает процесс взрыва и переворачивает его, превращая в процесс импловзивного сжатия. В нынешнюю электрическую эпоху быстрое уплотнение, или сжатие, энергий нашего мира входит в столкновение со старыми экспансионистскими и традиционными образцами организации» [9, 43].

И действительно, современные информационные технологии и средства коммуникации настолько изменили представления о пространстве, что можно говорить о феномене так называемой «компрессии» пространства-времени. Феномен «компрессии» во многом осуществляется за счет особой активизации знака, выполняющего в условиях множественности его значений роль уже не столько репрезентации реальности, сколько ее своевольного заместителя. Все это происходит на фоне актуализации массового сознания и широких трансформаций в способе производства знаний, в изменении характера картины мира.

Итак, беспрецедентный рост роли масс стимулируется процессами глобализации и широкой информатизации общества при посредстве mass-media. Как отмечает Ж. Бодрийяр, сила масс – не в опыте их истории, а в том, что эта сила «является **актуальной**, она здесь вся целиком, и это сила их молчания» [1, 7-8]. Основные признаки этой силы – имплозия информации (втягивание в себя по принципу «черных дыр») и нейтрализация всех сообщений посредством их инертного освоения.

Поскольку составляющие массы единицы – это «neuter» (ни тот, ни другой), *промежуточные* объекты и кристаллические скопления, которые кружатся и сталкиваются друг с другом «в рассудочном поле ясного и тёмного», они действуют по иному принципу, чем принцип функционирования всех схем производства, распространения и расширения, составляющих основу нашего воображения. Масса – «это “черный ящик” всей не востребованной референциальности, всех неизвлеченных смыслов, невозможной истории, ускользающих наборов представлений...» [1, 11].

Возрастание роли масс в обществе – этой, по словам Бодрийяра, «одновременно непроницаемой и прозрачной реальности», этого «ничто», нивелирующего

всякую субъектность, сопровождается разрушением социального. Массы и есть «чёрная дыра», куда проваливается социальное. Функционируя по модели «черной дыры», массы отклоняют, изгибают, искривляют все потоки социальной энергии и смысловые излучения, которые к ней направлены.

Не являясь субъектом, массы не владеют осмысленной артикулированной речью. «Молчание масс» и «производство спроса на смысл», согласно Бодрийяру, становится главной проблемой современности. И, поскольку массы не соответствуют ожидаемому информационному ответу и не поддаются описанию в терминах элементов, отношений и структур, они не могут трактоваться не только в качестве субъекта, но и в качестве объекта.

Итак, согласно Бодрийяру, массы нейтрализуют противоположности и обращают социальную систему вместе с классическим дискурсом в некую сверхсоциальность, в которой действует гиперлогика амбивалентности.

Сверхсоциальность образуется благодаря стремлению самой социальности к своему совершенному виду, для которого характерно тотальное управление всеми сферами существования человека за счет создания такой логики, которая основана на симметрии эквивалентного обмена. Этому способствует замена рациональной универсальной социальности общественного договора социальностью коммуникативного интерактивного контакта, основанного на множестве временных связей.

Специально отметим: основным свойством массового способа выражать реальность в современных условиях широкой информатизации общества и глобализации – гиперлогики амбивалентности, – является приобретение означаемым высокой степени самостоятельности по отношению к означаемому.

Упор на знаковую презентацию товара, при его унификации, создании больших

возможностей для эквивалентности обмена, сказывается на дискурсе: смысл (означаемое), референт, сама реальность заслоняются толщей отсылающих друг к другу знаков. При этом усиление роли знакового выражения реальности, сопровождающееся ростом нейтрализации противоречий и стремлением к наиболее совершенному виду *эквивалентного* обмена в экономике, политике, культуре, разрушает противоположность означаемого и означающего.

Отметим принципиальное отличие понимания роли масс в информационном обществе у Ж. Бодрийяра [1] и Э. Тоффлера [13]. Последний характеризует новый тип экономики как отказывающийся от массового производства и переходящий к «демассифицированному» типу производственных отношений, гибко приспособляемому к потребностям индивида. При этом массы понимаются (неправоммерно, с нашей позиции) лишь как одномерно, стереотипно, шаблонно мыслящие и действующие люди. На наш взгляд (близкий к позициям Ж. Бодрийяра, Г. Блумера и др.), к массам можно отнести и множество индивидов, не находящихся общности и поэтому не имеющих возможности себя идентифицировать.

