

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ФИЛОСОФИЯ
КОММУНИКАЦИИ

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

2013

УДК 1 (130.1) + (303.01)
Ф54

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор СПбГУ *К.С. Пигров*
Доктор философских наук, профессор РГПУ им. А.И.Герцена *И.Б. Романенко*

Авторы:

И.Б. Антонова, И.П. Березовская, Биби Стивен, Ф.И. Гиренок,
О.Л. Гнатюк, Е.Н. Жукова, А.А. Калмыков, И.Э. Клюканов, С.В. Клягин,
И.В. Коломейцев, А.Т. Кулсариева, Н.А. Лукьянова, Л.В. Мурейко,
И.Н. Протасенко, А.С. Сафонова, Сиберс Йохан, Е.В. Суший, Е.В. Фелл,
А.П. Фомин, О.Д. Шипунова, М.А. Штейнман

Философия коммуникации: проблемы и перспективы : монография / Под редакцией д.ф.н., проф. С.В. Клягина, д.ф.н., проф. О.Д. Шипуновой. СПб.: Изд-во Политехн.ун-та, 2013. – 260 с.

Цель монографии – обозначить предметное и проблемное поле философии коммуникации. Структура монографии включает четыре раздела. В первом разделе авторы обозначают предметное поле философии коммуникации, анализируют концептографию социальной коммуникации, возможности построения аксиологии коммуникации, перспективы феноменологического метода в концептуализации философии коммуникации. Второй раздел посвящен информационно-коммуникативным топосам современности, которые раскрываются через анализ параллельных миров социальных сетей, дискурс и метадискурс виртуальности, матрицу идентичности общества потребления. Подчеркнута необходимость философской рефлексии глубоких оснований социальной интеграции в современных условиях. В третьем разделе рассматриваются барьеры и потенциалы общественного согласия во взаимосвязи с дифференциацией ценностных миров, осмыслением метадискурсов социального порядка, дискурса массового сознания и нормы коммуникации в intersubъективных практиках. В четвертом разделе на конкретных примерах исследуются неявные коммуникативные стратегии власти, в основании которых лежат ценностные и архетипические механизмы социального контроля.

Монография подготовлена с использованием материалов Круглых столов: «Коммуникация: метафизика и метадискурс» (2009), «Метадискурсы коммуникации и проблемы общественного диалога» (2010), «Ценности и коммуникация в современном обществе» (2011), - проведенных в рамках ежегодного форума «Дни Петербургской философии». Адресована широкому кругу исследователей в области философии, культурологии, социологии и других направлений гуманитарного знания, будет полезна специалистам, работающим в политической и коммуникативной сфере.

Печатается по решению Бюро Региональной общественной организации «Санкт-Петербургское философское общество», протокол № 8 от 10.04.2013

ISBN 978-5-7422-4015-0

© Санкт-Петербургское философское общество, 2013

© Санкт-Петербургский государственный политехнический университет, 2013

ST. PETERSBURG PHILOSOPHICAL SOCIETY

**PHILOSOPHY
OF COMMUNICATION:
PROBLEMS AND PROSPECTS**

Saint Petersburg
2013

UDC 1 (130.1) + (303.01)
F54

R e v i e w e r s :

Konstantin Pigrov, Doctor of Philosophy, Professor
Inna Romanenko, Doctor of Philosophy, Professor

A u t h o r s :

Irina Antonova, Irina Berezovskaya, Steven Beebe, Fedor Girenok, Olga Gnatyuk, Elena Zhukova, Alexander Kalmykov, Igor Klyukanov, Sergey Klyagin, Ivan Kolomeyzev, Aktolkyn Kulsariyeva, Natalia Lukyanova, Larisa Mureyko, Irina Protasenko, Alla Safonova, Johan Siebers, Elena Sushiy, Elena Fell, Andrey Fomin, Olga Shipunova, Maria Schteinman.

Philosophy of communication: Problems and prospects : monograph / Edited by *Sergey Klyagin*, Doctor of Philosophy, Professor, and *Olga Shipunova*, Doctor of Philosophy, Professor. St. Petersburg: Polytechnic University Publishing house, 2013. – 260 p.

Contents of this monograph reflects the common encourage of authors in positive synthesis of research in communication and communicative practices in modern society. Problems and prospects of communication philosophy deal with interpretation of the communication phenomenon as the constituting factor of social and personal reality.

The structure of monograph includes four sections. In the first one, the authors designate the object field of communication philosophy; analyze the conceptography of social communication, possibilities of communication axiology constructing, prospects for phenomenological method use in philosophy of communication conceptualizing. The second section is dedicated to information and communicative toposes of modern times, which are revealed through the analysis of parallel worlds of social networks, discourse and metadiscourse of virtuality, the matrix of identity of the consumer society. Essays collected in this part emphasize the need for philosophical reflection of the deep bases of social integration under contemporary conditions. Essays in the third section examine barriers and potentials of public agreement in relation with the differentiation of value worlds, comprehension of social order metadiscourses and mass consciousness discourse and communication norm used in intersubjective practice. In the fourth section, implicit communicative strategies of authority are investigated in specific examples, at the bottom of which value and archetype mechanisms of social control underlie.

The monograph is prepared with the use of materials of the round tables with the international participation: “Communication: Metaphysics and Metadiscourse” (2009), “Metadiscourses of Communication and Problems of Public Dialogue” (2010), “Values and Communication in Modern Society” (2011), carried out within the framework of yearly forum “The Days of Petersburg Philosophy”. It is addressed to the wide audience of researchers in the fields of philosophy, cultural study, sociology and other directions of humanitarian knowledge; it will be useful for specialists working in the political and communicative sphere.

Printed on the resolution of the Regional Public Organization
“St. Petersburg Philosophical Society” Bureau, protocol № 8 dated 10.04.2013.

ISBN 978-5-7422-4015-0

© St.Petersburg Philosophical Society, 2013
© St. Petersburg State Polytechnic
University, 2013

Preface

The main motivation for this monograph preparation is authors' common belief that the judgment of human's vital world wouldn't be full without allowing for phenomenon of communication, discursive and metadiscursive practices in modern conditions of globalization and cross-cultural interaction. The monograph purpose is to designate a subject and problem field for philosophy of communication.

In introduction, Johan Siebers, the chairman of communication philosophy section of the ECREA, speaks about the need for new ideas and highlights communication axiology in the modern world, thus emphasizing topicality of communication philosophy development issue.

The first section of the monograph is devoted to the analysis of communicative research conceptualization experience in modern literature. The phenomenon of communication reveals in various and most unexpected aspects. At the beginning of the section, problems of social communication conceptography are discussed (S.Klyagin, I.Klyukanov), followed by the state-of-the-art review of modern philosophical and social theories in terms of their implicability in social regulation (A.Fomin) and development of value-oriented communication between generations (E.Fell). In the latter part of the section, the problem of communication discourse in modern philosophy gains attention. Within this direction, such issues like personalist and post-modernist interpretations of communication phenomenon (O.Gnatyuk), prospects of philosophy of language, axiological approach and a phenomenological method as the philosophy of communication conceptual base (S.Beebe, I.Berezovskaya) are discussed.

Essays of the second monograph section consider information and communicative toposes of modern times. Questions in the focus are following: specific character of communicative and social networks, differentiation of public connectivity spaces (F.Girenok, A.Kalmykov); the role of semiotic processes and problem of ethical responsibility limits in network society (N.Lukyanova), revelation of the matrix of identity dictated by consumer society (M.Schteinman).

The third section investigates barriers and potentials for public agreement. Both obvious and hidden communicative barriers are considered in terms of such problems as multilingualism and multiculturalism (A.Kulsariyeva), these barriers' relation with standard nature of mass consciousness (L.Mureyko), and their fixing in pragmatics of misunderstanding (I.Antonova). Metadiscursive forms of indirect communication interconnecting social, sacral, existential aspects of the vital world (O.Shipunova, A.Safonova) are shown to constitute the potentials of public agreement. Discursive practices of public agreement are presented by mytho-poetic practices (M.Schteinman) and corporative communications forming a dialogue of social regulation (E.Zhukova).

The fourth section of the monograph examines strategies of the implicit power based on sacralized cultural and archetypic mechanisms of the mass consciousness

control(O.Shipunova), most obviously presented in authority personalisation and personification of public interest in leader's charisma (I.Protasenko). The importance of value-oriented strategy in the practice of public administration is emphasized (E.Sushiy) which is expressed in a certain intellectual doctrine. Following examples are under consideration illustrating communicative role of the doctrine: the liberalism doctrine in the European model of communication (I.V.Kolomeytsev), the imperial idea in russian society (A.A.Kalmykov), public practice of the bonapartism in the history and in the modern time (I.Protasenko).

Philosophical analysis of communicative practices in their various manifestations presented in this monograph opens new prospects for understanding of informational and sociocultural environment dynamics, identification of barriers and potentials for public agreement, allows to realize the effectiveness of implicit strategies of social management.

Предисловие

Главный мотив подготовки монографии - убеждение авторов, что философская рефлексия в отношении жизненного мира человека в его истории и современности не является полной без глубокого анализа феномена коммуникации. Перспективы философии коммуникации авторы связывают с реализацией установки на конструктивный синтез метафизических, социологических, культурологических, дискурсивных исследований коммуникативных практик, с осмыслением коммуникации в качестве конституирующего фактора социальной и персональной реальности.

Во введении *Йохан Сиберс* (председатель секции философии коммуникации Европейской коммуникативной ассоциации /ECREA/) подчеркивает актуальность разработки философии коммуникации, говоря о необходимости новых идей, выдвигая на первый план аксиологию коммуникации в современном мире.

Первый раздел монографии посвящен анализу опыта концептуализации коммуникативных исследований в современной литературе. Феномен коммуникации раскрывается в различных и самых неожиданных аспектах. В начале раздела обсуждаются проблемы концептографии социальной коммуникации (С.В.Клягин, И.Клюканов), дается аналитический обзор современных философских и социальных теорий на предмет их конструктивности в социальном регулировании (А.П.Фомин) и проектировании ценностной коммуникации между поколениями (Е.В.Фелл). Во второй части раздела представлена проблема дискурса коммуникации в современной философии. Обсуждаются персоналистические и постмодернистские интерпретации феномена коммуникации (О.Л.Гнатюк), перспективы философии языка, аксиологического подхода и феноменологического метода в качестве концептуальных оснований философии коммуникации (С.Биби, И.П.Березовская).

Во втором разделе монографии рассматриваются информационно-коммуникативные топосы современности. Речь идет о специфическом характере коммуникативных и социальных сетей, дифференциации пространств общественной связности (Ф.И.Гиренок, А.А. Калмыков). Анализируется роль семиотических процессов и проблема границ этической ответственности в сетевом обществе (Н.А.Лукьянова), обнажается матрица идентичности, диктуемая обществом потребления (М.А.Штейнман).

В третьем разделе исследуются барьеры и потенциалы общественного согласия. Явные и скрытые коммуникативные барьеры рассматриваются в контексте проблем полиязычия и мультикультурализма (А.Т.Кулсариева), соотносятся с нормативным характером массового сознания (Л.В.Мурейко), фиксируются в прагматике недопонимания (И.Б.Антонова). В качестве потенциалов общественного согласия выделены метадискурсивные формы не прямой коммуникации, соединяющей социальные, сакральные, экзистенциальные аспекты жизненного мира (О.Д.Шипунова, А.С.Сафонова). Практики общественного согласия представлены мифопоэтическими практиками (М.А.Штейнман) и корпоративными коммуникациями, формирующими диалоговую форму социальной регуляции (Е.Н.Жукова).

В четвертом разделе монографии рассматриваются стратегии неявной власти, которые опираются на сакрализованные культурные и архетипические механизмы контроля массового сознания (О.Д.Шипунова), наиболее явно представленные персонификацией общественного интереса в харизме лидера (И.Н.Протасенко). Подчеркивается значение ценностно-ориентированной стратегии в публичной практике государственного управления (Е.В.Суший), выражением которой выступает интеллектуальная доктрина. В качестве примеров, иллюстрирующих коммуникативную роль доктрины, рассмотрены: доктрина либерализма в европейской модели коммуникации (И.В.Коломейцев), имперская идея в российском обществе (А.А.Калмыков), публичная практика бонапартизма в истории и современности (И.Н.Протасенко).

Философский анализ коммуникативных практик в их различных проявлениях открывает новые перспективы в отношении понимания динамики информационных и социокультурных сред, выявления барьеров и потенциалов общественного согласия, позволяет увидеть действенность неявных стратегий социального управления.

ФИЛОСОФИЯ КОММУНИКАЦИИ: НЕОБХОДИМОСТЬ НОВЫХ ИДЕЙ

Позвольте мне ненадолго привлечь ваше внимание к одному сюжету из истории философии, который, на мой взгляд, важен для философии коммуникации. С точки зрения Гегелевской логики, *опосредование* является центральной категорией, характеризующей имманентный процесс, в котором возникают значение и смысл. На языке Гегеля, общее ограничивает себя частным и, следовательно, становится в-себе-для-себя в процессуальном моменте разделения частного, порождая тем самым блистательный вальс, в котором стираются границы понятия, мира и духа. Конечно, подробное рассмотрение всей онтологической концепции развития духа, представленной в философии Гегеля в рамках кратких заметок не представляется возможным.

Однако мы просто обращаемся сейчас к исходному понятию коммуникации, которое позволяет определенным образом выразить парадоксальную и диалектическую природу общения. При этом мы должны учитывать философские интерпретации этого понятия другими учёными, работающими в области изучения коммуникации.

Джон Дьюи, который прекрасно сознавал первопричину гегелевского прагматизма, писал в своей книге «Опыт и природа»: «из всех вещей - коммуникация есть нечто самое удивительное». Он рассматривал всеобщее опосредование (о котором говорил Гегель), хотя и в материалистической, секуляризированной форме, как процесс коммуникации посредством которого и в котором человек, общество, а может быть и природа, существуют.

Но даже если мы подобным образом секуляризируем идею опосредования, остается - по крайней мере, по Дьюи, – парадоксальное, напряженное единство-в-различии как основа коммуникации. Каждое понятие коммуникации, которое находится за пределами элементарной модели «отправитель-получатель», так или иначе, выражает это парадоксальное, процессуальное единство-различие.

* Йохан Сиберс, университет Центрального Ланкашира (UCLAN, Великобритания). Перевод с английского С.В. Клягина

На мой взгляд, понимание коммуникации как опосредования общего через частное ведёт к возрождению понятия «субстанция». Основанием диалектического движения по Гегелю является динамика, в которой субстанция становится субъектом, а абсолютный дух приобретает качество «в-себе». Для такой динамики необходима онтологическая свобода. Субстанция и свобода представляют собой две стороны понятия «опосредование».

Что могло бы быть аналогом понятия «субстанция» для прагматической и, осмелимся сказать, материалистической диалектики? Прежде всего, нужно понимать, что, придерживаясь намеченного определения коммуникации, мы сможем преодолеть модель деконструкции мышления о коммуникации Жака Дерриды и других философов. Нам придётся провести длительный анализ, чтобы понять, как и зачем это должно быть сделано. Внутренняя, самопричиненная невозможность философии, на которую, в последние годы указывает Алан Бадуа, невозможность, которая, в конечном счете, не переносима и стремится разоблачить себя в запрете мыслить вообще, могла бы стать частью этого анализа. Но с другой стороны, мы в равной степени далеки от постметафизической универсальной прагматики предлагаемой Ю.Хабермасом коммуникативной реконструкции процедур рациональности.

Возможно, только в смысле, в котором коммуникативная рациональность Хабермаса работает с моделью идеальной речевой ситуации, которая одновременно и универсальна, и уникальна, возможно, только в том смысле, в котором событие Дерриды есть момент демократии, которая всегда «еще не» наступила, но является возможностью которую нельзя предотвратить, возможно, только в смысле, в котором преданность ускользающему плану событий может взрастить себя до универсального качества и превзойти наличность сущего – возможно во всех аспектах этих философских подходов содержится некий аналог категории «субстанция».

Субстанциональное как перманентное дление в унитарном, инвариантном и неизменном в процессах исторических изменений – это то, что Эрнст Блох называл утопическим. С этой концепцией субстанции мы оставляем позади традиционную метафизику, а также критику метафизических систем. Субстанция (как основание и перманентное) дается в «еще не» - в утопическом бытии. Артикулирование субстанционального, действительно основательного и должно стать работой философии. Мне представляется, что насущным является вопрос, должна ли философия коммуникации включать такое понимание субстанциональности или нет.

Если это понятие субстанции, как утопического в опосредовании общего и частного, что и представляет собой коммуникацию, действительно признается в философии, тогда философские методы должны измениться, самосознание философии должно измениться, отношения философии к искусству и науке должны измениться.

По моему мнению, этот ключевой вопрос утопической субстанциональности, который находится в основе наших попыток развить философскую концепцию

коммуникации, имеет большое значение для философии, для осмысления внутренних и внешних факторов ее развития. Для критической теории человеческой практики может понадобиться переосмысление существенного отношения к существенному в бытии, тонкая настройка в отношении субстанциональности. В этой связи изучение коммуникации может помочь нам прийти к осознанию того, что находится в центре такого подхода.

Однако я предварительно рассмотрел здесь только одну идею, которая мне представляется важной. На самом деле поле философии коммуникации гораздо шире и содержательнее. Кроме того, по многим направлениям и многими способами оно связано с другими исследовательскими и практическими областями. Все те, кого объединяет секция философии коммуникации, осознают бесконечное многообразие того, что мы только начинаем сейчас изучать.

СОБЫТИЕ КОММУНИКАЦИИ

За короткое время круглый стол по проблемам философии коммуникации стал авторитетным форумом для обсуждения новых идей и новых способов рефлексии феномена коммуникации. Для меня является одновременно и честью, и удовольствием включиться в работу этого собрания, обращаясь с приветственным словом и предлагая небольшую статью.

Философия коммуникации является не только критической рефлексией об некоем предмете и обсуждением общих представлений о коммуникации, ее роли и функциях в человеческом существовании. Философия коммуникации сама по себе является неотъемлемым и существенным измерением коммуникации. Известен афоризм: любая коммуникация неизбежно становится коммуникацией о коммуникации как таковой. Смысл этого утверждения наиболее полно раскрывается в том факте, что только начав коммуникацию, мы сразу же оказываемся перед необходимостью ее интерпретировать и не можем оставаться безответными в коммуникации. Это обстоятельство делает философию, как подметил И.Кант, внутренним делом публичного использования разума, и это делает коммуникацию всегда открытой к вопросам, в которых она сама по себе, через собственную реальность, цели, самопознание, приходит к новым вопросам. Более того, пожалуй, исходная возможность чуда философии - вопрос, который мы задаем бытию и вопросы, которые бытие обращает к нам - указывает на фундаментальность коммуникации между человеком и миром. В этой коммуникации обе стороны остаются незавершенными, открытыми, предрасположенными к диалогу. Коммуникация предполагает наличие онтологического измерения, которое в традициях классической философии было понято как единство противоположностей,

то есть в самом общем плане, тождества и различия, единичного и множественного в бытии.

В этой статье я бы хотел предложить вернуться к вопросу об онтологии коммуникации, о коммуникации в целом как феномене. Я бы хотел сделать это в рассмотрении возможных трансформаций онтологии коммуникации на основе использования концептуального подхода одного из ведущих представителей современной континентальной философии - Алана Бадью. Важно раскрыть потенциал его философии события как возможной новой перспективы в теории коммуникации. В этой связи я пока могу предложить больше вопросов, чем ответов. Но можно надеяться, что эти вопросы могут вдохновить нас использовать в высшей степени плодотворные идеи Бадью для углубления понимания коммуникации в онтологическом плане как события и в реализационном аспекте как практики [1].

Работа Бадью стала важной вехой в современной континентальной философии, особенно в силу перспектив, которые эта философия предлагает для продвижения за рамки того философского рубежа, которые многие полагают концом постмодернистского мышления [2]. Бадью пытается примирить идеи контингентности и множественности с идеей безусловно определенного и делает это в контексте радикально материалистического философского дискурса. Основа его философии задается утверждением о том, что "онтология является математикой" (иначе, строго задается теоретически), а то, что не может быть помыслено в математике, становится событием: "разрывом", в котором обнаруживается новое как избыточность исходной ситуации, всегда сохраняющая некий элемент не поименованного. Бадью, возможно несколько произвольно, признает четыре области, где в "разрывах" обнаруживается новизна: наука, политика, искусство, любовь. В философском плане рассматривается потенциал композиции ('compossibility') событий в этих четырех областях в любых исторических эпохах или социальных обстоятельствах. Так, существенной чертой события является истина как встреча с неожиданным (an encounter with truth). Первоначально событие сугубо индивидуально и некоммуникативно, но поскольку оно призывает к искренности и точности тех, кто принимает и опознает это событие в силу того, что оно порывает с предшествующей стабильностью (своего рода "местной онтологией"), оно становится основой для возникновения и конституирования субъекта - субъекта как того, кто воспринимает событие, участвует в нем, становится активным сторонником события ('militant' of the event). Именно такой субъект значим в политической, научной, художественной и любовной областях практики и этической активности. Последняя обуславливается тем, что событие в основе своей остается невыразимым и порождает процесс выяснения истины, который, в свою очередь, остается незавершенным и незавершаемым. Примером может служить, например, картина Пикассо. Как встреча в истине с неожиданным картина Пикассо порывает с иконографической онтологией. В такой картине есть избыточность и потому в ней присутствует новизна. Момент ее

проявления – событие, которое трудно проследить: в конечном счете, только Пикассо мог знать, что является событием и когда она начинает проявляться. Следуя этому, Пикассо как агент события создал картины, которые, в совокупности своей, создают субъекта события. В принципе, мир в целом (бесконечная множественность, которую мы называем бытием) можно увидеть заново в свете создаваемого Пикассо события. Для Пикассо карьера художника является экспериментальной реализацией особого художественного стиля. Нет ничего удивительного в том, что другие могли понять этот стиль по-своему и таким образом оказывались в круге "события Пикассо", неважно в качестве творцов или только зрителей.

Событие, в его фундаментально философском смысле, является "разрывом" или происшествием, которое создает стимул для действия, творчества, делового и социального взаимодействия. В анализе Бадью, однако, есть скрытые смыслы, в том числе непростой для нашего морального сознания вопрос о том, насколько мы, в той или иной ситуации, имеем дело с подлинным событием. И этот вопрос, кажется, невозможно разрешить в абстрактном контексте того или иного поступка.

Бадью прилагал большие усилия к разработке этических аспектов события, с учетом неназываемости (unnameability) события и насилия, которое таят в себе псевдо-события (например, фашизм). В то же время необходимо отметить, что язык работ Бадью отличается напористостью и даже боевитостью, выглядит, скорее, конкурентным, чем ориентированным на согласие. Требование поиска безусловной истины события становится обязательным и от него нельзя уклониться ссылаясь на возможность ситуативного подтверждения истины в социальных практиках. Истину события нельзя почерпнуть только из социальных оснований коммуникации. С другой стороны, и она не может быть "схвачена" нами в исходной точке нашего включения в событие, когда мы только начинаем на него реагировать. На первый взгляд, этот философский подход кажется глубоко враждебным идее коммуникации (будь то межличностная коммуникация или коммуникация технологически опосредованная) в таких аспектах, как интерпретация основ человеческого существования, циркуляция мнений в обществе, воспроизводство социального и психологического порядков на основе диалога и консенсуса. Действительно, Бадью очень критичен по отношению к Хабермасу, одному из ведущих современных европейских философов, к его концепции коммуникативной рациональности. Бадью как бы дрейфует между релятивизмом постмодернизма (как невозможностью рационального философствования о всеобщности и бесконечности) и прагматическим спасением разума (а вместе с ним и критической социальной теории) в теориях практической и коммуникативной легитимизации рационального. Критикую постмодернистов, Бадью настаивает на безусловной обязательности дискурсов истины и всеобщности. Против Хабермаса он выдвигает тезис о некоммуникативности истины события, полагая что событие хоть и конституируется в терминах коммуникативности, но каждый раз заново, требуя определенных решений и

реальной вовлеченности в происходящее от всех участников события. Опасность, которая кроется (lies) в интерпретациях истины события, связанная с возможностью принять по ошибке событие за псевдо-событие, не менее осязаема или не более велика, чем опасность, которая скрывается в таком распространении понятия истины, которое мы наблюдаем в философии уже довольно давно. Но как писал Гёльдерлин: "Именно в борьбе с опасностью накапливаются силы для спасения".

Если мы всерьез принимаем философию Бадью, то оказывается, что любая коммуникация, если она является подлинной коммуникацией, предполагает наличие внутри себя невозможность принятия определенного решения (undecideability). В свою очередь, событие обнаруживается как непредсказуемая встреча с другим, того или иного сорта, является "разрывом" или избыточностью в определенной ситуации. Тогда становится понятным, что коммуникация - это то, что постоянно преодолевает свои пределы (is transcending) или, возможно точнее, постоянно сдвигается во внешнее из наличного (is transgressing). Здесь и кроется основная черта коммуникации, в языковом и неязыковом аспектах, и здесь обнаруживается существенно значимое для коммуникации взаимно опосредованное пространство других (medium of the togetherness). Момент или событие сдвига (трангрессии) создает мир именно как процесс раскрытия истины, где опять-таки процессуально формируется индивидуальный топос постепенного развертывания самостоятельной активности (biotope for agency). Специфика практики, как практики упорядоченной и рациональной, с учетом обеспечивающих ее принципов, ценностей и целей вместе с тем внутренне связана с непротслеживаемой природой события - события, в котором создается горизонт целого мира, непрерывно исчезающего в (позади) события.

Если мы обратимся к предложенной Р.Крейгом конститутивной мета-модели коммуникации [3], могут возникнуть следующие вопросы, которые могут быть представлены здесь как структурные элементы общей дискуссии между теорией коммуникации и теорией события Бадью. Попробуем сформулировать вопросы, не пытаясь пока на них ответить [4]:

1) Сталкиваясь с теорией истины, разработанной Бадью, мы вынуждены вновь задуматься о том, каковы вообще отношения между истиной и коммуникацией. Формирование в коммуникации основ социальной и рациональной общности (в этом суть конститутивной мета-модели Р.Крейга) возможно стоит перенести также в практики тех, кто "в живую" испытывает истину в той или иной произвольной ситуации. Если это так, то каковы могут быть прикладные следствия? Можно ли найти здесь указатели на такой способ размышления о коммуникации, который позволит нам отметить то, что ускользнуло от Хабермаса и его последователей, от прагматистов, от исследователей теории коммуникации, а именно то, что коммуникация может распадаться, полностью или нет, из-за отсутствия у ее участников воли и готовности ответственно включаться в практики коммуникативной рациональности?

2) Можем ли мы, двигаясь в указанном направлении, лучше понять каков смысл высказываний о том, что теория коммуникации существенно связана с коммуникативными практиками и о том, что термин "коммуникация", как отмечал Р.Крейг, очень богат различными смыслами ('richly meaningful term'), когда коммуникация становится объектом эксплицирующей рефлексии и критики в конкретной данной ситуации? Как мы отметили, в событии раскрываются основания его собственных, обуславливающих друг друга, коммуникативного и социального потенциалов (communicability). Кроме того, в событии создается своя ситуация, которая сразу оказывается открытой в том смысле, что в ней начинается и раскрывается процесс самореализации. Этот процесс каждый раз уникален: другие могут включиться в событие ('sign up' to the event) и тогда событие становится начальным пунктом для другой, потенциально всеохватывающей, онтологии).

3) Если мы признаем, что концепция истины как встречи с неожиданным (conception of truth as encounter) необходима также и для теории коммуникации, мы вынуждены спросить следующее. Предположим, что феномен встречи с неожиданным ('encountering'), или иначе феномен "схватывания" истины устанавливает специфическую форму коммуникации, которая также могла быть концептуализирована подобным образом. Тогда возникает вопрос: а не имеет ли мы дело вообще с новой традицией в концептуализации коммуникации? Может показаться, что центральное место контингентности (непредсказуемости, случайности) события, и более того контингентности онтологии (как это понятие понимает Бадью), наряду с необходимостью и вместе с тем неразрешимостью (undecideability) события истины принуждает пересмотреть нашу трактовку неопределенности и риска в коммуникации как возможности непонимания.

4) Каково отношение между термином "истина как встреча с неожиданным" (truth-as-encounter) и понятиями: а) "встреча с неожиданным (непредсказуемость) в межличностном взаимодействии" (the interpersonal encounter); б) теория социального признания или критическая теория? с) интерпретативное понимание (герменевтика)?

а) феноменология встречи с неожиданным в межличностном пространстве (the interpersonal encounter) (Бубер, Левинас) артикулировала невозможность редукции нашего понимания межличностного отношения к познавательному субъект-объектному отношению или к медиативному отношению (relation of mediation). Такая феноменология выразила непосредственность (immediacy), открытость и фундаментальность этической составляющей в межличностного отношении. Возможно несправедливо будет говорить, что теория коммуникации пока еще не включила в себя полностью всю значимость этой философской традиции [5]. В терминах теории события как встречи с неожиданным, было бы важно задаться вопросом, являются ли такого рода встречи конститутивными для признания личности как этически направляемой внутри себя как события (в предлагаемом А.Бадью смысле слова); или личностное пространство строится как-то иначе. И далее,

является ли непосредственность (*immediacy*) встречи с неожиданным в межличностном взаимодействии диалектически отнесенной к внешнему медиативному отношению или эта встреча остается проявлением избыточности конкретной данной ситуации, избыточности существующих практик медиативного опосредования или же только избытка в "циркуляции мнений". И надо решить: мы в обоих случаях находимся ли за пределами возможности коммуникации и порождаемой коммуникативной социальности (*limits of what is communicable*) или мы, напротив, находимся в генерирующем центре для такой социальности, и для такой коммуникации. Наконец, каковы возможные приложения культурных политик (диалога) обеих этих возможностей?

b) В современном теоретическом ландшафте новое появление теории признания (*recognition*) (А. Honneth), основывающейся на Гегелевском, диалектическом понятии борьбы за признание как базового фактора социальности может рассматриваться в качестве альтернативы теории коммуникативного действия, в которой утверждается невозможность концептуализировать контексты мотивации и интереса – двигатель, и материал наполнения практик коммуникативной рациональности. На этом пути, теория признания и теория события как бы играют на одном и том же поле, с той, конечно, разницей, что в теории признания так или иначе включено отношение к теории коммуникативного действия. В то же время теория события разрывает все связи с теорией коммуникативного действия. Теория социального признания возвращается к идее овеществления (*reification, Verdinglichung*) для того, чтобы артикулировать социальную патологию, когда контексты включения конкретного человека в социум, контексты в которых жизнь является осмысленной, инструментально подогнаны только к какому одному измерению или абстрактным параметрам. Тогда широкая социальная основа признания размывается, и оно становится объектом острой конкуренции и социальной борьбы. Борьба за признание есть опосредующий фактор, действующий в динамике отношений между жизненным миром и миром систем. Это важно, ибо в этом аспекте признания укрывается смысл аутентичности (ибо человеческая жизнь всегда *чья-то конкретно* жизнь), без которого мы вообще не можем адекватно мыслить о человеческом существовании. Каково отношение между событием как непредсказуемой встречей с истиной и названным чувством аутентичности? Является ли типичной ситуация, когда в теории признания практически требуется обращение к теории события, если признание само по себе не предполагает скатывание в обыденное сравнение материальных факторов социальной ситуации?

c) Наконец, мы могли бы спросить, каково отношение между истиной как встречей с неожиданным и истиной как методом. Герменевтический сплав горизонтов понимания (Г. Гадамер) мог бы быть рассмотрен как возможность создать некий аналог теории коммуникативной рациональности в указанном формате относительно теории признания или даже теории события. Мы можем полагать, что теория события

устанавливает предел для герменевтического понимания также как для коммуникативной рациональности. Не является ли событие истины (как избыточность в ситуации) еще и сопротивлением ассимиляции с ситуацией, с уже сложившимся в этой ситуации горизонтом понимания настолько, что это даже позволяет менять, сдвигать горизонт понимания? Если это так, не приближаемся ли мы здесь к идее коммуникации как чего гораздо более диалектичного, чем мы это видели ранее. Такой подход позволяет включать в коммуникацию и артикулировать в ней ее противоположность - неспособность к коммуницированию (*incommunicability*) [6].

Конечно, все участники коммуникации всегда знали, что коммуникация, будучи связанной с парадоксами человеческой свободы, является ненадежным и опасным делом. Теоретики коммуникации разными путями стремились понять эту опасность. Перспективы развития современной философии больше, чем где бы то ни было позволяют нам отдать должное этому аспекту коммуникации в новом продвинутом формате. Заметим, что коммуникация трудна не только из-за прагматических резонансов, которые связаны с легитимацией и обоснованностью истины в заявлениях и других речевых актах. Не также важна внутренняя усложненность, запутанность коммуникации в качестве силы, учреждающей социум – конститутивной, создающей или разрушающей сообщества и идентичности, формирующей в обществе соревновательную мотивацию и трансформационные факторы.

Главное, что на более глубоком уровне коммуникация всегда сталкивается с тем, что остается невыразимым и даже недостижимым и тем, что одновременно находится в самом сердце коммуникации (с учетом ее публичного и частного аспектов). Наличие этого ядра, сердцевины невыразимого позволяет коммуникации быть манифестацией свободы. В признании или неспособности признать эту невыразимость кроется, одновременно обещая и обманывая, возможность гибели и спасения коммуникации.

Примечания:

1. В философии Бадью термин онтология приобретает особый статус: он становится синонимом для математики и исключается из философии, которая имеет дело только с тем, чего еще нет или с тем, что прерывает порядок и регулярную распространенность бытия, например новые события, избыточность в той или иной конкретной ситуации. Я использую здесь этот термин в более общем плане, в том пункте, где используемые Бадью различия еще не проявляются.
2. В частности, *L'etre et l'evenement*, Paris: Seuil 1988 (English translation: *Being and Event*, London: Continuum 2005).
3. Крейг Р. (R. Craig) Теория коммуникации как исследовательское поле" // *Communication Theory* 9 (1999). 119-161.
4. Для того, чтобы наметить некоторые возможности поиска поставленных вопросов см. мою статью "Что не может быть сказано: речь и насилие" в *Journal of Global Ethics* (2010), 62, pp. 89-102.

5. Но см.: Пинчевски (A. Pinchevsky), *Путем остановки - Левинас и этика коммуникации*. Питсбург, 2005.
6. Для дальнейшей дискуссии см. Блок В. (Blok V.) "Коммуникация или конфронтация - Хайдеггер и философский метод" // *Эмпедокл, Европейский журнал по философии коммуникации* (2009), 1, pp. 43-58.

АКСИОЛОГИЯ КОММУНИКАЦИИ

1. Жизненная правда ценностей.

Мы говорим, что мы ценим что-то, когда твердо намереваемся это осуществить, сохранить и утвердить в реальности. Мы ценим терпимость, способность прощать, красоту природы, искусство, нашу свободу. То, что мы называем ценностями, создает некие направляющие горизонты для нашей жизненной ориентации в жизни, для наших практических действий и, в целом, отношений с миром. Ценности придают жизни особое качество, в смысле ее содержания и сущности. Способ бытия ценности состоит для человека в усилении достижения (*obtaining*). В таком усилении испытывается наша сила, открывается поле деятельности, проверяется верность тому, что для нас действительно значимо. Ценности тесно связаны, прежде всего, с некоторой перспективой, с возможностями и потенциалами: легко узнаваемое отличие между фактами и ценностями берет начало именно в этом. Факты – это то, что имеется в наличии, ценности же то, что можно получить в процессе достижения, то, что создает общую направленность, особую размерность для всех наших замыслов и поступков.

Жизнь, в которой проявляется ее ценность для нас и для других людей, доставляет удовольствие. Ценности переживаются как нечто в высшей степени приятное, отсутствие ценностей, напротив, проявляется как разочарование и тоска. Поэтому в реализации себя, во всех наших житейских делах, обращение к ценностям является ярким проявлением нашей мечты, наших желаний и нашей воли – даже если они остаются для нас не совсем ясными и понятными. Другими словами: наряду с тем, что ценности и их происхождение обусловлены сферой сущностей, качественной определенности вещей, способ существования ценностей относится непосредственно к интенсивности жизненного опыта, экзистенции. Мы можем сказать, что в ценности мы предполагаем сообщительность (*process of mediation*) между существованием и сущностью. «Я становлюсь тем, кто я есть на самом деле», - именно этот процесс мы называем ценностью. Исторически развертывающееся соотношение между сущностью и существованием есть, в тенденции, процесс открывания в бытии истины. Между пустотой, если не сказать темнотой, простого наличного существования человека и светом, который открывается в полноте бытия, истина выполняет работу сообщительности (*mediates*), объединяя высокими смыслами наши устремления, желания и волю. Когда я становлюсь тем, кто я есть на самом деле, если все идет хорошо, мои желания со временем становятся все более истинными.

Ценность становится основой для оценки, для самой способности ценностного суждения: ведь мы говорим «да» или «нет», исходя из возможностей реализовать намеченное. Именно в коммуникации указанная процессуальность ценности становится явной. Когда Мартин Лютер Кинг ясно и четко выразил свою жизненную позицию словами «У меня есть мечта» и использовал этот девиз в конкретном политическом действии, он признал определенную ценность и реализовал ее.

Жизнь людей, которая строится в соответствии с их ценностями, требует специального изучения. Ценности не одинаковы в различных областях общественной жизни и в разных социальных ситуациях. Ценности могут также деградировать, становиться «шаблонным» понятиями (*readymade categories*), которые отделены от внутренне присущего им процесса самореализации, становления и поэтому постепенно превращаются в «застывшие», сугубо формальные средства оценки происходящего. Такое овеществление есть разрушение ценности. Поэтому язык подлинных ценностей всегда остается изменчивым, в нем скрываются противоречия, возможность обмана и даже предательства. Но язык ценностей очень легко может стать и формой назидательного морализма. Это опасность вообще внутренне присуща природе ценности. Да, ценность – это особое измерение, в котором соединяется пустота чистого, наличного существования с перспективой для его раскрытия и реализации должного – того, что должно явиться в полноте существенного. Но потому, что ценность является мотивом для целеполагания, мы склонны «пропустить» процесс реализации и сосредоточиться исключительно на результате, на объекте, который соответствует нашей цели. Из-за того, что процесс реализации есть процесс овнешнения, он почти неизбежно «уводит» нас к тому, чтобы цель, то, к чему стремимся, выглядела как нечто существующее только внешним для нас образом, независимо от процесса ее достижения нами. Возможный вклад философии в понимание того, как мы обращаемся с ценностями в нашей жизни (назовем это «ценностной мудростью») связан с переносом нашего ума и сердца обратно, от результата к процессу – с возможностью показать, что конечный пункт становится реальным только тогда, когда то, к чему мы стремимся, не является чем-то внешним относительно процесса достижения нашей цели.

Мы сказали, что ценности не везде одинаковы. Наши ценности не одинаковы в каждую историческую эпоху, в каждой культурной группе. Ценности не постоянны даже в течение одной человеческой жизни. Возможно базовые общепринятые ценности, такие, как ценность жизни, уважение других, основные культурные табу, например, запрет на инцест и убийство, отражают самые простые требования социальной жизни, без выполнения которых наши действия могут стать просто опасными для окружающих. Эти требования являются вполне устоявшимися в нашем сознании и в сфере бессознательного тоже. Кроме того, такие почти универсальные принципы социальной иерархии (кстати, весьма влиятельные для нашего сознания), как власть и подчинение, отношение хозяина и раба, могут также происходить

отсюда. Мы не уйдем также далеко от истины, если скажем, что в реальности непрерывно идет «рассеивание», упрощение ценностного начала, его фрагментация вплоть до уровня полного хаоса ценностей, ориентаций и направленностей. Подчеркнем в этой связи, что коммуникация может устанавливать соотношения между различными ценностями, может способствовать взаимному пониманию, но только на основе признания изначально присущего ценностям процесса их диверсификации.

Итак, ценности образуют важнейшее измерение бытия в целом. Это проявляется в нашем поведении, даже если мы не сознаем, что мы поддерживаем какие-либо ценности или следуем им по жизни. Когда же ценности материализуются в некоей власти, которая надстраивается над нами в качестве внешней, надличностной сущности, мы нуждаемся в критическом отношении к этой ситуации, а иногда в переоценке ценностей, чтобы показать, что мы сами создали этих внешних «идолов» и чтобы вернуться к адекватному пониманию ценности. Одним из показательных примеров указанной возможности овеществления ценностей является подмена ценности как таковой меновой ценностью, или уравнивание ценности и цены. Это уравнивание возникает из отрицания дистанции, разрыва между предметной реальностью и ценностью. Поскольку, по крайней мере для части социального сознания, «Я» человека есть та роль, которую он исполняет, постольку ценность чего-либо может проявляться в его чисто меновом аспекте. Связь между экономическим отношением и иллюзией объективации, в соответствии с которой мы пытаемся приводить наши устремления, если даже и убегая от этой ложной объективности, то только для того, чтобы ее усугубить, становится ясной в понятии меновой ценности. Отождествление ценности с меновой ценностью есть одна из форм практицистского перфекционизма, результат отрицания разрыва между реальностью и желанием. Хотя только «внутри» желания стремление к чему-либо и может существовать. В основе показанного упрощенного подхода находится и соответствующее ему «как бы желание», в котором на самом деле не осознается его подлинная природа и которое по сути дела само себя убивает. Именно это движет формализмом, будь то формализм коммуникативный, политический, эстетический или психологический. Перфекционизм есть необходимое следствие товарного производства, в терминах К.Маркса. В этом явлении теряется исконная природа ценности, более того, ценность превращается в фетиш.

Возможности «выпадения» ценности в фетиш напоминают риски канатоходца. Уклон в одну сторону приводит к тому, что ценность может «сорваться», исчезнуть качественным образом - в опредмеченной морали (правила этики). Уклон в другую сторону связан с количественным аспектом - с доминированием меновой стоимости (нигилизм). В обоих случаях движение вперед больше не возможно, живительная нить между существованием и сущностью – та, благодаря наличию которой возможно движение жизни и та, которая по выражению Ницше, напоминает веревку,

протянутую на бездной, - рвется. «Человек – это веревка, протянутая между животным и Сверхчеловеком, канат над бездной. Опасно решиться, опасно идти, опасно оглянуться назад, опасно испугаться, опасно остановиться в нерешительности», - писал Ницше [1]. А так как становление человека, его движение по жизни не происходит в изоляции, то прежде всего наша коммуникация и представляет собой эту натянутую над бездной веревку. Рискованное балансирование на ней может трактоваться как ценность. Здесь мы видим основополагающую причину для общеизвестного наблюдения, что коммуникация всегда является ценностно нагруженной.

Критика возможного овеществления ценности сама по себе не лишена ценности. Это базовая ценность, которая в то же время является ценностью предельной, обеспечивая беспрюгрышную позицию в критике такого овеществления. Другими словами: критика интересов, который маскируются под факты (морализм, капитализм) сама по себе есть выражение интереса. «Веревка» - имеет определенную направленность. Без этой направленности и, соответственно, вовлеченности – в конечном счете, вовлеченности в высшую истину – мы не сможем прийти к различению овеществления как такового. Если нет цели - пересечь пропасть, то и опасность упасть для канатоходца не возникает. То есть, не может быть чисто рациональной или логической критики ценности и ее фетишизации. Истина – всегда выбор, принятие чьей-то стороны, поэтому она в первую очередь ценность и только потом некое непредвзятое утверждение. Ценности, которыми мы живем, укоренены в этом рискованном процессе поиска истины и могут быть выдернуты с корнем из него, только если потеряют всякий смысл. Сообщительность между сущностью и существованием есть раскрывающаяся открытость бытия ценности. В этой сообщительности создается энергия становления их в сущем, та свобода, которая, вздымаясь, позволяет превозмогать, увы, неизбежную возможность для самоотрицания ценностей в их наличном, поверхностном «успокоении» делами дня.

2. Ценностное достоинство коммуникации

Мы говорим о ценностях как о чем-то весьма разнообразном. Заметим, что какое-то отдельное звено в цепочке передачи информации также может иметь определенную ценность. Ценность сама по себе есть некий коммуникативный код, внутренне сложная, замкнутая система связей и отношений. Возможность такого локального типа коммуникации, однако, паразитирует на других формах коммуникации, являясь их овеществлением.

Вообще говоря, феномен коммуникация собственно и проявляется именно в ограничении ее сугубой, «практической», полезности. Если мы принимаем идею субъекта как движения между существованием и сущностью, концепт субъективности как разрыва между желанием и желанным (Лакан), а также возьмем подобный подход в качестве инструмента для анализа коммуникации, мы увидим, что

коммуникация является единственной реальной возможностью для опознавания указанных глубоких разделений в каждом из нас [2]. Когда мы говорим что-то друг другу, мы делаем как бы «из вне», идя к нашей собственной «недостаточности», и адресуясь к такого же рода «недостаточности» в другом, мы устанавливаем некую общность точно в том месте, где мы есть так, как будто нас нет. Именно в таком типе общности наши истинные желания могут быть узнаны, именно в такой общности мы как бы находимся дома. Здесь мы имеем дело с предельной мерой (measure of the ultimate), по выражению Э.Блоха, с помощью которой мы можем показать, почему и как коммуникация является основополагающей для социальных и экзистенциальных отношений и что это обстоятельство является руководящим принципом праксиса коммуникативной мудрости, независимо от места в социальной иерархии [3]. Я думаю, концепт коммуникативной мудрости, если мы его понимаем указанным образом, является таким дополнением теории коммуникации, аналог которого нельзя обнаружить в истории, включая риторическую традицию и включая совсем недавние построения в критической теории. Универсальность, которая кроется в коммуникации, родственна этой самой «недостаче» гораздо более, чем прагматические принципы идеальной речевой ситуации. Ирония состоит в том, что отсутствие идеальной речевой ситуации в реальности, и вместе с тем ее трансцендентальный статус в теории Хабермаса, может рассматриваться как сложная, почти фетишизированная инверсия показанного разрыва.

3. Троянская Елена.

В работе «Принцип надежды» Э.Блох подробно излагает рассказ о Троянской Елене [4]. В этом повествовании, в котором изображается Эврипид и которое было использовано для либретто оперы Хофманншталя, Менелай, возвращаясь из Трои, во время шторма прячет Елену, которую он наконец-то возвратил себе, в заливе Фарос, около Египта. Менелай высаживается на остров и ищет проводника, кого-нибудь кто укажет ему и его команде путь домой. Так он попадает в какой-то дворец. И когда он оказывается внутри, к нему приближается Елена и говорит, что она прожила там уже десять лет. Она никогда не видела Париса, и хранила верность своему мужу все эти годы войны. Оказывается, что та Елена, которая якобы была похищена и вывезена в Трою - всего лишь иллюзия, сновидение, коварно наведенное Герой. Понятно, что Менелай не верит ей: все его лишения и страдания слишком велики, чтобы принять это. Он уходит, возвращается на корабль. Однако пропадает и вестник. Троянская Елена исчезает, растворяясь в «огненном воздухе».

Троянская Елена - это мечтательный образ: «она была здесь во время всех приключений», пишет Блох. Египетская Елена – это мечта, желаемый для претворения в жизнь объект. Но исполнение его мечты, встреча, означает именно исчезновение этого мечтательного образа, который однако уходит, оставляя за собой огненный след, как будто чтобы оставить в памяти что-то еще, что-то невыполненное,

то, что всегда остается после случившегося и прошедшего. Этот рассказ является толкованием отношения между существованием и сущностью. Здесь показано, что процесс реализации не относится только к признанию разрыва между желаемым и действительным, не связан с преодолением недостатка в чем-либо. Исполнение мечты, скорее, напоминает направленный взрыв: реализация «прогоняется» (shot through) через разрыв между сущим и должным, сохраняя внутри себя собственный разрыв. Причем этот последний разрыв никогда не уменьшается. Здесь находится ядро, стержень нереализованного в самом процессе реализации. Эта диспозиция обнаруживается именно как неустранимый, но манящий разрыв между образом мечты и объектом, так как образ мечты не скрывается от реализации, но, по выражению Блоха, всегда «воспламенен» реализацией. Определенная же тождественность между образом мечты и реализованным объектом, «идентичность идентичности и не-идентичность», это момент, когда египтяне также увидели мерцание, что окружало Троянскую Елену. Этот момент описан Блохом как пауза покоя (rest), как возвращение домой. И это положение, которое тоже может быть показано только негативным образом, как идентичность идентичности и не-идентичность. В анализе же коммуникации, когда разрыв реальности во всей его полноте его проявления признается в качестве «места» коммуникации, такое состояние раскрывается тезисом: понимание без присвоения (understanding without appropriation). Такое состояние в качестве цели возможно только как надежда, однако без такой надежды нет коммуникации. Ценность и коммуникация оказываются неразрывно связанными концептами, взаимно проясняющими и уточняющими друг друга.