В теории Э. Тоффлера очевидно противоречие в понимании роли масс в современном обществе: с одной стороны, он отрицает ориентацию экономического производства на массового потребителя, с другой – говорит о том, что переход к экономике, основанной на информационных технологиях и знании, резко усиливает потребность в коммуникации на основе новой системы доставки символов. Новая экономика, отмечает он в работе «Шок будущего» [13], не может обходиться без массовой культуры и связанного с ней все расширяющегося рынка образов, она во многом опирается на формальные знания и технические навыки.

На наш взгляд, решение проблемы противоречивости понимания Э. Тоффлером

природы современных масс, как и соотношения массового и индивидуального сознания, лежит на пути выявления связи между формальными знаниями и техническими навыками, с одной стороны, и пестротой, многозначностью образа мира индивида, не могущего сегодня полностью уклониться от информационного потока, продуцируемого *mass-media*, – с другой. И именно массовое сознание наиболее рельефно демонстрирует своим функционированием связь предельно формальной, пустой схемы мысли и многомерность, вариативную мозаичность ее наполняемости.

Ж. Бодрийяр совершенно прав, когда отмечает, что массовая машина знаков стремится стать самодостаточной, способствуя тому, чтобы знаки максимально стали независимыми от значений и референций и взаимодействовали лишь между собой. И самое важное здесь то, что самодостаточность знаков, их симуляция реальности базируется на создании особых условий доверия им в виде несомненной очевидности, естественной открытости, прозрачности их значений. Создание эффекта сверхвидимости, избыточно реального или гиперреального возможно благодаря стремлению социальности, особенно с конца XX в., к овладению технологиями *сверхточно*-го воспроизведения данных наших чувств и разума.

Э. Тоффлер, лишая массового сознания «атомизированного» индивида и огрубляя характеристику сознания масс до свойства стереотипности, не замечает его способности воспринимать множество микроскопических деталей. А между тем в информационном обществе возникает настоящая техническая одержимость в попытке *привести* вещам особенную «правдивость» именно за счет их микродетализации, а также множественной репродукции путем *превращения* их в модельные серии. Все должно стать несомненно ясным и поставлено под юрисдикцию знаковой фиксации.

*Различимость ранее не замечаемых деталей, повторение под разными углами зрения одного и того же создает иллюзию сверхочевидности воспринимаемого и открытости того, что раньше считалось тайной. Все это нейтрализует дистанцию с реальностью, заставляя субъекта слиться с объектом “в непристойной близости”.*

Классический дискурс обозначал границу вещи. Напротив, новая форма выражения реальности, характерная для общества масс и основанная на радикальной амбивалентности оппозиций за счет диктатуры знака, способствует бесконечному расширению этой границы.

Смыслы вещей теперь содержат стремление к тому, чтобы вырваться за свои пределы, придавая существованию характер гипертрофированности и экстремальности. Красивое должно превзойти привычное понятие прекрасного, террористический акт должен выражать нечто большее, чем насилие. Приобретая вид гипертрофированной объектности, вещи, по сути, перестают быть собой.

Жизнедеятельность, мышление знающего свои границы, сдерживающего себя субъекта классических времен постепенно приобретает вид распушенности с шизофреническими признаками отношения к реальности, проявляющегося в стремлении к полному слиянию с объектами. Моделью шизофренического существования бывшего субъекта, согласно Бодрийяру, становится «чистый экран» для нанесения знаков, которому чужды такие свойства, как причинность, время, пространство, целеположение и т. д.

Отметим: *понимание природы масс Бодрийяром не позволяет допустить существование продуктивного канала связи между элитарным, осознающим себя мышлением и массовым сознанием.*

Важным вопросом, предъявляемым эпистемологией к феномену деперсонализации, является *вопрос о механизме перехода депер-*

*сонализованного и неконтролируемого сознанием освоения реальности в осознанное, включающее в себя организованное, управляемое знание субъектом своей неповторимой особенности. И для того, чтобы был возможен этот переход, следует предположить, что деперсонализированный способ освоения реальности обладает своей специфической способностью к организации и даже структурализации познавательных интенций. Основанием для этого является: 1) знаковая форма выражения знания, как и самой способности идентификации предметов; 2) темпоральность сознания, осуществляемая по мифологическому типу; 3) ритуалы и традиции как схемы повторения в практическом освоении реальности.*

Принято считать, что массовое сознание как индифферентное, не знающее иерархии, противоположностей, не знает и времени. В противовес этому отметим, что объектно-пространственный образ, продуцируемый представителем масс, все же имеет смысл потому, что он неконтролируемым для повседневного и массового сознания способом содержит в себе переработку различий восприятия предмета во времени. О замене представлений о времени пространственными образами, о том, что время может мыслиться по модели пространства, говорят основательные исследования в области семиотики (см. раб. Б.А. Успенского [14]).

Пространственный образ, фиксируемый знаком, уже на непосредственном уровне воспринимается как средство упорядочивания потока восприятий. И это происходит именно потому, что знак в сжатой форме выражает организацию различных способов понимания предмета, развивающихся во времени. Подчеркнем, темпоральность – важнейшая характеристика сознания в организации производимого им знания.

Массовое сознание как фрагментарное или расплывчатое в своих значениях связано

с такими часто приводимыми его характеристиками, как сиюминутное или безразличное ко времени. Вечное «сейчас» или «теперь» понимается как единственно значимое измерение времени в массовом сознании.

Если провести параллель между этим свойством массового сознания и «теперь» в кантовском анализе времени, которое в его непрерывном течении представляется как доходящая до формальности череда последовательности, то можно обнаружить то, что их связывает: стремление познавательной способности к чистому созерцанию и чистому воображению, свободному от эмпирической предметности. Само по себе «теперь» невозможно созерцать конкретно, поскольку его либо уже нет, либо еще нет. И только трансцендентальная способность воображения, по Канту, образует возможность синтеза представления настоящего, прошедшего и будущего времени.

В выделенных Кантом трех модусах синтеза (схватывания в созерцании; репродукции в воображении; воспризнания в понятии) для временной характеристики массового сознания особое значение имеет репродукция в воображении, новые свойства которой проявляются при трансформации традиции в условиях глобализации и роста роли в познавательном процессе виртуального мира.

В интерпретации кантовского понимания времени М. Хайдеггером отметим две важные для нашей темы идеи. Во-первых, следует согласиться с критическим замечанием Хайдеггера по поводу утверждения Канта о продуктивности попытки «понять самость самости (Selbstheit des Selbst) как в себе временную, а не в ограниченном смысле эмпирического постижения эмпирического субъекта как определенного временем...» [16, 108]. Речь идет о том, что Кант неправоммерно слишком разъединил время эмпирического субъекта и «вневременность» «чистого мышления» «чистой самости».

Хайдеггер справедливо отмечает в этой связи, что временные отношения и разум, стремящийся выйти за их эмпирическую определенность, на самом деле связаны хотя бы сходным восприятием будущего. Для иллюстрации этого утверждения и применительно к нашей теме можно сказать, что время масс, с актуализацией для них «теперь», и время философа-«кочевника», типичного для теоретического разума постмодерна, имеют сходство, в частности проявляющееся в ориентации на будущее в виде потребительского общества, растворяющего субъекта в объекте.

Отметим при этом также и следующий факт: то, что есть сходного в различиях временного характера в элитарном и в массовом сознании, позволяет им сохранять рациональный вид при игнорировании основных законов классической логики.

Каков механизм совпадения восприятия времени в элитарном постмодернистском и массовом сознании? В этом плане для нас значимо обращение Хайдеггера в ранее цитируемой работе [16, 112-113] к колебаниям Канта по поводу понимания того, что обозначается термином «одновременно» в его диссертации 1770 г. Здесь А и не-А противостоят друг другу только в том случае, если они мыслятся об одном и том же одновременно. Однако, мыслимые в различное время, они также могут принадлежать одному и тому же. В контексте нашего исследования это значит, что *безразличие А и Не-А* (и тем самым их как бы *вневременность*) в действительности возможно лишь в условиях *различных временных отношений*.

*Наличие отношений различия при нейтральности противоположностей – важный момент для того, чтобы объяснить основания возможного перехода восприятия из состояния безразличной спутанности, что характерно для массового сознания, к логически ясному сознанию.*

Для массового сознания характерно различие особого типа: оно никогда не

доходит до противоречия и связано с повторением, понимаемым не через его приближение к тождественному, к некому абсолютному образцу, а как механизм только вариативного поиска этого образца. В чем-то повторение и различие, не ориентированные на единый образец и в такой своей специфике присущие массовому сознанию, сходны с тем неклассическим пониманием повторения и различия, который предложил Ж. Делез. Заметим при этом, что французский философ понимает массовое сознание лишь как стереотипное, не воспринимающее различия. Его понятия различия и повторения, полагает он, могут быть использованы лишь элитарным мышлением для обоснования новейшей философии неклассического типа.