Литература.

1. Friedrich Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra – A book for all and none*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, Prologue, 4.
2. Jacques Lacan, “The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis”, in: *Écrits*, New York: Norton 2006
3. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in de Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1970.
4. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1959, pp. 210-213

Раздел 1. ФЕНОМЕН КОММУНИКАЦИИ. ПРОБЛЕМЫ ОСМЫСЛЕНИЯ – ОПЫТЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

1.1 КОНЦЕПТОГРАФИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

КОММУНИКАТИВИСТИКА КАК «МЕТА_ФИЗИКА»*

Основным объектом науки о коммуникации чаще всего считается (со)общение. При этом можно считать, что (со)общение имеет двойственную природу – (упрощая) физическую и метафизическую.

С одной стороны, в любых - даже самых абстрактных конструкциях - можно найти физические, материальные следы. Например, понятие публичной сферы как идеальной речевой ситуации не означает, что данное коммуникативное образование существует исключительно в метафизическом вакууме; в конце концов, беседа, в процессе которых выдвигаются и дискутируются различные мнения, происходят в кофейнях, на волнах Интернета и т.д.

С другой стороны, человек привносит в (со)общение с реальностью всю свою метафизику, в результате чего весь мир как бы пронизывается его духом. Соответственно, приборы, при помощи которых постигается мир, несут на себе метафизическую печать. Зрение человека можно точно измерить лишь в рамках той или иной созданной человеком системы. Так, М.Газзанига приводит пример оптометристов, которые могут точно измерить зрение человека, но не могут с точностью установить, начиная с какой меры признавать человека официально слепым и, соответственно, судить, является ли этот человек ответственным за свои действия [4]. Действительно, данные этические суждения не могут не быть условными, т.е. зависеть от каких-то социокультурных условий, вместо того, чтобы быть «научно» основанными только на эмпирических данных.

Таким образом, мир п(р)оявляется не сам по себе, а на основе наших коммуникативных практик, которые ведут к созданию определенных приборов измерения и т.д. Исследование (со)общения не может оставить в покое «науку как таковую» (ср. дискурс вокруг таких, казалось бы, чисто физико-биологических

* *Игорь Клюканов* - профессор Восточно-Вашингтонского университета (США), главный редактор журнала "Russian communication studies", зам. руководителя секции философии коммуникации Национальной коммуникативной ассоциации (США)

вопросов, как клонирование, фармацевтика и т.д). То, каким образом будет осуществляться дискурс в каждом данном случае, не может не отразиться на том, как будет изучаться и измеряться физический мир «как таковой». Попутно можно заметить, что физика, например, в значительной степени уже стала метафизической наукой, которая использует такие ноуменальные, не поддающиеся чувственному созерцанию понятия, как риманово искривленное пространство или его скалярная кривизна [3]. Пользуясь идеями К. Поппера, можно сказать, что наука (даже физическая наука) в какой-то мере всегда метафизична, поскольку «состоит не из установленных истин, но из непровергнутых предположений» [2].

Соотношение двух сторон коммуникации не следует представлять как простое следование метафизической стороны за физической. Как известно, основополагающий трактат Аристотеля получил соответствующее название благодаря обыкновению расположению данного тома после его «Физики». Скорее, наоборот: нам ближе метафизика как наука об отношении к существенному для нас, т.е. о том, как мы живем и что мы есть. По замечанию М.Мамардашвили, все мы в какой-то мере метафизики [1, с.167]. В этом смысле можно согласиться с Ч.Пирсом, который писал, что все конкретные науки идут *после* метафизики [2, с.140], ср. также высказывание М.Мамардашвили о том, что «метафизика всегда имеет будущее» [1, с.166].

Природа коммуникативистики

Двойственная природа (со)общения определяет характер самой коммуникативистики, которая (со)существует и с физикой, и с метафизикой, претендуя (выбирая) быть ни той, ни другой. Коммуникативистика – мета_физическая наука, существующая именно в данном пробеле и пытающаяся соединить эти составляющие. Коммуникативистика обречена постоянно испытывать кризис, так как нацелена на выполнение самой необходимой и самой невозможной задачи – объяснить природу (со)общения или (со)общение природы.

Коммуникативистика пытается объяснить, как осуществляется (со)общение, т.е. в определенном смысле как (со)существуют физика и метафизика. Возможно, нечто подобное имел в виду Ч.Пирс, когда писал следующее: «Речь идет о том, можем ли мы найти в метафизике что-то такое, что не будет контрастировать с остальной наукой, в настоящее время не подлежащей никакому сомнению, но будет идти в ногу с ней, как бы внутренне с ней гармонируя, повинувшись ее логике и служа ее интересам» [2, с.141-142]. Именно на поиск такой точки соприкосновения, на которую можно опереться, чтобы объяснить наше (со)существование, и направлена коммуникативистика. Коммуникативистика изучает, как строится (со)общение, которое постоянно стремится к точке, являющейся залогом успеха не-распада личности [1, с.166], т.е. ее той или иной картины мира. В свое время М.Мамардашвили спрашивал, «не вторгается ли факт существования живых форм и их возможности в мире именно в эту точку, где обнаруживаются такие свойства

энергетических и физических взаимодействий в мире? Не в этой ли точке мы должны вообще искать включение и жизни, и сознания в физическую картину мира? То есть такую картину, которая прекратила бы скандал допущения двух разнородных вещей, совершенно не гомогенных, а именно – существование физики, с одной стороны, а с другой – жизни и сознания, которые мы никак не можем соединить в одном исследовании» [1, с.232]. Коммуникативистика, как кажется, пытается сделать именно это, представляя (любую) картину мира как коммуникативную *par excellence*. С этой точки зрения, не клеточная структура, не масса, не энергия, не эстетические качества или стоимость предметов, а коммуникация является основой, сущностью бытия [5].

Данная точка, однако, организуя нашу картину мира, сама постоянно исчезает, это – постоянно исчезающая, по сути, не существующая точка. Ее присутствие, таким образом, является своеобразным - отсутствующим. Такова судьба и самой коммуникативистики: она – несущ(ествующ)ая дисциплина; несмотря на свой характер несущей конструкции, без которой невозможно понять мир, она обречена как бы на зазеркальное существование. В этом плане коммуникативистика – одновременно самая практичная и сама идеалистичная дисциплина.

Литература.

1. *Мамардашвили М.* Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000
2. *Пирс, Ч.С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М.: РГГУ, 2005.
3. Физика и метафизика. 2003. Стенограмма программы "ГОРДОН" Телеканала НТВ. http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/vladimirov_fizika.htm
4. *Gazzaniga, M.* The ethical brain. – New York: Dana Press, 2005.
5. *Shepherd, G. J.* (1993). Building a discipline of communication. *Journal of Communication*, 43, 83-91.

СОЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДИАЛОГ*

В коммуникации разнится возможность. Разночиния в наличном составляют предпосылки коммуникации. Изначально коммуникация обнаруживается проступанием и обтеканием, сочетанием, сглаживанием и снова проступанием образований онтологического «рельефа» как порядка дополнения проявляющейся реальностью полноты спокойствия бытийного непокоя. Феноменальные контуры коммуникации проступают местами, в разном и по-разному. На местах пребывания, в способе полагания и представления разного, в едином длении инаковости

* *С.В. Клягин* - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и практики общественных связей Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия

открывается и располагается явление коммуникации. Маркеры определенности при этом изначально задаются в коммуникации составом предпосылающих различий. В коммуникации превозмогается различное. Так, как складывается. И так, как может. В коммуникации языком сущего «выговариваются», выявляются из сокрытого распорядки общего.

В онтологическом местоимении социального разность коммуникации опознается, собирается и признается людьми через понятие «другого». Другой становится межой и мерой коммуникации социальной. В размежевании и размерности другого задаются необходимые и показательные рядоположения согласия. Разногласие и достижения согласий формируют общественное в *рас-точ-*ении (в растратно-раскрывающей, «точечной» расстановке) и соединении посильно определяемой человеком инаковости. Возможность другого и способ его содержания формируют коммуникацию, и далее, размечают ее понятийность. Таким образом в формате другого местоимение коммуникации продвигается в именование ее сущестительности и осиливается действием глагольным. Коммуникация всегда какая-то другая: не только по-разному проявляется, но и задается определенным другим.

Общая значимость другого для практической реализации коммуникации, для налаживания социального диалога и установления общественного согласия достаточно очевидна. Замысел предлагаемой статьи, однако, связан прежде всего со стремлением показать разноплановость другого, процессуальность обнаружения другого в коммуникации. В становлении другого важно учесть напряжения далекого и близкого. В человеческом плане *друг-*ой ведь всегда остается немного и другом. А в социальном, культурном аспектах реальное место другого неизбежно становится пожертвованным своим, сознаем ли мы это или нет. Обращение к раскрытию динамической полноты, к исполнению другого даст возможность более внимательно отнестись к различным ситуациям, по которым могут проходить векторы сил социальной коммуникации.

В повседневной жизни, в различных профессиональных дискурсах широко распространены обыденные трактовки другого. При этом используются определения вида «не мой», «не наш», «не такой», «соседний», «приезжий» и пр. Другой на этом уровне рассматривается предметно, естественно, реалистически. Здесь в восприятии инаковости учитываются прежде всего внешние поведенческие, языковые и телесные отличия (В.А.Подорога, М.Эпштейн) [2, 4]. В этой связи можно даже заметить естественный антроморфизм в определении другого. Изначально по безотчетно принимаемому нами смыслу различаются, например, выражения "другая рука" и "чужая рука".

Помимо сферы повседневного тема другого находит многообразное выражение в общей динамике философских идей. Преимущественно это связано с распространением в культуре неклассических способов философствования, со

стремлением понятийно отобразить неустранимое многообразие в определении человеком себя и своих социальных обстоятельств.

Емкий и репрезентативный обзор темы *другого* в философской и социальной мысли выполнен Б.М.Марковым [1], А.П.Огурцовым и В.А.Подорогой [2]. Проблема признания другого рассматривалась в «Феноменологии духа» Гегеля, в трудах Канта разработаны идеи о чужом разуме. Весомым вкладом в преодолении классического, рационализованного субъектно-объектного различия стала фундаментальная онтология М. Хайдеггера. В аспекте интерсубъективности проблема другого была также поставлена Э. Гуссерлем. В герменевтике, в социальной антропологии также активно велись поиски пластичных понятий для описания отношений между автономными индивидами, каждый из которых имеет самостоятельные мнения и нравственные позиции. Традиционно связываемое с экзистенциализмом описание человеческого бытия как «совместного бытия» (Mitsein) и настаивание на конститутивной роли другого прочно вошло в содержание философско-антропологической мысли 20 столетия (М.Бубер, Э.Левинас, М.Бахтин и др.). Дополнительные импульсы обсуждению темы *другого* придает социально-культурная динамика в современном мультикультурном мире.

Основным актуальным итогом дискуссий о возможном признании другого является осознание нередуцируемости социально-антропологической инаковости к какому-либо одному основанию или фиксированному состоянию социальных диспозиций. Другой в трактовках мыслителей выступает, скорее, как «облако возможностей» для выстраивания отношений с иными и с иным. То есть другой рассматривается не точно, *пункт-уально*, но прежде всего как область динамического устройства и действенного принятия инаковостей.

Другой появляется в процессе выстраивания, усложнения отношения человека с собой и с социальным окружением. При этом независимо от особенностей концептуальных контекстов процесс развертывания другого рассматривается преимущественно в линейной, последовательной развертке рефлексии социальных диспозиций. Этот процесс может быть представлен изменениями соотношений данностей человека и коммуникации как использования языка дискурсивной практики (К.О.Аппель, Ю.Хабермас, П.Рикер). Вот как, например, представлена возможность становления другого в концепции П.Рикера [3]. Здесь конституирование другого как человека социального, этического социального субъекта происходит на троякой основе: лингвистической, практической, повествовательной. То есть важно последовательное осознание человеком себя как автора высказывания, как носителя высказанного мнения и как аналитика, интерпретатора сопоставляемых в дискурсах общественной жизни позиций и ценностей. Таким образом, выстраивается троякое отношение: «Я» -«Ты» (другой межличностных отношений) – «Третий» (социальный, неперсонифицированный другой). Основаниями становления развитого отношения к

другому могут быть также усложнение социальных интеракций (Дж.Г.Мид), способность к онтологической эмпатии (М.Бубер).

Понятие «другой» является интерпретативным, в нем конфигуративным образом представлены понятийные характеристики личностных и социальных различий. Так, для человека тема другого естественным образом связана с решением проблемы «внешнее – внутреннее». В трактовках другого накапливаются смысловые нюансы социально-антропологического содержания классического философского понятия «субъект», социально-культурные аспекты построения социальных отношений и диспозиций. В общем плане модель становления другого есть отображение процесса раскрытия человеческого потенциала. Вот как об этом писал еще Гегель: "Хотя зародыш и есть в себе человек, но он не есть человек для себя; для себя он таков только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе". [5].

Помимо известных особенностей парадигмальной динамики философского знания (неклассическая рациональность, "онтологический поворот", плюралистичность, несубстанционализм), объективные факторы современного "ускользающего мира" (Э.Гидденс), чрезвычайно разнообразного в цивилизационном и культурно-антропологическом аспектах, побуждают в настоящее время обращать внимание не только на предметные, функциональные, нормативно ориентированные контексты становления другого. В траектории становления другого как вектора возвратно-поступательного движения важно видеть возможность нелинейных дивергенций, и главное, направления циклически восходящего характера становления другого. Варианты процессуальности другого могут быть различными, но «по тому, чем довольствуется дух, можно судить о величии его потери» [6].

Другой не может оставаться лишь функцией в работе социальной системы. И дело отнюдь не в необходимости расширении социального "функционала" другого. Критически важны источники и критерии содержательного наполнения общественной инаковости. Другой - всегда больше, чем просто деловой партнер в сохранении правил приличия социального общежития. В другом должен, прежде всего, восприниматься свой ближний, в становлении другого важна иерархия ценностей, подчинение экономической и социально-политической конъюнктуры решению духовно-нравственных задач, в принципе превосходящих видимый горизонт социума.

Кто есть человек – продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых», или образ и подобие Божие? Корневые противоречия человеческой природы подчеркивал Г.Р.Державин: «Я царь, я раб, я червь, я бог» [7].

Поэтому возможности другого в достижении общественного согласия (не в учреждении единогласия, конечно) могут обеспечиваться существенным дополнением трактовок этого понятия, акцентированием в его содержании уровневой динамики, циклически восходящего характера становления другого. Идея состоит в

том, чтобы на фоне достаточно известных трактовок подчеркнуть нелинейность, циклически восходящую направленность становления другого.

Дефицит актуального другого может быть восполнен содержаниями, которые не просто «воспринимаются» фиксированно, будучи социально предметными, но «проступают» из социальной метафизики, из социального бытия, что «...располагается соразмерно своей априорности над сущим за его пределами» [8]. При этом важно, что общее другого не является только внешней абстракцией. В подходах к выявлению другого необходимо учитывать то обстоятельство, что «метод» есть интимнейшее движение субъективности, «душа» бытия, процесс продуцирования, посредством которого сплетается ткань действительности абсолюта в ее целостности» [9]. Роль общего, представленную при становлении другого, в том числе, в различных конфессиональных форматах преодоления распространяющегося формального секуляризма трудно переоценить. Размышляя о развитии человека, Гегель отмечал: «Поэтому работа состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию, сколько, можно сказать, в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух» [10].

Подытоживая краткую характеристику дополнительного содержания в становлении *другого*, можно выделить ряд параметров, с помощью которых может быть выполнена «разметка» наличного и желательного в актуальной трактовке *другого*: а) тип общего, парадигмы понимания общего (широкий спектр возможностей от трансцендализма до ситуативного конвенционализма); б) «функционализм» общего (действенность, личностная значимость для человека и пассивная абстрактность, внешнее сверхприродное); в) уровневость, иерархичность и линейность, возвратная поступательность; г) не(сверх)рациональное и рациональное, процедурно-технологическое; д) допущение священного и преобладание секулярного.

Для определения стратегических перспектив развития современного общества важно учитывать, что духовное начало всегда играло пре(о)образующую роль. От того, какой человек («высший» или «низший») проявляется в становлении и принятии другого, от своеобразия нравственных принципов, влияющих на духовное преобразование личности или, напротив, укрепляющих эгоцентрическую основу деятельности индивида, зависит размерность другого («горизонтальная» или «вертикальная») и, соответственно, общий вектор общественного развития. Именно в напряженном соотношении близкого и далекого, общего и частного, восходящего и нисходящего происходит накопление качества социального взаимодействия, проявляющегося в достижениях ступеней согласия в своем другом.

Возможное уточнение содержания другого приводит в перспективе к осознанию необходимости культурно-исторической адаптации практик самого феномена коммуникации. Коммуникативное само по себе может рассматриваться как

социальное другое. В свою очередь, социальная инаковость или другое, представленное в формате медиативного отношения («опосредования», расположенности к изменяющему прикосновению разного) может оказываться шире рамок функционирующего в «коммуникативного автомата» социальных подключений [11]. Когда мы предусматриваем и реализуем такую возможность, в *мета*-коммуникации открывается слово, «осуществующееся» частным социальным для призвания полноты человеческого.

Во встрече с *другим* коммуникация изначально возможна. Расширение другого «размыкает» коммуникацию. Свой *другой* при этом оказывается ближним - воспринятым и принятым иным. Коммуникация в преодолении социального, в возвышении над ним становится при этом местом действия сил, направленных на достижение согласия, человеческого и общественного. Свой *другой* оказывается как бы чужим, "внешним" для породившей его коммуникации. Возвращение блудного сына - слова социального - к подлинному отечеству своего бытийного предназначения необходимо обнаруживается в настоящем. В коммуникации находится путь к слову, слово действует в коммуникации. Свой *другой* в согласии общественного превращается во внимание, в сочувствие, в местное уразумение совместности общего.

Литература:

1. Марков Б. М. В поисках другого // Хабермас Ю. Вовлечение другого: очерки политической теории. СПб: Наука, 2001. С.5 - 44.
2. Огурцов А.П., Подорога В.А. Другой // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000:Т.1. С. 698 - 699
3. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41—50; Рикер П. Человек способный // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000:Т.4. С. 346 – 347.
4. Эпштейн М. Тело на перекрестке времен. К философии осязания // Вопросы философии. 2005. №8 С.66-82.
5. Гегель Г. Система науки. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 11.
6. Гегель Г. Система науки. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 5.
7. Цит. по: Тарасов Б. Русская классическая литература и религиозная философия как стратегический ресурс развития общества в эпоху глобализации. <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/44350.htm>. Дата обращения 26.01.2011
8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 157.
9. Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 383.
10. Гегель Г. Система науки. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 18.
11. Луман Н. Медиа коммуникации. М.: Логос, 2005. С.7-22.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ*

Содержательное взаимодействие тем «социальная коммуникация» и «ценности» может рассматриваться в нескольких аспектах. С одной стороны, такая тематизация связана с признанием большой общественной значимости практик социальной коммуникации, прежде всего, с учетом их распространенности в современном социуме. С другой стороны, включение ценностной проблематики в изучении коммуникации создает возможности для формирования комбинированных концептуально-теоретических контекстов, которые могут выполнять роль своего рода «смысловых линз» для выявления новых подходов к трактовке социальных коммуникаций и феномена коммуникации в целом. В предлагаемой статье принимаются во внимание оба из названных аспектов. Ее замысел состоит, во-первых, в краткой характеристике актуальной содержательной диспозиции тем «социальная коммуникация» и «ценности», и во-вторых, в рассмотрении возможных вариантов взаимодействия этих концептов с учетом связанных с ними подвижных и вполне определенных парадигмальных контекстов познания человека и общества.

В общем плане могут быть указаны две основные стратегии «встречи» коммуникативного и ценностного подходов к социальной реальности.

Одна из стратегий ориентирована на поиск различных прагматик соединения коммуникации и ценностей в наличных социальных обстоятельствах. Эту стратегию условно можно назвать «аксионавтика коммуникации» [1]. При таком варианте рассмотрения нашего предмета акцент делается на вариативности, комбинаторике анализа различных социальных данностей и фактов: что в практиках социальной коммуникации и ее результатах является значимым или, напротив, как ценности обуславливают предназначение социальной коммуникации и решаемые в ней задачи. Познавательные возможности, которые создаются в аксионавтике коммуникации, задаются несколькими ключевыми тезисами.

Первый тезис: «коммуникация является ценностью» [2]. То есть признается значимость для человека и общества определенного, а именно речевого, способа взаимодействия между различными социальными субъектами, индивидами, группами и общностями. Коммуникация с помощью языка, знаковых систем культуры трактуется как неотъемлемое, необходимое свойство существования человека в обществе. При таком понимании коммуникации ей естественным образом приписывается универсальная, неоспоримая важность, поскольку она рассматривается практически как синоним социального и человеческого, как важнейшее средство их становления, формирования и реализации.

Ценности также могут рассматриваться как некая социально-культурная данность. При этом ценность чего-либо связывается с определенным состоянием,

* С.В. Клягин

зрелостью и артикулированностью, социальных связей и отношений [3]. Соответственно, логичным становится и второй, как бы обратный первому, тезис: «ценности формируются в социальной коммуникации».

Другая, более сложная, стратегия в рассмотрении связи коммуникативного и ценностного может быть названа «аксиология коммуникации». И если первая стратегия направлена на изучение наличного существования коммуникации и ценностей, их многообразной социальной актуальности, то в аксиологической стратегии акцент делается на богатстве становления, различных видах и способах существования феноменов коммуникации и ценностей. В понятии «логос» выражаются изначально присущие ему смыслы, связанные с собиранием, связыванием в определенность, обращением к порядку через отнесение к высшему, которое проецируется на ситуацию следования продвижению несуществующего в существующее [4].

В аксиологической стратегии создаются предпосылки для обнаружения рельефного, разноуровневого ландшафта в социальной реальности как феноменов и практик коммуникации, так и области ценностей как сферы специфических субъектно-объектных диспозиций и социально-культурных легитимаций. Онтологическая разнокачественность коммуникативной и ценностной феноменологий обуславливает также необходимость признания различий в возможностях их познания. То есть особенности изучения коммуникации и ценностей связаны с использованием отличающихся друг от друга понятийных контекстов, а также способов и образцов мышления, формирующих эти контексты.

Рассмотрим кратко, как формируются и проявляются обозначенные различные качества феноменов коммуникации и ценностей.

Многие исследователи проблем социальной коммуникации на общем естественно-историческом фоне использования человеком языка, устной и письменной речи, различных сигнальных систем и средств связи с разной степенью определенности и по различным основаниям, но достаточно согласованно отмечают факт распространения специфического теоретического и жизненно-практического концепта «коммуникация» преимущественно во второй половине 19 века – начале 20 веков [5].

В формировании коммуникативного подхода к информационно-смысловым взаимодействиям в социуме проявился целый ряд масштабных объективных социально-культурных и научно-исторических факторов. Прежде всего, они связаны со становлением индустриализма, с расширением масштабов и, одновременно, стандартизацией социальных и производственных практик, использования средств связи, транспорта и распространения сообщений. При активизации и интенсификации общественно-производственных взаимодействий более отчетливо проявилась историческая обусловленность различных форматов и способов работы с языком со стороны технических возможностей их трансляции и социальной презентации [6].

Помимо названных масштабных естественно-исторических факторов большое значение для распространения социальной коммуникации имеет культурно-историческая динамика. Она нашла выражение в научных революциях, в становлении классической науки европейского Нового времени и распространении позитивистских подходов в науках о человеке, языке и обществе. Классической науке соответствовали определенные образцы мышления и деятельности, среди которых необходимо отметить рационализированные, ориентированные на однородность социальных интеракций концептуальные идеи эпохи модерна: рационализм, секуляризм, инструментализм [7]. Результатом действия указанных факторов стало формирование систематических практик социальной коммуникации как определенной культурно-исторической, а именно социально-технологической, формы в использовании языка и слова.

Переходя далее к характеристике феномена ценности, также вполне определенно необходимо подчеркнуть исторический характер и собственную логику становления ценностного отношения человека к миру. М.С. Каган, отмечая роль идей романтизма в европейской культуре, перенесение в центр философского мышления человека с его активным, поисково-творческим отношением к реальности, справедливо подчеркивал, что ценностная установка в европейской философии и культуре сформировалась только к середине 18 века [8]. Тем самым завершился переход в понимании реальности не как стабильной, подчиняющейся выявляемым человеческим разумом объективным законам, но в качестве многообразно изменчивой. Доброкачественность и само продление таким образом понятой реальности требовала непрерывного «точечного» опробывания человеком-деятелем, который не подчиняется знанию о добродетелях как готовым инструкциям социально-рационального авторитета, но в поступке сражения с миром, на основе собственного творческого выбора, во всей полноте человеческих чувств и эмоций утверждает и отстаивает идеи истины, добра и красоты.

Завершая рассмотрение основных стратегий в изучении взаимодействия коммуникации и ценностей, а также связанных с этими стратегиями подходов к трактовке этих феноменов в социально-гуманитарном знании, еще раз отметим нетривиальность сопоставления коммуникации и ценностей.

В стратегии аксионавтики по сути коммуникация рассматривается как существенное неотъемлемое свойство общественного организма, ценностный статус которого объективен, и осознание этого статуса зависит только от уровня развития в обществе субъектного потенциала и способности социума к саморефлексии. В свою очередь, понимание стабильности ценностной сферы связывается с тем, насколько в обществе широко проявляются и используются коммуникации как универсальный механизм установления и укрепления социальных связей и отношений. Таким образом, в совокупности указанных трактовок проявляется связь стратегии

аксионавтики с атрибутивным подходом к диспозиции коммуникативного и ценностного ракурсов в изучении человека и общества.

Собирательная стратегия «логоса» в осмыслении взаимоотношения коммуникации и ценностей формирует познавательную ситуацию, где и коммуникация, и ценности рассматриваются во взаимной отнесенности локальных, обусловленных различными социально-культурными детерминантами познавательных форматов изучения человека, общества, а также языка как средства социального взаимодействия. Поскольку эти актуальные «локусы» обусловлены разными культурно-историческими традициями, каждая из которых имеет свои качественную определенность, логику изменений и хронологию, можно заключить, что стратегии аксиологии соответствует парадигмальный подход к изучению взаимодействия коммуникации и ценностей. Это направление представляется наиболее перспективным для дальнейшего рассмотрения.

Коммуникативному и ценностному измерению реальности присущи их собственные онтологии и обеспечивающие познание этих явлений эпистемологические возможности и средства. Парадигмальные отличия при этом весьма значительны.

Ценностному подходу к реальности соответствует онтология «разрывов», просветов и озарений, пространства и структуры порядка, где, в принципе, ставятся под сомнение однозначность и повторяемость. Ценностное измерение порождает в восприятии реальности многообразие спонтанных, ветвящихся, восходящих к высшему траекторий поведения человека в различных статусах и функциональных ролях социального действия [9].

Коммуникативный подход к реальности формирует горизонтальную (пусть даже многоуровневую, структурированную) онтологию акцентированной социальной сопряженности и плотности. Здесь приоритетны автоматичность, воспроизводимость и повторяемость взаимодействия социальных единиц. В познании и длении коммуникативной реальности желательны алгоритмизированные средства и инструменты, когерентные порождающим их селекциям и интеракциям дискретных импульсов, которыми обмениваются для внешнего сообщения социальные системные общности [10].

Разность векторов онто-эпистемологической локализации коммуникации и ценностей достаточно велика для того, чтобы могло возникнуть предположение о парадигмальной несоизмеримости попыток представить взаимодействие между этими феноменами, локализованными в значительно отстоящих друг от друга сферах социально-культурной функциональности. Однако рассмотрение возможных «пересечений» между ними все-таки не относится к области невозможных исследовательских проектов, ибо искомые взаимодействия наблюдаются эмпирически и отображаются в целом ряде известных социальных теорий.

В методологии поиска возможных областей сопряженности ценностного и коммуникативного аспектов социальной реальности представляется возможным использовать опыт построения интерпретативной, диалогической модели теории коммуникации [11]. Использование этого методологического подхода связано с метатеоретической характеристикой познавательных ситуаций, которая строится на основе различных вариантов взаимодействия, диалога, между сопоставляемыми содержательными областями (в модели Р.Крейга к ним относятся основные исследовательские традиции в изучении коммуникации) в зафиксированных предварительно критериальных рамках анализа результатов этого взаимодействия.

Соответственно, исследование «встречи» коммуникативного и ценностного может строиться на основе сопоставления различных вариантов парадигмальной определенности этих теоретико-практических подходов. Искомые варианты задаются принятием (выявление, признание, использование) или неприятием (неразличение, непризнание, не использование) парадигмальной трактовки социальной коммуникации и ценностей. Результаты сопоставления, в свою очередь, могут быть интерпретированы на основе иллюстративного отнесения к типовым для той или иной ситуации теориям и исследовательским традициям. Используемые примеры-отсылки в силу своей узнаваемости позволят помимо базовых признаков исследовательских ситуаций не раскрывать подробно в данной статье их онтологические, эпистемологические и социально-культурные параметры, в совокупности которых, в исследовательской перспективе, раскрывается весь содержательный объем возможных взаимодействий коммуникативного и ценностного измерений социальной реальности.

Первая из допускаемых исследовательская ситуация складывается в том случае, если и социальные коммуникация, и сфера ценностей трактуются в атрибутивном контексте или даже просто по факту своего наличного существования. Такого рода ситуация является естественной в рамках обыденного описания практических ситуаций. Она возможна в профессионально-технологических дискурсах, которые преобладают в прагматических коммуникациях (маркетинг, реклама, связи с общественностью, управление) [12]. Ориентированное на наличную объектность, фактуальность восприятие взаимодействия коммуникации и ценностей может проявляться также при сохранении «дисциплинарной дистанции» и, как следствие, невосприимчивости к концептуальной дифференциации между различными областями знания, включенными практически в интеграционные процессы без достаточной методологической рефлексии.

Вторая возможная исследовательская ситуация конфигурируется фиксацией коммуникации как некоей социальной данности и наряду с этим признанием изменчивости социальных ценностей и ценностной сферы жизни общества в целом. При таком подходе коммуникация трактуется как разветвленная и многообразная совокупность речевых и дискурсивных практик, на основе которых артикулируются,

согласуются и формируются ценности социальных индивидов, групп и субъектов. Примером формирующей в результате социально-практической ситуации может служить концепция Ю.Хабермаса. Характеризуя, в частности, его взгляды, один из ведущих современных философов Б.В.Марков пишет: «...универсальное основание морального единства он (Хабермас) видит в коммуникации: когда мы разговариваем с другими, то признаем их как самих себя» [13]. Близкими к характеризующей ситуации являются также теоретические идеи К.-О. Апеля, всестороннее обоснование им идеи «коммуникативного сообщества как трансцендентальной предпосылки коммуникативных наук» [14].

Третья социально-познавательная ситуация во взаимодействии коммуникации и ценностей складывается тогда, когда и коммуникация, и ценности рассматриваются в процессе непрерывного становления и самоорганизации. Ярким примером такой ситуации является учение Н.Лумана об обществе как о саморазвивающейся сложной многоуровневой системе коммуникаций, в которой проявляется ее внутренняя саморегуляция на основе формирования и функционирования «символически генерализированных средств коммуникации» [15].

Наконец, четвертая ситуация в трактовке соотношения коммуникации и ценностей связана, с одной стороны, с пониманием ценностей как неизменной определенности, прежде всего, метасоциального характера, а с другой стороны, с акцентированной трактовкой изменчивости, качественного разнообразия коммуникативных факторов, на фоне действия которых осуществляется проявление, осознание и претворение в жизнь неизменных высших ценностей. Названная социально-познавательная ситуация распространена в тех типах общества, которые ориентированы преимущественно на исторические и культурные традиции. При этом, как правило, общая социально-историческая традиция обеспечивается преимущественно традицией духовной. В таких обстоятельствах социальная коммуникация, постепенно высвобождающаяся от технологического примитивизма и вариативная в различных форматах приближения к сакральному, создает предпосылки для открытия истинных ценностей как проявлений и действенных факторов высшей реальности. Примеры значимых концептуальных отображений этой возможности обнаруживаются на стыке философии и теологии. Подчеркнем также, что именно на выявление, раскрытие и предъявление высшего всегда была направлена и традиционная русская философская мысль.

В заключение отметим, что взаимодействие социальных коммуникаций и ценностей - не возможно, но именно вполне действительно в жизни человека и общества. Коммуникации способствуют прояснению и распространению ценностей. Ценности наполняют коммуникации смыслом. Предложенный эскиз различных вариантов взаимодействия коммуникативного и ценностного аспектов социальной реальности позволяет еще раз обратить внимание на сложность формирующихся при этом исследовательско-практических ситуаций. Если атрибутивный подход к

трактовке коммуникации и ценностей в большей степени ориентирован на данность, наличный состав социальных фактов и событий, то парадигмальный подход позволяет обнаруживать вариативность, разноплановость встречных содержательных проекций концептов «коммуникация» и «ценность». Нет необходимости ранжировать эти подходы по степени значимости: первый позволяет оперативно строить различные виды деятельности, второй - раскрывает исследовательскую перспективу возможностей компоновки и синергии факторов социальной устойчивости и развития. Главное же состоит в том, что пересечение двух практических и концептуальных областей позволяет увидеть определенную новизну каждой из них в современных социально-культурных обстоятельствах.

ЛИТЕРАТУРА:

1. От *nautike* - гр. плавание, кораблевождение. В тексте: путешествие, требующее собранности, внимания и осмотрительности.
2. См., например: Beebe St., Beebe Su., Ivy D. *Communication: Principles for a Lifetime*. Pearson, 2007. P. 2 – 3.
3. Объектное понимание ценностей соответствует преимущественно начальным этапам в осмыслении аксиологической проблематики. Подробный библиографический анализ соответствующих этим этапам точек зрения см.: Каган М.С. *Философская теория ценностей*. СПб, 1997. С. 35-36.
4. Как подчеркивал М.Хайдеггер, «...изначально *λόγος* не есть речь, сказывание. В том, что подразумевает это слово нет непосредственного отношения к языку...». Это слово «есть только разновидность «сбора» в собственном смысле...», «... при этом одно выделяется на фоне другого». И далее М.Хайдеггер приводит перевод фразы Аристотеля, где поясняется смысл слова *λόγος*: «всякий порядок носит характер сведения воедино». Хайдеггер М. *Введение в метафизику*. СПб, 1998. С.202-203.
5. См., например: Гнатюк О.Л. *Основы теории коммуникации*. М., 2010. С.41-43; Клюканов И. *Коммуникативный универсум*. М., 2010; С. 25 – 36; Шарков Ф.И. *Основы теории коммуникации*. М., 2002. С. 11-14.
6. «... практически любая технология обнаруживает тенденцию к изменению среды обитания человека». Маклюен М. *Галактика Гутенберга*. М., 2005. С. 19; См. также: Маклюен М. *Понимание медиа: внешние расширения человека*. М., 2003. С. 9 - 26.
7. Трунов А.А., Черникова Е.И. *Технологии «паблик рилейшнз» в трансформирующейся цивилизации модерна*. СПб., 2007. 260 с.
8. Каган М.С. *Философская теория ценностей*. СПб: Петрополис, 1997. С. 10-13.
9. Такое «героическое» видение реальности проистекает из самого духа романтизма как культурного течения, ставшего стимулирующей основой для формирования философии ценностей. См., например: Волков Г.Н. *Сова Минервы*. М., 1985.
10. Примеры такого рода природы коммуникации могут быть весьма многочисленны. Достаточно вспомнить известное высказывание Н.Лумана в его программной статье «Что такое коммуникация?»: «...только коммуникация может осуществлять коммуникацию и что лишь в такой сети коммуникации производится то, что мы понимаем под «действием».
11. Крэйг Р. *Теория коммуникации как область знания // Компаративистика-III: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований*. — СПб., 2003.

12. См., например: Ситников А., Гундарин М. Победа без победителей: очерки теории прагматических коммуникаций. М., 2003.
13. Цит. по: Хабермас Ю. Вовлечение другого. СПб., 2011. С. 7.
14. Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 193 – 236.
15. Луман Н. Власть. М., 2001. С. 11-33.

КОММУНИКАЦИЯ И ЗАБЫВАНИЕ: ПЕРЕОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ*

Роль памяти в процессе коммуникации отмечалась еще в древней Греции. Например, память была одним из риторических канонов, который содержал в себе ряд приемов, позволяющих оратору успешно выступать перед аудиторией. Память при этом не только отождествлялась со способностью воспроизводить те или иные идеи, но считалась способностью запоминания и сохранения *истины*. Не удивительно, что этимологическая близость *памяти* и *разума, рассудка* [3, с. 30] свидетельствует о связи памяти с понятиями следа, присутствия, слова и Логоса в целом. Критика логоцентризма, кажется, не затронула роли памяти, которая по-прежнему воспринимается положительно и считается одной из основ процесса коммуникации. Роли памяти в коммуникации посвящаются книги (например, Assmann and Conrad, 2010) и секции на конференциях (например, секция “Коммуникация и Память” на конференции Европейской Ассоциации по изучению Коммуникации и Образования (ECREA) в 2009 году). Более того, коммуникативистика считается одной из областей знания, которая наряду с исследованиями медиа, культуры (включая, прежде всего, визуальную культуру), составляет предмет так называемых “исследований памяти” (memory studies), представленных в научном журнале Memory Studies. Память как коммуникативный феномен изучается и в (меж)субъектном, и в социальном плане. При этом наиболее продуктивно развиваются исследования социальной памяти, особенно в связи с новыми средствами фиксации и передачи информации.

Если положительная роль памяти в процессе коммуникации не подлежит сомнению, то у забывания репутация, в основном, иная. Например, еще согласно Платону лишь обыденное мнение (докса) было достойно забывания, в то время как высшая правда была доступна памяти [16, с. 51]. В средние века с развитием религии память считалась «священной нитью, соединяющей мир Божественный и человеческий. И напротив, Забвение виделось как разрыв этой сакральной нити. ... Разрыв этого мнемонического договора: забвение человеком Бога и забвение Богом человека ... равносителен отпаданию в небытие, переход в за-бытие» [9, с. 72]. В настоящее время забывание продолжает рассматриваться преимущественно как форма отрицания (памяти) в терминах стирания следа или же отсутствия, прежде

* Игорь Клюканов

всего отсутствия действенного начала (agency) (Bradford, 2009: 90, 93). Как известно, Хайдеггер, например, считал, что вся западная цивилизация, в которой живая коммуникация заменяется техническими процессами поставления информации (ср. с его понятием *постав*), не что иное, как процесс забывания истины бытия [см.: 11].

Между тем следует отметить, что память и забывание иногда рассматривались и по-иному, когда знаки плюс и минус как бы менялись местами. Можно привести примеры гипермнезии как в художественной (см. известный рассказ Борхеса *Funes el memorioso* – «Фунес, чудо *памяти*» или в другом переводе «Фунес, помнящий»), так и в научной литературе (ср. «Маленькую книжку о большой памяти» А. Лурии). Можно вспомнить и следующее выражение Ницше: 'Некоторые потому не становятся мыслителями, что у них слишком хорошая память' [21, с. 785].

Взаимосвязь памяти и забывания отмечается и при исследовании социальных процессов, например, в семиотических концепциях культуры. Так, Ю.М. Лотман, рассматривая культуру как ненаследственную память коллектива, подчеркивал, что «превращение цепочки фактов в текст неизменно сопровождается отбором, т.е. фиксированием одних событий, переводимых в элементы текста, и забыванием других, объявляемых несуществующими. В этом смысле каждый текст способствует не только запоминанию, но и забвению» [5, с. 330]. Интересный пример парадоксального восприятия динамики памяти и забывания приводит Б.А. Успенский, описывая ситуацию раскола православной церкви в 17 веке: «С точки зрения одной из конфликтующих сторон 'знание' заключалось в овладении длительной и детально разработанной традицией, а 'невежество' – в отказе от нее. С позиции другой – 'знание' мыслилось как забвение традиции во имя краткого и рационального, 'ясного как солнце' сознания, а 'невежество' усматривалось в следовании всем извещениям традиционного мышления. ...Никониане именовали невежеством связь с предшествующей традицией, а разрыв воспринимался как просвещение. Поэтому парадоксальным образом помнить означало быть невеждой, а забыть – значило просветиться» [10, с. 233-234]. Забывание рассматривается и как решающий фактор при формировании нации [18, с. 3].

Таким образом, можно утверждать, что вряд ли следует наделять забывание ролью 'злодея' в (меж)субъектных и социальных коммуникативных процессах. Тем не менее отмечают, что, в то время как природа забывания давно и успешно исследуется, например, в рамках психологии, данный феномен до сих пор не получил достойного внимания со стороны философов [13, с. 29].

Справедливости ради, впрочем, следует отметить, что философы обращали внимание на данный феномен, и особо следует упомянуть, по крайней мере, две попытки подобного внимания. Так, Ф. Ницше говорил об 'активной забывчивости', которую иногда называют также 'стратегической забывчивостью' [22, с. 51]. Вот как он видел природу подобной забывчивости: «немного тишины, немного *tabula rasa* сознания, чтоб опять очистить место для нового, прежде всего, для более

благородных функций и функционеров, для управления, предвидения, предопределения» [6, с. 341]. В подобном же духе П. Рикер выделял креативное забывание, рассматривая его положительную онтологию как ресурс истории и культуры (2004).

В этой связи необходимо отметить, что «вопрос о позитивной роли забвения отсылает нас к такой малоизученной теме, как *ars oblivionis* – искусство забвения» [7, с. 31]. Указывают, что данное 'искусство,' которое уходит своими истоками к идеям Симонида, привлекает к себе все больше внимания к концу 20 века, например, в работах М. Хальбвакса [17], прежде всего из-за развития новых информационных цифровых технологий [20]. В этом же плане можно привести формы применения памяти, которые выделял П. Рикер [8]. Как известно, его типология включает в себя задержанную память, когда забывание оказывается результатом принуждения к повторению; забывание как следствие избирательного характера повествования, когда стратегии забывания отождествляются с умалчиванием, смещением акцентов и т.д.; и управляемое институциональное забвение в виде амнистии.

Забывание часто рассматривается как метафора социальных стратегий, которые «проявляются в целесообразном отборе того, что следует помнить и о чем забыть» [3, с. 135], что можно соотнести со второй формой применения памяти по П. Рикеру. По сути, именно такие стратегии разрабатывают так называемые 'привратники информации' (*gate-keepers*) в различных областях массовой коммуникации и прежде всего в области политической коммуникации. В конечном счете, любой политтехнолог имеет дело с коммуникативными технологиями памяти и забывания. То же самое, очевидно, можно сказать и о любых аналитиках (включая политических), которые повествуют о событиях прежде всего путем их (ис)толкования, которое не может не быть избирательным и, соответственно, более связанным с забыванием.

Кроме того, забывание рассматривают и как репрессивную меру в процессе коммуникации, отмечая, например, переименование городов, улиц и т.д. [3, с. 216]. Подобные формы иконоклазма имеют древнюю историю, однако последствия таких разрушительных актов часто являются негативными, т.е. не приводят к желаемому результату (забыванию). В акте разрушения и, соответственно, его созидательности присутствуют следы разрушаемого, отсутствие которого часто становится еще более маркированным коммуникативным средством, стертые с лица Земли монументы и т.д. [14, с. 10-12].

Можно заметить, что забывание (и как коммуникативный феномен, и как объект научного рассмотрения) более относится к области памяти как *mnēmē*, т.е. воспоминания в виде (более пассивного) воспроизведения информации. Подобная память является по своей природе прежде всего культурной памятью, которая характеризуется определенными пунктами фиксации в виде тех или иных институционализированных форм [1]. Высокая степень формализации подобной

памяти делает ее особенно подверженной попыткам применения тех или иных стратегий забывания.

Более сложно, как представляется, пользоваться подобными стратегиями применительно к так называемой коммуникативной памяти, которая базируется на обыденном ('живом') опыте индивидов и групп и которую можно соотнести с анамнезисом, т.е. активным процессом в(о)споминания, сочетающем в себе элементы семантики и прагматики [8]. Коммуникативная память менее формализована и существует в контексте человеческих отношений повседневной жизни. Именно в процессе подобных коммуникативных отношений на первый план выдвигается рассказчик, который выступает не столько толкователем, сколько свидетелем. О такой фигуре рассказчика писал В. Беньямин, отмечая, что в процессе рассказа «чем больше забывает о себе слушающий, тем глубже запечатлевается в нем услышанное» [2, с. 394]. С этой точки зрения коммуникативный опыт можно рассматривать как непрерывающийся рассказ, который заключается в процессе превращения сознания, путем забывания (внешнего, себя) постоянно возвращающегося к (внутренним, вечным) корням.

Можно провести параллель между культурной и коммуникативной памятью, с одной стороны, и понятиями управляющих медиа и 'жизненного мира' в работах Ю. Хабермаса, – с другой стороны. Медиа не носят подлинно символического характера и относятся к области стратегического (инструментального) действия, тогда как жизненный мир представляет собой систему повседневных интерактивных практик и относится к области коммуникативного действия. Интересно, что понятие 'жизненного мира' Хабермас заимствовал у Гуссерля, который видел в нем забытые основания значений, составляющих подлинный человеческий опыт [19, с. 48]. Динамика управляющих медиа и 'жизненного мира' является сложной: медиа система позволяет жизненному миру обеспечивать социальную интеграцию, однако в то же время система стремится колонизировать жизненный мир. То же самое можно сказать о динамике культурной и коммуникативной памяти и, соответственно, о стратегиях забывания и менее инструментально обусловленных процессах забывания.

Следует отметить, что именно процессы забывания, которые являются менее стратегическими, представляют особую трудность при их научном изучении. Указывают, что по сравнению, например, с активным забыванием так называемое нормальное забывание труднее поддается теоретическому осмыслению [18, с. 90]. В этом плане нельзя не отметить парадоксальную природу забывания, особенно как формы прощения (именно на способности забывания, как известно, строится этика П. Рикера, которая имеет вид 'память-забывание-прощение'). Вслед за П. Рикером забывание часто рассматривается как коммуникативный акт, иллокутивно направленный на прощение. Так, попытки сознательного забвения зла (непоминовения зла) часто носят форму таких высказываний, как 'Давай забудем об этом!' или 'Все. Хватит. Забыли!' [3, с. 269]. С одной стороны, подобные попытки

вряд ли можно рассматривать как вариант задержанной памяти (по П. Рикеру), когда забывание оказывается результатом принуждения к повторению. С другой стороны, такие высказывания нельзя автоматически приравнять к действию (т.е. забыванию); тем самым они представляют собой своеобразный перформативный парадокс.