Наше понимание массового сознания предполагает признание за ним не только функции слепого абсолютного копирования, но и функции мелких, ситуативно и практически актуальных для индивида инноваций, не заметных для теоретического, рефлексивного мышления классического образца. Само массовое сознание, разумеется, не контролирует свою особенность, но в достаточно рельефном виде демонстрирует ее для аналитика, отмечающего некоторую ограниченность философского и научного знания классического типа. Недостатки такого рода знания связаны с высокой степенью формализма и чрезмерным подчинением единичного общему. В этой связи, с этой оговоркой, мы и обращаемся к неклассическому пониманию Ж. Делезом природы повторения, хотя полностью согласиться с его концептуальным (чрезмерно критическим) отношением к классической философии и науке мы не можем.

Согласно Делезу, повторение не довольствуется умножением образцов, оно как бы порождает концепт из себя, заставляя его существовать через множество образцов. Различие, таким образом, здесь определяется не через отношение к общезначимому

тождеству, а к множасьимся и не совпадающим друг с другом собственным различиям единичности. При этом единичное сознание в своем восприятии мира имеет особое качество – Erewhon. «Вслед за Сэмюэлом Батлером, – пишет Делез, – мы открываем Erewhon как означающее одновременно исходное «нигде» и «здесь–сейчас», смещенное, замаскированное, измененное, постоянно пересоздаваемое. Ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а Cogito для распавшегося мыслящего субъекта (moi)» [3, 10]. Мыслящий, но распавшийся на различия с самим собой субъект не является субъектом в собственном смысле слова: «Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности – доиндивидуальны: великолепие «безличного» (оп). Вот откуда тот аспект фантастики, который необходимо вытекает из Erewhon» [3, 9].

Цель такого (нецентрированного на самодостаточном Ego) ракурса видения мира, когда субъект превращает себя в объект, – выявить приближение к связности, изначально не заданной в виде образца или тождества различного. В этом плане повторение каждый раз по-своему, уникальным и множественным способом, производит образ единичного, поскольку таким же способом производится и характер его связи с другими единичностями.

Исходная позиция именно такого понимания повторения и различия Делезом состоит, по его признанию, в стремлении снять противоречия эмпиризма и абстрактной теории в эмпиризме нового типа, который «может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону «антропологических предикатов»» [3, 9]. Задача субъекта, познающего вещи без «антропологических предикатов», с этой точки зрения, – составить, переделать и разрушить свои понятия, дифференцированно их повторяя, исходя из подвижного смыслового

горизонта, из всегда смещенных центра и периферии.

Механизм функционирования различия и повторения в массовом сознании, если его не сводить лишь к шаблонным, копировальным действиям, во многом сходен с описываемым Делезом. Отличие здесь только в том, что массовое сознание не осознает способа своего функционирования. Но наличие в нем специфического различия и повторения позволяет предположить, что на этой основе возможен переход из нерелексивного в релексивный способ восприятия себя и мира. И именно такого рода различие и повторение, скорее всего, обеспечивают «канал» сообщения между элитарным и массовым мышлением.

В уже цитируемой работе Делез характеризует современную жизнь через ситуацию, в которой люди, оказавшись перед лицом механических, стереотипных повторений вне них и в них самих, чтобы сохранить мышление, вынуждены не переставая находить в них небольшие различия, модификации, варианты. Однако при этом скрытые, замаскированные повторения восстанавливают в них и вне них «голые», механические, стереотипные повторения.

На наш взгляд, такая характеристика современности лишней раз подтверждает положение о том, что массовый и элитарный виды сознания не разделены непреходимой стеной. При этом массовое сознание может служить эффективной моделью в исследовании элитарным мышлением механизма скрытого проникновения в сознание стереотипов. Такое исследование необходимо для выявления причины механических повторений в более глубоких структурах повторения, где «дифференциальное» маскируется и смещается.

Итак, находя в массовом сознании временные различия, можно говорить о его *специфической* трансцендентальной способности воображения, которая обеспечи-

вает онтологический синтез чувственности и рассудка и тем самым – формальную предметность. Действенность этого положения особенно ярко демонстрирует феномен ритуала.

Хайдеггер, размышляя над «Критикой чистого разума» Канта, приходит к выводу о том, что проблема времени напрямую связана с проблемой бытия. Для Хайдеггера онтологическая ситуация важна прежде всего в ее осуществлении через онтологическое вопрошание, «предварительное понимание бытия». При этом онтология осуществляется как раскрытие трансценденции человека – человеческой субъективности, ускользающей от разума, ориентированного на классическую эпистемологию. «Кантовское обоснование, – пишет Хайдеггер, – показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т. е. антропологией» [16, 119-120], понимаемой им как исследование «отношения человека к себе самому и сущему в целом».

В конечном счете, полагает Хайдеггер, *истина означает выявленную «потенциальность» неосознаваемых человеческих устремлений как в их инстинктивной, так и социально программируемой мотивации*. При этом он подчеркивал, что истина открывается через глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, и это противоборство укоренено в практике, самой жизни. Истина, отмечает Хайдеггер, «не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует, в конечном счете, вовлечения всего человека» [17]. Эти идеи Хайдеггера вполне созвучны проблематике массового сознания, тем более что основатель экзистенциализма немало внимания уделял нерелексивным формам освоения реальности.

Используя термин «серединность», Хайдеггер обозначал им способ доступа к бытию, который характеризует нейтральность индивидуального и общего в само-



реализации людей так, что аутентичность единичного осуществляется под видом безличного, «мимикрирующего» под общее.

«Серединность» индивидуального существования может больше всего приблизиться к подлинности именно в повседневности, где социальное вплетено в непосредственность индивидуального, оценочное сознание растворено в многоплановой жизнедеятельности, где одинаково важной оказывается каждая мелочь существования.

«Серединность» – множество самых разных проявлений и толкований человеческого, которые «охватывают априорные определения сущего, по-разному открытого для рассмотрения и обсуждения в логосе» [15, 63]. Хайдеггер, рассматривая бытие как присутствие, отмечал, что оно никогда не фиксируемо как случай определенного рода сущего, как наличное, так-то и так-то «выглядящее». Бытие-присутствие человека – это всегда своя возможность. И именно благодаря переплетению с несобственным возможна невинно-искренняя реализация «своего» без оглядки на устоявшиеся номенклатурные оценки.

Массовое сознание само по себе, конечно, не способно к самосознанию, но оно особенно рельефно, особенно наглядно выражает для общества обычно не рефлекслируемые индивидом, как субъектом, его информационно-коммуникативные устремления к испытанию своей субъективности за пределами эмпирически известного порядка – в области трансцендентного.

Это говорит о том, что эпистемология, обращенная к проблеме образования знания с учетом целостного человека, не вырванного из его жизни, его практического освоения реальности, нуждается в новых, исторически и социокультурно обусловленных темпоральных параметрах познавательных интенций.

Учет темпоральности исторически изменчивого знания, содержащегося в тра-

диции, которая нуждается в массах, будет способствовать уточнению соотношения логического и исторического в научном познании, придаст логическому большей связи с многообразной жизнью. Вместе с тем, внимание к темпоральности исторически меняющегося знания, заключенного в традиции, позволит учесть в рациональных формах субъективность реального эмпирического субъекта, как и целостного человека, познающего свое бытие во взаимосвязи с другими людьми.

Темпоральность исторически меняющегося знания находит свое выражение в сознании субъекта таким образом, что время приобретает характер интервала, который воспринимается человеком как фактор мобилизации его сущностных сил для реализации собственного бытия в мире. При этом временные интервалы проявляются в сознании субъекта как ступени осознания возможностей, цели и смысла его жизнедеятельности с учетом практических особенностей в реализации желаемого. В этом плане время функционирует и как разделенное, и вместе с тем как единое. Без понимания этого факта мы будем сталкиваться, по словам П. Рикера, с «пугающей чуждостью истории» [11].

Общество приходит к осознанию времени, усложняясь, становясь многомерным. И, как верно отмечает А.Г. Иванов [5], теория познания должна учитывать изменения в сознании субъектов их представлений о времени, как и тот факт, что особое внимание к социальному времени обостряется в переходные эпохи с обязательной, характерной актуализацией мифологической архаики. Заметим при этом, что мифологическая архаика – одна из существенных черт массового сознания, активизирующегося именно в эпохи перемен.

Обращая специальное внимание на время в эпохи перемен, общество вначале реагирует на него его отрицанием, так как хочет видеть в нем не то, что проходит или

становится существенно иным, а то, что возвращается. Нестабильное общество желает стабильности, которая связывается с таким состоянием общественной жизни, когда время организуется в соответствии с непосредственным опытом взаимодействия с природой, воспринимаемой по модели циклического времени. Временной возврат проецируется на логичность, рациональность, упорядоченность действий и мышления через многократное повторение их последовательности.

Циклическое время мифологического типа кажется вневременным, бесконфликтным, обещающим безграничные возможности, но в этом времени содержится конфликт с историей, которая через практическую деятельность периодически заявляет об исчерпанности возможностей внутри неисчерпаемого циклического времени.