Таким образом, забывание все более часто привлекает к себе внимание исследователей. При этом, однако, забывание все еще принято сводить “либо к психической или культурной патологии, либо к заурядной забывчивости, возникающей ввиду отсутствия у отдельного человека или общества в целом ‘длинной воли’ и должной организации процессов памяти. Между тем, мы имеем дело с гораздо более сложным феноменом” [7, с. 23]. При этом следует отметить, что данный феномен необходимо рассматривать, прежде всего, как коммуникативный феномен, проявляющийся в различных формах, стратегиях, ритуалах, высказываниях и т.д. Природу коммуникации как фармакона, т.е. постоянного взаимоперехода противоположностей друг в друга, нельзя осмысливать, не принимая во внимание динамику памяти и забывания как единого процесса. Еще для древних греков данный процесс заключал в себе Мнемозину и Лесмозину, которые воспринимались как равные и не существующие друг без друга [23, с. 94]. Коммуникация – это нескончаемый опыт, который сочетает процессы в(о)споминания и забывания, т.е. происходит между полюсами невозможности все вспомнить и все забыть.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арнаутова, Ю.А. Культура воспоминания и история памяти. История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л.П. Репиной. - М.: Кругъ, 2006. - С.47-55.
2. Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Симпозиум, 2004. с. 383 – 418.
3. Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. М.: Языки славянских культур, 2007.
4. Клейтман, А.Ю. Феномен забвения в развитии культуры. Дис. ... кандидат философских наук, Волгоград, 2009.
5. Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллинн. 1993. Т.3.
6. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла : прелюдия к философии будущего / [пер. с нем. Н. Полилова]; К генеалогии морали : полемическое сочинение / [пер. с нем. К. А. Свасьяна]: Академический Проект, 2007. - (Философские технологии).
7. Разинов, Ю.А. Искусство забвения, или Не забыть забыть... // *Mixtura verborum'* 2011: метафизика старого и нового : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самар. гуманит. акад., 2011. — 172 с.стр.21-35
8. Рикёр, П. Память, история, забвение / Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
9. Стародубцева, Л.В. Пра-память и за-бытие / Л. В. Стародубцева // Вопросы философии. - 2006. - N 9. - С. 67-83.
10. Успенский Б.А. Избранные труды. Том 1. Семиотика истории, семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.

11. Фриауф В.А. Парадоксы коммуникации / В.А.Фриауф // Международный литературно-философский журнал «Топос».[Электронный ресурс]. - 2004. - № 3. <http://www.topos.ru/article/2358>
12. Assmann, A. And Conrad, S. (Eds.). Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories. Houndsmills, Basingstoke, UK ; New York, NY : Palgrave Macmillan.
13. Brewer, W. What is Recollective Memory. In Rubin David (Ed.), Remembering our Past: Studies in Autobiographical Memory. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. –Pp. 19-66.
14. Forty, A. Introduction. In Forty, A. and Kuchler, S. (Eds.). The Art of Forgetting. Oxford, New York, 1999. - Pp. 1-18.
15. Golding, J. M. and MacLeod, C. M. (Eds.). Intentional Forgetting: Interdisciplinary Approaches. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1998.
16. Gross, D. Lost time: On Remembering and Forgetting in Late Modern Culture. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2000.
17. Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory. (F. J. Ditter, Jr. & V. Y. Ditter, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published 1952).
18. Ivic, C. and Williams, G. (Eds.). Forgetting in Early Modern English. Literature and Culture: Lethe's Legacies. London and New York: Routledge, 2004.
19. Husserl, E. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
20. Mayer-Schonberger, V. Delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
21. Nietzsche F. Werke in drei Banden / Hg. v. K.ScMechta. Munchen, 1977. Bd. 1, 785 («Menschliches, Allzumenschliches. II. Teil: Vermischte Meinungen und Spruche»)
22. Soderholm, J. Byron, Nietzsche, and the Mystery of Forgetting. CLIO, 23(1), 1993, pp. 51-62.
23. Vivian, B. On the Language of Forgetting. Review Essay // Quarterly Journal of Speech, Vol. 95, No. 1, 2009, pp. 89-104.

КОММУНИКАЦИЯ МЕЖДУ ПОКОЛЕНИЯМИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ*

В 2011 году группа исследователей Центрального Ланкаширского Университета (Школа журналистики, СМИ и коммуникации) при поддержке британского Исследовательского совета искусств и гуманитарных наук провела работу над проектом «Исследование отношения между понятиями «сообщество» ('community') и «будущее» в философии. Целью проекта был анализ современных социальных теорий и оценка их перспективности в плане осмысления коммуникативных моделей и ценностных ориентировок, которыми различные сообщества руководствуются или могут руководствоваться в тех случаях, когда социальное планирование должно учитывать интересы будущих поколений. Кроме того, необходимо было определить возможные направления дальнейших исследований.

* *Фелл Е.В.* – ассистент по научно-исследовательским делам постдокторального уровня, доктор философии, Университет Центрального Ланкашира, Великобритания, Престон

1. Анализ современных философских и социальных теорий на предмет ценностных ориентаций сообществ по отношению к будущему.

Мой вклад на данном этапе включал в себя анализ следующих теорий (наряду с некоторыми другими):

- 1) философский либерализм (philosophical liberalism, Rawls)
- 2) теория признания (recognition theory, Honneth)
- 3) методы реализации способностей (capability approaches, Nussbaum, Sen)
- 4) философский коммунитаризм (philosophical communitarianism, MacIntyre и др.)

1.1. Ролз: кооперация поколений и справедливость между ними.

Ролз, по моему мнению, занимает ключевую позицию среди рассмотренных мною современных социальных теорий. Его размышления на тему социальной справедливости предшествуют остальным теориям хронологически. Кроме того, методы реализации способностей, теория признания и коммунитаризм в той или иной степени представляют собой критику теории справедливости Ролза [1].

Отправной пункт рассуждений Ролза – убеждение в том, что потенциал каждого отдельного человека ограничен, и поэтому для реализации значительных проектов необходима кооперация многих людей [1, p. 523]. Это относится и к временному существованию сообществ и их временному «успеху», когда реализация возможностей конкретных индивидуумов требует кооперации многих предшествующих поколений [1, pp. 523-525]. Кооперация поколений обеспечивает реализацию общих целей [1, pp. 525-526] и может заключать в себе развитие искусства, науки, культуры и религии [1, p. 526].

Справедливая организация общества, обеспечиваемая справедливыми общественными институтами, является пререквизитом для плодотворной общественной жизни [1, p. 529]. Согласно «принципу разницы» Ролза, богатство должно распределяться таким образом, что увеличение богатства у привилегированной части общества должно сопровождаться улучшением ситуации и у неблагополучных слоев населения. По отношению к будущим поколениям, принцип разницы представлен как «принцип справедливых сбережений» [1, p. 285]. Согласно этому принципу, каждое поколение должно заботиться о сохранении общественного богатства для будущих поколений, а также откладывать для них какую-то долю накопленного капитала [1, p. 285]. Справедливость между поколениями должна быть равнозначна, то есть нужды настоящего поколения должны учитываться таким образом, чтобы накопление капитала для будущих поколений (например, через налогообложение) не осуществлялось бы за счет жертв со стороны настоящего поколения [1, Ch. 44, pp. 284-293]. Это, по моему мнению, важный момент, так как при этом нарушается упрощенное видение временного существования сообщества, где временное развитие идет в одну сторону и мы смотрим вперед в будущее и планируем проекты только ради будущего.

Рассуждения Ролза заставляют задуматься о том, что и к настоящему необходимо относиться с вниманием. Кроме того, Ролз напоминает о том, что сообщество, живущее в настоящем времени и задумывающееся о будущем, имеет моральное право преследовать и свои собственные цели в настоящем.

1.2. Хоннет: будущее как источник признания.

Независимо от того, права ли Банковская в своем утверждении, что Хоннету не удалось дистанцироваться от предполагаемого инструменталистского подхода к справедливости Ролза [2, pp. 95-118], его теория признания была создана в противовес теории справедливости Ролза. Поиск оптимального пути общественного развития Хоннета основан на более тонком и глубоком понимании общественных отношений, чем у Ролза. В отличие от Ролза, который рассматривает справедливость как механическое распределение благ, Хоннет обнаруживает более глубокий пласт человеческих взаимоотношений - взаимное признание, которое, по его мнению, является решающим фактором, определяющим социальную реальность.

Хоннет отказывается от субъектно-объектной модели наших взаимоотношений с миром, заявляя, что «эмоционально насыщенные практические действия в мире предоставляют основу для всего рационального знания» [3, p. 110]. По Хоннету признание* (или узнавание) и генетически, и понятийно превалирует над познанием [3, p. 113]. Противоположное явление – опредмечивание (reification) – вторично как онтологически, так и экзистенциально [3, p. 107]. Согласно модели общественных отношений Хоннета взаимное признание выходит за рамки эмоциональной привязанности (любви и дружбы) и включает в себя юридически установленные отношения универсального уважения к человеческому достоинству и автономности личности, а также разделяемые обществом ценностные установки, которые обеспечивают осознание ценности человека.

Если в настоящем времени определенной социальной группе отказано в возможности получить признание, и люди из этой группы регулярно подвергаются унижению, то такая ситуация перерастает в общественную борьбу. Чтобы оправдать борьбу, которая может включать в себя противозаконные действия, люди обращаются к будущему сообществу, ища поддержки и одобрения со стороны тех, кто придет после них и оценит их действия по достоинству [4, p. 164].

1.3. Методы реализации способностей

В то время как Ролз подразумевает, что люди, которые вступают в общественный договор, изначально являются равными и деятельными членами сообщества, Сен и Нуссбаум заявляют, что контрактные отношения часто бывают ассиметричны, что одни члены сообщества при этом зависят от других. Зависимость

* Термин «recognition» в английском языке означает и общественное признание, и узнавание. Хоннет не различает эти два значения, так что в его теории узнавание предмета, признание существования другого существа и общественное признание и уважение обозначаются одним и тем же словом и предстают как явления одного порядка.

может быть временной либо постоянной. Это, прежде всего, касается слабых и уязвимых людей: женщин в традиционном обществе, инвалидов, детей, стариков. Вместо контрактных отношений Сен и Нуссбаум предлагают говорить о способностях (capabilities), которые представляют собой «то, что люди могут делать и кем они могут быть» [5, p. 39].

Список способностей, развитие которых на минимальном уровне обеспечивает благополучие общества, включает в себя десять пунктов: (1) жизнь; (2) телесное здоровье; (3) телесная неприкосновенность (свобода от насилия); (4) чувства, воображение и мыслительная деятельность (доступ к образованию, искусству, политической деятельности, религии); (5) эмоции (свобода любить и горевать); (6) практический разум (свобода совести); (7) принадлежность (пререквизиты для общественных взаимодействий и отсутствие дискриминации); (8) другие виды (забота о природе, а не только о человеке); (9) игра (организация досуга); (10) контроль над своим окружением (политические права и право на собственность) [5, pp. 41-42]. Метод реализации способностей (capability approach) полагает, что поддержка и расширение человеческих способностей должны быть целью для мирового сообщества [6].

В работах Нуссбаума представлен то анализ конкретных ситуаций и рассказы о судьбах конкретных людей на микро-уровне, то абстрактное теоретизирование, мотивированное поиском ответов на глобальные вопросы человечества. Автономность индивида утверждается как высшая ценность, которая закрепляется и гарантируется национальными и всемирными институтами.

Таким образом сообщество (community) предстает как прозрачная общественная формация, которая стоит между мировым сообществом и индивидуумом. Вмешательство институтов власти необходимо для значительного перераспределения богатства, при котором должен идти отток средств от богатых государств к бедным в рамках программы закрепления основных способностей (basic capabilities) малоимущих людей. Нуссбаум заявляет, что международные организации должны иметь право вмешиваться в действия местных властей, если это касается прав человека [7]. Мировое сообщество должно быть сформировано согласно принципам дружбы и уважения, а не на основе взаимовыгодного контракта как у Ролза.

1.4. Коммунитаризм

Теоретики коммунитаризма тоже критикуют теорию Ролза, но они не согласны с идеей автономности личности, превалирующей в методе реализации способностей (the capabilities approach). Alasdair MacIntyre (*After Virtue*), Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*), Charles Taylor (*Sources of the Self*) и Michael Walzer (*Spheres of Justice*) отрицают (1) личную автономность, которая, по их мнению, занижает роль сообщества и обязательств человека по отношению к сообществу [8, 9, 10, 11] и (2) саму идею, что можно жить по свободно избранным убеждениям, не подвергаясь влиянию общества, в котором человек живет.

В то время как Ролз пытался сформулировать универсальную теорию справедливости, коммунитаристы заявляют, что стандарты справедливости могут варьироваться в зависимости от традиций и образа жизни в конкретных социальных образованиях. Taylor и MacIntyre утверждают, что невозможно вывести универсальное абстрактное понятие политического и социального блага с отрывом от практики, конкретных верований и институтов [12, Ch. 1; 13, chs.18-22; 14, ch.1; 15, pp. 23-38, 89n4].

С точки зрения коммунитаризма будущее сообщества предстает не как произвольно избираемый путь, а как путь, который ведет к осуществлению совместных общественных целей посредством традиций и обычаев [16]. При этом роль рационального выбора незначительна, так как социальные привязанности (social attachments), которые направляют наше поведение и руководят нашим выбором, приобретаются невольно в процессе взросления. Мы самоопределяемся через принадлежность к семье или к сообществу [17, 179], и наши жизненные цели формируются спонтанно в согласии с нашей эмоциональной принадлежностью к референтной группе.

2. Результаты исследования.

Одним из результатов исследования соотношения понятий «сообщество» и «будущее» в рамках современных социальных теорий стало осознание того, что целеполагание – достаточно очевидный компонент ориентации сообщества на будущее – включает в себе сложности как понятийные, так и феноменологические.

В европейском мировоззрении, сформировавшемся под влиянием иудео-христианской традиции, присутствует осознание линейности времени [18]. При этом понятия цели и средства привязываются к временной последовательности событий таким образом, что мы помещаем цель в более поздний период времени, а средства оказываются в более раннем периоде. Для нашего мышления типично, что цель находится в будущем, а средства к ее достижению предшествуют ей и могут присутствовать в настоящем. На самом деле ситуация с целями и средствами не так проста, и социальные философы отдают себе в этом отчет.

Относительно того, в чем состоят цели сообществ, Роллз, например, пишет, что кажущаяся цель может маскировать истинную цель, и общественная деятельность может преследовать такие цели, которые можно выявить только путем размышления и наблюдения [1, pp. 525-526]. Хоннет предупреждает, что, когда мы преследуем какую-то цель «энергично и односторонне», мы можем просмотреть «другие, возможно более фундаментальные мотивации и цели» [3, p. 130]. Попытка Сена выявить истинные общественные цели привела к заявлению, что экономическое благополучие не есть конечная цель общественного развития, а всего лишь средство реализации способностей преобразования потенциального капитала в специфически человеческие достижения [19].

В отношении собственно временных характеристик целеполагания Роллз настаивает на том, что все поколения (прошлое, настоящее и будущее) равноправны. Это заявление уже приводит к усложнению той простой ситуации, когда мы помещаем цель в будущее, а средства в настоящее [1]. Для Роллза такое расположение целей и средств означало бы, что существование сегодняшнего поколения оказалось бы средством для благополучия будущих поколений, и при этом нарушился бы принцип справедливости. Ведь согласно теории справедливости Роллза, цели сообщества должны быть равномерно распределены между всеми поколениями таким образом, чтобы ни от одного поколения не требовалось бы приносить жертвы во имя других поколений.

Для того, чтобы проиллюстрировать, насколько сложна метафизически ситуация с совместными целями и средствами, я хочу привести наглядный пример. Пусть это будут спортивные цели и средства их достижения. Если мы говорим, что цель футбольного матча – забить гол, то будет ошибкой отграничить сам момент забивания гола как изолированное, самостоятельное временное событие. Если бы оно было самостоятельным временным событием, то мы могли бы поместить мяч в ворота разнообразными способами, и это было бы расценено как достижение цели. На самом же деле гол считается забитым только в том случае, когда игроки произвели определенные действия, следуя при этом определенным правилам, а не просто потому, что мяч оказался в воротах.

Таким образом, разделяемая спортсменами цель относится не к тому окончательному моменту, когда мяч попадает в ворота, а ко всему процессу игры, который ведет к забиванию гола. При этом цель смещается с будущего и включает в себя и будущее, и настоящее, в котором ведется борьба за мяч.

Еще можно сказать, что целями игры являются взаимоподдержка игроков, дух товарищества, здоровое времяпрепровождение. В таком случае цели и средства вообще меняются временными позициями. Такие цели осуществляются в настоящем времени, в самом процессе игры, но игра не состоялась бы вообще, если бы игроки не стремились забить гол в будущем. Явная, видимая цель – забить гол в будущем – оказывается средством для достижения скрытой цели в настоящем, то есть, собственно, игры.

Здесь можно добавить, что тот факт, что мяч оказывается в воротах противника в определенный момент времени, относительно незначителен в глобальной мировой ситуации. Физические упражнения, совместная игра в команде, спортивный дух, можно сказать, гораздо более важны для здоровья и благополучия вовлеченных в процесс игры людей, для ощущения собственной причастности к общественному процессу, чем факт помещения мяча в ворота противника. Тогда сам процесс игры можно считать главной целью, но эта цель не может быть достигнута, если второстепенная цель забить гол не будет представлена как главная цель.

Дальнейшее развитие темы целенаправленных совместных действий, ориентированных на будущее сообществ и будущих поколений, должно включать (по крайней мере, на каком-то этапе) критику упрощенного понимания целей и средств как упорядоченных и последовательных временных событий. Этот этап можно условно обозначить как анализ временных и диалектических сложностей общественных целей и средств. Такой анализ позволит переформулировать традиционный вопрос: может ли цель оправдать средства? Вместо этого общественные цели и средства можно будет рассматривать как сложные процессы социального взаимодействия.

Отношение понятий «сообщество» и «будущее» целесообразно исследовать в рамках диалектического отношения совместных целей и средств, рассматриваемых как временные процессы, которые частично наслаиваются друг на друга, сливаются друг с другом и с другими целями и средствами и обмениваются позициями. Явные цели необходимо подвергать анализу на тот случай, если они являются скрытыми средствами для других целей, которые замаскированы под средства.

Теоретическая часть проекта должна будет включать в себя два направления.

(1) Исследование целей и средств как временных процессов. При этом имеется в виду, что цели и средства объединены более сложными отношениями, нежели временное упорядочивание.

Явный пример временного смещения целей и средств – покупка в кредит, – представляет собой ситуацию, когда цель (покупка предмета потребления) достигается в настоящем, а средства к достижению этой цели (оплата покупки) относятся к будущему, когда кредит будет погашен. Более сложные ситуации, касающиеся долгосрочного общественного планирования, потребуют детального анализа.

(2) Концептуальный анализ понятий «цель» и «средства», которые оказываются в диалектических отношениях друг с другом, – в отношениях взаимозависимости, где (а) полагание цели необходимо для полагания средств и наоборот, и (б) цели могут преобразовываться в средства и наоборот.

Отдельным этапом должно быть сопоставление теоретических построений и существующих социальных теорий. В результате исследования диалектических соотношений общественных целей и средств должен быть выработан аналитико-диагностический механизм, который позволит выявлять и оценивать скрытые цели общественных процессов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972
2. Bankovsky, Miriam. 'Social justice: Defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections' in *Philosophy & Social Criticism*, January 2011 37: 95-118.
3. Honneth, Axel. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. In : The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at University of California, Berkeley, March 14-16, 2005.

- http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf (accessed 30 October 2011).
4. Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. The MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1995.
 5. Nussbaum, Martha. 'Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice', in *Feminist Economics* 9(2 – 3), 2003.
 6. Clark, D.A., 'Capability Approach' in D. A. Clark (ed.) *The Elgar Companion to Development Studies*, Edward Elgar, Cheltenham, 2006, pp. 32-45.
 7. Martha C. Nussbaum, *Beyond the Social Contract: Capabilities and Social Justice*, p. 9. www.unipv.it/deontica/sen/papers/Nussbaum.pdf (accessed 05/09/2011).
 8. Avineri, S., and de-Shalit, A., eds. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
 9. Bell, D. *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
 10. Berten, A., da Silveira, P., and Pourtois, H., (eds). *Liberaux et Communautariens*. Paris: PUF , 1997.
 11. Mulhall, S., and Swift, A., 1996, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell, 2nd edition.
 12. Taylor, Charles. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
 13. MacIntyre, A. *Against the Self-Images of the Age*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.
 14. MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.
 15. Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
 16. MacIntyre, A. *After Virtue*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press, 2nd edition, 1984.
 17. Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
 18. Cremona, M.A. "Puranic Time and the Archeological Record" in *Time and Archaeology*, Vol. 37, *One World Archaeology Series*, edited by Tim Murray, Routledge, London, 1999
 19. Sen, A., "Equality of What?" in: S. M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1980.
 20. Huxley, A., *Ends and Means (an Enquiry into the Nature of Ideals and Into the Methods Employed for Their Realization)*, Chatto & Windus, London, 1941
 21. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
 22. Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Basic Books, 1983.

1.2 ПРОБЛЕМА ДИСКУРСА КОММУНИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

К. С. ЛЬЮИС О ПРОБЛЕМАХ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА И КОММУНИКАЦИИ*

К. С. Льюис и Дж. Р. Р. Толкин, два выдающихся лингвиста и филолога, в 1940 году строили планы по совместной работе над книгой о природе языка. Несмотря на предварительный анонс и значительный опыт авторов в этой области, работа так и не была опубликована. Авторы пришли к выводу, что книга так осталась на стадии черновых заметок, и ни один из них не приступил к написанию текста. Однако недавно обнаруженные материалы свидетельствуют о том, что Льюис все же начал этот проект. Семь с половиной страниц рукописи, которая находится в Бодлеанской библиотеке Оксфорда, написаны, без сомнения, почерком Льюиса. Во фрагменте рукописи представлены две ключевые идеи: (1) разработка Льюисом определения языка (полторы страницы) и (2) размышления Льюиса о природе смысла (шесть страниц). В предлагаемой статье проводится обзор идей Льюиса о природе языка и смысле слов, на основе подробного анализа фрагмента рукописи и его сравнения с другими опубликованными произведениями автора.

О природе языка

«Мы начнем с попытки определить, что такое язык» (1), пишет Льюис во вступительном слове, характеризующем тему будущей книги. Затем, начиная новый абзац, Льюис поясняет: «язык, в самом широком смысле, является системой знаков. Так, существует язык флагов (используемый в военно-морском флоте), язык цветков и так далее» (1; 25). «Но существует одна система знаков, – продолжает он, – которая так широко используется и настолько богаче, чем все остальные, что ее называют просто – «язык». В этой системе знаками являются различные звуки, производимые человеческим ртом. Язык именно в этом смысле является предметом настоящей книги» (2; 25).

Отметим, что Льюис явно сосредотачивается на языке преимущественно как *устной речи*, не столько как *письменной* системе знаков. Для Льюиса, устные и письменные элементы языка едины. В Средние века и эпоху Возрождения – периоды, к которым Льюис обращается в своих литературных исследованиях, – не проводилось четкого различия между устной и письменной риторикой. Тривиум грамматики, риторики, и диалектики, который был частью образования Льюиса, включал как устную, так и письменную коммуникацию. В работе *Surprised by Joy* Льюис пишет: «Смьюги и Кирк были двумя моими лучшими учителями. Грубо говоря, (в

* *Стивен Биби* - *Университет Сан Маркос (Texas State University), США. Перевод с английского Г. А. Шаханова.* Статья приведена в сокращенном журнальном варианте. Ссылки на фрагмент рукописи К.С. Льюиса указывают на страницы и строки на странице. Полный текст рукописи опубликован в журнале «An Anglo-American Literary Review» (*примеч. Переводчика*).

Средневековых терминах) Сьюэги учил меня грамматике и риторике, а Кирк учил меня диалектике». Явная ссылка Льюиса на язык как *речевую* систему во фрагменте рукописи – «различные звуки, производимые человеческим ртом» (2; 25) – указывает на важность, которую он придает устному слову, и также согласуется с наставлениями обоих его учителей, как в устной, так и в письменной коммуникации, – все это лежит в основе его комплексного подхода к этим двум тесно взаимосвязанным исследовательским предметам.

Фокус Льюиса на устном общении в определении языка соответствует и другим его опубликованным суждениям о языке и смысле; он не проводил четкого различия между устной и письменной риторикой, как в принципе, так и на практике. В работе «Studies in words» он пишет: «я везде использую слово «говорящий» [speaker], подразумевая также и писателя». Грег Андерсон, изучавший личную библиотеку Льюиса в центре УэйдУитонского колледжа, отмечает, что Льюисова копия Institutionum Oratorum Квинтилиана (издание 1665 года) содержит «массу отметок», так же как и лекции Хью Блэра по риторике и словесности, и «Философия риторики» Л.А. Ричардса. В этих подробно аннотированных книгах, принадлежавших Льюису, устная и письменная риторика рассматривались как неразрывно связанные между собой, неотделимые предметы.

В The Discarded Image, Льюис также подчеркивает важность устной риторики: «древние учителя Риторике наставляли ораторов в эпоху, когда публичное выступление было незаменимым умением для каждого публичного лица, а также для частного лица, вовлеченного в судебные тяжбы. Риторика была тогда не столько самое прекрасное (soavissima), сколько наиболее практичное из искусств».

Соединение устной и письменной коммуникации было для Льюиса не только чем-то, чему он следовал в теории, но и тем, что он практиковал. Уолтер Хупер пишет в своем предисловии к первому тому сборника писем К. С. Льюиса, что Льюис обладал острым писательским чутьем, позволявшим обращаться как к читателю, так и к слушателю: «когда Льюис диктовал мне письма, он всегда в конце просил прочитать их вслух. Он говорил мне, что при написании письма, как и книги, он всегда «нашептывал слова вслух». Пауза, чтобы окунуть перо в чернильницу, как раз давала нужный ему ритм. Угодить уху не менее важно, – говорил он, – чем угодить глазу».

Таким образом, благодаря собственному опыту Льюиса, а также его образованию, связавшему устное и письменное сообщение воедино, его определение языка делает акцент на владении языком как речевым процессом, состоящим из «различных звуков» речи. Его замечание по поводу важности устной коммуникации также явно присутствует в письме Томасине, американской школьнице, от 14 декабря 1959 года: «всегда пиши (и читай) ухом, а не глазом. Нужно [sic] слышать каждое написанное предложение, как будто его читают вслух или говорят. Если оно звучит плохо, попробуй еще раз».

Помимо оценки важности устного сообщения при определении языка в своем тексте, который, как он предполагал, будет книгой о языке, Льюис далее оттачивает свое определение языка, подробно рассматривая такой важнейший элемент как **интенция**, или коммуникативное намерение, как характеристики, присущей самой природе языка. Различные непреднамеренные междометия и нечленораздельные звуки явно исключаются Льюисом из его определения языка. Уточняя роль коммуникативной интенции, Льюис, очевидно, недовольный «сыростью» своего определения, сужает его границы, включая важность интенции:

«Мы наблюдаем язык в полном смысле слова, лишь когда производимые звуки не просто являются знаками, но и задуманы (intended) в качестве таковых человеком, их издающим. Иногда это можно выразить, сказав, что язык является осмысленным шумом голоса. Такое определение подойдет, при условии, что мы помним или разделяем различные значения слова «смысл». (2;25)

Язык, для целей исследования Льюиса о языке и человеческой природе, подразумевает устные, а также письменные выражения, которые **намеренно** передают смысл. Льюис не соглашается с идеей, что язык существует лишь потому, что из человеческих высказываний могут быть сделаны какие-то заключения. Он, безусловно, не поддержал бы такую позицию современного понимания коммуникации, что человек «не может не коммуницировать» (Вацлавик, Бэвилас и Джексон), которая часто фигурирует в современных книгах по коммуникации, как эпитет, указывающий на ее повсеместность.

Согласно Льюису, для эффективного владения языком, говорящий должен иметь четкое осознанное намерение, прежде чем составить сообщение. Его предположение, что интенция является важным основанием для выработки четкого языкового стиля, соответствует его рекомендациям для коммуникаторов, которые представлены в интервью, опубликованном в *God in the Dock*. Там Льюис отмечает: «путь к выработке собственного стиля лежит через (а) четкое понимание того, что хочется сказать и (б) уверенность, что говорится именно это. Читатель – и мы это должны помнить – изначально не знает, что мы имеем в виду. Если наши слова неоднозначны, наши смыслы не достигнут его». Ту же позицию он отстаивает в вышеупомянутом письме Томасине: «прилагай максимум усилий, чтобы быть **ясной**. Помни, так же как ты начинаешь писать, зная, что ты имеешь в виду, так же читатель начинает читать, не имея об этом понятия; одно лишь неудачно выбранное слово может привести его к полному недоразумению».

О природе смысла

После определения природы языка как преднамеренного процесса устного самовыражения человека, Льюис уделяет значительное внимание характеристике понятия «смысл». Природа смысла была важной темой для Льюиса, о чем свидетельствуют и другие опубликованные работы. Подчеркивая связь между эффективным владением языком для точной передачи смысла говорящего, Льюис

напишет в *Studies in Words*: «язык является инструментом коммуникации. Язык, который позволяет с легкостью провести самые тонкие и самые многочисленные различия смыслов – это лучший язык».

Связывая свое определение языка с природой смысла в исследуемом нами отрывке рукописи, он предлагает три взгляда на значение смысла (*the meaning of meaning*): (1) *доказательное значение*, в котором предложение указывает на определенные свидетельства, из которых слушатель или читатель может извлечь смысл; (2) *психологическое значение*, которое предполагает, что смысл непосредственно вытекает из говорения самих слов кем-то; и (3) *символическое значение*, проиллюстрированное математическим знаком равенства (=), когда кто-то намеренно использует определенное слово или фразу, чтобы выразить мысль. Далее следует трактовка Льюиса значения термина «смысл», в его собственных словах:

1. «*Такое небо означает дождь*» (*that sky means rain*). *Говоря это, мы хотим передать такое состояние неба как признак дождя, в том смысле, что оно является доказательством (будь то определенным или вероятным), что пойдет дождь. Мы сообщаем основания, на которых мы готовы сделать такое предсказание.* (2, 25-26)

Согласно Льюису, смысл может проявиться, когда мы связываем его со свидетельствами пережитого опыта (например, состояния неба) и намеренно выражаем это словестно (т.е. заявляем свидетельство нашего чувственного опыта в качестве основания смысла). В примере Льюиса, смысл заключается не в самом опыте (т.к. небо не имеет намерения; оно просто существует); смысл возникает на основе свидетельств органов чувств или их последующей индивидуальной интерпретации. Затем он определяет второе значение слова «смысл»:

2. «*Я намерен поехать в Лондон завтра*» (*I mean to go to London tomorrow*). *Это может быть переведено: «я намереваюсь, твердо уверен, я решил поехать в Лондон завтра»* (2, 26).

Здесь Льюис фокусируется на психологическом намерении говорящего. Источник сообщения (говорящий) использует слово *mean*, чтобы выразить свое осознанное озвученное намерение. Слово *mean* используется в коммуникации для передачи получателю осознанной идеи (когнитивное), чувства (аффективное), или поведения (психомоторное). Наконец, Льюис определяет третий путь иллюстрации природы смысла:

3. «*Знак = означает, что два качества равны или «знак равенства».* *Это значение стоит отличать от первого [sic]. Две черты – это не «признак» равенства и не доказательство равенства. Если мы возьмем выражение $A=B$ как свидетельство того, что A на самом деле равно B , мы сделаем так лишь потому, что считаем писателя сильным математиком и честным человеком. Даже если выражение весьма маловероятно (например, $5=12$), мы все равно должны сказать, что смысл знака – равенство; ведь лишь благодаря знанию этого смысла мы понимаем, что выражение неверно.*

Вот это третье значение смысла присуще, главным образом, языку, и труднее всего поддается определению. Смысл в этом значении «обращает внимание к чему-либо», а не «присутствует в уме». Стон может обратить наше внимание на боль человека, который стонет, а цвет неба может заставить нас думать о дожде. Но знак «=» не только на самом деле привлекает наше внимание, или «предлагает уму», отношение равенства, но и изначально предназначен именно для этого. Смысл, в этом третьем значении «привлекает внимание к чему-либо, но не случайно, а намерено». (3.26)

Льюис полагает, что слова и предложения наделены смыслом, когда говорящий намеренно кодирует сообщение, желая выразить свои идеи принимающему (слушателю или читателю). Смысл возникает, когда источник сообщения не просто привлекает внимание к какой-то идее, но использует слова в осознанных сочетаниях, чтобы намеренно передать эту идею. В этом третьем значении термина **смысл**, говорящий использует слова и подразумевает как бы знак равенства, между знаком (слово) и пронизывающим его смыслом, который задумал отправитель. Слова, таким образом, принимают на себя символическое значение (по его примеру $A=B$ предполагается, что слово «А» равно смыслу «Б»). Смысл, в символическом значении, по мнению Льюиса, проявляется, когда говорящий кодирует его, используя слова или фразы, которые слушатель может декодировать или интерпретировать.

Определение Льюиса смысла как процесса трансляции соответствует его подходу к коммуникации, отраженном в его проповеди Transposition, впервые представленной на собрании Мэнсфилдского Колледжа 28 мая 1944 – в том же году, в котором Толкин признал, что они с Льюисом собрались совместно работать над книгой о природе и происхождении языка.

Используя математические метафоры в Transposition, Льюис отмечает: «чтобы более богатая система [знаков] могла быть представлена в бедной, такое возможно только при наличии у каждого элемента бедной системы более одного смысла. Транспозиция более богатой системы в бедную должна, так сказать, быть алгебраической, а не арифметической». В более ранних работах Льюиса мы узнаем, что он считает, что процесс транспозиции происходит с помощью метафоры. В своем эссе *Bluspels и Flalansferes: Semantic Nightmare*, первом в сборнике статей под названием *Rehabilitations*, Льюис утверждает, что слова выполняют метафорическую функцию, даже если коммуниканты не подозревают о метафоричности, кроющейся за намеренным выражением какой-либо мысли. Он отмечает: «когда мы покидаем стадию указывания пальцем на окружающие объекты действительности, когда мы начинаем думать о причинах, отношениях, умозрительных представлениях или действиях, мы становимся неизлечимо метафоричными. Ничего из перечисленного мы не можем понять иначе, кроме как через метафору».

Три значения смысла (доказательное, психологическое и символическое) подводят Льюиса к изложению своего наиболее основательного определения языка:

«Теперь мы можем определить язык как систему устных звуков предназначенных (психологическое значение) означать (символическое значение) [meant to mean]». (3-4; 26)

Признание всех трех значений природы смысла – концепция, заложенная Льюисом в основу коммуникативной интенции. В доказательном подходе к смыслу намерение говорящего выводится из чувственного опыта (в примере Льюиса: «такое небо означает дождь»). В психологическом подходе интенция проявляется из источника сообщения: говорящий четко объявляет, что он или она имеет в виду. В символическом аспекте, говорящий имеет четкое намерение в уме, но может и не сделать его явным, скрыв его (при помощи метафоры), используя слово, но имея в виду как бы знака равенства (=).

После характеристики трех путей понимания смысла (доказательного, психологического и символического) Льюис далее уточняет свое определение смысла. Он хочет, чтобы читатель понимал, что (1) смысл – это не просто процесс ассоциации определенного значения с определенным словом или фразой, и (2) смысл может быть неправильно истолкован; получатель может неточно интерпретировать смысл, задуманный говорящим. Чем больше мы знаем о намерениях говорящего, тем больше вероятность, что смыслы будут расшифрованы с точностью. По словам Льюиса, простая ассоциация психологического намерения, заложенного в слове или фразе чревата большой опасностью неправильного толкования изначальной интенции говорящего.

Льюис возражает тому, что специалист по его творчеству Дорис Майерс называет «низкая оценка языка» – подход, поддерживаемый К.К. Огденом и Л.А. Ричардсом в их классическом трактате «Смысл смысла» (the Meaning of Meaning). Не соглашаясь с Огденом и Ричардсом в том, что смысл возникает в результате простой ассоциации между словом, мыслью и референтом, Льюис отстаивает позицию, которую Майерс называет «высокая оценка языка», как и друг Льюиса Оуэн Барфилд в его работе PoeticDiction. Подводя итоги теории языка Барфилда (и Льюиса), Майерс отмечает: «вместо того, чтобы рассматривать человека как пассивного получателя сенсорных ощущений, он [Барфилд] видит сознание в качестве активного участника в самой природе Вселенной. И вместо того, чтобы воспринимать метафору как абстракцию, как что-то дополнительное по отношению к более точным базовым выражениям, он рассматривает ее в качестве самого источника и языка, и знания». Разоблачая теорию ассоциаций, Льюис отвергает строгий бихевиористский подход к языку и смыслу в пользу более возвышенного, можно сказать, «поэтического» подхода.

Льюис признает, что смысл может иметь одновременно и психологическое, и символическое значение; в то же время получатель может делать выводы не только из содержания самого сообщения, но и из «ссылок» или отношений, скрытых в сообщении. С точки зрения современной теории коммуникации, Льюис признает

мета-коммуникативный характер сообщения; мета-коммуникация буквально означает «коммуникация о коммуникации» (Вацлавик, Бэвилас, и Джексон).

Другими словами, один из аспектов коммуникации (наблюдаемые свидетельства, основанные на таких вещах как тон голоса, выражение лица, и других неявных свидетельствах, наблюдаемых получателем) оказывает влияние на сам смысл сообщения в том плане, как сообщение закодировано и как задумывалась его трансляция. То, что наблюдает получатель (доказательное значение) может изменить смысл выраженного намерения (психологическое или символическое значение). Льюис проводит различие между тем, что наблюдается и изначальной интенцией говорящего в его сознании, добавляя, таким образом, вторую важную поправку в свое определение языка.

Как полагает Льюис, не только смысл сообщения передается в манере говорения фразы, но в самих словах так же может быть скрыта информация о качестве отношений между оратором и его слушателем. Льюис выделяет эту идею, когда пишет: «сам факт говорения определенной фразы может быть знаком или свидетельством чего-то другого. Например: он говорит, что у него болит голова; на самом деле это означает, что он боится подниматься в гору» (5-6; 27).

Ключ к извлечению смысла сообщения заключается в знании контекста и намерений говорящего, основанного в свою очередь на знании его как личности.

Хотя Льюис не использует термин «*мета-коммуникация*», его описание многослойного процесса проявления смысла (доказательного, психологического и символического) предвосхищает концепцию мета-коммуникации, которая позднее будет сформулирована теоретиками коммуникации (Вацлавик, Бэвилас, Джексон). После прояснения своей позиции относительно того, что смысл вызван не только лишь прошлыми ассоциациями со словом, и что психологическое намерение, заложенное в слове или фразе лучше всего интерпретировать в свете знания личности говорящего, Льюис далее обращает внимание к вопросу, вызывают ли отдельные слова смысл по-иному, нежели чем полноценные предложения:

«Если человек произносит предложение, содержащее незнакомое нам слово, мы склонны спросить его, что значит это слово. Но если он произносит незнакомую нам фразу (хотя мы знаем все слова в ней) мы намного скорее спросим его, что он имеет в виду.

[Есть] искушение сказать, что слова означают вещи, в то время как предложения означают мысли. Так, «стол» может означать предмет мебели, но фраза «в соседней комнате есть стол побольше» будет означать, что говорящий обладает мысленной картиной соседней комнаты с большим столом, или что он (как говорят логики) «высказывает суждение». Произнесенное им предложение – свидетельство его мысленных представлений – т.е. они означают (доказательное значение) происходящее. Но означает ли это то же и в символическом смысле? Как кажется, нет. Ибо, если бы это было так, мы бы постоянно только и говорили бы о

наших умозрительных представлениях. А мы, наоборот, часто подчеркиваем отличие наших представлений от действительности». (6-8; 27-28)

В *Studies in Words* Льюис отметил, что «различительная сила контекста» играет важную роль в понимании смысла слова, потому что контекст «позволяет говорящему дать полдюжины различных смыслов одному слову с минимальной опасностью путаницы». Его разъяснения о том, как слова и предложения переносят задуманный смысл согласуются с его предположениями о том, как контекст, а так же развивающийся природа смысла слова или фразы может вмешиваться в процесс трансляции смысла, задуманного говорящим.

Описание Льюиса природы языка и смысла резко обрывается в середине восьмой страницы рукописи после слов «наши собственные мысленные представления» (8;28). Хотя рукописи дают беглый взгляд на идеи и догадки Льюиса о языке и человеческой природе, мы не имеем доступа к полной панораме его взгляда. На основании этого фрагмента книги, мы знаем, что Льюис воспринимал язык с акцентом на устную речь. Ни один из примеров, приведенных им во фрагменте, не содержит письма; при определении языка или обсуждении значения смысла, его доводы иллюстрируются с помощью реплик. Фрагмент рукописи также ясно передает значение *смысла* в восприятии Льюиса.

Идеи о языке и смысле, предлагаемые Льюисом согласуются с другими его высказываниями по этим темам, которые можно найти в дошедших до нас работах. Основываясь на соответствии идей Льюиса о языке и смысле, найденных в этом фрагменте рукописи, Джо Кристофер, возможно, был прав, предполагая, что идеи Льюиса и Толкина о языке и человеческой природе, возможно, нашли свое отражение в некоторых работах этих авторов по лингвистике и филологии. Например, первая глава *Studies in Words* Льюиса посвящена обсуждению «эффектов разветвления» (the Effects of Ramification) в отношении развивающейся природы смысла слов, «различительной силы контекста», «опасного смысла» (наиболее употребляемого смысла слов), а также «смысла слова и замысла говорящего».

Трудно избежать сожаления о том, что полноценная совместная работа Льюиса и Толкина над книгой о языке и человеческой природе так и не появилась. Однако даже несколько страниц обнаруженной рукописи свидетельствуют о стойком интересе Льюиса к языку (особенно устной речи) и его тщательного осмысления процесса трансляции задуманного автором смысла через сообщение к слушателю.

Автор искренне благодарен Уолтер Хупер и Майкл Уорд за их помощь и опыт в расшифровке неопубликованных фрагментов рукописи (хранилище документов 811) в Бодлеанской библиотеке.

Цитируемые работы / Works cited:

1. Anderson, Greg M. "A Most Potent Rhetoric: C.S. Lewis, 'Congenital Rhetorician.'" Ed. Bruce L.

- Edwards. *C.S. Lewis: Life, Works, and Legacy*. Westport, Connecticut: Praeger Perspectives, 2007.
2. Barfield, Owen. *Poetic Diction*. London: Faber and Faber, 1928.
 3. Christopher, Joe R. "A Note on an Unpublished (and Probably Unwritten) Collaboration." *Mythlore* 3.2 whole no. 10, May 1975.
 4. Como, James. *Branches to Heaven: The Geniuses of C.S. Lewis*. Dallas: Spence Publishing Company, 1998.
 5. Glycer, Diana Pavlac. *The Company They Keep: C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien as Writers in Community*. Kent, Ohio: Kent State UP, 2007.
 6. Havard, Robert. "Philia." *C.S. Lewis at the Breakfast Table*. Ed. James Como. New York: Macmillan, 1979.
 7. Hooper, Walter. *Past Watchful Dragons: A Guide to C.S. Lewis's Chronicles of Narnia*. Glasgow: Collins, 1979.
 8. Lewis, C.S. "Before We Can Communicate." *C.S. Lewis Essay Collection and Other Short Pieces*. Ed. Lesley Walmsley. London: HarperCollins, 2000. 648-50.
 9. Lewis, C.S.. "Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare." *Rehabilitations*. London: Oxford UP, 1939.133-158.
 10. Lewis, C.S. *The Collected Letters of C.S. Lewis, Volume I*. Ed. Walter Hooper. London: HarperCollins, 2000.
 11. Lewis, C.S. *The Collected Letters of C.S. Lewis, Volume III*. Ed. Walter Hooper. London: HarperCollins, 2006.
 12. Lewis, C.S. *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1964.
 13. Lewis, C.S. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge UP, 1961.
 14. Lewis, C.S. "Fern-Seed and Elephants." *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. Ed. Lesley Walmsley. London: HarperCollins, 2000. 242-254.
 15. Lewis, C.S. "Four-Letter Words." *Selected Literary Essays*. Ed. Walter Hooper. Cambridge: Cambridge UP, 1969. 169-174.
 16. Lewis, C.S. "Cross-Examination." *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. 1970. Ed. Walter Hooper. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. 258-267.
 17. Lewis, C.S. *Letters to Children*. Eds. Lyle W. Dorsett and Marjorie Lamp Mead. New York: Touchstone, 1985.
 18. Lewis, C.S. "The Language of Religion." *Christian Reflections*. Ed. Walter Hooper. London: Geoffrey Bles, 1967. 129-141. — *Language and Human Nature*. Unpublished manuscript (Deposit document 811). Bodleian Library, Oxford University, Oxford, England, c. 1949. — *A Preface to Paradise Lost*. London: Oxford UP, 1942. —. *Studies in Words*. Cambridge: Cambridge UP, 1960. —. *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*. London: Geoffrey Bles, 1955.
 19. Lewis, C.S. "Transposition." *Transposition and Other Addresses*. London: Geoffrey Bles, 1949. 9-20.
 20. Myers, Doris T. *C.S. Lewis in Context*. Kent, Ohio: Kent State UP, 1994.
 21. Ogden, C.K. and LA. Richards. *The Meaning of Meaning*. 1923. New York: Harcourt, Brace, and World, 1946.
 22. Priestman, Judith. A Selective Catalogue of the Papers of C.S. Lewis (1898-1963). Unpublished Catalogue, Bodleian Library, Oxford University, 1989.
 23. Rogers, Everett M. *A History of Communication Study: A Biographical Approach*. New York, NY: The Free Press, 1997.
 24. Tolkien, J.R.R. *Letters of J.R.R. Tolkien*. Ed. Humphrey Carpenter with Christopher Tolkien. London: Allen &Unwin, 1981.

25. Walsh, Chad. *C.S. Lewis: Apostle to the Skeptics*. New York: Macmillan, 1949.
26. Watzlawick, T, J.B. Bavelas, and D. Jackson. *The Pragmatics of Human Communication*. New York, NY: WW Norton, 1967.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ

К. ЯСПЕРСА, Н.А. БЕРДЯЕВА, Э. МУНЬЕ*

«Коммуникация есть универсальное
условие человеческого бытия»

К. Ясперс

Личность «есть также реализация общения,
жизни социальной и космической, преодоление
того уединения, которое влечет за собой смерть»

Н.А. Бердяев

«Бытие личности есть результат
человеческо-божественной обоюдности»

М.Г. Недонсель

В традиции гуманистического осмысления проблем диалогической, истинной коммуникации необходимо рассмотреть некоторые версии философских концепций *экзистенциализма* и *персонализма*. В них рассматриваются различные формы «приближения» единства «Я» и «Ты» – к «Мы», сакральная связь «меня» и «другого» в третьем, высшем, Едином.

В философии одним из первых понятие коммуникации использует немецкий психолог, теоретик философии экзистенциализма *Карл Ясперс* (1883-1969). После защиты диссертации «Всеобщая психопатология» (1913) и изучая трудности общения с душевнобольными пациентами, он заинтересовался проблемой общения, или коммуникации. В этой работе тридцатилетний ученый отмечал, что *коммуникация есть универсальное условие человеческого бытия*. «Мы являемся тем, что мы являемся, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек сам по себе, просто как отдельный индивид... *Все то, что есть человек и что есть для человека...достигается в коммуникации*» [1, с. 634 – курсив наш]. Если проблема возможности экзистенциальной коммуникации первоначально ставилась К.Ясперсом в личностном плане, то позднее она переросла в вопрос о философской вере.

* *Гнатюк О.Л.* – доктор социологических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена, Санкт-Петербург, Россия

В работе «Философская вера» (1948) он рассматривает *экзистенциальную коммуникацию*. «Разум становится безграничной волей к коммуникации... Философская вера нерасторжимо связана с полной готовностью к коммуникации». На установление истинной коммуникации собственно и направлено философствование: истинна та философия, которая коммуникативна, разум и экзистенция – понятия «философской веры». Способность человека к коммуникации отличает его от всего сущего, и именно благодаря ей человек может обрести самого себя, свою «самость». Лишь в коммуникации постигается цель философии: осознание бытия; освещение любви; завершение покоя [2, с. 25, 507, 508]. «Экзистенциальная коммуникация» определила сущность этого понятия в философском поиске человеческой «самости». Такая логика К.Ясперса прослеживается в следующей цепочке понятий: понимание - коммуникация - экзистенциальная коммуникация. Поскольку экзистенция не существует без коммуникации, то в коммуникации обретается в свободе, т.к. экзистенция и свобода неразделимы.