*Все это показывает важность понятия исторического времени в эпистемологическом плане, так как позволяет более четко выявить неосознаваемую ранее субъективную компоненту знания, обусловленную историческим фактором в отборе людьми определенных событий как наиболее значимых и повторяющихся, в соответствии с которыми формируется нормативность действия и мышления.*

*Внимание к роли временного фактора знания, того, что разрушает и что сохраняет нормативную традицию в современной эпистемологии, должно способствовать и более глубокому пониманию исторических основ субъективизма и плюрализма познавательных интенций.*

Ориентир эпистемологического внимания к преемственности во времени определяется не только фиксацией многофакторности и вариативности тенденции, поиском общей основы или незавершенности наиболее явных тенденций в настоящем. Основной ориентир исследовательского внимания должен состоять в том,

чтобы в многофакторности происходящего суметь рассмотреть способность разных событий становиться настоящим, «здесь» и «сейчас» значимым, укреплять себя в современности своими связями с прошлым и будущим. Тем самым через выявление темпоральной бытийно-ценностной стороны понятия «современность» будет уточняться и основание относительности знания.

Перспективным представляется исследование темпорально-онтологического аспекта проблемы традиции как трансляции знания через механизмы массового сознания. Такое направление исследовательского интереса предполагает огромный эвристический потенциал.

Массовое сознание особенно рельефно демонстрирует тот факт, что время собственно человеческого существования – это реальность, не сводимая к физической. И она не может адекватно исследоваться и описываться лишь методами естествознания.

Конечно, неосознаваемые конструкции наших представлений о времени предполагают и объективность темпоральных образов, основывающихся на природных ритмах и циклах, структурирующих нашу жизнь (циклы движения планет, периодичность биологической жизни), сказывающихся на разнообразных ритмах социального организма в виде, например, распорядка рабочего дня.

В этой связи отметим, что идея «социального времени», развиваемая Э. Дюркгеймом [4], согласно которой категории времени – обобщение социального опыта и человеческий конструкт, возникающий благодаря коллективным представлениям через традиции, ритуалы и т. п., содержит и положительный момент, и недостаток. Ценным в этой идее является убеждение в том, что наши представления о времени не являются пассивным отражением некоторой независимой сущности. Социальная жизнь должна объясняться «не теорией,

которую создают о ней те, кто в ней участвует, но глубокими причинами, ускользающими от сознания; и мы тоже думаем, – писал Дюркгейм, – что эти причины следуют искать главным образом в способе, которым сгруппированы ассоциированные индивиды» [4, 203].

Недостаток этой идеи состоит в отсутствии признания важности взаимодействия физического и антропологического содержания в образе времени. Здесь следует скорее согласиться с антропологом А. Геллом [19], который справедливо отмечает, что естественные периодики движения могут оказать эффект «потока настоящего», «непредсказуемости» и неконтролируемой влиятельности на исчисление людьми временного промежутка. Напрашивается пример с недельными графиками работы рынка, которые «организованы так, как если бы они были ограничены строго материальными соображениями условий хранения продуктов, их транспортировки и т. п.» [19, 2].

В исследовании нарративных текстов Р. Якобсон [20, 6] обращает внимание на феномен подразумеваемого, но не высказанного. Воспроизводя эти намеки, мы осуществляем огромную интерпретационную работу, как бы заполняя “пробелы” ясности повествования с помощью нарративных схем, на которые проецируются культурные традиции. Таким образом мы довольно часто моделируем фундаментально значимые, повторяющиеся сюжетные линии, проходящие сквозь нашу жизнь и мышление. При этом, как отмечает Якобсон, важнейшим свойством языка является не столько круговое, сколько эллиптическое восприятие. Тем самым подчеркивается, что нарративный жанр характеризуется не только однозначно воспроизводимыми нормами описания и видения реальности, но и неосознаваемой регуляцией тех путей интерпретации сообщаемого, через которые мы формируем знание. Иначе говоря,

повествование существует не только через нормативно-лингвистические, формально-сюжетные особенности текста, но и через модели понимания и воображения, «искривляющие» линию кругового движения мысли.

Эти рассуждения применимы и к массовому сознанию: его темпоральность определяется не только через вневременность, цикличность стереотипа и ритуала, но и через прерывность, конечность великого множества мелких ситуативно значимых практических инноваций, создавая условную фигуру эллипса.