К.Ясперс разделяет коммуникацию на *объективную* – внешнее, рациональное, «неподлинное», «предметно-ограниченное» прагматичное общение между людьми, выполняющими социальные роли, и на *экзистенциальную* – внутреннюю и свободно избранную связь, т.е. единственно свободную «подлинную» коммуникацию. Он пытается проследить связь «экзистенциальной коммуникации» с проблемами социокультурного бытия человека, и, в частности, поставить вопрос о соотношении «подлинной» и «неподлинной» коммуникациями: обе формы коммуникации не разделены непроходимой гранью, а являются, согласно К. Ясперсу, переходом от неподлинной коммуникации к подлинной (экзистенциальной) через преодоление пограничной ситуации.

Прояснение экзистенции есть осознание души. Экзистенциальная коммуникация – это и есть истинное общения личностей, в котором они проявляют «безграничную готовность к коммуникации, - как решение вступить на путь человеческого бытия», где происходит «соприкосновение» их духовного мира. Именно экзистенциальная, свободная коммуникация дарит человеку его подлинную сущность, и только благодаря такой коммуникации человек может обрести себя самого, свою «самость».

«Самость» лежит в основе экзистенциальных отношений между «Я» и «Ты», в них - возможность «быть услышанным». «Я один не есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью». Подлинное человеческое бытие, экзистенция, и есть свобода, «самость»; она может быть только «прояснена», а не познана научными методами. «Самость» соотнесена с бытием других людей посредством экзистенциальной коммуникации – подлинного, глубинного общения, в котором проявляется самое сокровенное в человеке. *Экзистенциальную коммуникацию* К.Ясперс рассматривает как «обнаружение себя – в другом»: это и есть проявление своей «самости», «самим-собой-бытия», взаимодействия Я с Ты, в результате которого формируется Мы. Экзистенциальная коммуникация – это

гуманистическая, свободная, субъект-субъектная, диалогическая коммуникация. Экзистенция – это человеческая самость, которую мы никогда не утрачиваем. Коммуникация у К.Ясперса означает глубоко интимное и личностное общение «в истине». Моральное, интеллектуальное и социальное зло есть глухота к отклианию со стороны другой экзистенции, неспособность к диалогу, поверхностное, обезличенное общение, отравленное ядом лицемерия и демагогией [3, с. 35, 80].

Персонализм (от лат.: *persona* - личность) – философское направление, признающее личность первичной творческой реальностью, а мир - проявлением творческой активности Бога как «верховой личности». Основой философской и нравственно-этической проблематики концепции персонализма является принцип диалогичности сосуществования человека и Бога; это теистическая тенденция в философии, наиболее «одухотворенная» идеями о личности. Персоналистическая философия сформировалась в конце XIX – начале XX вв. в России (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Е.А. Бобров, Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, С.А. Алексеев /Аскольдов, Л.И. Шестов) и в США (Б.П. Боун, Дж. Ройс и их последователи - Э.Ш. Брайтмен, Р.Т.Флюэллинг). Персонализм получил концептуальное развитие в 1930-х гг. во Франции (Э. Мунье, Д. де Ружмон, Ж. Лакруа, М.Г. Недонсель, Ж. Изар и др.), в Германии (М. Шелер, П.В. Штерн, Х. Тиллике и др.).

Представители персонализма (например, французский философ, католический священник, профессор *Морис Гюстав Недонсель*) подчеркивали, что горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: «для того, чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог». Именно в этом смысле в работе «Творческая личность» американского философа-персоналиста *Ральфа Тейлора Флюэллинга* личность представлена как творческая и творящая («creative personality»). Теоретики персоналистической философии признавали индивидуальную духовную субстанцию как основу бытия личности, а ее духовные ценности – высшим смыслом цивилизации. В философии персонализма *коммуникация*, личностное общение – это и назначение, и цель человеческого существования. *Коммуникация в персонализме* рассматривается как «внутренняя метафизическая способность личности открывать в себе чувство другого», когда каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех», «по ту сторону слов и систем», когда встреча «Ты» и «Я» – в «Мы» создает особый персональный опыт – коммуникацию душ».

Основой персонализма является *коммуникативная теория личности*, основанная на идеях *трансцендентности целей ее существования*. *Тварная* личность укоренена в земной контекст, в «вещное начало». Однако в личности обнаруживает себя и «*невещное*» начало - божественный духовный «свет Творца». Личность в персонализме характеризуют три типа взаимосвязанных коммуникаций: *экстериоризация* – самоосуществление человека вовне; 2) *интериоризация* –

внутренняя сосредоточенность индивида, его духовный мир; 3) *трансценденция* – нацелена на высшие, божественные ценности – истину, красоту, благо [4, с. 229-230].

Николай Александрович Бердяев (1874–1948), творчество которого Ж.Лакруа охарактеризовал как «*персоналистический экзистенциализм*», определял свою философию как «философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию *персоналистическую* и философию эсхатологическую» [5, с. 53 – курсив наш].

В экзистенциальной философии Н.А.Бердяева главным субъектом бытия является Дух. В результате взаимодействия двух интенций Духа – *экстериоризации* и *интериоризации* – появляется объект. Экстериоризация направлена к «порабощающему миру *объектности*, к царству необходимости»; она приводит к объективации – духу в состоянии «падшести» и «утери свободы». Интериоризация же – это направленность духа на самого себя, «к миру подлинно сущему, к Царству свободы».

Рассматривая мир *объективации*, Н.А.Бердяев различает следующие его признаки:

- «1) отчужденность объекта от субъекта;
- 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным;
- 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы;
- 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность» [6, с. 61, 63].

Интерпретируя феномен коммуникации, Н.А. Бердяев различает понятия *сообщение* и *общение*, а для характеристики персоналистической коммуникации он широко использует особый термин – *коммюнитарность*. «*Сообщение*», или коммуникация, или коллективизм – это внешнее общество, в котором господствуют «разъединение» и «разобщение», механистическая «сборность», мир ролевых отношений между людьми, мир «символизации и объективации». Суть коллективизма как «сообщения» – это только «подаваемые условные знаки». Истинное общение – свободно, экзистенциально, оно принадлежит «Царству Духа», выходит за пределы внешних социальных форм. Высший уровень общения достигается в религии, ибо она «есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с ближними, есть общение, общность» [7, с. 282].

Ступенями сообщения, или коммуникации, являются такие формы объективации, как государство, семья, социальные классы, объективированные церковь и монастырь, а также враждебный человеческой личности «коллективизм – не соборность, а сборность», при котором личность превращается в объект, механически выбрасывается вовне. Все отношения человека к человеку в «фиктивной

реальности коллективизма» (при теократии, абсолютной монархии, якобинской демократии, тоталитарном коммунизме, фашизме и др. формах «царства Кесаря») опосредуются отношением человека к коллективу. «Вещный» коллективизм враждебен личности, отчуждает ее совесть, сознание, самостоятельные оценки. Существование Я предполагает взаимопроникновение Я и Ты, вхождение в соборное Мы, совершаемое в Боге. *Коммюнитарность* – это и есть персоналистическое, духовное межличностное общение, опосредованное Богом, которое строится на основе свободы, любви, искренности, братства. Коммюнитарность «означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога»; она – глубоко экзистенциальна, это «прорыв к действительному существованию», к бесконечной свободе и духовности [8, с. 332-333 – курсив наш]. Она есть *соборность*. Человеческая личность принадлежит «к двум планам, к плану Духа и к плану Кесаря»; если «всякое общество есть царство Кесаря», то общение «есть Царство Божье» [9, с. 312].

Для Н.А. Бердяева экзистенциальные проявления страха, отчаяния, тоски и надежды неотъемлемо присущи личности, которая постоянно ощущает неприятие обыденности. «Я страдаю, следовательно, я существую» – мироощущение человека, познавшего после своего грехопадения свободу и путь к добру и Богу. Философия русских персоналистов, и, в частности Н.А. Бердяева, - *антиэвдемонистична*: смысл жизни отдельной человеческой личности в ней усматривается не в счастье, а в полном драматизме «*самопревозмогении*» [10, с. 416 – курсив наш].

Аналогично рассуждал католический философ, основоположник французского персонализма *Эмманюэль Мунье* (1905-1950): «только страдание позволяет созреть моральному Cogito» [11, с.90]

По мнению Э.Мунье, создателя журнала «Эспри» (Esprit, Дух – 1932 год), «личностное бытие – это бытие, созданное для того, чтобы *превосходить себя*». «Индивид затемняет коммуникацию уже одним своим присутствием». Индивидуализм – это позиция «изолированности и самозащиты»; если «первой задачей индивидуализма является *сосредоточение индивида на себе*, то первичной заботой персонализма является *рассредоточение в смысле открытости личности*». Истоки этой открытости – это *движение к другому, открытие себя в другом*. «Первичный опыт личности есть опыт второй личности. Ты и в нем мы предшествуют Я или по крайней мере его сопровождают». «Личность в движении своего бытия *пред-ставляет* себя. Она по своей природе коммуникабельна, и только она является таковой... тот, кто с самого начала замыкается в собственном я, никогда не найдет дороги к другому» [12, с. 39–41, 82 курсив наш].

Амбивалентность личности предполагает три вектора ее существования: 1) Внешнее самовыражение, самоосуществление *вовне*, в миру: «деятельность человека - это его завершение, ткань его жизни». Однако, автохтонной сферой экстерииоризации личности является личное общение, коммуникация, где «*встреча Я с Ты*»,

переживаемая в качестве высшей ценности, задает в земном, «вещном» контексте особые формы существования.

2) Возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире, духовная самоуглубленность.

3) Движение личности не замыкается на себе самом, оно ориентировано на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения, коммуникации с Богом – т.е. на трансценденцию. «Бездна личностной трансценденции» «выводит» персональное сознание на наиндивидуальный уровень [13, с. 17, 33, 40, 80, 82]. Так или иначе, персоналистическая модель коммуникации понимается как индивидуальное переживание присутствия некоего высшего начала.

По мнению Э. Мунье, «когда коммуникация ослабевает или нарушается, я глубочайшим образом теряю самого себя: все безумия происходят из неудачи отношений с другим, тогда *alter* становится *alienus*, а я в свою очередь становлюсь чужим самому себе, отчужденным... я существую лишь в той мере, в какой я существую для другого, и что, в конечном счете, *быть значит любить*». Эти истины составляют суть персонализма.

Персоналистическая коммуникация предполагает следующие исходные акты: 1) *выйти за пределы самого себя*, что предполагает «аскезу отказа от себя»; 2) *понять*, стать на точку зрения другого; 3) *брать на себя ответственность* за судьбу, боль, радость, задачи другого, «иметь боль в сердце»; 4) *отдавать* «в великодушии и бескорыстии»; 5) *быть верным* от рождения до смерти в преданности, любви и дружбе. Личностная верность – это творческая верность. Такая «диалектика личностного обмена способствует утверждению бытия каждого партнера». «Неудачи коммуникации» – это отношение к другому как к объекту, как к отсутствующему, как к набору полезных сведений, как сопротивление стремлению к взаимности, как эгоцентризм [14, с. 41–42, 44].

Таким образом, в персоналистической философии достоинство и признание человеческой личности понимались как безоговорочная ценность. Персонализм сегодня используется не только в рамках христианской философии, но и имеет более широкое оценочно-семантическое звучание, выражая общеаксиологическую установку на объяснение единства свободной индивидуальности с универсальным началом [15, с.13]

Интерпретации экзистенциальной и персоналистической коммуникации - истинной коммуникации, освобожденной от всех видов отчуждения, - предвосхитили потенциал гуманистических антисциентистских, «антипотребительских» идей постмодернистской философии, социологии, а также гуманитарно-социальной коммуникологии. И если в понимании *экзистенциальной коммуникации* – в аспекте темпоральных проявлений – выделена *кратковременная* интерактивность, то в интерпретациях *персоналистической* коммуникации выделена их *долговременная* интерактивность [16, с. 25 – курсив наш].

ЛИТЕРАТУРА.

1. Ясперс К. // Мусский И.А. Сто великих мыслителей. М., 2002.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
3. Ксенофонов В.И. Философия человека. СПб., 2008.
4. Вдовина И.С. Персонализм // Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
5. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947.
6. Там же.
7. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
8. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
9. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
10. Авдеева Л.Р. Персонализм // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 2007.
11. Мунье Э. Персонализм. М., 1993.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же.
15. Ермичев А.А. «Я всегда был ничьим человеком...» // Бердяев Н.А.: pro et contra. Антология. Кн. 1 / Сост. А.А.Ермичев. СПб., 1994.
16. Евдокимов В.А. Интерактивность как качество публичной политики // Полис, 2011, № 5.

ФЕНОМЕН КОММУНИКАЦИИ В ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМЕ И ПОСТМОДЕРНИЗМЕ*

«Истина приобретает контекстуальный характер»

Энтони Гидденс

«Мы производим в изобилии образы,
которые не передают никакого смысла»

Жан Бодрийяр

Постнеклассическая парадигма исследования коммуникации, сменившая в середине 1980-х гг. *классическую* и *неклассическую* парадигмы, основана на новом типе рациональности, а именно – на принципах *релятивизма* и *плюрализма*, на *отрицании рациональности* и претензий на истинность философии Просвещения, на пренебрежении детерминистскими теориями человеческого поведения. В отличие от классического типа рациональности, основанной на позитивистской методологии субъектно-объектных отношений, в отличие от неклассического типа

* *Гнатюк О.Л.*

рациональности, опирающегося на исследование субъект-субъектных отношений, постнеклассическая парадигма *стирает границы* между субъектом и объектом, между идеологией и идеями, между искусством и воображением. Постмодернистские теории связаны с постнеклассической парадигмой: в ней возрастает *неопределенность* многих социальных реалий, изменения бытия происходят в контексте разрывов в познании. В ней меняются представления о критериях научности; в ней позиция исследователя «встроена» в исследуемый объект, а процесс познания предстает как процесс конструирования реальности.

В постнеклассической парадигме коммуникация рассматривается как переплетение уникальных и ситуативных дискурсных и нарративных практик. Постнеклассическая парадигма отражает «полионтологичность» сетевых коммуникаций и коммуникативные практики в консьюмеристском (потребительском) обществе. Наряду с феноменологией А.Шюца, этнометодологией, драматургической социологией и теорией «управления впечатлениями» И.Гоффмана, к ней относятся теории Р.Барта, Ж. Бодрийяра, Ж.-Ф. Лиотара, Ж.Лакана, Ф.Гваттари, М.Фуко, Н.Лумана, У.Бека и др., задающих ведущие концепты постмодернизма как интеллектуального течения [1, с. 26-27; 2, с.199-200].

На наш взгляд, проявлением нового типа рациональности в эпоху постмодерна следует считать теорию *макдональдизации общества* американского социолога *Дж.Ритцера*. В одной из самых своих известных книг «Макдональдизация общества» он понимает *макдональдизацию* как «*процесс, в ходе которого принципы работы ресторана быстрого обслуживания начинают определять все большее и большее число сфер американского общества, как и остального мира*».

По мнению американского философа и социолога *Ф.Джеймисона*, макдональдизированные институты и практики приобретают *глобальный характер*. В них утрачивается временное восприятие и присутствует *имитация* прошлого, настоящего и будущего. Макдональдизированные структуры через атмосферу эйфории (красочные плакаты, яркие огни) создают *гиперреальность*. Макдональдизированные товары и услуги создают *симулякры* [3, с. 218, 224 – курсив наш].

Новым формирующимся типом рациональности можно считать *играизацию*. Такой гибридный тип рациональности, позволяющий в политике, культуре, предпринимательстве, в личной жизни противостоять давлению хаоса, соединяет практическую повседневность, рутинность и самореализацию акторов играизации. И если макдональдизация является «*религией потребительства*», то играизацию можно назвать «*религией успеха*». Общим у них является *развлечение* [4, с. 230, 231].

Предвестником постмодернистских теорий был *постструктурализм*, ориентированный на семиотическое истолкование реальности, на раскрытие *ресурсов смыслопорождения*, и унаследовавший от структурализма общность «проблемного поля» в исследовании знака как единства означаемого и означающего. В рамках

классического структурализма был предложен метод объяснения противоречивого содержания информации, структурированной из бинарных оппозиций, восходящий к творчеству антрополога К.Леви-Стросса. Представители постструктурализма - Р.Барт, М.Фуко, Ж.Бодрийяр, Ж.Деррида, У.Эко, Ю.Кристева и др. - описывали динамизм социального мира как определенный *текст*, т.е. связанные содержанием и смыслом *коды*, организующие знаковое разнообразие культур. Сообщение, передаваемое от коммуникатора к реципиенту – это *текст*, который может передаваться любыми знаками (письменная и устная речь, музыка, графика, жесты и т.д.), а также комбинации различных знаковых систем.

Так или иначе постструктуралистские течения – «грамматология» Ж.Дарриды, «текстовый анализ» Р.Барта, «семаанализ» Ю.Кристева – сближаются с *интерпретативными* процедурами освоения *текста*, полагая, что интерпретация направлена «вглубь смысла» [5, с. 822].

В творчестве ученика М. Фуко, французского философа *Ж.Дарриды грамматология* изучала не какие-либо законы письменного языка, а случайности, нестабильности: в различных контекстах слова имеют различные значения. Если в традиционном обществе четко проявляется роль Автора текста пьесы, который «задает» ее смысл, то в современном театре (обществе) Автор умирает, и его роль исполняют все мы, поскольку торжествует «раскрытость текста» [6, с. 369].

По мнению итальянского историка культуры и семиотика *У.Эко*, в массовых коммуникациях наличие и/или отсутствие конкретного знака *не определяет* однозначно смысл сообщения: знак все более понимается только в определенном *контексте*. [7, с. 137]. Следовательно, интерпретация фрагментов социальной реальности посредством коммуникативных процедур делает их содержание *относительным*. Знаки – это единицы культуры. В СМИ информация кодируется и используется в сочетании знаков-копий, знаков-индексов и знаков-символов.

В социосемиотическом анализе мифотворчества французского семиотика, основателя Центра по изучению массовых коммуникаций (1960) *Р. Барта полисемантическое видение* предполагает уже полный отказ от поисков смысла: ничто само по себе не имеет смысла, а есть лишь различные интерпретации. В массовом сознании, наполненном разнообразными мифами, язык превращается в «вещи». *Мифы* Р.Барт рассматривал как *вторичную семиотическую систему*, построенную на знаках языка как первичной системы. Миф становится особенно востребованным тогда, когда в социуме происходит «*разыменованние*» реальности, когда возникает «значительный потенциал негативности, который без конца требует мифа» [8, с. 239, 276]. Мифологические знаки (мифы, сказки, легенды), по Барту, – это знаки, в которых искажается представляемый объект. С помощью технологии *сильного искажения (мифодизайна)* мифом может стать любой объект. Мифодизайн занимается созданием товарных, культурных, политических и др. мифов.

Рекламу Р.Барт рассматривал как особую форму мифа, обладающую многоуровневой структурой: она включает не только саму знаковую «субстанцию» (сообщение о товаре), но и «переносный смысл», ассоциирующий (при помощи метафор и метонимий) рекламируемый товар с широким «миром» человеческих благ [9, с.411]. По его мнению, жизненный опыт индивида – это всегда опыт информационный. «*Семиологический парадокс*» состоит в том, что сегодня «вещи» переводятся в элементы речи, в знаки, в смыслы, и наоборот. *Идеологию* Р. Барт рассматривал как особое знаковое образование и связывал ее с феноменом **коннотации**. Любая информация, дополнительная по отношению к **денотативной**, является **коннотативной**. Коннотации (мифы, образы, символы, утопии, газетные заголовки) чреватые любыми возможными «символическими» ассоциациями Коннотативные смыслы *суггестивны, неопределенны, расплывчаты*, а потому их расшифровка всегда предполагает значительную долю субъективности [10, с. 11-12 – курсив наш].

Предметом исследования французского постструктуралиста *М.Фуко* является *дискурс* как практики в контексте «знания и власти, истины и власти». М.Фуко изучал *знание* вне его субъективного контекста, абстрагирование от субъекта и от объект-субъектного анализа, который господствовал в социальных науках с XIX века. По его мнению, *археология знания* не имеет отношения к мыслям, идеям, а исследует дискурсы и пытается найти латентный смысл. Известную «триаду» социальных гуманитарных технологий (техник) Ю.Хабермаса он дополнил «*техниками себя*» – т.е. способами воздействия на свое тело, душу, мысли и поведение, используя которые индивид может сформировать себя в качестве субъекта. «Техники себя» – процедуры, которые в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, сохранять или видоизменять ее соответственно определенным целям. Техники подчинения осуществляют власть, для этого есть тюрьмы, лечебницы и др. социальные институты. «Техники делания себя» позволяют индивидам трансформировать себя, достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, силы [11, с. 27].

Интерпретации феномена коммуникации в рамках постнеклассической парадигмы предполагают обращение к понятию «**постмодернизм**», используемое для описания и особого интеллектуального движения, и социального явления, и нашей повседневности. Американский философ *К.Харт* главными идеями постмодернизма считает **антиэссенциализм, антиреализм** и **антиосновность** [12, с.7].

В философском бестселлере *Ф. Джеймисона* «*Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма*» (1991) выделяются следующие характеристики постмодернизма:

- отсутствие глубины, находящее продолжение не только в теории, но и в новой культуре имиджей и симулякров;

- ослабление историчности как в нашем отношении к человеческой истории, так и в новых формах индивидуальной темпоральности;
- новые виды базисных эмоциональных состояний – «интенсивностей»;
- для постмодернистского общества характерна макдональдизация как новая парадигма рациональности.

Ф.Джеймисон считает, что в постмодернистском обществе произошла фундаментальная мутация как самого предметного мира - набора текстов и симулякров, так и конфигурации самого субъекта. То, что сегодня называется теоретическим дискурсом, само и является в самом точном смысле постмодернистским феноменом. В теоретическом дискурсе отвергаются четыре основные глубинные модели: 1) диалектическая модель сущности и явления (вместе с понятием идеологии); 2) фрейдовская модель скрытого и явного, или вытеснения; 3) экзистенциальная модель подлинности и неподлинности; 4) фундаментальная семиотическая оппозиция означающего и означаемого [13, с. 767; 14, с. 606 - 607].

Постмодернизм претендует на новую периодизацию истории философии, культуры (культуры знаков без правил их использования), социологии, политологии; это также направление в искусстве, тенденции в этике и политике, в повседневной коммуникации. Постмодернизм предполагает возникновение новых форм порядка и хаоса, что проявляется в освобождении науки от истины, в освобождении социума от идеологии, в освобождении личности от ответственности. Все эти «аксиомы» классической философии заменяются свободой индивидуального выбора, переосмыслением структуры в синхронии (пространстве) и диахронии (времени), переосмыслением сущности социальности, центра и периферии (в геополитике и геоэкономике). В «социологическом диагнозе» по отношению к современному обществу теоретики постмодернизма отмечают отказ от презумпции внешних причин как источника изменений, непознаваемость социального мира, исчезновение ценностей и идей прогресса, рациональности, политики, богатства, «принятой традиции», эстетических норм. Постмодернизм как социальное явление предполагает появление в *повседневных коммуникациях* человека, смирившегося с тщетностью поисков смыслов и предпочитающего унынию находить *удовольствие* в ощущении бытия как постоянного *ощущения удовольствия* [15, с. 326 – курсив наш]. Исследователи по психологии массовой коммуникации подчеркивают все большую распространенность в текстах СМК и СМИ нового типа сообщения – *гедонистического текста*, основной функцией которого стало развлечение, удовольствие, наслаждение. Гедонистический текст полностью соответствует структуре и динамике *драйв-мышления* (от англ. drive – непреодолимое влечение, спонтанное движение) – т.е. «осознанному следованию *принципу удовольствия* как *единственному ориентиру* поведения вследствие отрицания социальных запретов и предписаний, табу и идеалов, долга и ответственности» [16, с. 159, 171 – курсив наш].

По мнению *Ф.Уэбстера*, философия постмодернизма противопоставляет себя рационализму Просвещению с его попыткой объяснить причинно-следственные связи социальных процессов и человеческих поступков. В философии постмодернизма подвергаются сомнению ценности и обычаи Нового времени, предпосылка Просвещения о познаваемости мира, отвергаются любые претензии на «истинность» доказательств и выводов. Философы постмодернизма не приемлют «тотальные объяснения» («великие сказания» в лиотаровской терминологии), т.к. существуют *только версии и интерпретации истины*, абсолютность индивидуального выбора. Они не принимают стремление к аутентичности («подлинности»), осмысленности, не принимают стремление к уточнению смысла, поскольку существует множество смыслов, что делает безнадежным сами поиски смысла. Философы постмодернизма удовлетворены самой констатацией различий между субъектами: в интерпретациях, в ценностях, в стилях. Они признают существование творческого начала и *игры воображения* у обычного человека и основанное на этом пренебрежение детерминистскими теориями человеческого поведения. Постмодернизм с недоверием относится к любым попыткам объяснить развитие общества ссылкой на такой фундаментальный процесс, как модернизация. Тезис постмодернистов: *«все, что мы знаем о мире, мы знаем через посредство языка»* изменил смысл понятия информации. Существенный вывод из постмодернистского анализа информации состоял в том, что мы живем не в мире, о котором у нас есть какая-то информация. *Мы обитаем в мире, созданном информацией* [17, с. 315, 331, 333].

Если в 1920-е гг. в философии языка на первом плане был «предметно-объектный уровень исследования языка», то особенностью постмодернизма является то, что в нем осуществляется «рефлексия над самими приемами анализа объектов». Язык анализируется не как средство понятийного анализа объектов, а как своеобразное демоническое начало, которое само навязывает структуру объектам и бытию в целом. Мир при этом рассматривается как Текст и Гипертекст [18, с.40-41].

Культурную парадигму современности теоретики постмодернизма характеризуют как имеющую следующие черты:

- неопределенность и незавершенность;
- фрагментарность и тяготение к деконструкции;
- отказ от канонов и авторитетов;
- многовариантное толкование истины – вплоть до ее отрицания;
- ироничность и пародия как формы разрушения;
- размывание идентичности «Я»;
- утрата глубины и восхваление поверхностности;
- интерес к эзотерическому и к пограничным ситуациям в перформансных, событийных коммуникациях;
- трансформации в трактовках телесности, интимности, сексуальности;

- эстетизация удовольствия и девиантных чувственных впечатлений;
- карнавализация поведения, маргинальность;
- конструктивизм, в котором используется иносказание;
- метанарратив – сосуществование множества концепций, претендующих на универсальность [19, с. 279-280].

В постмодернистском понимании феномена коммуникации «просвещенческий дискурс убеждения» (аргументированного доказательства), который опирался на познающего субъекта, сменяется бессубъектным дискурсом повторения (умножения) и/или внушения. *«Постмодернизм обеспечивает избыток означающих, т.е. возможность интерпретации любых концептов.* Дискурс «постсовременности» характеризуется преобладанием «расколотого типа мышления» с множественностью параллельных интерпретаций одних и тех же явлений. Причем, эти интерпретации никак не дифференцируются, поскольку отсутствует общий «идеологический» критерий оценки. Они просто сосуществуют». В отличие от Модерна, обещавшего обществу качественное обновление и техническую модернизацию, Постмодерн связан лишь с количественной интенсификацией информационных потоков и общественных процессов. Вместо научного «общества знания», каким оно изначально замышлялось Модерном, *«информационное общество» является сегодня лишь его электронно-развлекательно-потребительским эрзацем.* На смену логике запрета и ограничения приходит логика желания. Исчезновение истинных альтернатив и политических ценностей ведет к поверхностной нейтральности знаков политического пространства, к смыканию полюсов. В результате даже в политике хулиганы предстают скинхедами, террористы – экологами, сексменьшинства оборачиваются борцами за права человека. В отсутствии универсальной нормы мультикультуризм легко превращается в этноцентризм, патриоты – в фашистов, «правые» - в «левых» [20, с. 150, 155 – 156 – курсив наш].

На основании прочтения и анализа работ постмодернистов Ж-Ф.Лиотара и Ж.Бодрийяра Н.Л.Полякова формулирует пять основных тезисов, характеризующих социологию постмодернизма:

- изменение природы и функций научного знания;
- конец индивида и приход «молчаливого большинства»;
- постмодерн как конец прогресса, «прекращение событий», «конец истории»;
- конец интеллектуалов;
- фрагментация модерна, мультикультурация [21].

По мнению ведущего французского философа постмодернизма и постструктурализма Ж. Бодрийяра, в консьюмеристском обществе информация упраздняет знания, а объект потребления структурирует не только поведение человека, но и стратификацию его статусов. В обществе постмодерна люди не покупают то, в чем они нуждаются, *предметы утрачивают функцию полезности,*

потребительская стоимость заменяется *символической стоимостью*: товары приобретаются потому, что они являются символами власти и престижа. Из потребляемых символов складывается язык, код, не только принуждающий индивидов делать покупки, но и являющийся дифференцирующими знаками их принадлежности к конкретной группе. В *потребительском обществе нет символов, которые не были бы товаром*: все символы – пиво и сигареты, поп-арт, тело становятся объектом потребления; они производятся, обмениваются и продаются. Так возникает *символический обмен* – основополагающая *универсалия* современного потребительского общества, в котором владельцы товаров превращаются в деидеологизированную «потребительскую массу», в «молчаливое большинство». Социальное «исчезает», или наступает *«конец социального»*: 1) социальное разрушается – тем, что его производит (СМИ); 2) оно поглощается – тем, что оно производит (массами); 3) оказывается, что его дефиниция не имеет референта, а термин «социальное», являющийся центральным для всех дискурсов, уже ничего не описывает и ничего не обозначает.

Ж.Бодрийяр констатирует, что в обществе постмодернизма для каждого человека обостряется парадоксальный вопрос: понятия «быть» и «иметь» вынуждают его оставаться одновременно и целостным, и фрагментарным. Реклама, заполненная символами и фантазмами, становится «царством псевдособытия», делает из объекта событие, конструирует его как модель. *Реклама и новости составляют одну и ту же визуальную, звуковую и мифическую субстанцию*. Чередование рекламы и новостей в СМИ кажется естественными; реклама и новости побуждают одинаковое «любопытство» и одинаковое *«зрелищно-игровое воплощение»*. Главным актором массовой культуры становятся *«СМИ-НОК (СМИ наименьшей общей культуры)»*. НОК – это «наименьший общий знаменатель», «стандартный набор» предметов, которым должен владеть средний потребитель, чтобы быть гражданином общества потребления». НОК определяет «самый маленький набор «правильных ответов», которым владеет средний индивид, чтобы получить свидетельство культурного гражданства».

Потребление определяется Ж.Бодрийяром как *«система коммуникации и обмена, как кодекс непрерывно выпускаемых, получаемых и вновь изобретаемых знаков, как язык»*. В обществе потребления *коммуникация заменяет общение*. Общение «осуществляется не с опорой на символическое, а происходит с опорой на технику». Всякому дискурсу как смоделированному в речи связному цельному тексту присущи *совращения*. Массы не выражают себя: «зондирования, тесты, референдум, СМИ выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в *плане симуляции, а не репрезентации*». Масс-медиа дают не образ действительности, а ее «знак», нагруженный совсем другими коннотациями, которые не выражаются понятиями «смысл» и «истина». СМИ производят *симулякры*. Общественное мнение отражает гиперреальность, а не реальность; респонденты не выражают собственное мнение, а

воспроизводят то, что ранее уже было создано СМИ в виде системы символов. Гиперреальность имеет дело с *видимостью реальности*. Объект становится единством знака и товара. Социальная коммуникация, основанная на *символическом обмене*, носит не реалистический, а гиперреалистический характер [22, с. 117, 121, 125, 150, 167, 260; 23, с. 198, 227-228, 235].

Стадии развития знаков Ж.Бодрийяр характеризовал как процесс возрастающей эмансипации кодов от референтов. «Эра знаков» проходит несколько стадий в развитии культуры:

- знаки отражают глубинную реальность;
- они маскируют и извращают эту глубинную реальность;
- они маскируют отсутствие всякой глубинной реальности;
- в процессе симуляции происходит утрата знаками связи с реальностью и переход в симулякры.

Пространство симуляции – это место смешения реального и модели. Симулякр – это образ отсутствующей действительности, образ, отрывающийся от конкретного объекта, правдоподобное подобие, лишенное подлинника, референта, пустая форма, поверхностный гиперреалистический объект. Современный мир состоит из моделей и симулякров. *Симуляция, выдавая отсутствие за присутствие*, смешивает реальное и воображаемое. Знак провоцирует отчуждение смысла (означаемого), референта, а значит – реальности. Ж.Бодрийяр выстраивает свою историческую схему «трех порядков» симулякров. Симулякр первого порядка («классическая эпоха», от Возрождения - до промышленной революции) – это **подделка**, которая действует на основе естественного закона ценности. Симулякр второго порядка – это **производство** в промышленную эпоху, действующее на основе рыночного закона стоимости. Симулякр третьего порядка в современном обществе потребления – это **симуляция**, которая действует на основе структурного закона ценности. Симулякры превзошли историю, остановили исторический процесс: из классов они создали «молчаливое большинство», каковым являются массы [24, с. 111].

По мнению Ж.Бодрийяра, потребительское общество живет под знаком отчуждения как общество спектакля; в нем означающее теряет непосредственную связь с означаемым, а знак обозначает, скорее, «отсутствие предмета». Таким образом, *поиски аутентичности*, предпринимаемые философами Нового времени, - *бессмысленны*, поскольку знаки без обозначаемых, знаки - «фантики» не отражают действительность, а симулируют ее. Ж.Бодрийяр считает, что *обсценное* начинается там, где больше нет спектакля, нет сцены, где все становится прозрачным и непосредственно видимым, и где всякая вещь выставлена в жестком и безжалостном свете информации и коммуникации». В таком обществе мы уже - не часть драмы отчуждения. *Мы живем в экстазе коммуникации*. И это экстаз обсценного – т.е. того, что искореняет всякое зеркало, всякий взгляд, всякий образ. Обсценное приводит к концу всякой репрезентации... Это обсценность слишком-видимого, более-видимого-

чем-видимое. Это общенность того, что уже не тайна, того, что совершенно растворяется в информации и коммуникации [25, с. 129 – курсив наш].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гнатюк О.Л. Проблемы типологии в теориях социальной коммуникации // Коммуникация: метафизика и метадискурс: сб. статей /под ред. С.В.Клягина, О.Д.Шипуновой. СПб., 2010.
2. Гнатюк О.Л. Основы теории коммуникации: учеб. пособие. – 2-е изд. М., 2012.
3. Кравченко С.А. Социология модерна и постмодерна в динамически меняющемся мире. М., 2007.
4. Там же.
5. Текст // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А.А.Грицанов, М.А.Можейко. Минск, 2001.
6. Дерида Ж. Эллипс. - Жак Дарида. Письмо и различие. СПб., 2000.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.
8. Барт Р. Мифологии. М., 2000.
9. Барт Р. Рекламное сообщение // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2004.
10. Барт Р. S / Z. М., 2001.
11. Фуко М. Археология знания. СПб., 2004.
12. Харт К. Постмодернизм. М., 2006.
13. Новейший социологический словарь / Сост. А.А.Грицанов, В.Л.Абушенко и др. Минск, 2010.
14. «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма» // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А.А.Грицанов, М.А.Можейко. Минск, 2001.
15. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004.
16. Пронина Е.Е. Психология журналистского творчества. – 2-е изд. М., 2003.
17. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004.
18. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. №2.
19. Кириллова Н. Медиакультура: от Модерна к Постмодерну. М., 2005.
20. Мартьянов В.С. Постмодерн – реванш «проклятой стороны Модерна» // Полис. 2005. № 2.
21. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества. М., 2004.
22. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.
23. Бодрийяр Ж. Фантомы современности // Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. М., 2007.
24. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
25. Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации Jean Baudrillard. Экстаз коммуникации. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. Н. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983 (перевод Д. В. Михель).

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ПРИНЦИПА ПУБЛИЧНОСТИ В КОНЦЕПЦИИ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА*

На фоне сегодняшней социальной нестабильности и в контексте глобального вызова развития актуальными становятся различные концепции и теории, нацеленные на поиски путей релегитимации власти и реабилитации идеи демократии. При этом общепринятой установкой остается положение, согласно которому власть как форма узаконенного насилия все же должна быть эффективной, а народ (формально, номинально или декларативно) все же должен быть субъектом этой власти. В противном случае стабильность и развитие невозможны.

Для социальной теории отсюда вытекает задача: раскрыть и обосновать механизмы и технологии связи индивида и общества в конкретных культурно-исторических условиях. При этом наиболее интересными являются те концепции, которые, во-первых, в большей степени фундированы современностью и нацелены на будущее, а во-вторых, не являются явно политически ангажированными. То есть те, в которых философский анализ превалирует над узко политическим. Для социальной философии решение вышеозначенной задачи означает раскрытие диалектики единичного и общего, индивида и общества, частного и общего блага в современной социальной реальности. Что, в свою очередь, многие исследователи связывают с одним из атрибутов современной социальной реальности – расширяющейся коммуникацией. При этом сам феномен коммуникации подвергается научному анализу и трактуется очень неоднозначно.

Примером целостной концепции, нацеленной на раскрытие диалектики общего и частного в современной социальной реальности, является концепция коммуникации Юргена Хабермаса. Социально-политический аспект этой концепции представлен в его книге «Вовлечение другого. Очерки политической теории» (*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. 1996). В книге средний путь между «либерализмом», где целое подчиняется части и теряет свою целостность, и «республиканизмом», где, напротив, часть поглощена целым и теряет свою индивидуальность, назван «делиберативной политикой». И это – путь коммуникации, то есть всеобщего и широчайшего взаимодействия субъектов, заинтересованных в таком взаимодействии.

Понятно, что камнем преткновения для автора становится сама заинтересованность субъектов в коммуникации: каково ее происхождение, какова ее социальная и психологическая база? Ведь если такая заинтересованность в коммуникации у субъектов есть, то и проблема исчезает, становясь из проблемы технической задачей.

* *Фомин А.П.* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Волховский филиал РГПУ им. А.И. Герцена, Волхов

В европейском прошлом онтологическое основание такой заинтересованности в коммуникации Хабермас видит в традиционной христианской морали: все люди – братья, следовательно, надо взаимодействовать, а не конфликтовать. Однако, с распадом католической картины мира в протестантскую эпоху («постметафизическое время») «...общая для всех участников диалога мораль утратила традиционное основание значимости», а «теория общественного договора не смогла дать удовлетворительный ответ на брошенный этой ситуацией вызов» [4, с.82-83]. Относительно последнего суждения отметим, что даже Ф. Фукуяма, в крайнем либерализме которого не приходится сомневаться, примерно в это же время писал: «...либеральная демократия не самодостаточна: общественная жизнь, на которой она основана, должна в конечном счете исходить из источника, отличающегося от либерализма» [3, с.488].

По этой причине Хабермас считает необходимым создание новой теории морали, для чего и систематизирует разные подходы к онтологии морали, сложившиеся к настоящему времени. Все концепции онтологии морали, однако, не удовлетворяют его, поскольку в конечном итоге все они сводятся к одной из двух крайностей: либо целое подчиняется части (общество – индивиду), либо, наоборот, часть подчиняется целому (индивид – обществу). Не является «золотой серединой» и неоаристотелевская позиция интеракционистского понимания морали, согласно которой мораль исторически рождается из общения как атрибута *homo politikus*. Хабермас отмечает противоречивость такой позиции: любая **содержательная** социальная концепция приводит к «невыносимому патернализму», а **отказ от содержания** «с необходимостью разрушает понятие блага» [4, с.90-91]. В результате «От нашего ведения уходит не социальный мир как таковой, а структуры и процедуры аргументированного процесса, который служит одновременно и порождению и обнаружению норм регулируемой по определенным правилам совместной жизни» [4, с.107]. Хабермас говорит **о содержании**, и это представляется важным, поскольку связано, с одной стороны, с искренним стремлением автора найти выход, а с другой стороны – с той методологической ошибкой, которая, в конечном итоге и не позволила автору найти выход.

Казалось бы, выход найден в другой классической европейской философской традиции, опирающейся не на абстрактно-индивидуалистическое понимание разума, не на умозрительный рационализм, а на культурно-исторический контекст: немецкий философ обращается к культуре, традиции, менталитету, знанию, то есть к **содержанию**, «которое было отлажено и практически “подтверждено” в жизненном мире». «Будучи общим достоянием той или иной культурно жизненной формы, оно пользуется “объективностью” в силу своей социальной распространенности и общепринятости». Это теории, восходящие к традиции Гегеля, Гумбольдта, Дж.Г. Мида, которые подчеркивают тот факт, что «коммуникативные действия переплетаются со взаимообменом позиций, а коммуникативные формы жизни – с

отношениями взаимного признания, и в этом плане обладают нормативным содержанием. Из этих исследований вытекает, что мораль получает свой изначальный, независимый от индивидуального блага смысл из формы и перспективной структуры intersubъективной социализации, сохраняющей свою целостность» [4, с.87, 109]. То есть фундаментальной, основополагающей социальной нормой и моральной ценностью становится сама коммуникация. А, следовательно, будучи социальной нормой и моральной ценностью, коммуникация (коммуникативность, коммуникабельность, потребность в коммуникации, сами формы коммуникации) воспроизводится социальными институтами на уровне менталитета «естественным» путем. «Коль скоро отсутствует субстанциональное согласие относительно содержания норм, участники диалога сознают теперь свою зависимость от того в известной мере нейтрального обстоятельства, что каждый из них включен в какую-либо **коммуникативную, структурированную языковым взаимопониманием форму жизни**. Поскольку такие процессы взаимопонимания и жизненные формы имеют некоторые общие для них структурные аспекты, постольку участники могли бы задать себе вопрос, не в этих ли аспектах кроются нормативные содержания, создающие основу для нахождения общих ориентиров» [4, с.109] (выделено нами). Такая «коммуникативная, структурированная языковым взаимопониманием форма жизни» и есть культура в широком философском понимании этого термина, как «способ специфически человеческого, то есть предметно-символического взаимодействия общества и природы, в материальных и идеальных формах и продуктах которого раскрываются общечеловеческое значение и частногрупповые смыслы социально-исторического процесса» [2, с. 158].

Понятно, однако, что этот механизм ментального воспроизводства работает только в традиционном обществе. В обществе индустриальном он стремительно разрушается, о чем писал О.Шпенглер и многие после него. В обществе же «постиндустриальном», «информационном», для которого, по общему утверждению, характерен «проектный» стиль индивидуальной жизни и постфигуративный тип отношений между поколениями, он и вовсе лишается своей базы. То есть для воспроизводства коммуникации как социальной нормы и моральной ценности на уровне менталитета в «информационном обществе» нет действительных субъектов и социальных институтов, кроме самой коммуникации. «Естественным» путем она воспроизводиться не будет.

Понимая это, Хабермас и выдвигает гипотезу-проект: базой в этом «современном замешательстве мировоззренческого плюрализма» может стать **факт согласия действовать вместе**. Хотя это довольно-таки узкая база: «Отсутствие “трансцендентного блага” может быть компенсировано лишь “имманентно”, за счет особенностей, внутренне присущих совещательной практике» [4, с.111]. Конечно, это возможно только при условии, что участники процесса – разумные люди, которым «известно...как нужно принимать участие в аргументировании». И немецкий

философ приходит закономерно к классической европейской рационалистической парадигме: «Далее выяснится, что проводимая в таком направлении практика обоснования выделяет из совокупности норм те, которые способны снискать всеобщее одобрение, например права человека» [4, с.114]. А чтобы избежать европоцентризма, в котором часто, и не без основания, обвиняют приверженцев «прав человека», надо придерживаться правил дискуссии, каковых Хабермас и называет четыре, прямо по учебнику логики. Вывод: «При условии, что каждый ожидает от каждого ориентации на достижение взаимопонимания, этого “свободного от принуждения” принятия той или иной нормы можно, в конечном итоге, добиться лишь сообща» [4, с.116].

Проблема, однако, в том и состоит, что условие это как раз и не воспроизводится само собой, естественным образом, как это наблюдалось в традиционном обществе в отношении других социальных норм и моральных ценностей. Следовательно, в свои права вступает уже идеология, с помощью которой и привносится в менталитет социальная норма. Это понимает немецкий философ, пытаясь очистить свою технологическую теорию морали от идеологической ангажированности как со стороны либерализма, так и со стороны республиканизма в самом конце первой главы, которая называется «Насколько разумна власть долженствования?» Поскольку власть долженствования признается неразумной, ибо она подчиняет часть целому, индивида – обществу, а полный отказ от долженствования приводит к «войне всех против всех», «...моральные вопросы правильной совместной жизни отделяются, с одной стороны, от прагматических вопросов рационального выбора, а с другой – от этических вопросов благой или не зря проводимой жизни» [4, с.118]. Перед нами новое издание «общественного договора». Отличие от старого издания времен Гоббса и Локка – в предмете. Если предметом классического общественного договора было право, формальные правила игры, вводимые в целях избежания «войны всех против всех», то предметом общественного договора Хабермаса является мораль. То есть признанный на неформальном уровне фундаментальный принцип «правильной совместной жизни» – принцип коммуникации: если ты – человек, то ты – разумное существо; если же ты – разумное существо, то ты предпочитаешь коммуницировать, а не конфликтовать. Из этих суждений логически следует, что если ты не хочешь коммуницировать, то ты – не разумен, а, следовательно, не человек. Со всеми вытекающими отсюда последствиями – культурными, социальными и политическими. Как говорится в известной рекламе: «У вас проблемы с коммуникацией? Тогда мы идем к вам!» Коммуникативная демократия оборачивается в современных условиях обоснованием насилия, придавая этому насилию идеологическую легитимность.

Поэтому вторая глава книги Хабермаса посвящена концепции справедливости Джона Ролза (Rawls). В этой концепции ее автор, опираясь на такие понятия, как «хорошо упорядоченное общество», «автономные граждане», «автономные

личности», «плюрализм», просто констатирует наличие новой европейской культуры либеральных смыслов и ценностей, как исторической данности. Хабермас, защищая Ролза и желая представить последнего как объективного, не ангажированного либеральной идеологией исследователя, пишет: «... Ролз не хочет ограничиваться только базовыми нормативными убеждениями какой-либо определенной политической культуры», в силу чего он «не стал контекстуалистом» [4, с.137]. То есть не связал себя с какой-то конкретной культурной и идеологической традицией. Однако, Хабермас, как действительно добросовестный исследователь, констатирует: «Конечно, он все еще занят реконструкцией тех интуитивных идей, которые составляют ядро политической культуры современного общества и его демократических традиций. Но в той мере, в какой в этой наличной политической культуре, например американской, уже отложился *опыт успешной институализации принципов справедливости...*» [4, с.137]. То есть, Ролз в своей концепции справедливости исходит из факта существования новой, американской культуры, ядром которой является принцип коммуникативной демократии. Если Гоббс и Локк выдвигали концепцию общественного договора как желаемый идеал и идеологический проект, то Ролз уже констатирует наличие целой культуры, созданной на базе этой концепции, ставшей теорией, а затем и практикой. Это – аргумент «от практики», который часто, и с довольно ощутимым для нас ущербом, использовался нами в советское время: теория марксизма верна, потому, что она побеждает на практике. Чем это закончилось – мы знаем. О том, что концепция Ролза – это новое издание теории общественного договора Локка, говорит следующая цитата из Ролза, которую приводит Хабермас: «Политические убеждения (которые также являются и моральными) объективны – действительно основаны на каком-либо порядке причин, – если разумные и рациональные личности, достаточно сведущие и добросовестные в применении своих способностей практического разума ... в конечном счете одобряют эти убеждения... при том, что эти лица знакомы с релевантными фактами и в достаточной мере изучили относящиеся к делу основания в условиях, благоприятных для надлежащей рефлексии» [4, с.143-144]. Мы имеем дело с тем же субъектом – автономным и разумным индивидом, Робинзоном, творящим свои моральные ценности и социальные нормы из своего собственного индивидуального разума.