Таким образом, *массовое сознание – это “канал” связи коллективного бессознательного и рефлексивного сознания. Обращенное к архетипам коллективного бессознательного, массовое сознание формально, оно представляет собой пустую, но готовую наполниться любыми смыслами, предельную, лежащую в основании культуры схему мысли. С другой стороны, массовое сознание связано с практической стороной сознания как такового, и в этом плане оно внимательно к конкретной ситуации, жизненно, пластично.*

Обратим внимание: именно доведенные до автоматизма некоторые мыслительные акты, будучи включенными в практическое действие, способны приобретать дополнительную свободу и пластичность. Об этом более подробно с обращением к гегелевскому понятию «привычка» мы пишем в другой работе [12].

Обратим также внимание на проблему Другого, необходимого для трансляции и преемственности знания. Трактовка Э. Левинасом [7] этой проблемы, связанной с пониманием Другого как противостояния тотальности, поглощающей человеческую личность, как трансценденции «по ту сторону сущего», как Лица, принципиально не поддающегося объективации, сопряженного с идеей бесконечного, как способности «терпеть различия», – сегодня достаточно

широко обсуждается. Незаслуженно мал ныне интерес к размышлениям М. Мамардашвили [10] о преемственности как важнейшем условии знания. Преемственность, отмечает он, предполагает знание Другого, причем так, что возможность кому-то осмысленно говорить обеспечивается и без того, чтобы его кто-то услышал. В этом случае мысль и знание осуществляются без эмпирического контакта. Такую возможность представляет предшествующая, социокультурно обусловленная «предварительная связность-схема» как предпосылка мыслить здесь и сейчас, и обеспечивающая устойчивую структуру сознания, делающая нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирической, случайной встречи. Это, с одной стороны, может позволить человеку не встретить, не узнать близкого по духу другого человека, но в то же время способствует эмпирически далекому стать близким, а близкое позволяет связать с будущим. Главное здесь – что сближение смысловых точек происходит поверх эмпирии посредством такой предпосылки, как предположение и инкорпорирование мыслительным актом другого как равноправного агента мысли. То есть, *если другой человек воспринимается как “темное” существо и мыслят за него, то акт мысли как таковой может не состояться, так как разрушается связка элементов мыслительного пространства-времени.*

Таким образом, «помысленно, после акта мысли, может быть только то, что в самом акте предполагается и допускает тебя, способного это помыслить» [10, 93-94]. И то, что «в самом акте предполагается и допускает тебя», – это уже реализованные в истории (причем разным способом) мыслительные возможности. По сути, это исторически выработанная общечеловеческая схема мысли, которая доступна для разных способов ее освоения. Тем самым, замечает Мамардашвили, нашим

эмпирическим состояниям обеспечивается возможность проходить через какие-то «машины времени», способствующие упорядочению, структурированию эмпирии. Причем эта преемственная структуризация имеет необратимый характер: невозможно сегодня мыслить так, как если никогда не было бы таких мыслителей, как, например, Декарт или Кант. Но здесь особенно важно иметь в виду, что накопленное в истории богатство мысли может существовать лишь через механизм преемственности и в той мере, в какой люди могут воспроизвести это богатство через свою собственную мысль, через новое временное измерение и через «современные» предметы.

В этих размышлениях Мамардашвили о природе мысли и знания с их механизмом преемственности можно выделить три структурных элемента самой возможности мышления, сознания. К ним относятся: 1) выработанные в истории общечеловеческие схемы мысли («машины времени»); 2) связь элементов мыслительного пространства-времени, или интерсубъективность (восприятие другого как равного себе по возможности что-то узнавать через механизмы любви и памяти); 3) самоорганизация и индивидуальное участие в общечеловеческом мыслительном процессе.

Согласно Мамардашвили, мышление может функционировать лишь при активности одного – первого – элемента. Логическая операция тем самым будет выполнена, но при этом будет лишь имитация мышления, сознания. Такого рода мысль точнее будет назвать *псевдоактом мысли*, когда мы просто воспроизводим то, что сказал, например, Платон. Мышление как таковое, в его действительной структурной организации, с необходимостью требует «структуриации себя» посредством «машины времени» и обмена смыслов и значений с Другим. Поэтому действительное мышление и опирается на уже выработанные в истории общие мыслительные структуры,

и вместе с тем – через их возрождение в новых и единичных условиях, через обеспечение им длительности – оно само себя структурирует.

Зададимся вопросом: как соотносится эта действительная мыслительная структура с массовым сознанием? Совпадение здесь имеется по первым двум элементам. Что касается третьего, то он не выражен, хотя нельзя отрицать возможности его функционирования нерелексивным способом. Важно то, что здесь отсутствует возможность помыслить собственный способ мысли, самой возможности определенных, а не каких-то иных, чувств, идей. Заметим при этом, что Н. Луман [8] отвечает на вопрос о возможности совпадения действительной (осознающей себя) мыслительной структуры и массового сознания положительно. Основа этого совпадения – аутопойезис (способность к самовоспроизводству и отличию себя от окружения и, тем самым, способность быть самодостаточным образованием).