Хабермас не может не отметить противоречивость и какую-то методологическую ущербность теории Ролза. Это противоречие, на которое неизбежно наталкивается исследователь, пытающийся в рамках формальной логики решать проблемы объективной диалектики. В данном случае – проблему диалектики общего и единичного. Хабермас пишет: «картины мира, даже если они ”разумны”, могут не быть “истинными”, и наоборот...» [4, с.144]. То есть, даже если мы убедительно докажем, что наша собственная концепция разумна и истинна, мы должны будем далее доказать, что столь же истинна и разумна система нашего

доказательства. И так далее до бесконечности. Ролз, пишет Хабермас, обвиняет все неплюралистичные картины мира в недопустимом платоновском ценностном реализме, сам претендуя на нейтральность, но тем самым свою собственную концепцию наделяет тем же платоническим ценностным реализмом, против которого и выступает. Это – известное противоречие, выраженное еще в парадоксе лжеца: утверждая, что истины нет и все относительно, ты тем самым лишаешь истинности и свое собственное суждение, делая одновременно истинным суждение, противоположное начальному.

Выход Хабермас видит, однако, у того же Ролза, который, для того, чтобы обновить старую теорию общественного договора, вносит нечто новое. Разделяя в моральной личности «публичную тождественность гражданина», защищенную правами на участие в политической жизни и на политическую коммуникацию, и «непубличную тождественность частного лица, определяемого той или иной собственной концепцией блага», защищенную «правами, гарантирующими либеральные свободы» [4, с.152], Ролз вносит в классическую концепцию общественного договора **принцип публичности**. А Хабермас, подчеркивая, что для Ролза «процедура публичного употребления разума остается последней инстанцией в испытании нормативных высказываний» [4, с.144], переносит этот принцип публичности в современную социальную «информационную реальность», объявляя коммуникацию с использованием современных цифровых технологий необходимой формой реализации принципа публичности.

Использование принципа публичности является, на наш взгляд, тем методологическим шагом, который поднимает классическую теорию «общественного договора» на качественно иной уровень, учитывающий современные условия «информационного общества». Однако внесение этого принципа все же не позволяет раскрыть диалектику общего и единичного. Во-первых, потому, что участники коммуникации у Хабермаса – это рациональные субъекты. Между тем менталитет, на уровне которого и существует в основной своей массе общественное сознание, представлен как раз структурами весьма далекими от классической рациональности. Это хорошо отражено в современном персонализме. Так, например, говорят о «сверхпрагматике коммуникации в общности» как о «метадискурсивном уровне коммуникативной практики» [6, с.56], то есть о коммуникации, не только выходящей за рамки рационального дискурса, как говорения и обмена информацией, но и являющейся качественно иной формой общения, раскрывающейся в таких терминах, как «смысл» и «понимание». О.Д. Шипунова отмечает: «в доктрине персонализма коммуникация трактуется как пространство самореализации человека, которое дает перспективу личностного существования в персоналистском Универсуме как особого рода цивилизации, в которой преодолеваются пороки индивидуализма и коллективизма» [5, с.10].

Во-вторых, субъектом социального действия в концепции коммуникации Юргена Хабермаса, как и в классической теории «общественного договора» Локка, по-прежнему является отдельный, автономный индивид. Но такой индивид – абстракция, лишенная содержания, голая форма без содержания. Попытки внести содержание в анализ проблемы неизбежно погружают в социальный контекст, в культуру, но тогда автономный индивид исчезает, теряет свою автономность, становясь частью целого. Поэтому Ролз так боится контекстуальности, поскольку она (контекстуальность) разрушает автономного индивида. И поэтому же Хабермас постоянно колеблется между формой и содержанием, между индивидом и культурой, между либерализмом и республиканизмом, не желая, с одной стороны, быть эклектиком, а с другой – принять одну из крайних позиций. «Будучи общим достоянием той или иной культурно жизненной формы, оно [культурное содержание – А.Ф.] пользуется ”объективностью” в силу своей социальной распространенности и общепринятости» [4, с.87] – пишет он. Но все как раз наоборот: не культурное содержание объективно в силу своей распространенности, а, напротив, культурное содержание общепринято и распространено в силу своей объективности. Объективность же эта коренится в ежедневной культурной практике, основой которой, как ни крути, является труд.

И, в-третьих, коммуникация как обмен информацией – это не специфический атрибут социальной реальности. Вся природа обменивается информацией. Для социальной же формы организации материи существенным является сознательное и целесообразное использование информации субъектами социального действия. В современном обществе информацию используют уже высокотехнологичным способом. И конечным продуктом информационных технологий, как пишет Карпов А.Н., является не товар или услуга, как в классическом случае, но и не информация, а «определенное состояние человеческого сознания, в том числе и массового» [1, с.199]. Подмножеством множества информационных технологий являются гуманитарные технологии. От гуманитарных технологий, в отличие от высоких технологий, не требуется корректность в использовании физических законов, а требуется только эффективность, что означает, что в основе гуманитарной технологии может лежать и ложная идея.

Исследование Хабермаса ценно как раз своей логической противоречивостью: оно говорит нам о необходимости диалектического анализа серьезной проблемы соотношения единичного и общего в современной социальной реальности. На наш взгляд, социальными субъектами, в действиях которых форма и содержание, единичное и общее представлены в диалектическом единстве, являются социальные группы и социальные институты как формы самоорганизации общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Карпов А.Н. Глобализация: противоречия современного развития и факторы рисков // Артемчук Г.В., Афонин П.Н., Журавлев В.А. и др. Международный терроризм: политический анализ рисков и стратегий обеспечения безопасности. Том первый. Глобализация и риски безопасности: тенденции научного анализа. СПб.: Наука. 2008
2. Фомин А.П. Педагогическое сознание в условиях виртуализации социальной реальности. М.: Academia. АПК и ППРО. 2007. См. также: а/р на соискание ученой степени доктора философских наук: http://dibase.ru/article/12012012_fominandrejpetrovich_7709/7
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.Б.Левина. М.,2005.
4. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: «Наука». 2008
5. Шипунова О.Д. Коммуникативная стратегия интеллектуальной доктрины // Коммуникативные стратегии информационного общества. Труды IV М/н научно-теоретической конференции. СПб.: Изд-во Политехнического университета. 2011
6. Шипунова О.Д. Сверхпрагматика коммуникации: логика понимания // Коммуникация: метафизика и метадискурс. Сборник статей. СПб.: Из-во Политехнического ун-та. 2010

ПРОБЛЕМА КОММУНИКАЦИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Обыденное сознание не склонно ставить вопрос о том, каким образом нечто может стать данностью нашего сознания: восприятие «естественно» воспринимает, а сознание «естественно» сознает. Философия же проблематизирует опыт, задаваясь вопросом: как и что мы воспринимаем и мыслим? Критическое осмысление опыта в высшей степени характерно для феноменологической философии. Определяя программу трансцендентальной феноменологии, Э.Гуссерль в своей статье 1911 года «Философия как строгая наука» писал: «Изучить какой-нибудь род предметности в его общей сущности ... значит проследить способы его данности». В изучении такой предметности как коммуникация феноменологическое исследование следует начинать с проблематизации самого опыта коммуникации: как возможна коммуникация и что мы воспринимаем как коммуникацию?

В философском исследовании реальность (такая реальность как коммуникация в том числе) должна быть редуцирована к смыслу реального постольку, поскольку она всегда представляет собой только сознание реальности.

Человек (*Я*) непосредственно живет в собственном опыте, но сама жизнь сознания, в которой происходит конституирование объектов, как указывает Э.Гуссерль, остается незамеченной. Сосредоточившись на объектах, *Я* упускает из виду сами акты субъективного опыта, в которых эти объекты конституируются в качестве предметов. Чтобы их обнаружить, необходимо изменить наивную позицию – ориентацию на объекты — и повернуться к себе, осуществив специфический акт рефлексии в отношении собственного опыта. Феноменологическое исследование,

* *Березовская И.П.* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета

таким образом, является операцией обнаружения структуры сознания и механизмов его деятельности. Обнаруживается фундаментальное свойство сознания — интенциональность, нацеленность сознания на объект. Согласно принципу интенциональности именно человеческое сознание, направленное на объект человеческого интереса, наделяет его значением, отнюдь не присущим объекту “самому по себе”. Как возможен «обмен», «передача» от одного сознания этих значений другому сознанию, если эти значения суть результат конституирования их самим же сознанием? Проблематизации самого коммуникационного события, происходящего между *Я* и *Другим Я* приводит к трансцендентальной теории опыта Другого и трансцендентальной теории intersубъективности.

Специфика феноменологического представления Другого в опыте сознания трансцендентального субъекта состоит в определении таких схем идеального конституирования, посредством которых Другой дан как обладающий собственным потоком сознания и собственным миром интенциональных предметностей. Это означает, что механизм конституирования Другого обладает важной особенностью: с одной стороны, он конституируется как предмет трансцендентно-феноменологической сферы, с другой — как организм с атрибутами духовности.

Специфическая трудность конституирования Другого как обладающего собственным потоком сознания состоит в том, что чужой поток сознания не может быть дан в опыте. Он мыслим лишь как аналог того, что свойственно самому Я в качестве интенциональной модификации собственного сознания. Феноменологическая теория intersубъективности исходит из того, что поток сознания Другого не может быть дан непосредственно. Поэтому восприятие Другого всегда опосредовано. Подобная опосредованность, подчеркивает Э.Гуссерль, составляет сущность аппрезентации. Аппрезентируемый предмет дан как аналог чего-то другого, аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении презентациями, например, поведением. Именно аппрезентативный характер постижения *Другого*, заключает Э.Гуссерль, позволяет сделать вывод о его самостоятельном, т.е. не зависящем от меня существовании. Но конституируется эта самостоятельность исключительно из ресурсов собственной интенциональности, и является, таким образом, той же самой трансцендентальной субъективностью интенционального опыта.

Правда, другие, как утверждает Э.Гуссерль, реально отделены от моей монады, поскольку никакая связь не ведет от их переживаний к моим, и наоборот. Этому способствует и различие в модусах пространственной данности (там — для Другого и здесь — для Я). Тем не менее, он убежден, что мы обладаем взаимным бытием-друг-для-друга, благодаря которому я и любой другой выступаем как человек среди людей. Этот мир обретает статус человеческого, социального мира как потенциально бесконечного горизонта взаимосогласованного опыта. В каждом человеке он конституируется в его интенциональных переживаниях, в душевной жизни.

Аппрезентирующий опыт *Другого*, являясь личностным, носит и социальный характер, поскольку его результатом становится конституирование совместного интересубъективного мира. Таким образом, опыт порождения смысла *Другого* изначально содержит в зародыше все возможные формы социальных коммуникаций.

Возникает вопрос: не являются ли тогда интересубъективные отношения серией аналоговых опытов, и потому могут быть представлены не более как синхронизации монологов, но не обмена? И является ли такая синхронизация сущностью такой предметной данности как коммуникация?

Основываясь на феноменологии Эдмунда Гуссерля, Альфред Шюц в «Феноменологии социального мира» расширяет сферу действия феноменологической теории интересубъективности. Он подтверждает, что каждое Я конституируется его индивидуальной позицией. А индивидуальная позиция определяется биографической ситуацией, обстоятельствами рождения, взросления, воспитания, разнообразными религиозными и идеологическими воздействиями и т.д. Для каждого индивида она уникальна, и именно "мир вообще", превращает в "собственный мир" каждого конкретного человека. Биографическая ситуация создает для каждого особенную перспективу видения, где индивид оказывается как бы центром мира, "отсчитывающим" и организующим каждую интерпретацию, каждый акт понимания, исходя из и относительно этого центра. Вместе с тем все биографические ситуации имеют между собой нечто общее: ведь каждый индивид представляет собой продукт истории не только индивидуального ознакомления с миром, но и усвоенной в ходе образования и воспитания "всеобщей истории" предметно-смыслового освоения мира. Поэтому, как говорит Шюц, каждый из моментов индивидуального опыта, "осажденного" в биографической ситуации, с самого начала типичен, т.е. заключается в горизонте возможных подобных этому моментов опыта. А уже разделение индивидуального и общего, отбор типизирующих признаков, вообще видение чего-то в качестве общего, а чего-то в качестве особенного — это задача индивидуальной собственной активности. Источником этой активности, согласно Шюцу, является практический интерес и "релевантность" явления, с точки зрения практических целей, которые, в свою очередь, определяются перспективой отношений с миром, уникальной биографической ситуацией. Таким образом, индивид видит мир частью обобщенно (по терминологии Шюца, в типических его характеристиках), частью — в его индивидуальных свойствах. Но в каждом случае видение в целом уникально, неповторимо и не гарантирует надежное взаимосогласованное протекание сложных человеческих взаимодействий. Тем не менее, сложнейшие взаимодействия имеют место и протекают успешно. Различия индивидуальных перспектив преодолевает не теоретическое осмысливание индивидуального собственного опыта, а повседневное мышление с помощью двух главных идеализаций.

1. Идеализация взаимозаменяемости точек зрения: «Я считаю само собой разумеющимся и предполагаю, что другой считает также, что, если я поменяюсь с ним местами и его "здесь" станет моим, я буду находиться на том же самом расстоянии от объектов и видеть их в той же самой типичности, что и он в настоящий момент, более того, в пределах моей досягаемости будут находиться те же самые вещи, что у него сейчас».

2. Идеализация совпадения систем релевантности: «До тех пор, пока не доказано обратно, я считаю само собой разумеющимся — и полагаю, другой считает также, — что различие перспектив, порождаемые нашими уникальными биографическими ситуациями, несущественны с точки зрения наличных целей любого из нас, и что он и я ("мы") полагаем, что отбираем и интерпретируем потенциально и актуально общие объекты и их характеристики тем же самым или, по крайней мере, "эмпирически тем же самым" (т.е. тем же самым с точки зрения наших практических целей) способом».

Согласно Шюцу, эти две идеализации являются орудием типизации объектов с целью преодоления и "снятия" черт своеобразия личного опыта. Ее постоянное применение порождает такое представление об объектах, которое лишено "перспективной" природы, свойственно каждому, т.е. никому в частности. Это анонимное, ничье знание. Оно же воспринимается участниками взаимодействия как объективное, т.е. независимое от того, как индивиды по-особенному видят мир, от их индивидуальной биографической ситуации и практических целей. В результате применения этих идеализаций возникает ощущение объективности воспринимаемого и концептируемого. Это привычный "социокультурный мир". По своему генезису представления индивидов о нем имеют детерминированный посредством межчеловеческих взаимодействий характер. Но в сознании самих индивидов он выступает как объективный, независимо от них самих существующий мир. Поэтому можно сказать, что объективность социального мира есть рефлексивный, социально организованный феномен. Социальным взаимодействием, следовательно, будет являться то взаимодействие, которое основывается на представлениях, имеющих определенный уровень типичности. Типизируются мотивы участников, типизируются, согласно мотивам, личности участников, само взаимодействие воспринимается его участниками как типическое. Чем выше степень анонимности и типичности взаимодействий, чем более они стандартизованы, тем более согласованно, успешно, "гладко" протекает повседневная жизнь в целом.

Таким образом, коммуникация наиболее успешно осуществляется тогда, когда она основывается на наиболее типичных представлениях. Такой ответ на вопрос: как возможна коммуникация? - дает феноменологическая социология Шюца. Но такой ответ на данный вопрос вызывает следующую остановку в осмыслении коммуникационного события: как присутствует и присутствует ли вообще индивидуальное в коммуникации? Индивидуально-трансцендентальное Я, с точки зрения Гуссерля оказывается в позиции конституирования собственно и поля

коммуникации и субъектов коммуникации. Шюц предполагает, что в поле коммуникации оказывается типизированность индивида, а не его индивидуальность. Индивидуальность - вне коммуникативного взаимодействия. *Другое Я* так и осталось способом конституирования собственного *Я*, если исследование не утрачивает феноменологическую ориентацию. Коммуникация возможна, если «вынести за скобки» индивидуальность *Я*. Данный вывод указывает на то, что возможность коммуникация как сущностной предметной данности проблематична.

ПЕРСПЕКТИВЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО МЕТОДА В ФИЛОСОФИИ КОММУНИКАЦИИ*

Обилие определений и теорий коммуникации, основанных на различных концептуальных подходах, отсутствие общетеоретической парадигмы, которая могла бы объединить теоретиков коммуникации, говорит о необходимости поиска новой парадигмы и методологии исследования коммуникации.

Перспектива феноменологического похода в философии коммуникации связана с исследованием проблемы *Я* и *Другого Я*. Феноменологический метод открывает новые возможности для достижения истинного знания о том, что есть коммуникация на основе осмысления коммуникационного события, происходящего между *Я* и *Другим Я*.

Применение метода феноменологической редукции в данном случае обращено к предрассудочным толкованиям этой проблемы, которые формируются в классической философии. Так, в «Феноменологии духа» Гегель показывает, что появление *Другого* необходимо не для конституирования мира и *моего* эмпирического *Я*, а для самого существования самосознания как самосознания. Вначале сознание есть чистое тождество с самим собой, имеет достоверность самого себя, но эта достоверность была бы истинной в той степени, в какой собственное существование для себя являлось бы ему в качестве независимого объекта. Для того, чтобы стать самосознанием оно стремится сделаться внешним, придавая себе объективность и очевидность существования. Посредником на этом пути является *Другой*. В *Другом Я* должен получить признание *моего* бытия. *Другой* не может быть поставлен под сомнение, «самосознание является реальным, только поскольку оно сознает свое эхо (и свое отражение в *другом*)» [1].

Истина самосознания в гегелевской теории Господина и Раба может быть реализована как объективное согласие между сознаниями путем признания *меня другим* и *моим* признанием *Другого*. Это признание, полагает Гегель, осуществляет универсальность самосознания.

* Березовская И.П.

«Действительно, если другой должен отослать мне мое «себя», нужно, чтобы, по крайней мере, в конце диалектического развития было общее измерение между тем, чем я являюсь для него, тем, чем он является для меня, тем, чем я являюсь для себя, и тем, чем он является для него» [2]. Эта однородность не существует, но должна установиться. Гегель обосновывает возможность ее установления таким образом: «Представлять себя как чистую абстракцию самосознание – значит раскрываться как чистое отрицание своей объективной формы, т.е. не связанным с некоторым определенным существованием... значит раскрыться как не связанным с жизнью» [3]. Но, если учитывать позицию чистой логической гипотезы, то *Другой* может быть данным сознанию в форме объекта без связи с некоторым единичным существованием, как погруженным в жизнь, тогда переход к универсальности проблематичен, ибо *Другой* является *мне* в радикально другой форме, чем он есть для себя, *Я* не в состоянии понять себя таким, каким являюсь *Другому*, как понять, чем является *Другой* для себя, исходя из другого-объекта, который является *мне*.

Но необходимо учитывать, что у Гегеля истина является истиной Целого, когда Гегель пишет, что всякое сознание, будучи тождественным само себе, является *Другим* как другое.

Гегель рассматривает отдельные сознания моментами Целого, но не ставит вопроса об отношении своего собственного сознания с сознанием *Другого*, абстрагируясь от собственного сознания, исследует отношение сознаний *Других* между собой, природа которых уже определена: быть субъект-объектами.

Феноменологическое рассмотрение отношений между *Я* и всеми прочими *Другими* может осуществляться только с точки зрения этого *Я*.

Для Э. Гуссерля ссылка на *другого* является необходимым условием конституции мира. Пока на уровне примордиального опыта *Я* не отделил область *моего* от *не моего*, пока не сравнил *мою* психофизическую структуру с психофизическими структурами других людей, и не пришел к выводу о том, что психофизические структуры людей во всех своих существенных деталях аналогичны *моей*, а также о том, что всем психофизическим структурам соответствуют трансцендентальные субъекты, в большей или меньшей степени аналогичные *моему*, – до этого другие психофизические структуры остаются рядовыми интенциональными объектами *моего* примордиального опыта. Но, как утверждает Гуссерль, аналогизирующая апперцепция дает аподиктическое знание. После ее осуществления психофизические структуры *других* предстанут уже не в виде рядовых интенциональных объектов *моего* примордиального опыта, а «...они выступят в роли непосредственно данных мне в моем имманентном опыте индикаторов существования трансцендентных мне трансцендентальных субъектов, аналогичных в той или иной степени *моему*» [4]. И *Я* предстаю в виде монады в окружении сообщества монад, в той или иной степени подобных *моей*, но *моя* монада занимает центральное положение. Аналогизирующая апперцепция дает представление еще и о

том, что каждая другая монада по-своему тоже центральная, так как другие трансцендентальные субъекты аналогичны *моему*, поэтому каждый из них имеет аналогичную *моей* «концентрическую» структуру своего имманентного мира интенциональных объектов.

Таким образом Гуссерль выявляет достоверность существования *Другого*, и проблему *Другого Я* переводит в область интенциональных исследований.

Иные основания для решения данной проблемы формулирует Хайдеггер. По Хайдеггеру, способ, которым человеческая реальность оказывается бытием-в-мире есть *бытие-с...*, человеческая реальность есть *бытие с другими*. Сущностная структура *моего* бытия не устанавливается извне, как у Гегеля, однако она и не исходит из *cogito*. Человеческая реальность, которая открывается *Я*, и структуры которой он стремится фиксировать в понятиях, и есть его собственная реальность, как действительная. Объясняя до-онтологическое понимание, которое *Я* имею о *себе*, *Я* постигаю *бытие-с-другим* как существенную характеристику *моего* бытия, открывая трансцендентное отношение к *Другому* как конституирующее *мое* собственное бытие. *Другой*, таким образом, не является с самого начала таким особым существованием, которое *Я* встречаю в мире, и которое не может быть столь необходимым *моему* собственному существованию, поскольку *Я* существую перед тем, как встретить *Его*; но это экс-центрический предел, который способствует конституированию *моего* бытия. Исследование *моего* бытия отбрасывает *меня* за *мои* границы к структурам, которые одновременно ускользают от *меня*, но *меня* определяют, это и открывает первоначально *мне Другого*.

В контексте феноменологического метода Хайдеггера изменился тип связи: у Гегеля, да и у Гуссерля эту связь можно определить как –*для*–. По Хайдеггеру, связь –*с*– предполагает, что отношение не может быть рассмотрено как некое противостояние, это отношение взаимозависимости. Такой способ бытия не стоит понимать как пассивно получаемое *мое* бытие. *Другого* не конституируют, а встречают, и это не «необходимость опыта», а «необходимость факта»; *Я* не предполагаю существования *Другого*, *Я* признаю это.

Отталкиваясь от этого факта, Ж.-П. Сартр ставит проблему обнаружения *Другого*. Сартр предполагает, что *Другой* может быть дан только через прямое восприятие, а именно – взгляд, который сохраняет всю свою фактичность в *моем* мышлении и обладает тем не менее аподиктичностью *cogito*. Взгляд *Другого* сводит *мое* бытие к чистой фактичности, к тому, что просто есть, лишая тем самым *меня* *моей* человеческой сути, *моих* возможностей, *моего* пространства. Соответственно, *моим* ответом в отношении *Другого* будет тоже самое – низведение его к чистой фактичности, ассимиляция его свободы. И если *Другой* всегда ограничение *моей* свободы, то для бытия двоих свободных уже слишком много. Форма *бытия-для-другого* невыносима для *меня*, так как она превращает *меня* в фактичность, лишая *меня* свободы. Любая попытка изменить эту форму должна быть восстановлением

своей свободы в рамках *моего бытия-для-другого*. Иначе говоря, в своем отношении к *Другому Я* хотел бы остаться самим собой, сохранить свою свободу, стать *Другим* для него. Или можно сказать: быть и самим собой, и *Другим*, что значило бы: сохраняя свободу *Другого*, действовать на эту свободу. Именно таков, согласно Сартру, идеал любви – идеал неосуществимый в силу его противоречивости: *Я* хочу свободно обладать любимым и одновременно хочу, чтобы *он* был свободен в отношении *меня*. Место неосуществимого идеала занимает либо порабощение одного человеческого существа другим, либо превращение любви.

Полагая, что конфликт является основой отношений людей друг с другом, Сартр не отрицает возможность милосердия, солидарности и т.п., но это моральные категории. В работе «Бытие и ничто» философ излагает принципы феноменологической онтологии, в ней не может возникать вопрос о моральном аспекте, онтология не формулирует никаких моральных предписаний, а описывает «то, что есть». Однако, исследуя человеческое бытие как бытие в ситуациях, возникает проблема ценностей. Ценности связаны с тем, что человеческое бытие есть бытие, которому, устремленному к полноте и самодостаточности, всегда их недостает. Так Сартр приходит к выводу, что экзистенциальная тоска – подлинный источник ценностей.

Согласно Сартру, сознание нужно освободить от вещей, ибо оно коренится в *ничто*, и поэтому восприимчиво к любой множественности. «Монологическая» установка сознания и познания заключается в подмене бытия постулатом единства сознания. Этот ход мыслей неизбежно ведет к сведению единства сознания к одному единственному сознанию. Теоретически возможно допущение существования единого сознания, но встает вопрос природы реальной множественности сознания. В «монологизме» *Я* подменяется идеей субъекта «вообще». При этом безразлично какую метафизическую форму это единство сознания принимает, речь идет о «структурной особенности», о внутренней форме мировоззрения «постсредневековых веков», безразлично, принимает ли монологизм внешнюю форму «идеализма» или «материализма», выступает ли он в качестве *Мы* (называясь «тотальностью», «соборностью», «классовым сознанием» и т.п.) или в качестве идеализированного и теоретизированного *Я*. Во всех этих случаях упускается реальность другого сознания.

Размышления русского философа М.М. Бахтина об отношении *Я* и *Другого* представляют собой достаточно резкий вызов традиционному пониманию субъекта от Декарта и вплоть до Сартра.

М.М.Бахтин настаивает на том, что *Я* не обладает внутренней суверенной территорией а если и способно ее обрести только в любви *Другого*. По Бахтину выходит, что и существование *Я* не столько аподиктическим образом вытекает из его мышления, сколько в своей обособленности и изолированности от *Другого* является основанием мысли. Ад – это не *Другие*, а *Я* в своей бытийной недостаточности. Эта недостаточность и в том, что в чистом *я-для-себя Я* всегда невидимо, чтобы

воспринять это *Я*, надо выразить его в категориях, которые смогут зафиксировать его. Но не только категорию, но и саму фиксацию *Я* может получить только от *Другого*. Бахтин указывает, что мы получаем наши *Я* от *Других*: *Я* получаю *Я*, которое могу видеть, могу понимать и использовать, облекая *мое Я*, иначе невидимое (непонятное, неиспользованное), в завершающие категории, которые *Я* заимствую у *моего* образа, принадлежащего *Другому*. В противоположность Лакану, Бахтин признает изоморфность зеркала и сознания: само постижение бесконечно, поскольку *мы* находимся в процессе создания самих себя, поскольку «зеркало», которое *мы* используем, чтобы видеть себя, есть не пассивно отражающее стекло, но скорее активно отражающее зрение других людей. Завершенность является благом постольку, поскольку в завершенности я понимаю, кто *Я* есть и как *Я* есть, а *Другой* оказывается конститутивно необходимым для образования *моего Я* и его мира.

Исключительна роль *Другого* – ему присуща способность компенсировать и дополнить ограниченное видения *Я*. Подобная способность проистекает из его вневременного места по отношению к позиции *Я*. Бахтина интересует *Другой*, который, говоря словами Левинаса, помогает «изымать меня из меня самого».

Другой как бы создает «излишек» присутствия за границами *моей* субъективной жизни, этот излишек жизненно необходим, так как он открывает доступ к *моей* разности и особенности – основаниям человеческой уникальности, (рассматривать разность и особенность как основания человеческой уникальности были предложены Х. Арэнд). Выход навстречу всему *другому* в познании, в творчестве, в общении есть одновременно и расширение *моего Я*, и распространение *Я* за его первичные пределы. При этом речь должна идти не только и не столько о значительном расширении научных или речевых горизонтов, сколько об изменениях в ментальной сфере, связанных с тем, что желание достичь *Другого* вознаграждается осознанием того, что *Я* каким-то образом существую и за пределами меня самого. При этом каждый остается самим собой: *Я* существую для *Ты*, но не становлюсь им. В данной ситуации уже невозможно говорить о *Другом*, можно лишь обращаться к *Другому*, то есть вступать с ним в диалог.

Диалог выступает у Бахтина модусом человеческого существования единственным средством «узнавания» бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности.

В ситуации диалога *Я* и *Ты* речь идет не о познании (при котором чужое *Я* неизбежно рассматривается как объект), а о феномене, который Вяч. Иванов, а вслед за ним и М. Бахтин, обозначает как *transcensus* субъекта – проникновение, суть которого «заключается в абсолютном утверждении всею волею и всем разумением, чужого бытия: «ты еси». При условии утверждения чужого бытия, происходит становление полноты, как бы исчерпывающей все содержание *моего* собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, *Ты* становится для *меня* другим обозначением *моего* субъекта. *Ты еси* значит не «*Ты* познаешься мною как сущий», а

«*твое* бытие переживается *мною* как *моё*», или: «*твоим* бытием *Я* познаю себя сущим»]. Выходя на встречу *Другому*, *Я* могу испытывать симпатию или антипатию к нему, любить или ненавидеть, сочувствовать или презирать, но *Я* не могу оставаться безразличным к нему: *Я* озабочен его одновременным со *мною* существованием, *мне* есть дело до его мыслей (в том числе и мыслей обо *мне*), поступков, желаний. В самом разделении *Я* на *Я* и другое *Я*, какое бы это разделение не было (друг против друга, друг с другом, и т.п.) *Я* утверждаю свое единство с *Другим*, сознаю, что *мы с ним*.

В таком решении проблема Другого *Я* предстает не просто как проблема коммуникативная, эта проблема онтологическая. Решение этой проблемы с позиции *Ты еси* открывает перед современной философией и всеми гуманитарными науками, занимающимися проблемой коммуникации, новые перспективы для осмысления данного феномена через принцип диалогизма.

Литература:

1. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа / Г.-В.-Ф. Гегель // Соч. — М., 1959. С. 148.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. — М., 2004. — С. 264.
3. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа / Г.-В.-Ф. Гегель. — М., 1959. — С. 18.
4. Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект / Я.А. Слинин. — СПб., 2001. — С. 462.

ПРОБЛЕМА ДИСКУРСА НРАВСТВЕННОГО ПЛЮРАЛИЗМА*

Есть такие вопросы, которые по мере развития человечества обретают все более острый характер. К таким вопросам, без сомнения, можно отнести вопрос о нравственном регулировании человеком своего поведения. Дискуссии в современной России о нравственности по причине социально-политических изменений, которые в настоящее время она переживает, обретают все более острый характер, поскольку эти изменения провоцируют утрату нравственных идеалов, скрытых за культурной традицией.

Между тем проблема нравственности всегда была одной из важнейших сфер соответствия человеческого бытия и общественных отношений и всегда была полна конфликтов, внутренней борьбы и разных толкований. Дискурс «нравственности» образует своеобразную смысловую сеть, которая пронизывает наши эмоции, общественную и профессиональную жизнь, переплетается с традициями, обычаями, правом, религией, социально регламентированными и неформальными отношениями между людьми.

* Березовская И.П.

Нравственная проблема возникает тогда, когда личность в своем поведении имеет определенную возможность выбора гласных и негласных правил. То, что лишено избирательности «...не может быть ни добрым, ни злым, а является неизбежным» [1]. В результате принудительного воздействия можно заставить человека следовать моральным (и правовым) стандартам; однако поступки этого человека будут не моральными, а легальными.

Представляя характеристику современной эпохи, мыслители указывают на ее радикальный плюрализм. Как философская позиция плюрализм предполагает существование множества независимых и несводимых друг к другу начал или видов бытия, оснований и форм знания. Для того чтобы что-либо стало проблемой необходимо не только наличие противоположных позиций, но требуется еще необходимость их разрешения. Плюрализм же, провоцируя нравственный релятивизм, предполагает как сводимость, так и несводимость противоположных позиций (как угодно субъекту, главное свобода мысли).

Как может исполниться плюрализм в области нравственных принципов? Основой, делающей это возможным, является признание безусловной ценности человеческой личности, ее изначального права на достоинство и счастье.

Так, У.Эко указывает, что если обратиться к злободневным проблемам современности, то точки зрения, скорее всего, немедленно разойдутся (другими словами, будет «обнажена» их противоположность), поэтому следует коснуться предметов, которые «корнями своими уходят глубоко в историю». Следует полагать, что мнения об этих далеких предметах не будут так противоположны, что в размышлении о них выявятся точки соприкосновения, откроются возможности для разрешения злободневных проблем современности. [2]

Обсуждая возможность нравственного плюрализма в «Диалоге о вере и неверии», Умберто Эко и кардинал Мартини пытаются найти точки соприкосновения между светским и верующим культурным человеком. Целью диалога выступает «обмен мыслями между двумя свободными людьми» (У.Эко). Уже простое перечисление поднятых вопросов говорит о действительной значимости этой переписки именно в наши дни, когда христианская религия всё более утрачивает влияние на постхристианскую культуру.

В качестве предметов, уходящих корнями в историю, У.Эко предлагает рассматривать образ Апокалипсиса, начала человеческой жизни, а также о праве мужчин и «не праве» женщин в католической церкви на священничество. Есть еще одна тема в данном диалоге, которую представляет кардинал Мартини, касается базовых этических принципов. Кардинал Мартини ее уточняет так: «на чем основывается его (неверующего в мире «постмодерна») убежденность в моральной правоте, если, создавая свою этическую систему, он не может обращаться к метафизическим принципам, трансцендентным ценностям или даже категорическим императивам, распространяющимся на всю вселенную?».

В общем виде, возникающая дилемма достаточно очевидна: существуют устойчивые критерии моральных различий или нет? Имеется ли то абсолютное, к чему человек может апеллировать при выборе собственного нравственного поведения, или же оценивая поступки других людей?

Ответ «да» открывает этическую проблематику ответственности. Этика описывает ситуацию подчиненности человека неким абсолютным нормам и ценностям, и сразу возникает вопрос о той доле ответственности, которую человек несет за следование принятой ценностной системе, за выполнение или невыполнение этих абсолютных норм.

Ответ «нет» проблематизирует саму возможность моральной оценки. Каждый может выдвигать собственные критерии нравственности, человек в состоянии сам выбирать то, что ему вздумается в качестве «добродетельного» или «порочного», и при этом менять свое мнение по собственному усмотрению. Такой релятивизм закрывает тему нравственности как систему требований и оценок, перенося ее в сферу коммуникации.

Однако именно в сфере коммуникации, «где появляется *другой*, ... выходит на сцену этика» [3]. Ссылаясь на «самую безрелигиозную из общественных наук», У.Эко указывает на этическую подоплеку коммуникативного дискурса, подчеркивая, что именно *другой* очерчивает и определяет нас. Без взгляда и реакции *другого* нельзя понять самого себя, а без этого понимания человек не состоится как человек. Это «естественный факт», как указывает У.Эко, порождает естественную секулярную этику. Различие моральных норм в культурах объясняется различием в понимании *другого*. Когда понятие «*другого*» сужено до членов собственного племени (или народности) моральные нормы подвержены имморализму. По мере тысячелетнего прогресса *другой* обрел статус абсолюта. Обязательность нравственного отношения к нему имеет статус безусловности в рамках европейского индивидуализма. Таким образом, отрицая трансцендентную прочность нравственных норм, У.Эко не отрицает их абсолютности. Релятивизм в отношении нравственных норм оказывается несостоятельным, но тогда и претворение плюрализма в отношении нравственности не осуществимо

В связи с этим, когда поднимается вопрос о нравственных ценностях в современности, пережившей «открытие» *другого*, особую актуальность, обретает возрождение нравственного традиционализма. Диалог о вере и неверии приобретает новый ценностный контекст и еще большую актуальность.

Литература:

1. В.Свенцицкий. Диалоги. М. 1995 г. С. 48.
2. Умберто Эко и кардинал Мартини «Диалог о вере и неверии». М., 2004. С.19.
3. У.Эко и кардинал Мартини. Диалог о вере и неверии. М.1997. С.59

Раздел 2. ОНТОЛОГИЯ КОММУНИКАЦИИ – НОВЫЕ РЕАЛЬНОСТИ

2.1 ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ТОПОСЫ СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СЕМИОТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В СЕТЕВОМ ОБЩЕСТВЕ*

Небывалая плотность сети коммуникаций, беспрецедентная скорость современных коммуникационных средств создают условия для возникновения новых стилей коммуникативности. Например, SMS-сообщения, интернет-чаты, электронная почта и пр.

По утверждению М. МакЛюэна, в электронный век наружу выводится «нервная система», поглощающая пространство и время. Этой «нервной системой», с нашей точки зрения, являются семиотические процессы, чутко реагирующие на достижения научно-технического прогресса, поскольку они являются неотъемлемым компонентом процессов коммуникации, протекающих в социокультурных системах.

Вышеизложенное позволяет говорить следующее: в социокультурной системе современности нарушены гармоничные условия функционирования семиотических процессов, что обусловлено беспрецедентной скоростью процессов коммуникационных. Указанное обстоятельство порождает предпосылки для социокультурных изменений.

Нужно отметить, что под информационными технологиями мы понимаем не только техническую составляющую «информационного взрыва», но и методы, средства, приемы, связанные с распространением информации, а также их влияние на разрушение старых ценностей и формирование новых норм поведения человека в культуре и т.д.

Например, в 90-е гг. было модным смотреть «Чужие фотографии» (А. Шульгина), коллажи И. Пиганова: мы приобщались к пространству мировых коммуникаций. И речь шла не только о возможности новых компьютерных технологий, а об открытии глобальности знаковых систем. Обратим внимание, что еще до широкого распространения Интернета художники увлекались идеей

* Лукьянова Н.А. – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой социологии, психологии и права, Национальный исследовательский Томский политехнический университет

прозрачности в своей среде. Например, они использовали средства коммуникационных технологий для реализации своей творческой свободы, тем самым пользовались коммуникационной открытостью как новой возможностью творческой свободы. Так, феминистский дискурс применялся для разговоров о погоде, а знаки насилия для игры в классики. Еще Ж. Бодрийяр писал об опасности актуализации воображения как производительной силы (Цит. по: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 148).

Обратим внимание, что характеристики сетевой культуры (бесконечная игра смыслами, принцип домино, реальности «третьего и четвертого вида») заглушают смыслы передаваемых сообщений. Бесконечными анимированными баннерами стали кадры из фильма «В джазе только девушки», отрывки из телевизионного выступления Джорджа Буша, видеокдры с Усамой Бен Ладеном. В таком знаковом пространстве доминирует культ «пустого» означающего, что как мы отмечали выше, создает иллюзию ясности происходящего. Соответственно в искусство, как проявление человеческой деятельности, вовлекаются бесконечные звенья коммуникативной цепи, что одновременно с неопределенными путями распространения информации вызывает одержимость такими мерами, как защита от гриппа, насилия, компьютерных вирусов, иными словами, подобным образом рождаются новые мифологические монстры. Борьба со спамом как в Интернете, так и в социокультурной среде связана с тем, что для потребителя аудиореклама в метро, рекламные щиты на шоссе, макулатура в (невиртуальном) почтовом ящике становятся несанкционированным воздействием. Но потребитель здесь бессилён, поскольку цепочки поставок направлены на пробуждение виртуальных потребностей многослойной действительности, многократно переживаемой собственной смерти.

Развитие коммуникационных технологий придает семиотическим процессам одновременно как глобальный, так и глокальный характер, что проявляется в следующем:

1) С одной стороны, информационное общество обретает невиданную ранее свободу, единство в многообразии, динамизм развития, но, с другой стороны, общество обретает уязвимость перед новыми разрушительными факторами и различными социальными отклонениями. Эти факторы получают в коммуникативном пространстве новые стимулы и возможности, и их проявления разнообразны: от стандартизации культурных ценностей до хакерства, от международного терроризма до распространения манипулятивных технологий и т. п.

2) Позитивным моментом глобализации становится воздействие новых информационно-коммуникативных технологий на сферы образования и состояния культуры, поскольку в значительной степени видоизменились условия для культурного обмена и межличностного общения. Мы получили новые потенциалы для постижения мира в режиме он-лайн и свободного участия в процессе культурогенеза, в котором границы его восприятия постоянно расширяются.

Источник социального оптимизма мы видим в формировании новой этики коммуникаций, в этом – источник сохранения социокультурной идентичности;

3) В процессах формирования социокультурной идентичности глобализация культуры имеет как негативные, так и позитивные стороны. Негативными исследователи называют стандартизацию культурных ценностей, распространение манипулятивных технологий и множество других деструктивных факторов. К позитивным, как мы указывали ранее, относятся возможности культурного обмена, формирование единого информационного пространства;

4) В Глобальном коммуникационном пространстве иное качество жизни высвобождает огромное количество возможных ресурсов для социокультурного творчества. В результате, новые знаковые формы репрезентируются в различных формах инноваций и комбинаций. Специфика современной ситуации заключается в том, что выходя из дома, включая телевизор, выходя в Интернет, мы часто не знаем; в какой мир знаков попадем, поэтому мы вынуждены моментально ориентироваться в этом мире, опираясь на имеющиеся знания о значениях;

5) В силу вышесказанного, формирование индивидуального мировоззрения современного человека значительно тяжелее поддается целенаправленному воздействию, в том числе культурному со стороны социальных институтов и малых групп.

Проблема современных социокультурных изменений видится, с одной стороны, как доступность глобальной коммуникационной сети, а с другой, её абсолютная ненадежность. Одновременно иллюзию надежности создает глобализация семиотических процессов, выступающих в роли «связующей ткани» и обладающие такими противоречивыми характеристиками, как прочность и ненадежность. Данное противоречие объяснимо: знак, благодаря своей адаптивной функции, делает жизнь более «понятной», а, следовательно, более предсказуемой и комфортабельной. При этом адаптивная функция знака деформируется под влиянием глобальности коммуникационных процессов, что обуславливает особенности функционирования семиотических процессов в глобальности коммуникационных сетей.

Таким образом, на фоне формирования глобального коммуникационного пространства принципиальное значение приобретает знание закономерностей протекания семиотических процессов в социокультурных коммуникациях.

НОМО SIGNIFICANS В ПРОСТРАНСТВЕ КОММУНИКАЦИЙ*

Понимание того, что человек не существует обособленно, а находится в постоянном взаимодействии с природой, другими людьми и социумом является сегодня важнейшим итогом развития философской мысли XXI века.

Описывая структуру научных революций, академик РАН В.С. Степин отмечает, что в постнеклассической рациональности на первом месте находится субъект с его ценностями и целями, и только на втором средства, с помощью которых мы можем понять, «освоить объект». Очевидно, что в рамках постнеклассической науки произошел пересмотр ценностных ориентаций научной деятельности. Человек становится неотъемлемым компонентом открытых самоорганизующихся систем, к которым, без сомнения, относятся социокультурные системы.

Специфика социокультурной системы и место человека в ней определяется пространством коммуникаций, в котором особую роль играет знак. Отметим, что человек не просто живет в мире знаков, но, в силу своей изначальной семиотической предрасположенности, спаян со знаковыми системами во всех процессах, связанных с восприятием, формированием структур сознания и познания, которые в той или иной мере присутствуют в любом виде коммуникации. Вот почему мы приходим к заключению о зависимости человека и семиотических процессов от процессов коммуникативных.

Человек, используя знак как средство для коммуникации, задает образы, последовательность действий и пр. В этом процессе человек, в соответствии с концептуальными положениями постнеклассической картины мира, не только является создателем значений, но и существенным элементом созданных им значений. Однако традиционные монотипические имена, которые даются человеку в культуре, отражают лишь одну сторону коммуникативного акта (отправитель – сообщение – адресат). Человек в этом контексте рассматривается только как получатель информации (адресат). Именно это обстоятельство и определяет такие его наименования, как: *Homo soziologikus* (Р. Дарендорф), *Homo ludens* (Й. Хейзинга), *Homo novus*, *Homo totus* (К. Юнг) и др. Однако, как мы отметили выше, человек в современной культуре не только потребитель, но и производитель новых значений, что и объединяет все перечисленные и не перечисленные модели поведения в культуре.

Данное положение было отражено в теории семиозиса Пирса еще в начале XX в. как предвосхищение выводов постнеклассики, что отмечено И. Пригожиным в книге «Порядок из хаоса». Вводя в структуру знака (определяемую в данной традиции как знак-объект-интерпретанта) понятие интерпретанта, Пирс рассматривает процесс интерпретации в единстве с активным субъектом, который делает эту интерпретацию

* Лукьянова Н.А.

возможной. Таким образом, он предлагает идею семиотической связанности, вводя понятие «человек-знак». Существо человека в этом случае понимается как идентичность человека знаку в мире знаков. Человек в триаде репрезентант-объект-интерпретант будто бы «склеивает», «соединяет» три составляющие знака в конституированное целое. Иначе говоря, понятие неограниченного семиозиса Пирса является неотъемлемым элементом процесса познания человеком себя и мира. Язык – система знаков, созданных человеком, поэтому – он стержень всех коммуникативных процессов.

Такой вывод позволяет обозначить это особое качество, в котором человек участвует в коммуникативных процессах, монотипическим именем *Homo significans*, упомянутом в классической работе по семиотике Д. Чандлера (D. Chandler). Термин «*Homo significans – meaning-makers*» вводится со ссылкой на исследования Пирса и подразумевает некоторый вид человека, управляемого желанием производить значения. Ярким примером, указывающим на место человека в процессах означивания, является сделка дарения. В сделке дарения даритель, подарок и одаряемый связаны один с другим: в акте дарения даритель лишается собственности, он отказывается от владения объектом, и одаряемый вступает во владение данным объектом. Эта сделка образует единый правовой акт. Аналогичным образом в семиозисе взаимозависимы объект, знак и интерпретант (создаваемая интерпретатором – человеком, выступающим в этом процессе в качестве *Homo significans*).

Тем самым, семиозиса без человека не бывает, но человек может видеть себя в семиозисе только в коммуникативных процессах. Значение не «дано» нам априори, мы сами активно создаем его посредством сложной взаимной работы кодов или конвенций в процессах коммуникации.

Свойство знака быть интерпретируемым проявляется только в коммуникациях, как мы отметили выше, поэтому видение собственной предметности позволяет человеку конструировать «единичные особенности до понятия» и с помощью знака делать свой интерпретационный выбор (термин У. Эко) в пространстве коммуникаций, определяя тем самым собственную коммуникативную стратегию моделирования мира вокруг себя.

Человек в качестве *Homo significans* – это субъект коммуникации, он ответственен за создание интерпретанты как метасемиотического конструкта, устанавливающего знаковый характер отношений между отправителем и получателем в процессе коммуникации. Из этого утверждения следует принципиальный вывод: человек должен понимать те условия, по которым эта реальность (его реальность) рождается, чтобы иметь возможность при необходимости самостоятельно выбирать «правила игры» в выборе своего будущего. В контексте исследований Пирса реальность рассматривается нами как понятие, с необходимостью включающее

понятие сообщества, что предполагает отсутствие конкретных границ реальности и стремление к постоянному расширению знаний.

В таком контексте именно знак связывает фрагменты мышления и фрагменты переживания в пространстве коммуникаций. С помощью знака наша мысль, хаотичная по природе, структурируется, разделяется на части, формируется для возможностей коммуникации, которые динамичны. Поэтому мы можем утверждать, что семиозис, как процесс динамической интерпретации знака, придает мысли устойчивость, оставаясь при этом внешне нейтральным. Смыслы создаваемым интерпретантам дает человек в качестве *Homo significans*. Именно он определяет, что будет значить та или иная интерпретанта в процессе общения. Коммуникации, таким образом, это социокультурный механизм, ориентированный на взаимодействие субъектов социокультурной деятельности с целью передачи информации или обмена посредством знаков. Человек может воспринимать знаки как знаки, но факт их объективного существования от этого не меняется. Коммуникативно-семиотическая реальность объективируется в виде закрепленных в коммуникациях общественной традицией знаков и знаковых систем. Она существует вне нашего сознания и развивается по своим собственным законам. Это и есть жизнь знаков, описанная в версии семиотики Ч.С. Пирса.

Тем самым, человек присутствует в пространстве коммуникаций, прежде всего в качестве *Homo significans*, участвуя в бесконечном процессе означивания, процессе создания интерпретант в коммуникациях, в которых знаки являются «инструментами» мысли и служат средством семиотического осмысления человеком социокультурной действительности.

ГРАНИЦЫ ЭТИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ*

Человек не просто живет в мире знаков, в силу своей изначальной семиотической предрасположенности он спаян со знаковым системам во всех (познавательных и непознавательных) процессах, связанных с восприятием, формированием структур сознания и познания, в той же мере, как и при любом виде обмена информацией. Вот почему мы приходим к заключению о зависимости человека от семиотических процессов и о его влиянии на условия становления и функционирования знака в социокультурных коммуникациях.

Подобное видение вопроса дает основание утверждать, что человек, используя знак как средство для коммуникации, задает образы, последовательность действий и пр. В коммуникации человек является создателем значений, но и существенным

* Лукьянова Н.А. Исследование в рамках выполнения проекта по ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы

элементом созданных им значений. Однако традиционные монотипические имена, которые даются человеку в культуре, отражают лишь одну сторону коммуникативного акта (отправитель – сообщение – адресат). Человек в этом контексте рассматривается только как получатель информации (адресат).

Человек в современной культуре не только потребитель, но и производитель новых значений, что позволяет утверждать, что в современных социокультурных процессах человек выступает в качестве Homo significans. Термин «Homo significans – meaning-makers» вводится со ссылкой на исследования Пирса [1] и подразумевает некоторый вид человека в коммуникациях, управляемого желанием производить значения. Р. Барт трактовал Homo significans как человека означающего, субъекта, посредством которого производятся все исторически возможные, изменчивые смыслы [2].

Пирс предлагает идею семиотической связанности, вводя понятие «человек-знак», существо человека в этом случае понимается как идентичность человека знаку в мире знаков. Homo significans в триаде репрезентатив-объект-интерпретанта будто бы «склеивает», «соединяет» три составляющие знака в конституированное целое в процессах означивания.

Homo significans – это субъект коммуникации, он ответственен за создание интерпретанты как метасемиотического конструкта, устанавливающего знаковый характер отношений между отправителем и получателем сообщения в процессе коммуникации.

Сложность современной социокультурной ситуации состоит в том, что, благодаря развитию информационных технологий, на поверхности одновременно сосуществуют множество взаимозависимых интерпретант. Что делает актуальным обращение к концепции Homo significans, в частности, определения границ этической ответственности при создании новых значений. Немецко-американский философ Ганс Йонас писал о том, что уже в силу своего существования человек не только должен отвечать на поставленные вопросы, но и нести ответственность за принимаемые решения в сложном, полном случайностей мире [3].

Любой необъяснимый феномен вызывает страх, если непонятны причины его возникновения. Так случилось и с глобальным коммуникационным пространством. Но всё становится простым, как только мы понимаем механизмы происходящего. «Простота» иллюзорна, поскольку мир слишком сложен, но именно эта сложность позволяет Homo significans конструировать новые значения (интерпретанты) для объяснения и понимания происходящего. Однако может возникнуть опасность увлечения построением собственных интерпретант, что создает проблемную ситуацию, так как в нелинейности и непредсказуемости социокультурной динамики одна интерпретанта может парадоксальным образом повлиять на развитие всей социокультурной системы. Социокультурные системы состоят из конфликтующих структур, обладающих индивидуальностью. Подобная конфигурация семиотических

связей в пересечении социокультурных систем создает условия для многократного перевода каждого элемента и смысловых трансформаций, значений, сопровождающихся рождением новой информации, которая приобретает лавинообразный характер. Понятие «граница», по словам Ю.М. Лотмана, двусмысленно, поскольку, «с одной стороны, она разделяет, с другой – соединяет. Она всегда граница с чем-то <...> Граница – механизм перевода текстов чужой семиотики на язык “нашей”, место трансформации “внешнего” во “внутреннее”, это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [4]. Одно из предназначений границ в жизни человека – быть ориентирами в пространстве коммуникативных связей. Граница, таким образом, выступает одним из механизмов конструирования семиотической осмысленности интерпретанты и способом осознания собственной ответственности за последствия конструирования. Поскольку, человеку для того, чтобы идентифицировать себя, «необходимо вырабатывать ориентиры, без которых будет попросту невозможно жить в этом мире новых, едва ли не сказочных возможностей» [5].

Таким образом, границы этической ответственности Homo significans мы будем рассматривать как «фильтрующую мембрану», определяющую этичность действий с интерпретантой, создаваемой им. Современные информационные технологии изменили природу коммуникативных отношений, их масштаб, цели и результаты. В свою очередь, средства массовой коммуникации сформировали для этого действительно неограниченные новые потенциалы, многократно усилив эффективность использования информации в этих целях. В исследованиях К.-О. Апеля мы видим возможность прокладки «моста» из семиотики в этику, так как, по мнению исследователя, существует поле напряжения между сущим и должным. К.-О. Апель, подчеркивая изменения в социокультурной сфере, происходящие в современной цивилизации, охарактеризовал их как «типичный пример неравенства» между «экспансией научно-технических возможностей и тенденцией к торможению, характерной для морали» [6] настоящего времени. Апель предлагает решение существующих проблем путем формирования «публичной воли с помощью “конвенции” (“договоренности”)), что уже само по себе интуитивно связано с коммуникацией, в которой значимым является рациональная аргументация в коммуникативном сообществе. Он заявлял (вслед за Пирсом, к которому относился с большим почтением), что философия должна стать прагматикой более того, прагматикой трансцендентальной. Суть трансцендентальной прагматики состоит в соединении мысли о intersubjectivity с идеей рефлексии. Таким образом, К.-О. Апель в теории коммуникативного сообщества развивает идею о тесной взаимосвязи коммуникации и этики. Ключом к сохранению социокультурной идентичности в различных коммуникативных ситуациях становятся не только процессы самопереживания собственного «Я», но и акты коммуникации. К.-О. Апель

выдвинул на первый план этических проблем аспекты коммуникативности, занимаясь вопросами этического обоснования трансцендентальной прагматики в общем русле этики «ответственности» в концепции Х. Йонаса и опираясь (в том числе) на версию логического прагматизма Ч.С. Пирса.

Этика коммуникаций рассматривается как основа для ответственного образа мыслей, способа принятия решений, развития взаимоотношений и создания сообществ в различных культурах с помощью различных средств и каналов коммуникации. Более того, коммуникативная этика показывает честь и достоинство человека, воспитывая в нем честность, справедливость, ответственность, уважение к самому себе и окружающим [7].

Таким образом, особенности существования *Homo significans* в современном коммуникативном пространстве зависят, в первую очередь, не от специфики внешнего воздействия, а от ответственности за принятые решения. В силу этого, разумное управление должно научиться обращению с неустойчивостью, определяя пограничные условия возможных воздействий новых значений.

Как отмечает А.А. Гусейнов, в процессе перехода от традиционно организованных форм жизни к большим и сложным системам принципиальное изменение состояло в том, что общественные отношения приобрели вещный характер, то есть стали регулироваться не по логике личных отношений и традиций, а по логике предметной среды [8]. То есть, в нашем понимании, по логике семиотических процессов. В таком контексте концептуальное значение приобретает вопрос об этической ответственности *Homo significans*, так как сегодня, когда развитие информационных технологий ставит новые вопросы о сохранении социокультурной идентичности в глобальности коммуникаций, проблемы, связанные с осознанием ответственности человека за создаваемые им значения, становятся как никогда актуальными.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Chandler D. *Semiotics the basics* / Daniel Chandler. – 2nd ed. – London; New York : Routledge 2007. P. 13
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс: Универс, 1994. С. 259
3. Jonas H. *The Imperative of Responsibility (In Search of an Ethics for the Technological Age)*. Chicago ; London: The University of Chicago Press. 1984. 255 p.
4. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2001.С. 262
5. Юдин Б. Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 19
6. Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 264
7. Биби С. А., Мотет Т. П. Коммуникация и ценности // Вестн. РГГУ. 2007. № 1. С. 21
8. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире [Электронный ресурс] // Этическая мысль: ежегодник. Электрон. дан. М., 2000. URL: <http://ethics.iph.ras.ru/em/em1/1.html> (дата обращения 15.06.2009)

МАТРИЦА ИДЕНТИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ*

Общество потребления как коммуникативный и социокультурный феномен обладает рядом весьма значимых характеристик. В частности, можно выделить избыток информации, доминанту телевидения как канала масс-медиа, потребительское отношение к любому объекту внешнего и внутреннего мира индивида [1], экспансию массовой культуры, деидеологизацию и одновременно жесткое внедрение идеологии в частную жизнь именно посредством массовой культуры [2]. Все это в целом не может не привести к видоизменению идентичности.

Клайв Льюис закончил третью книгу «Космической трилогии» в 1943 году. Роман «Мерзейшая мощь» был опубликован в 1945 году. Совпадение, на мой взгляд, не случайное. Победа Европы во Второй мировой войне для Великобритании знаменовала конец империи, а для англичан – конец привычного мировосприятия. Уютный и привычный мир, чем-то похожий на Хоббитанию Толкиена, бесповоротно исчез. Ему на смену пришел совершенно новый, в котором англичанам еще только предстояло найти свое место.

Льюису максимально точно удалось передать этот период безвременья, колебаний и мучительного прощания с прошлым. Итак, небольшой университетский городок (двойник Оксбриджа), маленький университет, привычный образ жизни. И вот в эту сонную (а по сути – райскую) гавань стремительно врывается будущее (по крайней мере, некий грандиозный институт так позиционирует себя именно как залог будущих перемен). Льюис дает ему весьма характерную аббревиатуру NICE (The National Institute of Co-ordinated Experiments), а переводчик Наталья Трауберг предлагает замечательный советский вариант ГНИИЛИ.

После этого университетский городок действительно меняется до неузнаваемости – но не к лучшему. Формально задачей Института является стимулирование дальнейшего развития науки для блага людей – заниматься «прикладной наукой всерьез, в национальных интересах». На деле ГНИИЛИ по замыслу автора воплощает все худшие черты новой модели цивилизации (большие деньги, профессиональный цинизм, глобализация). В особенности это становится актуальным для молодого профессионала, специалиста в новой для академического сообщества сфере – социологии. Марк (так зовут героя нового времени) готов на все, чтобы стать своим в кругу избранных. Желая развенчать суетность подобных стремлений и опасность подобных настроений для общества, Льюис сознательно демонизирует и институт, и профессию. Институт становится в буквальном смысле оплотом темных сил, а душа Марка оказывается в опасности.

Важнейший показатель опасности ГНИИЛИ заключается именно в той угрозе, которую он несет английской идентичности. Это находит и косвенное выражение в

* *Штейнман М.А.* – кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва

том, что институт в буквальном смысле разрушает Англию – старинные дома, маленькие деревушки, жизненный уклад, или, как формулирует один из положительных героев, «собирается превратить самое сердце Англии в гибрид худшего американского отеля и газового завода». Как подчеркивает Д. Пэкмен, после Первой Мировой войны в умах закрепилась мысль, что английский дух заключен в английской деревне. В 1943 году для многих Англию олицетворял по-прежнему деревенский пейзаж – английский пейзаж. Но эту Англию уничтожили не германские налеты, а архитекторы, бухгалтеры и трусливые политики, которые преклонили колена перед дешевыми застройщиками и алчными девелоперами, провозгласившими право строить все, что они хотят» [3].

Характерно, что сотрудники ГНИИЛИ требуют от Марка выполнения деятельности, которая входит в обязанности специалиста по связям с общественностью в современном понимании этого термина. В частности, речь идет о так называемом «инжиниринге событий», то есть о программировании реальности. Являясь частью т.н. «event-management», инжиниринг событий уже не воспринимается как нечто из ряда вон выходящее.

Показателен следующий диалог:

- *Вы хотите сказать, что вы управляете беспорядками?!*

- *Именно так и делаются настоящие дела.*

- *Но как же можно написать статью о событиях, которые еще не произошли?*

- *Так ты никогда не научишься работать с общественным мнением, Марк. Совершенно не нужно ждать происшествий, чтобы о них писать!* [4]

Однако и Клайв Льюис, и Виктор Пелевин (каждый в рамках своей исторической смены парадигм) с одинаковым увлечением подвергают профессию рекламиста/«пиарщика» мифологизации. Это легко объяснимо – поскольку привычной картины реальности больше нет, а есть лишь осколки прежнего мира, который необходимо собрать заново с помощью магического моделирования.

В девяностых годах Россия оказалась в ситуации, когда советская идентичность исчезла, а российская еще не появилась. Американский антрополог Н. Рис в своей книге, основанной на записях разговоров граждан эпохи перестройки, фиксирует именно кризис идентичности, основанный на несовпадении нравственных ценностей и экономического императива.

Буквально о том же самом рассуждает В. Пелевин в романе-памфлете «Generation П» (1999). «На смену приходила только серая страшноватость, в которой душа советского типа быстро догнивала и проваливалась внутрь самой себя. Газеты уверяли, что в этой страшноватости уже давно живет весь мир, и оттого в нем так много вещей и денег, а понять это мешает только «советская ментальность».

Н. Рис подчеркивает, что смена идеологической модели была особенно заметна в сфере самоидентификации граждан: «В то время как стабильные советские идентичности – на уровне индивидуальности, группы и нации – критиковались и

повергались в прах, возникали новые образы (королева красоты, валютная проститутка, бизнесмен, мафиозный босс» [5]. Надо отметить, что именно череда мафиозных боссов и бизнесменов проходит по страницам романа Пелевина. Характерно, что персонаж с характерным прозвищем «Вовчик Малой» и соответствующим родом деятельности формулирует по слогам: «Нам не хватает национальной и-ден-тич-ности» [6]. И мотивирует с опорой на новые экономические реалии: «За каждыми бабками на самом деле стоит какая-то национальная идея. У нас раньше было самодержавие, православие и народность. Потом был этот коммунизм. А теперь, когда он кончился, никакой такой идеи нет вообще, кроме бабок. Но ведь не могут за бабками стоять просто бабки, верно?»

И новый ответ на вопрос, что такое идентичность в лучших традициях литературы абсурда дает ответ дух Че Гевары, опираясь на работу Маршалла Маклюэна «*Understanding Media*»: «Самоидентификация возможна только через составление списка потребляемых продуктов».

Таким образом «рекламист/пиарщик» посредством своей профессиональной деятельности создает новую идентичность для общества потребления. Отсюда закономерна и сакрализация этой новой профессии. Пелевин показывает, как интеллигент в одночасье ставший маргиналом, осознает, что свое место в жизни он может обрести только с помощью специфически эзотерической профессии. Таким образом, пространство потребления индуцирует особое пространство потребительской идентичности, которая, в свою очередь формируется посредством сакрализованной профессии рекламиста/пиарщика. Герой в полном соответствии с жестким мифологическим паттерном проходит путь от ученика рекламы до мастера *public relations* и после посвящения и становится мужем виртуальной богини.

Таким образом, можно говорить о том, что общество потребления закрепляется в социуме путем трансформации матрицы идентичности. Соответственно, период кризиса идентичности сопровождается мифологизацией/сакрализацией новой профессии – рекламиста (специалиста по связям с общественностью). В свою очередь, этот специалист воспринимается как фигура шамана, воссоздающего расколотый мир.

Литература:

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. С. 87.
2. *Featherstone M.* Consumer culture and postmodernism. London: SAGE, 2007. P. 145.
3. *Paxman J.* The English. A portrait of a people. London: Penguin Books, 1999. P. 151.
4. *Lewis C.S.* The cosmic trilogy. London: Pen Books, 1989. P. 481.
5. *Рус Н.* «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 301.
6. *Пелевин В.* Generation П. М: Вагриус, 1999. С. 175.

2.2 NET-СОЦИАЛЬНОСТЬ

ПАРАЛЛЕЛЬНЫЙ МИР: АСОЦИАЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ*

Два мира

Все люди делятся социологией на страты, классы и социальные группы. Так принято изучать настроения людей и так проще ими манипулировать. Но декабрьские митинги** в Москве (2011 г.) показали, что сегодня люди делятся иначе; что дело не в хабитусе людей и даже не в размерах получаемого ими дохода. Стало очевидным, что одна часть людей живет в реальном мире, а другая – в виртуальном. Первые зарегистрированы по месту жительства, и у них есть свои интересы. Вторые зарегистрированы в Facebook, в социальных сетях Интернета, и у них есть iPhone и iPad. Жители реального мира с недоумением смотрят на обитателей параллельного мира. Реалисты знают, что нужно сто раз отмерить и один раз отрезать. Напротив, виртуалисты предпочитают ввязаться в дело, чтобы затем посмотреть, что из этого выйдет.

Это разделение не зафиксировано ни на социологических картах, ни на политических. Поэтому неосмотрительно думать, что на Болотную площадь пришла обманутая молодежь с моральным посланием к власти. Молодежь там тоже была, но без морального послания. Суть дела не в том, что ее кто-то обманул, хотя ее, конечно же, кто-нибудь обманет, а в самообмане. На площадь пришел не средний класс, которого в России нет, пришла не интеллигенция, давно уже умершая, и тем более пришли не простые граждане, у которых вдруг проснулось чувство собственного достоинства. Простые граждане просто работают.

На Болотную площадь пришли без сознательной мотивации люди из параллельного мира. Формально среди них были школьники, студенты, аспиранты, преподаватели и сотрудники различных офисов. Фактически же это были «инопланетяне», трансгрессировавшие обыватели, для которых сам по себе социум стал тотальной несправедливостью. Свою заброшенность, отчужденность и бесполезность они связывают с ним, а не с собой, с социумом, а не со своей антропологической природой.

Человеческое под знаком гуманизма проникло во все поры социума, но его не оказалось в самом человеке. Если социум очеловечивается, то человек социализируется и перестает воображать. Люди сами выселили себя из своей головы. Поэтому они не находят у себя ни идей, ни фундаментальных интересов.

* *Гиренок Ф.И.* – доктор философских наук, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

** Недавно в Москве (декабрь 2011 г.) прошли митинги. Власть их заметила и насторожилась. Но не она интересуется нас сегодня, а те люди, которые пришли сначала на Болотную площадь, а затем – и на проспект Сахарова. Кто они?

Этих людей привели на Болотную площадь не политики и не партии, не идеологи и не интеллектуалы. Их привел случай преднамеренной координации, импульс неприятия тотальной несправедливости. Но протест против несправедливости указывает лишь на тотальную реальность социума и тотальную призрачность человека. Социальное проникло везде. Даже в именование сетей интернета. Человеческим в человеке остались одни эмоции.

«Параллельные» люди отнюдь не декабристы. У них нет того, во имя чего они могли бы на кон поставить свою жизнь. Это место оказалось у них нулевым, пустым, а сами они – децентрированными. На Болотной площади децентрированные люди из параллельного мира продемонстрировали возможность нулевой степени манифестации. Болотная площадь потому и приводит протест одиноких к нулевой степени, что она указывает на точку, в которой начинается протест человека против самого себя, против своего существования.

Если людей метафизически ничего не объединяет, то в реальном мире их может объединить только пространство улицы, дивана или площади. А в параллельном мире их может объединить только шизофренический бред.

Разъединительный синтез пространства площади длится одно мгновение и исчезает в вечности, оставляя разгадку непрозрачной асоциальности митингующих параллельному миру.

Асоциальность социальных сетей

В реальном мире доминирует Другой. Социум – это не что иное, как множество поименованных Других. В нем нет место для «Я». «Я» - это разрыв в ткани социальности, асоциальная дыра, которую социум всегда пытается стянуть, зашить, выдавив из человека субъективность, как пасту из тюбика. Другой – это всего лишь «пустой тюбик», субъект без субъективности, тот, кто научился подчиняться, чтобы быть социально приемлемым. Социализироваться – значит, стать послушным.

Но человек – существо асоциальное, претендующее на внутреннюю свободу, пытающееся убежать из социума и спрятаться в социальных сетях параллельного мира. Ибо в нем, в этом мире, доминирует не Другой. В нем перемигивается бесконечная множественность «Я». Это мир самоименования. Поэтому социальные сети асоциальны. В них каждый открывается таким, каким он себя придумал. Если реальный мир – это мир социальных позиций, то параллельный мир – это мир виртуальных диспозиций, материализации того, что люди думают о себе, а не того, что они есть на самом деле. В нем маски заменяют лица, «ники» - принципы, мода – характер, причастность к сетевому обмену информацией – внутренний мир.

До событий на Болотной площади в реальном мире ничего не хотели знать о существовании параллельного мира. Реалисты считали себя учителями, а своих учеников – жителями инфантильного мира, и местом их встречи до недавних пор была школа. В декабре две реальности встретились на площади. Реалисты выступали, виртуалисты слушали. Эта встреча не могла не быть нелепой. Социальные позиции

учителей встретили асоциальный свист учеников. Реальность утратила всякую перспективу. Она вздыбилась. В ней второй план встал на место первого, превратив блогеров в политиков. Первый план занял место третьего, и политики зарегистрировались в «твиттере». Четвертый план поспешил на место второго. И на место говорящей головы безъязыкого параллельного мира встали шоумены и писатели, которые стали говорить за этот мир. Их речь теперь должна длиться бесконечно долго, чтобы не выйти за пределы настоящего. Любая остановка речи может показать их пустоту, недостаточную безумность их бреда.

Бормотание сцены не склеило расколотое сознание. Националисты не обнялись с либералами, демократы не расцеловали империалистов, атеисты не раскланялись с верующими. Политика – это дело реального мира, а не параллельного. В свою очередь, ментальность параллельного мира находится за пределами смысла политики. В результате на небесах было начертано только одно слово: «Бред», - которое можно декодировать как «клиповое сознание».

Клиповое сознание

Реальный мир и параллельный ментально различны. От сознания одного мира нельзя перейти однородными непрерывными движениями к сознанию другого мира. Между этими мирами лежит абсурд, а его можно только «перепрыгнуть». В первом мире живут тугодумы и тихоходы. Во втором – думать – это значит быстро думать. Обитателям первого мира нужно время, чтобы посредством понятий добраться до смыслов. Жителям второго - нужны не смыслы и не понятия, им нужна скорость и схема действия. Им нужен «флэш-моб». Скорость смены событий в параллельном мире так велика, что в нем время теряет смысл. Отсутствие этого смысла радикально меняет представление о границе между реальным и возможным.

Реальное как наличное всегда связано с возможным. В параллельном мире возможное не имеет связи с реальным. Оно не локализуется в пространстве. Оно бытийствует только как возможное, и поэтому возможное в нем – это не будущее наличного, а визуализируемое как настоящее.

В реальном мире время течет от прошлого через настоящее в будущее. В параллельном мире нет потоков времени. В нем нет ни прошлого, ни будущего. В нем есть только непрерывно длящееся настоящее. При этом один момент визуализируемого настоящего стирается другим моментом, который полностью капсулирует сознание на себе, запрещая ему из будущего смотреть на себя в прошлом. Сознание, как в архаике, начинает существовать только в настоящем. А это значит, что сознание в параллельном мире неререфлексивно. Оно в нем, как и у детей, всегда актуально. То есть сознание в параллельном мире всегда равно содержанию сознания. Такое сознание следует назвать клиповым. Изменение содержания в нем предстает как другое сознание, которое отсылает только к самому себе и ничего не знает о том, что было до него и что будет после. А поскольку настоящее неотличимо

от его визуализации, постольку в параллельном мире начинает доминировать локальный дискурс.

Локальный дискурс – это речь, погруженная в воображение, способ, которым репрессируется высказывание реальности. В нем нет метанарраций, он принципиально нелинеен. Вот пример такого дискурса.

Вечер. Идет мама с двумя детьми. Один ребенок показывает на фонарь и говорит: «Луна зеленая». Другой добавляет: «И квадратная». Первый: «Она качается и скрипит». Второй: «Почему же она не улетает?». Первый: «А куда ей лететь? Ее место занято звездами». Мама: «Дети, это не луна, это фонарь, который раскачивает ветер». Дети: «Фонарь желтый, а луна была зеленая».

Параллельный мир изобретает ментальную машину схватывания всего целого в одно мгновение. Одним из способов связывания возникающих высказываний является бред. Нелинейная связность людей поддерживается коммуникацией в режиме бреда. В реальном мире для того, чтобы получить новое свойство или качество, нужно стать элементом социальной группы. В этой группе человек получает свойство, которого вне группы у него нет. В параллельном мире для этого достаточно коммуникации в режиме бреда. В реальном мире имя бреда меняется. Здесь этот бред называют, например, «честными выборами», идеей справедливости.

«Честные выборы»

Выборы – это безликая процедура, социальная институция. Как может эта институция соединиться с идеей честности? Ведь честность – это категория антропологическая. Только человек может быть больше себя или меньше себя, только он может быть честным или нечестным. Между тем, честность сама по себе коварна и двусмысленна. Поэтому русские более склонны полагаться не на честь, а на совесть. Однако никому пока еще не приходило в голову требовать проведения выборов по совести. Потому что это глупо, ведь выборы лежат по ту сторону совести.

Но и «честные выборы» - это всего лишь оксюморон, нечто невозможное, показавшееся возможным спутанному сознанию митингующих. На Болотной площади митингующие собрались как на шоу, как на карнавал, чтобы пойти туда, неведомо куда, и добыть то, сами не зная что.

Выборы – это не карнавал, их либо хотят проводить, и тогда, никому не доверяя, создают для этого социальную машину, либо их не хотят проводить, и тогда ничего не делают для того, чтобы она появилась. Машина по определению не может быть честной или нечестной. Если выборы попадают в зависимость от качества людей, которые их проводят, то это уже не выборы, а социальная алхимия. Поэтому на Болотной площади собрались «Иванушки-дурачки» и социальные алхимики.

Требовать нужно было не проведения «честных выборов», а создания социальных машин, которые даже нечестных людей заставляют быть честными. И все же «честные выборы» как бред, как спонтанный синтез сознания, простительны для людей, живущих в параллельном мире.

КОММУНИКАТИВНЫЙ ВЫЗОВ СЕТИ*

При оценке социогенности виртуального общения можно исходить из двух предположений.

Первое – все, что происходит в сети, то есть все возникающие в ней организованности, по-прежнему реализуют, выдвинутый еще Э.Каппом, принцип органопроекции. Сеть, как вещь сделанная руками человека, есть проекция человеческих органов, точно так же как и другие вещи: молоток, самолет, телевизор, бомба. Этот подход в интерпретации Маршалла Маклюена, хотя он и не использует термин «органопроекция», приводит к пониманию медиа, как продолжения человеческих органов чувств (модальностей). Прежде всего: зрения, слуха и осязания. Сеть как медиа - расширение тактильной и кинестетической модальностей. Они в комбинации с органопроекцией человеческого мозга, составляют достаточно жутковатое существо, способное думать и ощупывать окружающий мир. Однако в этом существе нет ничего внечеловеческого. Следовательно, все, что происходит в сети есть продолжение того, что происходит во вне. То есть, онлайн-социальность есть переведенная оффлайн-социальность. Даже новые виды социопатии, возвращенные в сети, всего лишь сетевая форма знакомых посюсторонних от экрана социопатий. Например, многоликость - одна из форм расщепления личности (шизофрения, лудомания) - одна из форм наркомании, и так далее. Мы найдем в сети проявления эпилепсии, истерии, аутизма, сексуальных перверсий, короче говоря, всего того, что наблюдалось психиатрами и психологами задолго до появления интернет.

Второе предположение, основано на том, что принцип органопроекции на сеть уже не распространяется. Возрастающая сложность привела к качественно новому скачку, при котором в сети стали образовываться структуры уже не человеческой, а иной природы. В этом случае онлайн-социальность следует рассматривать как иной вид социальности, формирующей отношения и коммуникации иного рода. Причем не исключена возможность трансляции этих отношений из сети в обыденность и повседневность. В пользу допущения такой возможности говорит, например, культурный феномен - *флеш-моб*. Классический флеш-моб это собрание незнакомых друг с другом людей для занятия бессмысленной деятельностью в неуместном для этого месте. То есть, имеет место проявление трех качеств: некоммуникации, бессмысленности и неуместности. Теоретически такое не могло бы существовать в культуре в принципе, однако существует. *Флеш-моб* вряд ли мог бы существовать без Интернета и мобильной связи, то есть без сети. В современной сгущено-коммуникативной реальности всякое действие есть слово, а слово есть действие (перформативное высказывание - Д.Остин), следовательно, “некоммуникация, бессмысленность и неуместность” тоже высказывание. Но кто спикер? Очевидно, что

* *Калмыков А.А.* – доктор филологических наук, проректор Академии медиаиндустрии, Москва

не люди, которых собрали по сети и не организаторы. Спикером, стало быть, является сама сеть, которая говорит нам: «Я есть. Я здесь. Я могу модифицировать поведение людей».

Впрочем, это слишком смелый вывод. Однако он заставляет задуматься о том, как сетевое общение влияет, и будет влиять на нормы и ценности повседневности. То, что даже политики поняли, что сеть сегодня существенный фактор в политической игре, говорит само за себя. С помощью Интернета, Обама, например, разорвал американский семейный политический традиционализм, а Медведев стал активно наращивать политический вес, используя видеоблог и аккаунт в ЖЖ. Политика, таким образом, вошла в сеть, или точнее сеть вошла в политику.

В рамках статьи не представляется возможным, провести детальный анализ форм социальности, генерируемой сетевым общением и виртуальными сообществами. Кроме того, возникает вопрос: годятся ли современные методы социологии и социальной психологии для решения этой задачи, или нужны новые методы? Так что, может быть, и не стоит спешить с разработкой типологий и вскрытием закономерностей. Важнее другое - осознать, что эта проблема действительно назрела, причем не только в теоретическом, но и в практическом ключе. И, конечно же, нужно ответить на вопрос: какова природа Net-социальности – все еще человеческая или уже нет?

Высказанные допущения имеют прямое отношение к идеологиям будущего. Действительно, следствием признания действия органопроекции на сеть является признание антропоцентричности, а для христианской культуры, Христоцентричности мироздания. «В центре вселенной бьется сердце Человека» (В.Лосский). Напротив, отказ от этого принципа приводит к допущению возможности постчеловеческого мира, идее сингулярного перехода цивилизации в какое-то иное машинное состояние, к фактическому отказу от истории. Речь здесь идет о новой коперниканской революции, с той лишь разницей, что вместо Солнца в центр Вселенной выдвигается оцифрованная коммуникация.

Несмотря на то, что автор остается на позиции антропоцентризма, нельзя не отметить эвристическую продуктивность противоположного взгляда, позволяющего с новых позиций проблематизировать коммуникацию. Прежде всего, становится возможным рассматривать коммуникацию в качестве самостоятельной вещи, способной существовать без коммуникантов в некотором информационно-коммуникативном универсуме. Придание коммуникации онтологического статуса позволяет преодолеть разрыв между метафизической и эпистемической природой коммуникативного действия. Однако онтологичность коммуникации особого рода, поскольку оторванная от коммуникантов она, по сути, является чистой потенцией, возможностью (О.И.Генисаретский), которая реализуется только актуально (здесь и сейчас). Иным и словами коммуникация оказывается определяема лишь в виртуальной

реальности (по Н.А.Носову), и, следовательно, именно в виртуалистике необходимо искать ответы на вопросы о природе сетевой социогенности.

Виртуалистика, привнесшая в науку парадигмальную идею полионтологичности, на самом деле возвращает человеку его законное центральное место, поскольку требует субъекта для сборки виртуальных реальностей, и этим субъектом может быть только человек. Обесмысливается и дискурс о постчеловеческом мире. Но, к сожалению, лишь в теоретическом плане, поскольку на практике искус техноцентричных цивилизационных моделей остается достаточно сильным и вполне может становиться основой господствующих идеологических и политических доктрин.

ДИСКУРС И МЕТАДИСКУРС ВИРТУАЛЬНОСТИ*

Широкое использование термина «виртуальная реальность» не только в обыденном языке, но и в научном дискурсе делает актуальным как анализ содержания самого понятия, так и анализ контекста его использования в современной интеллектуальной и социальной практике.

Начнем с констатации той огромной пропасти, которая лежит между первоначальным смыслом термина «виртуальный» и его сегодняшним смыслом. Создается впечатление, что перед нами два различных по смыслу понятия. С.С. Неретина дает следующее толкование латинского слова **virtus**, нашедшего применение в средневековой схоластике: «*сила, добродетель, действие; совершенство или сила для произведения чего-то позитивного; ее можно назвать *предрасположенностью* совершенного к совершенному, она, таким образом, является *предрасположенностью*, дающей *возможность* достижения действительного блага. Добродетель также рассматривается как сила, тем самым противопоставляясь сущности. В этическом смысле добродетель понимается как странствие к интеллектуальному и моральному совершенству. Роджер Бэкон считает ее второй ступенью внутреннего опыта. Августин определял *добродетель* как *Высшее благо*, что есть *Бог*, человеческие добродетели связаны с верой, надеждой, любовью. Путь к Высшему благу, по Абеяру, есть “усердное испытание морального выбора”...» [1] (курсив наш). Итак: сила, предрасположенность, возможность, добродетель, Высшее благо, Бог, некая объективная потенция в нас [2].*

Сегодняшний же известный источник обыденного знания Wikipedia дает следующее определение: «Виртуальная реальность, VR, *искусственная* реальность, *электронная* реальность, *компьютерная* модель реальности (от лат. *virtus* — потенциальный, возможный и лат. *realis* — действительный, существующий;

* Фомин А.П.

англ. *virtual reality*, **VR**) — созданный техническими средствами мир (объекты и субъекты), передаваемый человеку (посетителю этого мира) через его ощущения: зрение, слух, обоняние и другие. Виртуальная реальность имитирует как воздействие, так и реакции на воздействие. Для создания убедительного комплекса ощущений реальности компьютерный синтез свойств и реакций виртуальной реальности производится в реальном времени».

Можно было бы не обращать внимания на столь несолидный источник, если бы кардинальное изменение смысла понятия происходило только на уровне обыденного, профанного сознания. Известная лаборатория виртуалистики в специальном Словаре виртуальных терминов дает такое определение: «**Виртуальная реальность** – реальность, независимо от ее природы (физическая, геологическая, психологическая, социальная, техническая и проч.), обладающая следующим рядом свойств: *порожденность* (виртуальная реальность продуцируется активностью какой-либо другой реальности, внешней по отношению к ней; психологические виртуальные реальности порождаются психикой человека), *актуальность* (виртуальная реальность существует актуально, только "здесь и теперь", только пока активна порождающая реальность), автономность (в виртуальной реальности свое время, свое пространство и свои законы существования), интерактивность (виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей, как онтологически независимая от них). *В отличие от виртуальной, порождающая реальность называется константной реальностью.* "Виртуальность" и "константность" образуют категориальную оппозицию, т.е. являются философскими категориями. В отличие от схоластики, в виртуалистике *виртуальность противопоставляется не субстанциальности, а константности...*» [3] (курсив наш). Дальше мы читаем пояснение: «**Виртуал** – 1) обобщенное название для виртуальных событий, виртуальной реальности, совокупности виртуальных реальностей, фрагмента виртуальной реальности ... Виртуал, в отличие от других *психических производных*, типа воображения, характеризуется тем, что *человек воспринимает* и переживает его не как порождение своего собственного ума, а как реальность. Виртуал обладает следующими свойствами: непривыкаемость, спонтанность, фрагментарность, объективированность, измененность статуса телесности, сознания, личности и воли».

Известно, что в ходе развития науки содержание научных понятий меняются; без этого нет и науки. Однако изменение смысла и значения понятия на противоположные – явление в науке редкое. И факт этот, по крайней мере, требует анализа. Подчеркнем еще раз разницу. В средневековой схоластике «виртуальная реальность» – это божественная внутренняя сила в нас, активная человеческая добродетель, христиански переосмысленный Логос, неоплатонически переосмысленная идея Блага, некая особая объективная реальность в нас. Конечно, в теологической терминологии это – вера. Но эта объективно-идеалистическая

философская традиция нашла, как мы знаем, свое вершинное выражение в гегелевской философской системе, которую, при желании, конечно, можно назвать философской апологетикой Бога, но объективную диалектику которой современная наука уже никак не могла игнорировать. В терминах гегелевской объективной диалектики аналогом виртуальной реальности, вероятно, была бы третья ступень развертывания духа – *абсолютный дух* в форме искусства, религии и философии. Иначе говоря, виртуальная реальность – это *объективное содержание мышления*, нашедшее свое выражение в известных формах общественного сознания: искусстве, религии, философии, науке, морали, правовом сознании. Очевидно, что такая трактовка термина лежит в русле традиции «объективной» философии и современной науки XX века, поскольку субъектом-носителем сознания здесь выступает не индивид, а, как «минимум», общество в целом, как «максимум» же – гегелевский Мировой Дух. Сегодняшние же коннотации понятия «виртуальная реальность» находятся явно в русле совсем другой философской традиции – традиции субъективизма, где субъектом-носителем сознания является отдельный индивид.

Предположение о том, что некая реальность способна генерировать иную реальность, закономерности существования коей будут не сводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигались давно. Начало можно усмотреть уже у Платона, в чьей философской теории «мир идей» генерирует «мир вещей», а затем и у неоплатоников. В средневековой схоластике употреблялась оппозиционная пара «виртуальный» – «актуальный», а также «виртуальный – константный». При этом порождающей, «первичной» реальностью выступала именно виртуальная реальность. «Актуальная» и «константная» реальности понимались как вторичные. Фома Аквинский посредством категории «виртуальность» осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души чувственной (животной) и души вегетативной (растительной), считая, что первая **«виртуально»** содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную». Позже Николай Кузанский писал о видении «умным оком» «виртуального» пребывания дерева в своем семени и вообще «виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев» в семени как таковом. В конечном итоге богослов Кузанец приходит к мысли, что Бог как «абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность *виртуально свертывать в себе дерево*» [4], отождествляя тем самым виртуальную реальность с божественной первопричиной, отражаемой в том числе и нашей душой. В физике еще с начала XVII века понятие «виртуальных перемещений» используется в значении «возможных перемещений», что в числе других принципов легло в основание дифференциальных исчислений в статике и динамике [5]. Уже в XIX веке А.Бергсон писал о «закупоренной» деятельности, имея в виду особенность существования деятельности в момент, когда возникло препятствие для ее реализации. Этот тип существования и был назван им «виртуальным». В психологии серьезно изучался феномен «установки» или attitude. Известно, что Г.Оллпорт

определял социальную психологию как «научное исследование аттитюдов». Поскольку аттитюд должен быть истолкован в духе юнговского коллективного бессознательного, архетипа, что вполне соотносится с понятием общественного сознания в сфере общественной психологии, то такая трактовка, на наш взгляд, все еще не выходит за рамки философского объективизма.

Впервые смысловые смещения понятия за пределы объективистской традиции начинаются во второй половине XX века, когда идея виртуальности возникла независимо друг от друга в нескольких сферах науки и техники. В физике виртуальные частицы – это такие элементарные частицы, которые возникают только в акте взаимодействия других частиц. Они существуют только *актуально*, т.е. только здесь и теперь – порождаются во время взаимодействия других частиц, выполняют свою функцию в процессе их преобразования и исчезают, как будто их никогда и не было, никогда не фигурируя в начальных и конечных условиях взаимодействия. Подобные *актуальные*, то есть одновременно и существующие и не существующие объекты были обнаружены в эргономике, психологии. Мы видим, что первоначальный концепт, несущий объективистские коннотации («возможность», «потенциальность», «внутренняя сила») заменяется на другой, еще не несущий субъективистского значения, но уже лишенный своего значения объективистского («актуальность» в значении «существующий временно, здесь и теперь»).

Этот тренд смещения смыслов продолжается далее в кибернетике, где широко используются понятия «виртуальной машины», «виртуальной памяти» и т.д., о существовании которых также можно говорить весьма условно – они существуют, пока сохраняются построенные пользователем функциональные отношения между элементами компьютера. В результате широкого распространения электронных СМИ и агрессивной рекламной кампании по продвижению компьютеров на рынок термин «виртуальная реальность» стал ассоциироваться исключительно с компьютерами и электронными СМИ.

Под такое смещение смыслов подводится научная база. Так, с точки зрения специалистов Центра виртуалистики «Современная культура сейчас вступила в очередной виток повышенного интереса к необычным явлениям человеческой психики. Этот интерес находит свое выражение в самых разных формах: от изучения и практикования различных эзотерических систем до увлечения трансперсональной психологией, мистикой, астрологией и т.д. вплоть до широкого употребления наркотиков. Наличие этого интереса, собственно, и есть проявление определенной потребности. Если эта потребность не найдет достаточно простого и дешевого средства своего удовлетворения, она, как это всегда бывало в истории, пойдет на убыль, проявляя себя лишь в узком кругу настолько нуждающихся в ее удовлетворении, что они готовы тратить огромные усилия для этого.

Виртуальная компьютерная технология вполне могла бы стать таковым средством, но для этого нужны такие психологические модели (теории), которые

позволили бы операционализировать ту *психическую реальность*, в которой происходят необыденные психические события. Есть все основания назвать эту реальность виртуальной реальностью. Для этого должна быть разработана психология виртуальных реальностей: *виртуальная психология*.

Но для того, чтобы киберкультура на основании виртуальной психологии стала феноменом культуры, необходима еще разработка и распространение *виртуальной философии*, т.е. особого, *виртуального, способа понимания и объяснения мира*. Для того, чтобы виртуальная философия стала общепринятой, есть все основания: во-первых, в различных отраслях науки и практики: от физики элементарных частиц до компьютерных технологий и гуманитарных наук – идея виртуальности становится все более признанной, а во-вторых, есть социальная потребность в новых способах объяснения мира и овладения им» [6].

Перед нами, таким образом, уже целая программа перенастройки мировоззрения, ибо виртуальная философия это «полионтичная» философия, предполагающая сосуществование *множества онтологических реальностей* с виртуальным типом отношений между ними, а виртуальная цивилизация – культура, построенная на виртуальной философии в сочетании с научными виртуальными моделями, реализованными посредством виртуальной компьютерной техники. Такая «киберкультура», по мнению сторонников «полионтичности», заменит собственно культуру если произойдет синтез философии виртуальности, виртуальной психологии, виртуальной компьютерной технологии, или, другими словами, «произойдет сопряжение психологической и компьютерной реальностей на некой фундаментальной, то есть философски осмысленной, основе».

Создается впечатление, что утопический футурологический прогноз создателей теории постиндустриализма сбывается. Вспомним картину, которую в свое время рисовал Э. Тоффлер, считавший, что «прогрессирующая компьютеризация (или, более правильно, информатизация) общества не означает также деперсонализации человеческих отношений», а, напротив, будет способствовать дифференциации и индивидуализации, что, по мнению автора, в интересах человека. Вместо культурного доминирования нескольких средств массовой информации в цивилизации Третьей волны, по утверждению Тоффлера, начнут преобладать интерактивные, «демассифицированные средства, обеспечивающие максимальное разнообразие и даже персональные информационные запросы», телевидение откроет дорогу «вещанию в узком диапазоне, передающим визуальные образы, адресованные одному человеку». «Мы сможем также время от времени», – продолжает автор, – «использовать наркотики, прямую передачу от мозга к мозгу и другие формы электрохимической коммуникации, которые пока находятся в стадии изучения. Все это, несомненно, порождает опасные, однако поддающиеся решению политические и моральные проблемы. Гигантские центральные компьютеры с их скрежещущими принтерами и сложными системами охлаждения заменит множество чипов,

установленных тем или иным способом в каждом доме, больнице, отеле, автомобиле, в сущности, в каждом строительном кирпиче. Мы будем жить в электронной среде» [6].

Эта методологическая «ошибка» – мыслить о новой нарождающейся цивилизации Третьей волны не только в терминах и понятиях, но и с идеологической установкой теоретика Второй волны – простительна была Тоффлеру. Но даже он, испуганный проблемой одиночества в обществе разобщенных и «свободных» индивидов, призывает восстанавливать солидарность и предлагает «начать создание структуры порядка и цели в жизни», поскольку «смысл, структура и общность – это взаимосвязанные условия построения будущего, в котором можно жить». Нам же, обогащенным опытом последней технологической революции, следует учитывать тенденции, которые уже нельзя игнорировать.

Здесь мы обращаем внимание на одну из таких тенденций – тенденцию «виртуализации» сознания. Из вышесказанного видно, насколько серьезно осуществляется проект прямой «виртуализации» сознания именно в ином, новом, искаженном значении термина «виртуальность». Гносеологической предпосылкой такой «виртуализации» является смешение знания с информацией и подмена первого вторым. Разводя понятия информации и знания, необходимо отметить, что если в отношении знаний мы можем сказать: «Чем больше человек знает, тем лучше», то в отношении информации сказать «Чем больше информации, тем лучше», мы не можем, поскольку для обработки информации требуется совсем другая «система» – компьютер. Мозг человека, видимо, приспособлен природой скорее для «переработки» знаний, а не для переработки информации. Такая патология, как шизофрения, хорошо это показывает: при шизофрении главным симптомом, наряду с гигантской работой интеллекта «внутри себя», является утеря связи личности больного с социальной реальностью, как объективной, так и субъективной. Поэтому, в принципе, нет знаний абсолютно разрушающих; если перед нами – знание, то оно будет усвоено, интериоризовано и в дальнейшем вплетено в социальную реальность с созидательной интенцией. К сожалению, мы не можем того же сказать об информации. Информация может быть и созидательной и разрушающей, как по качеству, так и по количеству; известно, что количество информации, переходя барьер восприятия и усвоения, разрушает сознание индивидуальное, а сегодня уже и общественное.

Такую тенденцию Станислав Лем и назвал очередной «технологической ловушкой» [7] нашего времени, то есть времени постиндустриализма. Об этом же говорил Садовничий В.А. в своем пленарном выступлении на IV Российском философском Конгрессе: «Вмешательство в эволюцию живого – не единственное неизвестное в сложном уравнении будущего цивилизации. Не менее трудным является прогноз для развития другого ключевого процесса, существенно изменяющего картину мира – информатизации» [8].

В чем видится проблема? Нет сомнения в том, что компьютерный мир цифровых технологий – это не только полезная реальность техносферы, но и неизбежная характеристика новой социальной реальности, как и все новые технологии. Однако недостаточная методологическая фундированность практики использования этих технологий способна привести и уже приводит к новым серьезным гуманитарным проблемам. Намеренное же, осознанное мировоззренческое искажение невольно наводит на мысли о манипуляции сознанием и создании общества в духе известных антиутопий XX века. Об этом говорит сегодняшняя тенденция «виртуализации» общественного, а затем и индивидуального сознания, а вслед за тем – социальной реальности (ибо социальная реальность есть совокупность общественных отношений, которые могут осознаваться или не осознаваться, а также осознаваться адекватно или неадекватно) [9]. На фоне этой тенденции совсем не случайно в конце XX века стали популярны мыслители, поставившие цель деструкции всего, что служило опорой человечеству. «Ложными» были объявлены такие понятия, как народ, нация, класс, государство, семья, культура, разум, наука. Из постклассического научного принципа эмерджентности П. Фейерабенд делает вывод о науке как интеллектуальной игре («научный анархизм»), а уже Ж.Бодрийяр вовсе стирает различия между научной идеей и фантазией, истиной и ложью.

В этой связи внедрение в структуры общественного сознания, а через них – и в индивидуальное сознание идеологемы «информационного общества» представляется одной из технологий виртуализации, поскольку «информационное общество» – социальный миф современного общества. Как «рекламируемый товар» этот миф предлагает «компьютеризацию общества, превращение информации и тотальной информатизации в решающий фактор жизни общества, интеллектуализацию человеческой деятельности, децентрализацию и индивидуализацию, демократизацию и де бюрократизацию, глобализацию и формирование наднациональных структур» [10]. Как не трудно заметить, все эти характерологические особенности имеют формальный характер, то есть касаются только форм существования социума, абсолютно не касаясь его содержания. Развитие же возможно только при условии прогресса *содержания*, а не только формы.

Различные гуманитарные теории «виртуальных миров» опираются при этом на естественно-научные теории «параллельных миров», коэволюции, упуская, что ученые при этом вовсе не утверждают одновременное существование нескольких объективных реальностей, что противоречило бы самому принципу научности, а рассматривают свои теории только как различные модели или сценарии. Современные же философы постмодернистской волны часто осознанно отказываются от понятия объективной реальности, утверждая абсолютный релятивизм и субъективизм в познании. Но «Если признание абсурда бытия не остается на уровне интеллектуальной игры, то его *политизация*, как правило, приводит к идеологии полного отрицания, проявляющейся

в реальной практике в актах *экстремизма* и *терроризма* – закономерных итогах использования этического в качестве политического средства» [11].