Аутопойезис неразрывно связан со смыслоконструированием, которое является существенной характеристикой социальной системы и ее социализированных индивидов, причем не столько потому, что система существует как логическая взаимосвязь структур, а потому, что она сохраняется, *дифференцирует себя и внешнее окружение только через процессуальное существование, через изменения во времени.*

В видении себя в качестве наилучшего гаранта продуктивных решений, не имея выхода вовне, система все время *репродуцирует различие себя и окружения внутри своего собственного мира. Этой внутрисистемной филигранной дифференциации «своего» и «не-своего» способствует тщательный отбор наиболее успешных операций, на которые в будущем можно будет положиться.* Различия все время уточняются, они – двигатель системы, развивающейся в направлении роста самодостаточности.

Связывая специфику общества с его коммуникативной природой, Луман говорит о том, что не видит принципиальной разницы между коммуникацией как таковой и массовой коммуникацией, поскольку социум в целом не может не стремиться к нейтрализации особенностей индивидов для обеспечения их взаимосвязи и взаимопонимания. *Посредством массовой коммуникации через вариативность и упрощения лишь ускоряется открытие и реализация нового за счет, например, массового увлечения чем-то небывалым.* Причем, именно сфера массмедиа особенно ярко демонстрирует рефлексирующему наблюдателю, исследующему вопрос о ценности, объективности знания, тот факт, что направление мысли, значение ее тем, сама истина в любых познавательных актах во многом зависит от выбора способа ее подачи, от его функционально-оперативных эффектов, т. е. от техники выражения смысла. И своей усиливающейся ролью, и производительностью сфера массмедиа обязана «системному обособлению, оперативной замкнутости и аутопойетической автономии» [8, 18, 19].

Массовая коммуникация, согласно Луману (и в этом с ним можно согласиться), имеет позитивную ценность, состоящую в том, что, продуцируя рост деперсонализации, она тем самым актуализирует и развивает способность человека к нерелексивной функциональной успешности. Для массовой коммуникации первостепенное значение имеет техника функционирования смысла. Поэтому феномен массовой коммуникации наиболее рельефно демонстрирует тот факт, что особенность познавательно-информационной системы, в которой на первый план выходит ее функциональность и оперативность, состоит в том, что она *формальное* различие своего и иного может использовать через деперсонализацию для *расширения горизонта собственных возможностей.*

Для управляемого решения этой проблемы на сегодняшнем этапе развития гуманитарных наук философскую разработку темпорального аспекта теории массового сознания в его связи с традицией следует считать достаточно перспективным направлением знания, дающим шанс на решение нескольких насущных проблем. К таким проблемам относятся: признание за философско-гуманитарным знанием ценностно-образующей роли, т. е. роли возвращения или придания трансцендентному нужного «здесь-и-сейчас»; создание отборочно-охранительного барьера гуманитарного знания от невежественных диверсий; осознание социально-культурных основ бытийной самоорганизации, структурированности, само-референтности мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 232 с.
2. Гидденс Э. Элементы теории структуриации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: изд-во НГУ, 1995. – С. 40-72.
3. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 128 с.
4. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 242 с.
5. Иванов А.Г. Социальное время в переходные эпохи: актуализация архаических мифологических элементов // Темпоральность исторического пространства / Отв. ред. М.С. Бобкова. – М.: ИВИ РАН, 2009. – С. 36-48.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 342 с.
7. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 276 с.
8. Луман Н. Реальность массмедиа. – М.: Праксис, 2005. – 245 с.
9. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. – 186 с.
10. Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс; Культура, 1992. – С. 128-156.
11. Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 282 с.
12. Стрельченко В.И., Мурейко Л.В. Деперсонализация человека и функциональность сознания: к проблеме массового общества // Философия права. – Ростов-на-Дону, 2009. – № 5 (36). – С. 45-52.
13. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: Аст, 2008. – 323 с.
14. Успенский Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избр. труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – Изд. 2-е. – М., 1996. – С. 126-167.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – 412 с.
16. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 264 с.
17. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 44-66.
18. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2001. – 312 с.
19. Cell A. The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. – Oxford & Providence, 1992. – 300 p.
20. Jakobson R. Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time. – Minneapolis, 1985. – 288 p.
21. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity – Heterogeneity / Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. – London: Sage, 1995. – 254 p.