Примечания:

1. Неретина С.С. *Virtus* // Неретина С.С. Латинский словарь средневековых философских терминов. М., 1998.
2. Значение латинского корня *vir* – «мужчина», «человек» невольно добавляет ассоциацию с античным эросом.
3. Носов Н.А. Словарь виртуальных терминов // Труды лаборатории виртуалистики. Выпуск 7. М.: «Путь», 2000.
4. Кузанский Н. О видении Бога // Кузанский Н. Сочинения в двух томах. Т.2. М.,1980. С.46-47.
5. Д. Бобылев пишет: «Значение и польза начала виртуального перемещения для решения вопросов статики были указаны Иваном Бернулли на весьма многих примерах. Им же введено слово *virtuel*, произведенное от латинского *virtus* (способность, мощь). Слово *момент* (силы) введено Галилеем, который под *movimentum*, или, сокращенно, *momentum*, подразумевал произведение из силы на перемещение точки приложения в направлении силы. Отсюда - *virtus movens* какой-либо силы (буквально: способность производить перемещение), то есть именно та величина, которую мы называем *виртуальным моментом силы*» – http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/Виртуальные_перемещения. На это более раннее использование термина «виртуальный» в физике обратил внимание автора учитель физики А.Г.Стратонников, за что ему большое спасибо.
6. [6] Носов Н.А. Манифест виртуалистики // Тр. лаб. виртуалистики. Вып. 15. М.: Путь, 2001.С.106-107., Тоффлер Э. Третья волна. М.: Издательство АСТ, 1999. С.556-561
7. Лем С. Сумма технологий. М.,1968.
8. Садовничий В.А. Знание и мудрость в глобализирующемся мире. Пленарный доклад на IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» // <http://www.philos.msu.ru>
9. См. об этом: Фомин А.П. Педагогическое сознание в условиях виртуализации социальной реальности. А/р дисс.на соиск. уч. ст. д. филос. н. СПб.,2009.
10. Иванов В.Г., Лезгина М.Л. «Информационное общество» как продукт научно-технического прогресса. *Credo New*. № 2, 2005 г.
11. Голик Н.В. Этическое в культуре. А/р дисс. на соиск. уч. ст. д. филос. наук. СПб.,2002. С.15.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПРОСТРАНСТВ ОБЩЕСТВЕННОЙ СВЯЗНОСТИ*

Коммуникация, как фактор общественной связности сегодня представляется в виде сложного процесса, организующего социокультурное пространство. С ее помощью общество создает окружающую среду – информационно-коммуникативное пространство.

* *Калмыков А.А.*

По мнению Никласа Лумана, общество является примером самовоспроизводящейся и самореферентной системы. Формой существования и самоописания общества является социальная коммуникация. Жан-Франсуа Лиотар рассматривал общество как систему дискурсивных практик. Современные развитые общества он определяет как «постмодерн». Здесь социальность приобретает характер дискурсивной разнородности, в основании которой лежат языковые игры — «минимальные отношения для существования общества». В работах Пьера Бурдьё общество представляет собой уже совокупность отношений, складывающихся в различные коммуникативные поля, каждое из которых имеет специфические типы власти (политика, образование, наука, философия, журналистика и т.д.).

Общим в этом разнородном дискурсе вокруг коммуникации является ее понимание как фактора формирования окружающей среды современной цивилизации — информационно-коммуникативного пространства. Устанавливаются границы между коммуникациями, с одной стороны, и человечеством — с другой.

Начало осознанию этого нетривиального факта во второй половине XX века положила революция в характере информационных воздействий придавшая им глобальный планетарный характер. СМИ, системы обработки информации, информационно-коммуникационные технологии превращают каждое событие, попавшее в «повестку дня» в глобальный фактор человеческих отношений. Современное состояние информационной среды в человеческом обществе качественно отличается от ее состояния еще в XIX веке и даже в первой половине XX века, и эта специфика требует соответствующего отражения на понятийном уровне, поскольку сегодня потенциальную глобальность приобретает любая информационная единица, попадающая в мировую телекоммуникационную и компьютерную сеть.

Очевидно, что свойство глобальности событий, превращенных в информационную форму нельзя приписать ни самим этим событиям, ни их интерпретациям (фактам). Это качество приобретается за счет механизмов как их первичной презентации, так и позиционирования в информационно-коммуникативном пространстве. Собственно именно это и оправдывает допущение пространственности информации и коммуникации. Действительно и коммуникация и информация приобретают фундаментальный характер, который заставляет придавать этим понятиям онтологический (бытийный) статус. В связи с этим необходимо обсудить варианты использования понятия «информационно-коммуникативное пространство», которое часто применяется скорее в качестве фигуры речи. Иными словами оно представляет собой скорее метафору, чем строгий логически выверенный термин. Определенное и точное содержание могут иметь только частные его трактовки, построенные на идеализированных моделях. Их применимость и эффективность зависит от конкретных условий и корректности формулировки научно-практических задач. Модели — инструменты, но отнюдь не универсальные. Кроме того, в равной степени оказываются употребимы понятия: информационное,

коммуникативное (коммуникационное) и собственно информационно-коммуникативное.

Наиболее распространенным остается редуцирование к физическому пространственно-временному универсуму, между точками которого возникают обменные информационные отношения и коммуникации. Социокультурная реальность, разворачивающаяся в историческом времени, предстает совокупностью коммуницирующих объектов, каждый из которых привязан к географическим координатам и может быть охарактеризован набором необязательных параметров: политических, экономических, этнокультурных и т.п. В этом же ключе понимаются такие образования, как «глобальное пространство телекоммуникаций», «информационное пространство России». Подобный подход обеспечивает уникальность события, хотя его связь с проинтерпретированным фактом остается множественной. Кроме того, пространственная (в физическом смысле) локализация информационно-коммуникативных объектов вообще остается проблематичной, поскольку здесь не определяются качества пространственности самой коммуникации и информации.

Бытует также «полевое» представление информационно-коммуникативных практик. Суть его в том, что действительность интерпретируется в качестве некоего множества практик, каждая из которых контролирует определенные фрагменты социальной жизни (поля практики по П.Бурдьё). Существуют поля журналистики, политики и т.п. Можно говорить и о поле интернет-журналистики. Поля формируются так называемыми агентами поля, своего рода центрами влияния, зарядами. Аналогом здесь являются физические поля, образуемые электрическими зарядами, гравитационными массами и т.п. Человек оказывается в поле под воздействием «агентов поля» производящих информационно-коммуникативный образ какого-либо события. В результате он соответствующим образом меняет свое поведение и сознание. Это изменение является индикатором информационного эффекта, аналогичное «пробному заряду», с помощью которого определяется напряженность поля в электростатике. Следует отметить, что подобная аналогия может быть сведена к измеримым показателям: рейтингам, репутационному капиталу, капиталу бренда и так далее. Перспективность подобной модели связана, прежде всего, с возможностью применения уже наработанных в физике и математике подходов к исследованию и исчислению полевых явлений. Кроме того понятие «поле» непосредственно учитывает в своем содержании как пространственную определенность, так и качественную специфику создающих его и взаимодействующих в нем систем, что выводит к системному рассмотрению информационной реальности и формализации возникающих в ней отношений.

В защиту «полевой» интерпретации информационно-коммуникативного пространства приведем развернутую цитату из лекции Пьера Бурдьё в курсе Коллеж

де Франс, прочитанной им на факультете антропологии Лионского университета Lumière 14 ноября 1995.

«В социальном универсуме сегодня существуют журналисты, политики, телевизионные журналисты, интервьюирующие политиков, социологи, дающие интервью в газетах или интервьюирующие политиков и журналистов и т.д. То есть существуют видимые и непосредственно воспринимаемые агенты, встречающие друг друга, которые могут бороться друг с другом, конкурировать и т.д., и т.п. Что можно получить, если на место наблюдаемых феноменов и совокупности единичных агентов, обозначенных именами собственными, поставить пространство невидимых отношений, составляющих то, что я называю полем социальных наук, юридическим полем или полем политики? Что дает подстановка этих невидимых отношений на место воспринимаемых непосредственно агентов и взаимодействий между ними? <...> Я предполагаю, что в тот момент, когда господин Рене Реймон обращается к господину Полю Амару, то это не просто историк говорит с журналистом — вот мы уже и начали конструировать объект! — а историк, занимающий определенную позицию в поле социальных наук, который говорит с журналистом, занимающим определенную позицию в журналистском поле, и, в конце концов, это поле журналистики говорит с полем социальных наук. Тогда характеристики взаимодействия между Полем Амаром и Рене Реймоном (например, тот факт, что Поль Амар обращается к Рене Реймону за окончательным вердиктом как к некоторому арбитру, внешнему по отношению к сугубо политическому спору, как к тому, кто может сказать последнее слово, сослаться на предыдущие выборы, вспомнить прецеденты) или между Полем Амаром и каким-либо выступавшим до него политиком — выражают структуру отношений между полем журналистики и полем социальных наук. Например, статусная объективность, приписываемая господину Рене Реймону, связана не с внутренними свойствами личности этого господина, а с полем, частью которого он является. С определенной точки зрения это поле находится в объективном отношении символического доминирования с полем журналистики (последнее так же может осуществлять символическое доминирование над первым, но при других условиях: например, владея условиями доступа к широкой публике и т. д.). Одним словом, взгляд на телестудию в свете предлагаемых мною средств позволяет увидеть множество характеристик, которые не воспринимаются интуицией. Итак, поле, которое я предлагаю проанализировать, представляет собой расширенную форму так называемого мира или микрокосма политики. <...> Слово микрокосм точно указывает на то, что политический универсум, со всеми своими институтами и партиями, правилами функционирования и агентами, отобранными в соответствии с определенными процедурами (электоральными) и т. д., является автономным миром, микрокосмом, встроенным в социальный макрокосм. Политический микрокосм является своего рода маленьким универсумом, погруженным в законы

функционирования большого универсума, который тем не менее наделен относительной автономией внутри этого универсума и подчиняется своим собственным законам, своему собственному potos'u, одним словом своему автономному закону. Необходимо учитывать эту относительную автономию, чтобы понять практики и произведения, возникающие в этих универсумах».

Информационно-коммуникативное пространство может быть также определено в качестве части (подпространства) пространства социо-культурного. В этом случае полагается «матрешечная» схема, то есть включение в социальную реальность и действительность областей, в которых действуют преимущественно информационно-коммуникативные факторы. В самом информационно-коммуникативном пространстве также могут быть выделены подпространства: научно-технической, экономической, политической, управленческой, культурной и других видов социальной информации. Их объединяет единство форм коммуникативной деятельности и ее информациональный характер. Например, понятие «единое экономическое пространство» обусловлено не только наличием мирового рынка финансов, но и тем фактом, что финансы являются, с современной точки зрения информационно-коммуникативными образованиями, знаками некоторых ценностей и потенциальными рыночных коммуникаций.

Достаточно распространен также взгляд, опирающийся на абстрактные математические модели факторных пространств. Эти пространства задаются системой детерминант информационно-коммуникационных процессов, которые в свою очередь определяют систему координат. С её помощью определяется местоположения того или иного процесса. Например, для интернета можно построить двухмерную систему координат, по оси X которой будет URL-соответствующего информационного блока, а по оси Y – время его последнего обновления. Таким образом, все, что размещено в интернет может быть идентифицировано однозначно, однако при этом трудно ввести понятия «расстояния» между объектами, а значит и их «протяженности». А именно эти качества непосредственно связаны со свойством пространственности. Нивелирование понятия расстояния между двумя ресурсами в интернет связано также с тем, что для пользователя не имеет значения, где физически находится информация, с которой он коммуницирует, поскольку связь осуществляется со скоростью света, то есть практически мгновенно. Весь интернет находится как бы в одной точке – в компьютере пользователя. Тот же эффект дает телевидение и радио. Эта особенность современных коммуникаций называется симультанность (единомоментность события и его отражения).

Частным случаем факторных информационных пространств являются упорядоченные (классифицированные) информационные массивы, например каталоги, книжные фонды библиотек, базы данных и знаний, т.е. разнообразные упорядоченные хранилища информационных единиц. Их отличительной особенностью является наличие уникального кода или шифра, классификационной

матрицы и средств поиска и доступа. Очевидно, что не все информационно-коммуникационные объекты подвергаются каталогизации и систематизации, то есть вся совокупность подобных массивов не покрывает собой все информационно-коммуникативное пространство. Это вряд ли возможно в принципе, хотя подобная тенденция явно просматривается.

Впрочем, помимо чисто информационных таксономических смыслов, за которыми скрывается упорядоченное человеческое знание, информационно-коммуникативное пространство или киберпространство приобретает вполне ощутимые социальные черты, настолько, что начинает составлять конкуренцию посястороннему от экрана социуму.

Убеждение в том, что интернет это не просто источник информации и средство общения, а именно жизненная среда авангардной части общества, достаточно популярное сегодня, приводит к специфическим протестным явлениям. Прежде всего, население сети активно сопротивляется коммерциализации и приватизации киберпространства. Так Д. П. Барлоу – автор известного манифеста «Декларация независимости киберпространства» с целью сопротивления влиянию государств и корпораций на жизнь в интернете основал «Фонд электронного фронта» (EFF), который также расшифровывается как «Фонд электронной свободы». EFF это хорошо финансируемая адвокатская коллегия, занятая сопротивлением цензуре, защитой цифровых прав и проблемой сетевой криптографии.

Приведем характерный фрагмент упомянутой декларации:

«Правительства Индустриального Мира, усталые гиганты из плоти и стали! Я явился из Киберпространства, нового дома Сознания. Ради будущего я прошу вас, принадлежащих прошлому, оставить нас в покое. Вас здесь не ждут. Вы не имеете власти над местом, где мы обретаемся. У нас нет избранного правительства, и мы не собираемся терпеть его и в будущем, так что я обращаюсь к вам с уважением, не большим, чем то, с которым к вам обращалась бы сама Свобода. Я провозглашаю, что мировое социальное пространство, которое мы строим, от рождения независимо от бремени тирании, которое вы хотите возложить на нас... Киберпространство лежит вне ваших границ. Не думайте, что это вы строите его, ибо это общественный проект. Вы не можете сделать этого. Это акт самой природы, и киберпространство произрастает в результате коллективного действия».

Комментируя эту декларацию автор недавно вышедшей книги «Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху», посвященной, как видно из ее названия, духовным аспектам внедрения и развития «техногностической культуры» современности Эрик Дэвис отмечает, что у Барлоу киберпространство становится одновременно и территорией, и «актом природы». Эта мифологическая концепция позволяет ему видеть Интернет как технологическое возвращение к безграничному (но населенному) континенту, который встретил первых колонистов. «Утвердив эту

виртуальную почву в качестве основания, Барлоу затем убеждает надутых плохих парней из правительства в том, насколько неестественной в действительности является цифровая среда». «Наш мир — мир, который находится в одно и то же время всюду и нигде, но тела живут не в нем... Ваши правовые концепции собственности, самовыражения, идентичности, передвижения и контекста неприменимы к нам. Они основаны на материи. А здесь нет материи».

Подобное противоречие, тем не менее, не мешает противопоставлять материальный мир государств и бизнеса миру виртуальных отношений, причем настолько, что последний и в самом деле приобретает свойства пространственности, то есть качества позволяющего пребывать в нем, перемещаться по нему, заниматься какой-либо деятельностью, что-то строить или производить вполне осязаемые объекты. Интернет приобретает образ активно колонизируемого вновь открытого жизненного пространства цивилизации. События последнего времени, например, известный процесс над сайтом «пиратская бухта», только усиливают это впечатление.

Иной подход основан на отождествлении информационно-коммуникативного пространства с языком в целом, а точнее с семиотической и семантической реальностью. Наиболее уместным здесь будет применить термин семиосфера, разработанный в семиотической культурологии Ю. М. Лотмана.

Семиосфера это одновременно и семиотическое пространство, что почти тождественно культуре и комплекс условий делающих возможной коммуникацию. Ю. М. Лотман поясняет это следующим образом:

«Представим себе в качестве некоего единого мира, взятого в синхронном срезе, зал музея, где в разных витринах выставлены экспонаты разных эпох, надписи на известных и неизвестных языках, инструкции по дешифровке, составленные методистами пояснительные тексты к выставке, схемы маршрутов экскурсий и правила поведения посетителей, и представим все это как единый механизм. [...] Мы получим образ семиосферы. При этом не следует упускать из виду, что все элементы семиосферы находятся не в статическом, а подвижном состоянии, постоянно меняя формулы отношения друг к другу».

Если сопоставить сказанное с идеей сведения интернета к соглашению, то есть к определенной системе правил взаимодействия в сети, высказанной в знаменитой статье Дока Серлза и Дэвида Вайнбергера «О том, что такое интернет и с чем его путают», то получится, что семиосфера интернета это совокупность протоколов передачи данных и правил взаимодействия в сети пользователей. Семиосфера интернета может быть понята как тождественная, а точнее структурно подобная информационно-коммуникативному пространству, а это означает, что между социальными отношениями внутри и вне сети существует взаимно однозначное соответствие. То есть, все возникающее в сети есть отражение складывающихся в обществе отношений. Интернет не изобретает, а проявляет то, что было не так заметно.

Возвращаясь к обсуждению понятия информационно-коммуникативное пространство, следует сказать, что на сегодня не существует однозначного его понимания. Вкладываемый в него смысл, определяется языковой интуицией и контекстом словоупотребления. Последнее подчеркнем особо. Значение этого понятия и возможность работы с ним полностью зависит от задачи и от того контекста в котором эта задача решается, т.е. этот термин может быть использован и в понимании информационной среды, и в понимании семиосферы, и в понимании пространственно распределенных источников информации и коммуникации. В некоторых случаях оказывается продуктивным соотносить его также с понятием виртуальная реальность.

Литература:

1. Пьер Бурдьё. О телевидении и журналистике / Пер. с фр. Т. Анисимовой, Ю. Марковой; Отв. ред., предисл. Н. Шматко. — М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Институт экспериментальной социологии, 2002.
2. Барлоу Дж.П. Декларация независимости киберпространства // Интернет-журнал "Эйдос". - 1999. - 20 декабря. URL: <http://www.eidos.ru/journal/1999/1220.htm>.
3. Лотман Ю.М. Семиотическое пространство // Лотман Ю.И. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. - М., 1996.
4. Дэвис, Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Э. Дэвис; пер. с англ. С. Кормильцева, Е.Бачининой, В.Харитоновой. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008.
5. Док Сёрлз и Дэвид Вайнбергер. О том, что такое Интернет и с чем его путают// membrana 17 июня 2003. URL: <http://www.membrana.ru/articles/internet/2003/06/17/174100.html>.
6. М. Ю. Казаринов. Информация: контуры философско-методологического исследовательского проекта. - Санкт-Петербург 2004.

Раздел 3. КОММУНИКАТИВНЫЕ БАРЬЕРЫ И ПОТЕНЦИАЛЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОГЛАСИЯ

3.1 МЕТАДИСКУРСЫ КОММУНИКАЦИИ

НЕПРЯМАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩНОСТИ: САКРАЛЬНОЕ, СОЦИАЛЬНОЕ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ*

Обращение к исследованию непрямой коммуникации в организации общности диктуется актуальностью анализа процессов формирования информационных и культурных сред современного социума, ключевое значение в котором отводится смысловому пространству жизненного мира. Стремление изучить социальную динамику «изнутри» жизненного мира сталкивается с проблемой онтологии общности, с неясностью социально-феноменологических оснований intersubъективных практик и в частности с теми сторонами жизни индивида и общества, которые касаются скрытых, сакральных значений и смыслов, обеспечивающих единение общности и безграничное доверие власти [13].

Понятие «общность» в широком смысле подчеркивает любые отношения между людьми, в узком смысле – общественные образования, подобные семье и государству. С рождения человек включен в функциональные связи той или иной общности, подстраивается под эту общность и развивается в ней, отмечает Д. фон Гильдебранд [3, с.30]. Неявные функциональные связи, которые в каждом человеческом объединении имеют довольно специфическую структуру, далеко не всегда осознаются. Фундаментальную роль подобных связей в организации общности подчеркивает и Ю.Хабермас, выделяя социальную интеграцию на основании культурной нормы и традиции, в отличие от системной интеграции на основе институтов власти и экономики, и полагая, что социальные кризисы можно связать исключительно с феноменами сознания [14, с.12]. Эта неявная сторона жизни общества отражена отчасти в представлении о социетальной системе, единство которой, согласно Э.Гидденсу, определяется практическим сознанием [2, с.94].

* *Шипунова О.Д.*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета,
Сафонова А.С., кандидат филос. наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета

Стихийно возникающие механизмы организации общности образуют онтологическое основание социальной практики в истории и современности. В осмыслении каналов не прямой коммуникации мы исходим из того, что в отношении человека к миру традиционно различаются два уровня существования: сакральное и профанное, - и два образа мира (сакральный - скрытый и повседневный - явный). За сакральным всегда стоит какое-то событие, обнаруживающее свое принципиальное инобытие по отношению к человеческому индивидуальному бытию. Американский социолог Т.Лукман определял сакральное в современном обществе как тот смысловой пласт, к которому, в конечном счете, отсылает повседневная жизнь, и это определение связано с такими понятиями, как «автономный индивид» и «мобильный этос» [18].

Стремление описать спонтанно-смысловую жизнь сознания, выявить сакральные доязыковые, дологические структуры, укорененные в человеческом бытии, отличает духовно-познавательное движение XX века. Его главная интенция выражена положением М.Хайдеггера об изначальности бытия, которое не нуждается в доказательстве, и из которого следует выводить качества человеческой субъективности. Однако здесь сразу возникает онтологическая проблема, указывающая на двойственность самого бытия как трансцендентного и в то же время личностного (индивидуального). В контексте фундаментальной онтологии М.Хайдеггера за термином *сакральное* стоит экзистенциальное - глубоко личное переживание трансцендентных оснований бытия.

Отождествлению *сакрального* с общественными ценностями, сплывающими всех носителей определенной традиции, кладет начало Э.Дюркгейм [4]. В отличие от *профанного*, соотносимого с прагматическим индивидуальным планом бытия, *сакральными* полагаются те ценности, которые нуждаются в значимом, и лучше всего – сверхъестественном, обосновании. В социальной практике *сакральное* обнаруживается в тех случаях, отмечает Р.Келуа, когда нарушается обычный социальный порядок и становится необходимым фактор, усиливающий социальную активность по сохранению сложившейся структуры общества [6].

Традиционно в религиозно-мифологических представлениях *сакральное* ассоциируется с недоступностью, благостью, тревожностью. Все в мире, и прежде всего культурная традиция, обязано ему своим существованием. *Сакральное* трактуется как онтологически первичная реальность, которая имеет потенцию к обнаружению себя через реальные объекты, поражающие созерцающего их человека, видящего за ними *что-то еще*. Человек интуитивно стремится прорваться к первореальности сквозь рутину обыденного существования. Этот прорыв знаменуется, по терминологии М.Элиаде, иерофанией – обнаружением святого в чувственно доступной форме [5]. Знаки присутствия первореальности могут быть обнаружены в явлениях космического порядка (небе, земле, воде, регулярной смене времен года), в биологических формах жизни (устройстве человеческого тела), в

местах, где человеком был обнаружен некий абсолютный элемент (например, место удачной охоты).

В контексте исследования непрямой коммуникации *сакральное* соотносимо с архетипом коллективного бессознательного. Говоря о наличии двух слоев в бессознательном: личном и сверхличном, К.-Г. Юнг обозначил последнее как коллективное, ибо оно отделено от личного и является абсолютно всеобщим. Его содержания могут быть найдены повсюду, чего как раз нельзя сказать о личностных содержаниях.

Личное бессознательное содержит утраченные воспоминания, вытесненные (намеренно забытые) тягостные представления, подпороговые восприятия – чувственные перцепции, которые были недостаточно сильны для того, чтобы достичь сознания, и, наконец, содержания, которые еще не созрели для осознания. Этот слой психики соответствует, согласно К.-Г.Юнгу, часто встречающемуся в сновидениях образу Тени, под которым он понимает “негативную” часть личности, а именно сумму скрытых, невыгодных свойств, недостаточно развитых функций и содержаний личного бессознательного.

Коллективное бессознательное - безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность. Оно по-разному трактуется К.-Г.Юнгом: как психический коррелят инстинктов, как результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга, как чистый формообразующий элемент восприятия, обуславливающий саму его возможность. В любом случае, коллективное бессознательное, согласно К.-Г.Юнгу, представляет собой объективно-психическую структуру в противоположность личному бессознательному как структуре субъективно-психической. «Изначальные образы - пишет К.-Г. Юнг - это наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества. Они в равной мере представляют собой как чувство, – так и мысль; они даже имеют нечто подобное собственной, самостоятельной жизни, вроде жизни частичных душ, что мы легко можем видеть в тех философских или гностических системах, которые имеют своим источником познания восприятие бессознательного. Представление об ангелах, архангелах, “тронах и господствах” у Павла, архонтах у гностиков, небесной иерархии у Дионисия Ареопагита и т.д. происходит из восприятия относительной самостоятельности архетипов» [16, С.103-114, 240-244, 246-249].

Всякий архетип образует устойчивую матрицу психики и может быть соотнесен с определенной сакральной сущностью. Ибо то, что смогло столь глубоко запечатлеться в подсознании, должно быть чем-то из ряда вон выходящим, очень необычным и впечатляющим, то есть сакральным. Соответственно, можно говорить о том, что сакральное первично по отношению к архетипу [7].

В экзистенциальном плане архетипы представляют собой отражение постоянно повторяющегося опыта человечества; своего рода готовность снова и снова

репродуцировать те же самые или сходные мифические представления. Когда некоторый архетип являет себя в сновидении, в фантазии, в художественном творчестве или еще какой-нибудь сфере жизни, он всегда несет в себе некоторое особое влияние или силу, благодаря которой воздействие его носит нуминозный характер – зачаровывающий либо побуждающий к действиям.

Вместе с тем в социальной жизни архетипы выступают как силы или тенденции к повторению тех же самых опытов. Человек проецирует изначальные архетипические образы на других людей, содержание коллективного бессознательного приписывается некоторому конкретному лицу, тем самым последнее приобретает черты бога или дьявола. Здесь проявляется характерное действие архетипа: он захватывает психику; вызывает преувеличение, раздутость, недобровольность, иллюзию и одержимость, как в хорошем, так и в дурном. Именно поэтому люди всегда нуждались в демонах и никогда не могли жить без богов.

Социально-феноменологический анализ проявлений сакрального приводит к выводу о том, что взаимоотношение *сакрального* и *социального* характеризует не только динамику культурных форм духовной жизни, но и бессознательную структуру психики, закономерно определяя феноменологию субъективности и в отношении мотивации действия, и в отношении восприятия, и в отношении мышления. Жизненный мир каждого органично вписывается в сакральный смысловой континуум, вхождение в который делает естественным и необходимым человеческое сознание, постоянно раскрывающее смыслы [см. также: 9, с.117-118].

Символ выступает посредником в отношении к сакральному уровню реальности. С выражением знания о сакральном в символах связана и персонологическая (экзистенциальная) и социально-коммуникативная динамика, которую можно квалифицировать как *естественную технологию* организации культурной общности, в которой не только символ, но и персона, интерпретирующая его значение, играет роль медиума. Исторические примеры такой сакральной коммуникации как естественной технологии социального управления и контроля дает магическая и религиозная практика, в которой роль сакрального символа может играть любое существо или предмет, вызывающий чувство страха и/или восхищения. Универсальный язык сакральной коммуникации известен как магия (из которой, по мнению Дж. Фрэзера, родилась наука) и содержит три основных элемента: метафору, метонимию, инверсию. Метафора предполагает соединение противоположностей в одном, благодаря имеющемуся у них общему свойству. Метафорическая символизация размывает границы предметов, выявляя их происхождение из единого мифического первособытия. Метонимия предполагает трансляцию части вместо целого. Этот прием также направлен на разрушение границ, ибо части могут быть более сходны, просты, чем целое. Инверсия предполагает противоположение, переворачивание или обмен частей.

Имея в виду язык сакральной коммуникации, можно условно разделить религии на две группы: космические религии (религии архаических обществ, восточные религии, африканские религии, дохристианские культы народов Европы) и религии исторические (иудаизм и христианство). В первых сакральное обнаруживает себя в устройстве мироздания, в природных и биологических ритмах жизни, в мельчайших проявлениях бытия. Во вторых сакральное получило не столько космическое измерение, сколько историческое; здесь меняется представление о времени и огромную роль начинает играть эсхатология.

Очевидность сакрального смысла пронизывает все религиозные доктрины, а также все существо человека в обращении к миру. Именно в этом пункте религиозная доктрина, подкрепленная беспредельностью и эмоционально захватывающей глубиной сакрального, получает неограниченное доверие, которое становится обоснованием и оправданием власти. Социальная функция сакрализации - тотальный контроль действий и мыслей индивида, который постоянно реализуется в повседневной практике через соединение архетипических содержаний личного и коллективного бессознательного. Символика провоцирует взаимное оборачивание сакрального и архетипического в процессе восприятия знаков и порождения экзистенциально значимых смыслов, обеспечивая экзистенциальное основание безграничного доверия власти.

Современная политическая технология управления, которая ориентирована на этический дискурс (Ю.Хабермас), ближе к позиции Э.Дюркгейма, согласно которому сакральное имеет социокультурное происхождение. Нет ничего сакрального самого по себе; сакральное – это налагаемое качество [1, с.267]. Такая трактовка сакрального противоречит религиозному традиционализму.

Социокультурная семантика сакрального наиболее адекватно раскрывается в представлении о превращенных формах, которое фиксирует способность вещей и отношений многократно преобразовываться, менять форму связи с реальностью и смысл [8]. Превращение смысла можно представить через последовательность мыслеобразов, возникающих на онтологическом – экзистенциальном – культурном – социальном уровнях [17]. В этой последовательности можно видеть актуальную для исследования не прямой коммуникации взаимосвязь значимых векторов смысложизненного мира: социального и персонологического.

В индивидуальном плане коммуникативная роль сакрального связана с экзистенциальным процессом понимания - выявлением скрытого/тайного содержания в явлениях, событиях, предметах, символах. В социальном – с введением обрядов, символов, верований, священных истин и процедур освящения, в результате которых человеческое действие приобретает сакральный смысл и архетипизируется. Помимо архетипических структур психики передаче и воспроизводству сакрального опыта способствует речь. Б.Ф.Поршнева указывает на неосознаваемую силу воздействия речи, которая не всегда связана с истинностью в принятом значении этого слова. В

пределе психоэмоциональное воздействие речи может вовсе не соответствовать объективной верности того, что говорится. Две характеристики человеческой речи – сила воздействия и истинность – лежат как бы в разных плоскостях [11].

Превращенная форма, выступая каналом не прямой коммуникации, соединяет сакральное содержание личного опыта с социальными нормами и смыслами в принимаемой индивидом ценности. Представления о бытии и социальном порядке в индивидуальном сознании соотносятся с экзистенциально значимыми сакральными смыслами. Что позволяет говорить о сакрализации не только как о традиционной магической и религиозной практике, но и как о скрытом механизме эмоционально нагруженного смыслового социального контроля, эффективно действующего уже на уровне побуждений и неосознаваемых действий. Такого рода сакральный контроль не может отменить никакая форма государственного управления, ее можно только учитывать или не учитывать в идеологии и политической практике публичного управления.

В каждом обществе, в каждой культуре процесс сакрализации имеет свои особенности. Например, христианство создало сильную организацию – церковь, которая продолжительное время контролировала все сферы общественной жизни, включая политику, искусство и быт. В исламе процесс сакрализации пошел другим путем: его целью было не освящение религиозным авторитетом существующих отношений, а воплощение в жизнь религиозного сообщества, пронизанного единством духовного и светского. Что лишней раз подтверждает существование двух уровней сакрализации: индивидуально-психологического, основанного на личном переживании, и общественного, представленного специальной (ритуализованной) деятельностью и идеологией (мифологией). Оба уровня прослеживаются в исторической ретроспективе - в древних цивилизациях, Средневековье, Новом времени. На ранних этапах человеческой истории сакрализация осуществлялась в рамках непосредственной деятельности и общения. Позднее этот процесс становится составляющей отдельного института (религии) и осуществляется на основе клерикализации общественной жизни, а на современном этапе переходит в сферу личной жизни.

Мы полагаем, что сакрализация выступает чрезвычайно эффективным способом не прямой коммуникации в общности, активизируя экзистенциальный процесс порождения смыслов. Его действенность определяется следующими факторами: 1) ощущением, что существуют какие-то неведомые и неподвластные нам силы, управляющие миром и судьбами людей; 2) потребностью человека идентифицировать себя с какой-либо группой (которая способна противостоять этим силам); 3) способностью человека переживать измененные состояния сознания; 4) суггестивным влиянием речи на поведение человека. Первый фактор имеет онтологические и, в частности, социально-онтологические основания, второй – социально-

психологические, третий – психофизиологические, четвертый – социально-коммуникативные.

Коммуникативный механизм сакрализации запускается переживанием значимого события. Человек, сталкиваясь с внешними по отношению к нему и порой враждебными силами природы (или общества), ощущает свою полную зависимость от них. С целью адаптации и возможного противостояния этим силам, он создает их символические образы, служащие своего рода посредниками. Закрепленные в мифах и подкрепляемые ритуалами, эти образы запечатлеваются в психике человека на уровне бессознательного и позднее (в историческом смысле) даже при отсутствии столь же сильных впечатлений, “всплывают” на поверхность сознания и ищут реализации в духовной сфере.

Для организации социума важно принятие образов, символов, моделей поведения и основанных на них ценностных установках всей группой, пережившей некое впечатляющее событие, и последующая их трансляция из поколения в поколение, способствующая самоидентификации индивидов как принадлежащих к данной группе. Получая впечатления в результате совместного переживания группой людей какого-либо значимого события, каждый из них делает первый шаг обращения к миру и к самому себе. Попытка выразить полученный опыт в некоторых символах, образах, мифах и ритуалах и передать его последующим поколениям, чтобы они, переживая сходную ситуацию эмоционально, побуждались к определенным действиям, - кладет начало историческому опыту сопереживания. Со временем формируется определенный набор архетипов, которые содержат в себе значимые для человека и социальной группы образы или ценности.

Относительно гармоничное, равновесное состояние, когда совпадают индивидуальные и общественные ценности и цели, не является проблемой в архаическом обществе, так как оно еще не дифференцировано, индивид не отделяет себя от своего сообщества. С ростом социальной дифференциации расхождение личных и общественных ценностей приводит к психологическим и морально-этическим проблемам, связанным с обузданием деструктивных сил, скрытых в человеке, к поиску объединяющего сакрального начала, которое послужило бы в качестве гармонизирующего принципа. Эрих Нойманн отмечает, что «индивид (и его судьба) служит прототипом коллектива. Поэтому для переходного периода, когда происходит распад этических норм на уровне коллектива, имеет особое значение то, что происходит в глубинах психического отдельного человека... Будущее коллектива существует в настоящем индивида, с его безотлагательными проблемами, которые можно рассматривать как своеобразные органы коллектива». Поэтому предвестниками будущего (и, в нашем контексте, основателями новых сакральных ценностей и традиций) всегда были впечатлительные люди. «...Их повышенная проницаемость для новых содержаний коллективного бессознательного, составляющих глубокий слой, который определяет динамику групповых событий,

делает такие личности восприимчивыми к появлению новых содержаний, существование которых коллектив пока еще не осознал» [10, с.28].

Разрушение традиционных архетипов коллективного бессознательного в современном мире, тем не менее, не устраняет самого процесса сакрализации, как стремления к поиску и принятию на основе интуитивного доверия некоего архетипа социального порядка. Как отмечают исследователи, человек по своей природе существо мистическое (Э.Нойманн) или религиозное (М.Элиаде). В жизни человека, так или иначе, находится место сакральному. Э.Нойманн пишет: «Развитие его (человека) природных стадий с их архетипическими встречами налагает мистический отпечаток на внутреннее развитие каждого человека, хотя он может и не знать об этом» [10, с.176]. М.Элиаде, анализируя феномен священного, приходит к выводу о том, что «мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать религиозного человека ... Большинство “неверующих” ведут себя религиозно, хотя сами и не осознают этого. И речь не идет только о множестве “пережитков” и “табу” у современного человека; все они имеют магико-религиозную структуру и происхождение. Современный человек, чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов» [15, с. 138].

Более того, понятие мистического шире понятия религиозного и шире понятия дискурса. С точки зрения глубинной психологии, мистическое представляет собой фундаментальную категорию человеческого опыта, проявляющегося там, где сознательное еще не полностью центрировано вокруг *эго*. Наиболее ярко это проявлено на ранней стадии развития человеческого общества (стадии мистического участия, по терминологии Л.Леви-Брюля), когда еще отсутствует систематизирующее сознание – человек и группа, человек и мир еще не дифференцированы друг от друга. Но аналогичный мистический опыт может получить и современный человек, причем, не будучи верующим (например, в творческом процессе).

Распространяя понятие «сакрализации» на реорганизацию человеческого опыта в контексте каких бы то ни было абсолютных норм, можно увидеть проявления сакрального в разных измерениях жизненного мира, таких как история, самосознание, эстетика и философская рефлексия. В экзистенциальном плане каждая из этих форм человеческого опыта может стать творческой силой, позволяющей людям обрести «реальное существование» и более глубокое понимание самих себя.

Отход от мистического восприятия, стремление произвести анализ сакрального (до этого момента) феномена, объяснить его с позиций разума, подвести его под какую-то рациональную систему, опирается на психофизиологический механизм контр-суггестии, блокирующий непосредственное подчинение и эмоциональное заражение.

Коммуникативная и психосоциальная роль контрсуггестии связана с противостоянием убеждения и принуждения, которое может быть физическим

(посредством насилия) и психическим (с помощью авторитета). Как подчеркивает Б.Ф.Поршнев, «поведение человека настолько детерминировано словесными импульсами, что насилие само по себе мало к чему могло бы его побудить» [11, с.26]. Своей цели убеждение достигает и донаучными аргументами (в том числе ссылками на земные и неземные авторитеты), и рациональными средствами науки. Первый путь убеждения почти безраздельно господствовал в древности и Средневековье, которое усилило неявный коммуникативный социальный контроль с помощью письменности и книгопечатания. Письмена всегда (особенно для неграмотных) были тождественны абсолютно непререкаемой и вечной истине. С источником письменной речи невозможно спорить, ибо это либо царь или предок, оставивший потомству высеченные надписи, либо боговдохновенный пророк или сам Бог, либо автор, превзошедший других в тех или иных знаниях и исчезнувший за закрывшим его занавесом папируса, пергамента. В дальнейшем письменная речь, служившая для подавления всякого сомнения в слове, всякого непослушания ему, в конце концов, содействовала развитию критики непререкаемых истин.

В современной коммуникативной практике убеждение состоит в отождествлении нового с тем, что человек уже знает. В конечном счете, абсолютно убедительно только то, что выступает как очевидность, следовательно, как непосредственный личный опыт самого человека. Сакральный уровень этого опыта, закрепленный в древнейших архетипических формах, и сохраняется как абсолютная истина.

Исходное свойство человеческой речи, интересующее нас в плане не прямой коммуникации, – функция внушения (суггестия). Речевое (точнее, речемыслительное) действие связывает каждый отдельный мозг и общество, индивидуальное поведение и социальное содержание. Известно, что эффективнее внушение действует на группу людей, чем на одиночку, а также, если оно исходит от человека, который олицетворяет группу, общество. Непосредственное суггестивное воздействие несут словесные выпады группы людей (как выражение концентрированной эмоции), возгласы толпы, скандирование определенных формул / лозунгов, хор и т.п.

Суггестия в чистом виде вызывает полное доверие к внушаемому содержанию, в первую очередь к внушаемому действию, предполагая принадлежность всех участников данного акта к одному «Мы», то есть к психической общности, не осложненной пересечением с другими общностями, а конструируемой лишь оппозицией по отношению к «Они». Б.Ф.Поршнев отмечает: психическая общность «Мы» в ее предельном случае - это поле суггестии, или абсолютной веры. Правда, чистая суггестия имела место разве что в глубокой древности, когда человеческая речь только-только сформировалась [12].

Э.Дюркгейм, Г.Лебон, Н.К.Михайловский, В.М.Бехтерев видели в принудительном механизме влияния, внушения, суггестии нижний слой генезиса коллективных представлений и коллективных действий, полагая, что внутренний мир человека, его психическая независимость достигается благодаря развитию механизма

ее торможения – *контрсуггестии*. Но суггестивное влияние речи со временем не исчезает, а видоизменяется. Тотальное послушание произносимому слову сменяется послушанием лишь кому-то вышестоящему, имеющему авторитет и облеченному доверием.

При максимальной изолированности социальной группы суггестия внутри нее сильно возрастает, что проявляется, например, в том, что людей можно убедить одновременно в каких-либо двух несовместимых побуждениях. В первобытном обществе взаимное обособление локальных, родственных и этнических групп обеспечивало максимум суггестии и затрудненность контрсуггестии. Но и в обществе нового времени национализм или религиозная нетерпимость неизменно служили общественной формой, обеспечивавшей максимально высокий уровень внушаемости.

В истории человеческой культуры всегда присутствовали меры, направленные на охрану силы внушения, то есть включали механизмы контр-контрсуггестии. Так, повторяемость, настаивание на чем-либо является могучим орудием в организации общественной жизни. Жизнь общества пронизана репродукцией, в которую новация включается лишь в строго ограниченной мере. Традиция, обычай, культ, ритуал, всякое заучивание правил, текстов, церемоний, стереотипов выражения эмоций – все это весьма действенное средство истребить самовольство и самоуправство. Репродукция, обеспечивая трансляцию элементов культуры, формирует то сакральное основание общности «Мы», которое связано с представлением о менталитете. Экзистенциальным итогом сакрализации «Мы» выступает чувство защищенности, интуитивное понимание и доверие соплеменникам.

Внутри тех или иных социальных и этнических общностей самооборона человека от суггестии выливалась в разделение окружающих (родственников, соплеменников, единоверцев, сограждан) на авторитетных и неавторитетных персон. Когда старейшина рода, вождь племени, глава государства или руководитель церкви наделялся авторитетом и, следовательно, неограниченным доверием и властью, люди могли отказать в неограниченной доверии множеству остальных. В истории общества такая моноцентрическая организация общности сопровождалась образованием слоя людей, выступавших носителями слов и силы этого авторитета, что порождало сомнение и недоверие к власти.

В публичной практике сакрализация «Мы» направлена на разрешение ситуации доверия-недоверия власти и особенно четко выражена альтернативой архетипа царя (вождя, бога или юродивого как посланца безграничного и безоговорочного доверия) и ложного (развенчанного) кумира, незначительность персоны которого ассоциируется с интуитивным неприятием или осмеянием того, что он говорит или может сказать.

Глубоко укоренный социально-феноменологический характер взаимодействий в человеческом сообществе, несомненно, усложняет практические задачи публичного

управления, выдвигая на первый план социальную и экзистенциальную значимость непрямой коммуникации.

Литература:

1. Американская социология. М., 1972. С. 267.
2. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2005. – 528с.
3. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации. СПб.: Алетейя, 2000. – 373с.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+ при ОИ "Реабилитация", 1998
5. Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // "Религиоведение", 2002 № 3
6. Келлуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
7. Луговский Г. Аспекты сакрального // <http://filosof.net/disput/lugovsky/sacral.htm>
8. Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Как я понимаю философию. М.1990. С. 315-328
9. Налимов В.В. Спонтанность сознания. М.1989
10. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. СПб.,1999
11. Поршнев Б.Ф. Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформация в развитии человечества) // История и психология. – М.: "Наука", 1971. С. 7-35
12. Поршнев Б.Ф. "Мы и они" как конститутивный принцип психической общности // Материалы III Всесоюзного съезда Общества психологов, т. III, вып. 1. М., 1968
13. Сафонова А.С. Социокультурная семантика сакрального // Научно-технические ведомости СПбГПУ, 2006, № 4. С.396-399
14. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010
15. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
16. Юнг К.-Г. Психология бессознательного М., 1994
17. Ячин С.Е. Человек в последовательности культурных и социальных форм своего бытия: генезис превращенных форм // Личность. Культура. Общество. М. 2000. Т.II. Вып. 1(2). С 68-86.
18. Luckmann T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, Rombach, 1963

СВЕРХПРАГМАТИКА КОММУНИКАЦИИ *

Прагматика коммуникации в человеческом сообществе соотносится с интеракциями. Необходимость согласования устремлений, манипулирование индивидуальными и массовыми действиями с помощью коммуникативных сигналов – естественно природный механизм внутреннего регулирования общности, уходящий корнями в историю животного мира.

* Шипунова О.Д.

В истоках речевой коммуникации, по мнению Б.В.Якушина, лежит необходимость сообщить нечто через воображаемое действие. Изображение согласованного действия в пантомиме - первое подлинно человеческое средство передачи информации, благодаря которому древний человек накапливал ситуативное знание [1]. Это знание, определяя прагматику коммуникаций в общности, оказывалось скрытым от непосвященных (непричастных к данной общности).

Говоря о сверхпрагматике коммуникации в человеческой общности, имеем в виду горизонт актуальных интенций жизненного мира человека, который существует в социуме именно как *горизонт, ограничивающий систему побуждений, мыслей и действий*. На принципиальное значение такого горизонта указывает Н.Луман, анализируя генерализованные коды коммуникации [2, с. 51-94]. Суть такого кода – смысл смысла, который состоит в указании на другие возможности. Коммуникативные коды, по Н.Луману, в частности, власть и истина – смысловые схематизмы, которые управляют процессом выбора той единственной возможности, которая в данном горизонте возможностей имеет смысл, а затем актуализируется, определяя систему внутренних и внешних действий индивидуума. Находясь в онтологических условиях экзистенциального выбора, человек всегда ориентирован на код власти, указывающий систему возможных коммуникаций, неявно направляющий его действия и переживания.

Уровень сверхпрагматики коммуникации всегда символизирован. Символ - «знак ничего», подчеркивает М.К.Мамардашвили, он не указывает на предмет, но пробуждает сознание, вносит в него смысл, индуцирует состояния сознания и его содержания, то есть выступает языком сознания [3, с.151].

Появление символов в истории социума окутано тайной. Согласно одной современной гипотезе, истоки символики нужно искать в соединении разных уровней взаимодействия человека с миром. Поверхностный уровень взаимоотношений с миром соответствует содержанию естественного языка, порождаемого прагматикой коммуникации в обыденных ситуациях. Содержание глубинного взаимодействия с миром ассоциируется с сакральными смыслами. Символика культурной общности, благодаря соединению содержаний, всегда многозначна и предполагает три интерпретации: профанную (обыденную), научную (универсально-теоретическую), сакральную (универсально-мистическую) [4].

Различие поверхностного и глубинного знания, определенное разным типом взаимосвязи человека с миром, уходит своими корнями в предысторию. Поверхностный (прагматический) тип отношения лежит в основе естественного языка коммуникации. Углубленный тип отношений с реальностью проявляет себя в выделении значащего содержания, в заинтересованности (вопрошании – М.Хайдеггер), создавая предпосылки для появления символов как особой формы передачи информации. Язык символов, возникающий в древней истории, сохраняет уровни и пласты смысла. Это онтологическое условие человеческой общности,

создавая сверхпрагматический уровень коммуникации, устанавливает особую когнитивно-эмоциональную экзистенциальную норму, предполагающую способность субъекта воспринимать как поверхностный, так и глубинный пласт значений. Символы становятся тем окном, через которое сознанию человека дается мир в его гармонии. Символизованный код истины, заложенный в традиции, определяет экзистенциальное чувство бытия, включая пространственные и поведенческие ориентации, а мир предстает организованным и осмысленным *космосом*.

Сверхпрагматика коммуникации в социуме - вполне естественное для человека условие жизни. Мирча Элиаде приводит убедительные факты, показывающие, что архаический человек подсознательно даже в своих пространственных ориентациях определен сверхпрагматикой космического символизма: его экзистенциальный мир опирается на специфическое ощущение «сакрального пространства», которое имеет особую точку - «центр мира». В разных культурах этот центр присутствует и символизируется (как «космическая ось», «сакральный столб», «мировой столп», «око неба»). К нему привязаны пространственные ориентации частей света, расположение жилищ, их устройство и социальная жизнь. Космический символизм отчетливо проступает в характерных формах городов, дворцов, храмов, которые являлись образами мира. Элиаде замечает, что космологические образы и символы формируют обитаемый мир человека архаического общества, образуют систему религиозных идей и модель религиозного поведения. Символическая сверхпрагматика коммуникации настолько значима в архаичной общности, что даже формальное нарушение традиции изменяет мир и делает существование в мире невозможным [5, с.40-47].

В исторической и актуальной динамике общности сверхпрагматика коммуникации выражена кодом истины, который задает базовые смысловые установки когнитивных и социальных практик. Истина – один из символических посредников коммуникации (Н.Луман). Так, в основании религиозной и культурной традиции лежит интеллектуальная доктрина (Р.Генон), которая устанавливает код истины на уровне сакральном. Этому же следует научная картина мира, которая формирует код истины в новоевропейской культуре.

Утверждение кода истины совершается на базе традиции, опирается на веру в те или иные силы, сопровождается мифологией, а сама истина приобретает сакральный характер. Мифы, которые содержат символику стихий, современные авторы относят к первичным символам культуры, определяющим архетип и язык сознания данного сообщества [3; 5]. В.А.Конев, исследуя соотношения символа, культуры и сознания, подчеркивает генетическую роль символики стихий, с которой начиналась греческая философия, положившая начало формированию в европейской культуре нового кода истины – истины науки [6, с.148]. Анализируя популярность идей Т. де Шардена и К.Леви-Стросса в интеллектуальной культуре XXв., М.Элиаде объяснил ее новым видением человека, новой перспективой человека в космосе, новым образом мира,

новой «мифологией материи» - образного, художественного либо структуралистского типа [5, с. 26-35].

Сверхпрагматика коммуникации в общности - это метадискурсивный уровень, который позволяет генерировать новые смыслы и новые дискурсы (в мифотворчестве, в когнитивных и нарративных практиках). Такова социально-генетическая роль идеи, принципа, коммуникативного кода.

В очерке о традиции Р.Генон подчеркнул фундаментальное значение интеллектуальной доктрины в оформлении традиции и интеллектуальной интуиции в процессах понимания и объяснения происходящего [7, с.19-24]. Высший принцип определяет и личностный опыт понимания (как приобщение к сакральным смыслам), и социальный в виде научного знания. Формула цивилизации, по Р.Генону, подчеркивает сверхпрагматику коммуникации в общности, будучи обращена не к способу преобразования окружающего мира, а к высшему (сакральному) принципу и внутреннему инициатическому опыту человека, в противоположность известным формулам: общественное бытие определяет сознание; цивилизация – это технология плюс культура. Различие цивилизаций, по Генону, определено ментальностью, именно она лежит в основании цивилизации, соединяющей в себе традицию (интеллектуальную доктрину, ритуальную религиозную практику, обычаи, язык) и технологию жизни (прагматику).

По современным представлениям, ментальная активность определена функциями понимания, рассуждения, оценивания [8]. Тип ментальности характеризует логика понимания, основания которой теряются в глубине определенной традиции. Даже внутри одной этнокультурной общности логика понимания не лежит на поверхности. На первый взгляд люди говорят на одном языке, но понимает каждый по-своему.

Ментальность в индивидуальном выражении связана с неповторимостью внутреннего мира, единицами которого выступают смысловые структуры, сложившиеся в процессе жизненного опыта. Они воспринимаются индивидом в качестве “здорового смысла”, который естественным образом (само собой разумеющимся) направляет его действия в той или иной ситуации. Даже на уровне бессознательного спонтанного действия человек адаптируется, реагирует и ведет себя как человек той или иной культуры. З.Фрейд, выделив оппозицию отношений «Я» и «Сверх-Я», подчеркнул, что неосознаваемая психодинамика регулируется интерсубъективно, неявными контекстами. Структуру психики, обозначенную З.Фрейдом как «Сверх-Я», представляет система внутренних запретов (свод «того, что должно»). Ее функции связаны с реализацией достаточно жестких потенциальных требований к реакциям и мышлению субъекта, очерченных в границах культурно-исторической традиции (языковой, нравственно-поведенческой, познавательной).

Неявные, невербализованные смыслы и нормы составляют необходимое основание коммуникативных практик. Выявление единомышленников, «своих по

духу» происходит на базе определенных архетипов и аксиом «здравого смысла», которые обеспечивают непосредственное, интуитивное понимание. Индивид и знаковая символика, нагруженная культурными смыслами, выступают субъектами своеобразного иррационального диалога, который образует скрытое условие, как в процессе личностного самоопределения, так и в отношениях между культурами и цивилизациями. Неявные смыслы, закрепленные традицией, ответственны за индивидуальные предпочтения и логику понимания. Мы еще не все знаем, не все слышали, но уже понимаем, оцениваем, выбираем. Многослойность смысловых полей и наличие понимаемых, но не проговариваемых смысловых границ – своего рода негласных норм, определяющих контекст и логику понимания, подчеркивается разными авторами [9]. Структура ментальности так сложна, что отделить формы рационального (проговариваемого) в диалоге и скрытого, но все же присутствующего смысла очень трудно. В коммуникации каждый ориентирован на свой круг смыслов, полагая, что другой думает также.

Наши возможности понимания определены общезначимым дискурсом, направляющим индивидуальные возможности видения ситуации или проблемы. Философская герменевтика выделяет три уровня понимания: семантический, рефлексивный, экзистенциальный [10, с.16-37]. Семантический уровень понимания определен значением знаково-символических форм. Рефлексивный уровень соединяет понимание высказываний и самосознание. На этом уровне субъект уже обладает «Я-концепцией» и некоторым контекстом, обеспечивающим предпонимание ситуации. На экзистенциальном уровне главным условием понимания выступает соотнесение различных ценностных установок и точек зрения субъектов коммуникации. Языковая традиция, в которой укоренен субъект, благодаря контексту, существенным образом корректирует его смысловые ожидания и способы ответа в актуальных коммуникативных ситуациях. Неявные условия понимания связаны с существованием и динамикой фонового контекста, в котором главную роль играет неосознаваемое в наличный момент базовое знание. Его смысловую структуру составляют мировоззренческие метафоры, системы ассоциаций, архетипы. Фоновое знание, выступая в качестве предзнания, определяет интуитивное узнавание смысла, предвидение решения.

Согласно современным представлениям, экзистенциальный процесс понимания разворачивается в проективной логике, в форме многоуровневой интерпретации, предполагает переработку информации одновременно в разных кодах: через знак, образ и чувственное впечатление. Когда мы нечто понимаем, мы это словесно определяем, мысленно видим и чувствуем. Логика непосредственного понимания, обозначенная архетипами подсознания и знаковой системой, направляет ментальную активность в иррациональном диалоге. Эмоциональное восприятие ритуально организованной среды автоматически, подсознательно включает человека в определенную знаковую систему с ее смысловыми контекстами.

К психическим механизмам понимания можно отнести: установку в виде доминанты – устойчивого стремления к пониманию ситуации; информационные стратегии ментальной активности, лежащие в основании образования однозначного и многозначного контекста и определенные функциональной асимметрией мозга; сознательный процесс анализа (в форме абстрактно-понятийного мышления); неосознаваемое движение мысли (эмпатию, воображение, иррациональный диалог, инсайт, импринтинг), в результате которого происходит кардинальная перестройка смысловой структуры ситуации (принцип калейдоскопа).

В когнитивном подходе логика понимания ситуации моделируется с помощью фреймов (frame - англ. рамка), служащих основой контекстных ожиданий относительно дальнейшего хода событий и задающих рамки возможных интерпретаций. При этом чрезвычайно важен прагматический фактор. Чем более значима для субъекта содержащаяся в тексте информация, тем успешнее он выявляет контекстные связи. Для взаимопонимания в речевой коммуникации необходимо достаточное сопряжение когнитивных моделей ситуации. Такое сопряжение возможно, если невыраженные фоновые знания субъектов являются общими. Тогда процесс понимания предстает как узнавание шаблона. Фреймы, представляющие наиболее стереотипные ситуации, в процессе понимания активизируются быстрее, чем фреймы, в основе которых лежит менее типичная ситуация. С этой точки зрения проблема взаимопонимания в межкультурном диалоге сводится к поиску некоторого общего фрейма, способного задать новый формат культурной и личностной идентификации.

Глобальное пространство современности представлено множеством культурных общностей, вынужденных не просто сосуществовать рядом друг с другом и обмениваться товарами, но еще и сохранять жизненную перспективу всему человеческому роду. По мнению А.А.Гусейнова, одна из главных проблем современного мира, заключается в отсутствии новых «утопий», содержащих идеальный проект человечества в целом с учетом всех его культурно-цивилизационных потоков, возвращающих утерянный человеческий смысл новейшим технологиям и научно-рациональной организации жизни. [11, с.178, 183-186]

Цивилизации, по определению, надкультурные ценностные системы, для которых логика понимания не очевидна, поскольку нет традиции. Поиск общих ценностей в диалоге между цивилизациями всегда проблематичен, поскольку опирается на тот или иной уровень ментальной активности, определенной, с одной стороны, традицией, уходящей корнями в сакральные ценности, с другой - прагматикой современности.

Литература:

1. Якушин Б.В. Гипотезы о происхождении языка. М.,1985
2. Луман Н. Власть. М., 2001.
3. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. М., 1999

4. *Бескова И.А.* Язык символов как эпистемологический феномен // Эволюция. Язык. Познание. М.2000. С.134-161.
5. *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: «София»; М.:ИД «Гелиос», 2002.- 224с.
6. *Конев В.А.* Критика опыта сознания. Самара, 2008
7. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб. 2000.
8. *Ришар Ж.Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М.: «Институт психологии РАН», 1998
9. Ср.: смысловые сферы – В.Гильдебранд, габитус – П.Бурдьё, локал - Э.Гидденс, поле когитций – П.Рикер, дискурсивная формация – М.Фуко, превращенная форма - М.К.Мамардашвили, симулякр – в постмодернизме.
10. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М. 1995
11. *Гусейнов А.А.* О возможности глобального этноса // Диалог культур в глобализирующемся мире. М.: Наука, 2005

МЕТАДИСКУРСЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА*

Обращение современной социологии к вопросу самоорганизации социальной системы, акцентирование роли социетального процесса [6], представленного устойчивым воспроизведением взаимодействий в значимом интервале времени и культурном пространстве, сопряжено с введением в оборот новых концептов, фиксирующих культурно-исторический факт упорядоченности систем восприятия в человеческом сообществе. Употребление, в частности, таких понятий как *код коммуникации, социокод, хронотон*, подчеркивает неявные, не проговариваемые и даже не всегда представленные в символике (в этом смысле, метадискурсивные) каналы коммуникации, косвенно связанные с трансляцией традиции и сохранением социального порядка в культурной общности.

Так, в коллективной монографии, посвященной современным интерпретациям социальной реальности, отмечается, что человек постигал мир, улучшая свое ассоциативное мышление, память и опыт социального взаимодействия, в основе взаимодействия людей лежали мимические выражения, способствующие установлению коммуникации между ними и созданию организованных сообществ. Проблематизация концепта «социальный порядок» в контексте становления «информационно-коммуникативного» социального мира, указывает на возрастающее значение коммуникации в формировании «социального порядка». Прочтение социального «под знаком коммуникации» становится все более плодотворной линией анализа [9, с.204-205]. Представление о социальном порядке соотносится с бытием сверхперсональных структур, задающих некие границы коммуникации.

* *Шипунова О.Д.*

Традиционно социальный порядок ассоциируется с административными и правовыми структурами государственной власти. В условиях информационного общества теоретическая социология констатирует неопределенность концепта «социальный порядок» в отношении социальных структур, системы деятельности и динамики ментальности. В концепции сетевой реальности Д.Фукуямы социальная динамика усложняется уже благодаря учету временных ресурсов, занимающих равноправное место наряду с материальными и информационными ресурсами. М.Кастельс в ходе междисциплинарного анализа информационной эпохи подчеркивает появление новых способов формирования социального порядка на уровне мобильных социальных сетей, в основе которых лежат неформальные нормы и ценности. Появление и распространение *гуманистических корпораций* - объединений с максимально открытыми коммуникациями в виде свободных ассоциаций личностей (не ограниченных корпоративным уставом) выступает показателем выхода к новым историческим горизонтам, отмечает современный источник [10, С.783-784].

Основа социального порядка просматривается в упорядоченности систем деятельности определенными нормами и традициями. Неизбежно возникает вопрос о взаимосвязи социального порядка с традицией, которая трактуется как важнейший социальный механизм, который «сочетает несочетаемое – социальное согласие и социальный контроль», как «механизм поддержания, сохранения устойчивости норм, ценностей, образцов культур, обеспечивающий непрерывность жизни общества и коммуникацию между поколениями» [10, С.847].

Традиция соотносима с метадискурсом социального порядка, поскольку фиксирует, сохраняет и передает базовые смыслы и ценности в определенной структуре артефактов и деятельности субъекта. Соблюдение традиции – условие интеллектуально-эмоционального вовлечения человека в круг не прямой коммуникации, которая направляется определенной символикой, имеющей законодательный статус. При этом возникающие представления не всегда четко осознаются и не являются «продуктом организующего воздействия некоего дирижера», замечает П.Бурдье [3, с.102,121]. Такая коммуникативная стратегия, не ограничивая свободу индивидуального выбора, в то же время указывает на существующие, хотя и не выраженные, смысловые границы понимания. М.Фуко обозначил социально-исторического пространство знания, которое охватывает скрытую от непосредственного наблюдения сложную сеть отношений между словами и вещами, термином *эпистема*, полагая, что именно эта сеть определяет свойственные той или иной эпохе и культуре коды восприятия и познания. Активизация архетипов, выстраивание эпистем, символических образов и кенотипов (сверхобразов, обращенных в будущее, - М.Эпштейн) выступает психоэмоциональным основанием экзистенциального процесса понимания, с которым

можно связать феноменологический аспект социального порядка, выделяющий совмещение индивидуального сознания с общим коллективным опытом.

Говоря о метадискурсах социального порядка, подчеркиваем континуальность и контекстуальность жизненного мира социума, укорененность смысловых форм в традиции и внутреннем мире личности. Вопрос о соотношении ментальных и культурных структур, сформулированный М.К.Петровым в теории социокода [8] в виде проблемы «вместимости» реального индивида, воспринимающего культурные нормы и смыслы, соотносится с современными представлениями о дискурсивном механизме социальной памяти, в котором выделяется роль концептосферы. Подчеркивается, в частности, что «каждое лингво-культурное сообщество стремится ограничить самодетерминацию индивида жестко заданными когнитивными рамками, свести к минимуму свободу его маневра в культурном пространстве». Концептосфера как «национально-детерминированная система символов, ассоциаций и информации» играет роль негласного ограничителя и регулятора социального поведения [10, С. 700].

История человеческой культуры в ее объективном значении мира артефактов и в значении специфических черт индивидуальной психики, связана с процессами сохранения, продуцирования и трансляции родового опыта, что позволяет говорить о социальном кодировании как важнейшем онтологическом условии существования любой человеческой общности, каждого индивида и культуры как таковой. Отметим в этой связи, что Н.Луман в качестве оснований социального порядка, выделил обобщенные коды коммуникации - код власти и код истины, - задающие метадискурсивную смысловую канву, воспринимаемую каждым членом сообщества [7]. Эта канва составляет неявное, но вполне конкретное условие социокультурной целостности, которое можно связать с метадискурсом коммуникации. Смысловое единство коммуникативного пространства социума метадискурсивно направляет индивидуальные смысловые ожидания, намерения, цели и действия в реальной ситуации.

В определенном пространственно-временном промежутке целостность культурной общности и государства опирается на два рода власти: 1) государственно-правовую, представленную административной системой управления и конституционными нормами, 2) «духовную» власть над умами, представленную, на наш взгляд, внешними атрибутами и артефактами, фиксирующими код истины. В жизни индивидуума и общности, в поддержании устойчивого государственного образования код истины оказывается более значимым, хотя не всегда четко сформулирован. Его социальная роль определяется требованием обоснования существующей административной власти. Европейская история дает богатый материал, иллюстрирующий коллизии обоснования светской власти. Так, в эпоху средневековья монархическая власть была незыблемой, благодаря понятному всем членам сообщества обоснованию ее как власти, данной Богом и освященной

Церковью. Приоритет Церкви и церковной элиты на истину не ставился под сомнение.

Ключевую роль в формировании властной элиты всегда играло духовное сословие и привилегированный класс потомственной аристократии, причастной к управлению государством. Укрепление власти элит в существенно мере зависит от направленности ментальной динамики сограждан. Код истины как метадискурс социального порядка в этом случае чрезвычайно важен, поскольку имеет отношение к смысловому единству в общности, определяет мировоззренческие ориентации, принцип понимания мироустройства и включенного в гармонию мира социального порядка. Прежде чем устанавливается код власти, ограничивающий пространство легитимных действий, побуждений, намерений и целей, в сообществе устанавливается код истины, дающий смысловую опору обоснования власти. Концепты *традиция*, *хронотоп* в известной мере конкретизируют код истины, с которым связано центрирование физического и социального пространства - времени в сознании индивидуума, принадлежащего той или иной культурной общности. Заметим, что Р.Генон [4] в таком значении рассматривает интеллектуальную доктрину, лежащую в основании традиции и, на наш взгляд, определяющую метадискурс коммуникации, как в экзистенциальном плане понимания, так и в прагматическом плане манипулирования сознанием индивидов. Традиция авторитетна по своей природе, отмечает и современный источник. Понятие традиции содержит в себе презумпцию истинности [10, С.847].

Проблематизация кода истины в современной ситуации связана не только с традиционным противостоянием двух истин (веры и разума), но и с обострением культурного противостояния в процессе глобализации. Поликультурализм современного мира обнажает социальное и экзистенциальное значение культурных традиций, несмотря на высказанное в последних исследованиях отечественных авторов мнение, что традиция (как коллективистский тип социальности) себя исчерпала. Приоритет в глобальном мире имеет свобода и сетевая информационная технология [9, с. 169-170].

Мы полагаем, что код социального порядка соединяет в себе код власти и код истины, действуя как на сверхиндивидуальном уровне (административном, социокультурном), так и на феноменологическом уровне, имея отношение к формированию жизненного мира индивидуума, с которым связан экзистенциальный процесс понимания как соотнесения *Я – физического мира – социальной реальности*. Центрирование на экзистенции в постмодерне провоцирует проблемность коммуникации, в частности в отношении трансляции смысла и единения общности. Из полионтологической установки постмодернизма вытекает вопрос о коде истины, точнее о соотношении кодов истины. Следствием этой установки выступает мировоззренческая неопределенность и разрушение экзистенциальной нормы.

Неопределенность кода истины ведет к тому, что обоснование социального порядка становится неубедительным, а сам он проблематичным и необязательным.

Сложность проблемы механизмов формирования социального порядка в свое время подчеркнул Э.Дюркгейм, говоря о фундаментальности коллективного бессознательного в жизни человека и общества. В современной социологии эту проблему подчеркивают введенные П.Бурдье концепты *габитус*, *социальное поле*, а также попытка Э.Гидденса интерпретировать социальный порядок через локальность (или место действия), имеющую определенный контекст [5].

Контекстуальность любого персонального действия указывает на проблему социального наследования, затрагивающую разные области философского знания, культурологии и психологии, обращенные прямо или косвенно к генезису общества, культуры и психики человека. Анализируя проблему социогенеза, М.К.Петров выделил две универсалии социального наследования: вневременную – *знак* и конечную – *деятельность*. Роль первой универсалии – знака – связана с преемственностью поколений, трансляцией опыта, значений, установок. Знак, по словам М.К.Петрова, единственный претендент на роль «социального гена», который оказывается «носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения». Безвременность и безличность знака придает культурной традиции объективный характер независимого и вечного существования. Традиция, в свою очередь, конфигурирует и ограничивает физическое и биологическое существование индивида смысловыми рамками жизненного мира. «Минующая знак передача социальности как наличной суммы обстоятельств, столь же невозможна, как и минующая ген передача биологических видовых признаков», – пишет М.К.Петров. Действие социокода начинается не с семени, несущем биокод родителей, а с младенца, программируя его на тот или иной род деятельности. Вторая универсалия социального наследования – *деятельность* – обеспечивает физическое существование общности и общества. Эта универсалия имеет корни в активном адаптивном характере всего живого. Без знака общество гибнет как общество, предоставляя живущему поколению жить по правилам животного мира [8, с.29-30].

В объяснении новых способов формирования социального порядка на уровне мобильных сетей все более актуальное значение в современной социологии приобретает понятие социальное пространство и время. В социальной теории укореняется понятие *хронотоп*, призванное фиксировать конкретный контекст пространственно-временного единства событий. Эвристический потенциал понятия *хронотоп* мы связываем с совмещением границ культурного и ментального опыта.

Термин *хронотоп* появился в философской литературе благодаря М.М.Бахтину. Изучая временные и пространственные отношения в произведениях литературы, М.М.Бахтин для обозначения сгущения и конкретизации примет времени (времени человеческой жизни и исторического времени) ввел термин *хронотоп* [1].

Позволяя строить емкое, образное, эмоционально насыщенное изображение событий, хронотоп, согласно М.М.Бахтину, всегда неявно несет в себе ценностный момент, определяет художественное единство литературного произведения в его отношении к реальной действительности. Изобразительное значение хронотопов, подчеркивает М.М.Бахтин, определено философскими и социальными обобщениями, идеями, которые наполняются плотью и кровью в художественном образе.

Коммуникативная роль хронотопов связана с метадискурсом, обеспечивающим смысловую связность в развертывании «сцен», конкретизации образов. Всякое вступление в сферу смыслов совершается только через «ворота хронотопов», - подчеркивает М.М.Бахтин [1, с. 406]. Культурная традиция сохраняет хронотопы в виде базовых установок мировосприятия в космической символике, фиксирующей принцип организованности и гармонии мира. В культурной символике смысловой контекст хронотопа неразрывно связан с кодом истины, определяющим логику понимания.

Пространственно-временное измерение исторического социокультурного события всегда многослойно, поскольку затрагивает смысловое измерение социальной реальности, связанное и с существованием символических форм, закрепляющих общезначимые культурные смыслы как некие универсалии, и с трансформацией смыслов, и с экзистенциальной динамикой личности. Назначение, культурной символики и традиции – сохранение и трансляция смыслов, что не возможно без субъективного процесса восприятия, прочтения, понимания культурной формы. Феноменология, в свою очередь, акцентирует проблему порождения внутренних состояний, эмоциональных переживаний, смысловых жизненных установок, которая в истории мысли имеет два возможных решения относительно источника переживаний: внешний (трансцендентный – в виде Бога или культурный - в виде социума) и внутренний (в виде чистого первофеномена, отождествляемого с архетипом, интеллектуальной интуицией, реликтовым ощущением).

В основе хронотопа и социокода, таким образом, лежит знак, который безличен, вневременен и в отличие от единичного акта деятельности свободен от конкретных обстоятельств и независим от перипетий жизни частного индивида. Знак, будучи материалом для оформления речевых практик и вплетаясь во всевозможные смысловые игры, становится средством экзистенциальной динамики, а также средством приращения культурного содержания. Важно подчеркнуть, что в реальности онтолингвистические и психоллингвистические феномены соотносятся как со структурами в культуре и социуме, так и с определенной топологией субъективности. Персональный порядок ограничения восприятия и деятельности просматривается в индивидуальном стиле мышления и действия, который неоднозначно соотнесен с той эпохой, в которой человек живет. «Социальный порядок» в феноменальной динамике субъективности связан с ее интеллектуально-эмоциональной архитектурой. Стиль поведения в известном смысле автономен по

отношению к ситуации, предполагает свободу выбора, но, в конечном счете, обусловлен социально. Явное или неявное подражание лучшему образцу, канону – не только форма для творческого самовыражения в искусстве или науке, но и стимул рождения новых идей.

Метадискурс и коммуникативная функция социокода определены тем, что он представляет собой «основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающий институты общения» [8,с.39]. В то же время социокод всегда опирается на хронотоп, соотнесен с символом порядка, предполагает экзистенциальный процесс понимания, признание и следование некоторому закону.

В этой связи идея метадискурса социального порядка, подчеркивая непрерывную контекстную основу социального пространства-времени, ориентируя на неявную смысловую связь в социуме, конкретизирует выделенные Эмилио Бетти [2] каноны герменевтики: автономию смысловой формы, смысловую связность, актуальность и адекватность понимания как «оценивающего наделения смыслом». Примером маскировки оценочного наделения смыслом и введения метадискурса может служить коммуникативная практика прецедентного высказывания (в частности, цитирования), выделенная в статье «Политический дискурс» [10, с.697-701]. Автор (В.Н.Базылев) разводит понятия *политический дискурс* (как субдискурс) и *идеологический дискурс* (как метадискурс), подчеркивая невидимую борьбу за власть номинаций и тем самым «за фундаментальные групповые ценности». Маскировка этой борьбы и ценностной экспансии составляет «имплицитную прагматичность» метадискурса, «операционально-функциональной единицей» которого выступает не всегда явно проговариваемая (или намеренно скрывающаяся) идеологема. Конкретную коммуникативную практику упомянутый автор связывает с «прецедентным феноменом» в качестве модели порождения смысла, выделяя особую роль цитирования. В нашем контексте цитирование понимается как способ введения метадискурса. Цитата как «чужое слово» (прецедентное высказывание) порождает системный эффект, активизируя когнитивные структуры, хранящие в кодовой форме информацию о феноменах экстралингвистического характера. Реальная ситуация интуитивно сопоставляется с некоей типовой прецедентной ситуацией, структурно зафиксированной в концептуальной мысленной конструкции. Прецедентные феномены создают эмоциональную экспрессию и задают систему ценностных ориентаций. За прецедентными высказываниями стоят концептуальные модели, определяющие парадигму социального поведения через связь «интересы – цели – стиль». Изменение одного речевого элемента в этой связи, способно вызвать трансформацию парадигмы социального поведения в сообществе.

Литература:

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234-407
2. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер с нем.: Е.В.Борисов. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2011. – 144с.
3. Бурдые П. Практический смысл. М. 2001.
4. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука, 2000. – 320с
5. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2005. – 528с.
6. Лапин Н.И. Общая социология. М., 2006
7. Луман Н. Власть. М., 2001
8. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.: УРСС, 2004 -328с.
9. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / под общ. ред. П.К.Гречко. Е.М.Курмелевой – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 440с.
10. Эффективная коммуникация: история, теория, практика: Словарь - справочник. Отв.ред. М.И.Панин, М.2005 -960с. (Логунова Л.Б. Корпорация С.781-784. Шевцов Е.В. Традиция. С.847-849. Базылев В.Н. Политический дискурс. С.697-701)

НОРМА КОММУНИКАЦИИ И ПРИНЦИП ОТНЕСЕНИЯ К ЦЕННОСТИ В ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЙ ПРАКТИКЕ*

Ценности и нормы, которые не всегда проговариваются, но всегда существуют в культурной среде и воспринимаются каждым как естественное, разумное и необходимое ограничение действия и частного интереса. Все люди испытывают влияние той среды и тех обстоятельств жизни, в которых они вынуждены жить, подчеркивает идеолог классического либерализма Л. фон Мизес, но «среда действует только через посредство человеческого разума» [7, с. 191].

Принцип отнесения к ценности указывает на скрытый коммуникативный ресурс самоорганизации общности, в котором социальная норма, социальное требование и социальный контроль безболезненно сочетаются с экзистенциальной нормой личности, направляющей процесс понимания и мотивации действий. Результат отнесения к ценности проявляется в непонимании, выстраивании коммуникативных, прежде всего смысловых барьеров или их устранении. Говоря о понимании, имеем в виду и подчинение (непосредственное понимание приказа, символа, нормы) и рефлексию (осмысление и принятие ценности и нормы).

Восходящее к эпохе Просвещения представление о ценности свободы подразумевало осознанное человеком подчинение тем законам, которые он сам или совместно с другими для себя устанавливает. Таким образом, уже в нравственном идеале Просвещения отнесение к ценности присутствует неявно как социальный и коммуникативный принцип, хотя философия ценностей развивается позже в XIXв.

* Шипунова О.Д.

последователями Канта, который выступил с критикой гедонистически-утилитаристской этики, сложившейся в эпоху Просвещения, отмечает П.П.Гайденко [3, С.495]. К этому моменту, можно отнести и новое понимание ценности свободы и разума, определившее интеллектуальную доктрину Западной цивилизации. Кант, акцентируя различие цены и ценности, выделил специфику нравственного мира как «общины целей» - сферы практического разума, которая не тождественна реальному социальному и природному бытию человека и представляет собой мир свободы [3, 276-277]. Его философия практического разума давала мировоззренческое и теоретическое обоснование европейской государственно-политической доктрине либерализма.

В неокантианстве ценности трактуются как некие абсолютные нормы, образующие общий план функций культуры, условия возможности существования человечества. М.Вебер корректирует понимание ценности, трактуя последнюю как социокультурную установку, определяющую интерес эпохи, который он соотносит с конструируемой идеальной схемой исторической реальности в виде «утопии». Ценность лишается того сакрального характера, который был присущ этой реалии в более ранней версии неокантианцев. Свободу личности М.Вебер видит в адекватном выборе ценности, которая соответствует ее собственной воле.

Акцентирование свободы выбора как главной ценности в современном обществе не снимает неизбежного обстоятельства, что жизненный мир личности неявным образом, но фундаментально вписан в коммуникативные практики и менталитет современной ей культуры и исторической эпохи. Так, в доктрине персонализма, сформулированной Э.Мунье как «вовлеченное существование», деятельное бытие [8, с.81], а также в психологической антропологии Э.Фромма, выделившего экзистенциальные потребности в качестве основания социального характера, типа личности и ее действия, подчеркивается ключевое значение коммуникации в самоопределении человека. Хотя в данном случае не акцентированы собственно коммуникативные практики и ценности, тем не менее, и доктрина персонализма и экзистенциальная антропология предполагают intersubъективный источник неосознаваемых побуждений. За экзистенциальной потребностью стоит соединение психосоциальных факторов (архетипов) и социокультурных (ценностей) в некоторой норме коммуникации, освященной, как правило, традицией – символическим языком и ритуалом, укоренено в дискурсивной практике речевого общения и социального поведения. Экзистенциальная норма, которую индивидуум формирует в своей сознательной жизни, опирается на отнесение к ценности. Это действие, а точнее мыследействие в процессе самоопределения, диктуется нормой не прямой коммуникации в сообществе и восходит к единой эмоции, объединяющей и удерживающей общность через осознание «Мы» (Б.Ф.Поршневу).

Коллективное бессознательное и семантическое (смысловое) пространство - неустранимые онтологические условия социальной стихии, которые философия

коммуникации не может оставить без внимания. Процесс трансляции смыслов (характеризующий динамику культурного пространства жизненного мира), процесс понимания (характеризующий принятие и усвоение значений и смыслов), процесс порождения экзистенциальных смыслов (характеризующий динамику внутреннего мира личности) лежат в основании явной и неявной intersubjectивной практики, соединяющей вполне естественно ценности и коммуникацию практически в каждом ментальном действии. Не только когнитивные, но и психоэмоциональные реакции и невербальное поведение человека, провоцируются смыслом и, следовательно, предполагают отнесение к ценности.

В терминах современной философии *принцип отнесения к ценности* можно трактовать как норму экзистенциальной или персонологической коммуникации, предполагающей понимание, осознание и порождение смыслов. Подсознательная установка на отнесение к ценности неявно направляет экзистенциальный процесс понимания, целью которого оказывается соединение сакрального, трансцендентального или всеобщего критерия осмысления и субъективной оценки, а следствием – вынесение суждения, выражающего индивидуальную позицию. Это суждение, в свою очередь, проверяется по принципу отнесения к ценности и может быть подвергнуто оценке в разной модальности: истина-ложь, запрещено-разрешено, возможно-невозможно и др.

Культурная символика, нагруженная потенциальными смыслами, предшествует непосредственной ментальной активности, заключая в себе и некий общий критерий смысловой ориентации, которой осознанно или неосознанно следует человек не только на уровне рациональных процессов рассуждения, но и на уровне невербального поведения и эмоционального отношения к ситуации. Подчеркивая смысловое единство, которое обеспечивается «предвосхищением завершенности», направляющим всякое понимание, Г.-Г.Гадамер указывает на присутствие и необходимость нормы понимания в коммуникации. Неявным критерием адекватности понимания выступает признание некоторой интеллектуальной доктрины, нормирующей базовые смысловые ориентации в экзистенциальном процессе понимания как процессе отнесения к ценности и «оценивающим наделении смыслом» (Э.Бетти). Через когнитивную установку и «идеализирующие предпосылки» (Ю.Хабермас) интеллектуальная доктрина задает смысловой контекст понимания, заключая в себе критерий, к которому обращаются в обосновании собственной позиции, оценки и выбора действия (физического, мыслительного, языкового, этического, социального, культурного).

К принципиальным установкам интеллектуальной доктрины, необходимым для смысловой ориентации в экзистенциальном и социальном поле смыслов, можно отнести четыре рода ценностей,

1) ценности познавательного плана, определенные понятием истины, указывающие мировоззренческую ориентацию в окружающем мире

(пространственную и временную), которые устанавливают критерии в оценке знания (истина – заблуждение – ложь);

2) ценности социального плана, определенные понятием *власть*, в соответствии с которым корректируется смысл реальной свободы, равенства, закона, справедливости, устанавливаются критерии юридической и гражданской оценки совершаемых прагматических действий и их мотивов (запрещено – разрешено; личная свобода – ответственность перед законом; легитимное действие – преступление, можно – нельзя);

3) ценности морального плана, определенные понятием морального или нравственного императива, фиксирующего соотношение свободы и ответственности перед собой, людьми, Богом, которые устанавливают критерии нравственной самооценки побуждений и поступков (совесть, долг);

4) ценности экзистенциального плана, определенные понятиями: смысл жизни, самосознание, самоидентификация личности, Я-концепция.

На принципиальное значение первых трех систем ценностей указал еще Кант вопросами: *Что я могу знать? - Что я могу делать? - На что я могу надеяться?* Четвертый род ценностей, который коротко можно определить вопросом: *Кто я есть?* - выделила экзистенциально-феноменологическая философия XXв.

В социальной практике ценности могут быть выражены абстрактными понятиями с неоднозначным контекстом (*истина, справедливость, польза, красота, добро*) и максимами (например, *знание - сила*). Поэтому *отнесение к ценности* предполагает знание значений, их сравнение и формулирование собственной позиции. Мыслительный акт (в виде рассуждения, понимания, самосознания), в котором совершается оценка и переоценка ценности, следует считать не только когнитивным, дискурсивным, рациональным, но и психоэмоциональным основанием отнесения к ценности как экзистенциальной нормы понимания и коммуникации.

Выделение особой социально-коммуникативной и экзистенциальной роли языка и дискурса, характерное для современных авторов, объясняется отчасти стремлением отформатировать бессознательный уровень коммуникации. В противовес классическому пониманию дискурса как практики последовательного мышления в понятиях и суждениях, философия постмодерна трактует дискурс как выражение «исторически бессознательного», ментальности, выраженной в речи (тексте), обладающей смысловой связностью благодаря социокультурному контексту. На ключевую позицию выдвигается дискурсивно-смысловая единица - *концепт*, который несет эмоциональную нагрузку, переживается [10, с. 20]. В традиционной логике понятие, определяемое через предметное содержание, абстрагировано от эмоциональной сферы оценок и переживаний. Концепт же соотносится с интерпретацией значений. С.С. Неретина и А.П. Огурцов рассматривают концепт как «порождающую модель языка», которая формируется в речи и живет в дискурсе речевого сообщества, выполняя «функцию овеществленного образца, кванта смысла

и фундаментальной единицы вербального и невербального поведения». И, тем не менее, они подчеркивают, что концепты, завязывая новые узлы смыслов в дискурсивной практике, могут и не стать понятиями, идеями, теориями [9, с. 7, 168].

В концептуальной основе мышления подспудно скрыты смысловые и эмоциональные ресурсы тотального социального влияния, распространяющего свое действие сразу в двух направлениях: экзистенциальном (предполагающем отнесение к ценности, понимание, наделение смыслом тех или иных предметов, слов и действий) и социальном (определенном смысловой связностью социокультурного пространства). История человеческой культуры свидетельствует о невидимой борьбе за умы, в которой принцип отнесения к ценности играет ключевую роль. Действенность интеллектуального влияния хорошо понимали те, кто в свое время сжигал книги Аристотеля, вводил запреты на философские трактаты и осуждал философов. Вокруг доктрины, принимающей форму утопии, моды, учения, формируются и корректируются фундаментальные групповые ценности и культурные нормы, которые образуют основание непрямой коммуникации в сообществе через связи: ценности - интересы - цели – традиция – стиль мышления – действие.

Обнажая деструктивную роль противоборствующих интеллектуальных тенденций и поляризации мировоззрений в доктринах жесткого натурализма науки и либерально обновленного религиозного сознания в современном обществе, Ю. Хабермас подчеркивает: «Либеральное государство, с давних пор зависит от менталитетов, которые оно не может генерировать собственными ресурсами». Навязывание либеральным государством своим гражданам «кооперативного поведения поверх мировоззренческих границ» требует изменения менталитетов. Перспективу поиска оснований «универсалистской общественной морали» Ю.Хабермас связывает с уточнением границ веры и знания, «постметафизическим мышлением», направленным на рефлекссию о собственных границах понимания и заложенной в нем самой тенденции к перешагиванию этих границ [11, с. 9-13].

К постановке вопроса о нормах и ценностях в коммуникативном ключе приводит основной тезис теории коммуникативного действия, требующий *признания* со стороны других в интеракции, соединяющей субъектов, intersубъективные смыслы, проект и мотивационный комплекс. Моделью такой интеракции выступает речевое взаимодействие, в котором акторы стремятся достичь согласия и взаимного признания притязаний на истинность, правильность, правдивость высказываний. Однако коммуникативные барьеры возникают уже потому, что каждый имеет виду свои основания притязаний на истину. В качестве таких оснований может выступать совокупность состояний вещей, межличностные отношения, регулируемые законом; субъективные состояния. В коммуникативном действии речь, в отличие от языка как открытой системы возможностей, реализует явные и скрытые нормы. «Притязания норм на значимость подобны притязанию на власть», отмечают С.С.Неретина и А.П.

Огурцов. Персональная «интериоризация норм» основана на убеждении или на санкциях, или на их сложном соединении [9, с.171, 191, 194-195].

В ситуациях самого разного плана человек оперирует речевыми и мыслительными формами, обращаясь сознательно или неосознанно к норме понимания как скрытому посреднику. Неявное присутствие нормы, определяющей границы и логику понимания, а также тезаурус общения - необходимые потенциальные условия коммуникации. Медиатором, снимающим коммуникативные барьеры в диалоге, регулирующим речевое поведение и процесс понимания, выступает норма, а не конкретный человек или полномочная организация, выступающие проводником, транслятором нормы.

Важно подчеркнуть, что коммуникативное действие предполагает универсализацию дискурса посредством отнесения к некоторой общей норме или ценности. Например, универсальным стандартом, или медиатором коммуникация внутри научного сообщества выступает разум, запечатленный в социальных практиках как совокупность наилучших из возможных аргументов в системе научного объяснения и обоснования. Идея «присутствующего разума» (Дж. Александер) как совокупности разделяемых и обязывающих норм и истин, на которых основывается понимание и взаимопонимание, обеспечивает существование теоретического дискурса «на основе универсального аргумента» в научном сообществе, свободного от идеологической ангажированности в практике убеждения [9, с. 196].

Отнесение к ценности как требование нормы понимания выполняет двоякую роль, соединяя коммуникацию и ценности на intersubъективном и персональном уровне. Вводя в топологию субъективности универсальный принцип, позволяет продуцировать и удерживать устойчивые смыслы в уникальной динамике индивидуального сознания, которую современная феноменология характеризует понятием *темпоральность*, призванным дистанцировать внутренние истоки ментальной активности и смыслопорождения.

Имея в виду потенциальные условия самой возможности коммуникации и характер долженствования, нормы и ценности следует отнести к метадискурсу коммуникации. Развивая intersubъективный подход, Ю.Хабермас выделяет не только инварианты жизненного мира человека, соотносимые с дискурсом и языком, создающим неперемное условие понимания и трансляции смыслов, но указывает на необходимость семантико-прагматических универсалий коммуникации вообще, а также принципа оценки и выбора подобных универсалий. Метадискурсивный характер такого принципа связан с исходной ценностной смысловой ориентацией, которая принимается как аксиома, не подлежащая сомнению в intersubъективной практике обоснования позиций и легитимации социального порядка.

Принцип отнесения к ценности в интерсубъективной практике социального контроля. Практическая задача обеспечения надежности функционирования социальной системы, стабильности государства и безопасности жизни его граждан связана с поиском ресурсов социального контроля и социального воздействия на поведение индивидуумов и социальных групп. Соединение ресурсов сознательного и бессознательного характера составляет актуальную задачу социального контроля, подчеркнутую ростом исследовательского интереса к анализу интерсубъективных практик, ментальной активности и факторов динамики социокультурной среды.

Сознательный механизм социального управления связывают с ресурсом административной власти, устанавливающей законы гражданского состояния и поддерживающей законы с помощью соответствующих социальных институтов. В этом случае индивиду необходимо определение и осознание своего социального статуса в соответствии с системой власти, создающей институциональное и смысловое социальное поле, в котором вынужден совершать свои действия субъект. Прежде чем что-либо предпринять, он должен подумать не только об успехе или выгоде для себя, но также о легитимности своих действий, побуждений и мыслей. Таким образом, сознательный механизм социального воздействия, оказывается непрямым и непосредственным, поэтому говорят о социальной адаптации индивида, что неизбежно предполагает отнесение к нормам и ценностям. Этим социальным требованием и его укорененностью в подсознании индивидуума определяется и культурный механизм самоорганизации общности, и практика неявной коммуникации в сообществе, и практика внутреннего и косвенного социального контроля.

Интерсубъективная практика социального контроля важна была во все времена. Осмысление дискурсивной практики социального контроля было положено в античности Платоном, согласно которому искусство управлять определяется умением выносить суждение и отдавать приказ. Сила и понимание необходимы для управления, однако политическое искусство заключается в согласии между суждением, предполагающим единство говорения и осмысления, и повелением, поэтому политическая практика управления всегда теоретически, идейно нагружена [9, с.17]. Представления правят миром, отмечал Гегель. В этом контексте известная фраза: «нет ничего практичнее хорошей теории» - приобретает не только исторические и философское обоснование, но указывает на базовое значение интеллектуальной доктрины, которое подчеркивает и Л. фон Мизес, рассматривая принципы классического либерализма и утверждая, что «обычаи и институты являются продуктами разума». «Ранние историки - пишет Л. фон Мизес - занимались изучением только деяний и подвигов королей и воинов. Они не обращали внимания на медленные изменения социально-экономических условий. Их не интересовала эволюция доктрин, убеждений и умонастроений. Даже такое беспрецедентное событие как распространение христианства, не упоминается историками первых

веков нашей эры». Исследования истории культуры, обращенные к эволюции социальных, политических и экономических институтов, развитию технологии и методов производства, изменениям в образе жизни, традициях и обычаях, неизбежно должны были привести к открытию, что человеческим поведением руководят идеи. «Все, что делают люди, является результатом теорий, доктрин, убеждений, и умонастроений, владеющих их разумом. Помимо разума в человеческой истории нет ничего реального и материального. Главными проблемами исторического исследования являются изменения в учениях, во власти которых находится человек» [7, с. 191].

Искусство управления как «вынесение суждения» всегда связано с некими общими принципами, в соответствии с которыми упорядочивается эмпирическое многообразие социальной и природной стихии, направляется ментальная, физическая, эмоциональная активность индивида. Согласно Г.Риккерт, эти принципы заданы ценностями, имеющими абсолютный характер. Введенная неокантианцами категория *ценности*, с одной стороны, указывает на четкую границу субъективности и intersубъективности (общезначимости), с другой – на устранение этой границы в процессах осмысления и самоопределения. В противоположность простому «содержанию чувства», «ценность» - то, что способно превратить содержание некоторой позиции в артикулированное осознанное суждение. В развиваемой неокантианцами и М.Вебером философии ценностей принципиальное значение в intersубъективной практике получает акт отнесения к ценности, который превращает наше индивидуальное впечатление в общезначимое суждение и intersубъективную оценку. Подчеркивая разграничение акта отнесения к ценности и оценочного суждения, М. Вебер замечает, что последнее не выводит за пределы субъективности [1]. Ценность как *интерес эпохи* – нечто более устойчивое и объективное, чем просто частный интерес, но в то же время это нечто гораздо более субъективное, чем *надисторический интерес*, получивший у неокантианцев название «ценностей», отмечает П.П. Гайденок [2, с.43].

Отнесение к ценности, которая согласно М. Веберу, имеет конкретное социально-историческое выражение (дискурсивно – в утопии или как свойственное эпохе направление интереса) - единственный путь познания индивидуальных духовных содержаний сознания. Субъективная ментальная активность невозможна вне общего принципа, дающего критерий смысловой ориентации не только на уровне рациональных процессов рассуждения, понимания, оценки, но и на уровне невербального поведения и эмоционального отношения к ситуации. В древней истории такой критерий представлен сакральной космологической символикой, понятной каждому и превращающей хаос стихии в осмысленный и гармоничный жизненный мир (ойкумену). В античной философии критерии смысловой ориентации получают умозрительный характер. Так, понятие *космос*, введенное Пифагором,

указывает границу мирового порядка и хаоса, идея *блага* Платона – границу социального порядка.

Это объясняет неустранимость мифа, утопии, идеи из социальной жизни и индивидуального сознания. Так, защищая классические либеральные идеи, Л. фон Мизес вопреки себе, убедительно показывает утопический характер доктрины либерализма, centered на ценностях индивидуальности, свободы и частной собственности, поскольку классический идеал ни в одной стране не был полностью воплощен. Идея гражданского общества, рожденная на этом основании, оказалась новой утопией.

С бессознательным механизмом социального воздействия связывают представление о манипулировании сознанием и поведением (массовым и индивидуальным). Исследование intersubjectивных практик социального контроля в этом ключе ориентировано на персонификацию смыслов, в которой сверхперсональные смысловые структуры указывают потенциальные границы понимания и коммуникации.

Персонификация смыслов как экзистенциальный процесс, протекающий на базе ментальной активности, одновременно представляет собой естественно социальную технологию жизни, скрывающую динамику социального контроля. Далеко не всегда можно указать конкретного управляющего субъекта не только как стоящую у власти персону, но и более абстрактно - в виде класса (например, как в случае диктатуры пролетариата), руководящей партии, электората и даже в виде дискурса, с функциями которого политологи связывают коммуникативную технологию современной демократии (Ю. Хабермас). Ощущение социальной стихии, не подвластной разуму и не прогнозируемой, усиливается средствами массовой информации, создающими мифы, нагнетающими эмоциональное напряжение, тревожность, страх.

Современный политик стремится манипулировать механизмами сознания (воли), самосознания и бессознательного. Как заметил Э. Кассирер еще в первой трети XXв., триумф политической технологии в манипулировании сознанием, эмоциями и самосознанием индивидуумов строится на парадоксальном соединении *homo faber* (порожденном развитием, ремесел, науки и техники, который действует на основании расчета, отвергая случайность и мистику) и *homo magus* (порожденном древнейшими временами человеческой истории). В последнем случае социальный контроль эффективно выполняет магия, соединяющая ритуал, регулирующий нормальные в данном сообществе формы действия и саморегуляцию поведения, с мифом, регулирующим психоэмоциональную и волевую сферы побуждений [6, с. 116-117].

Таким образом, манипулирование самосознанием, к которому апеллирует современная социология в поиске культурного, а не административного механизма социального управления нельзя назвать новым. Разница заключается в норме, которую стихийно находит общность в своей самоорганизации и поддерживает в целях сохранения своего единства. Для этого недостаточно единства языка,

ландшафтной топологии жизни, биологического родства, социальных институтов, фиксирующих границы легитимного поведения. Требуется некий регулятор единства мысли и чувствования, на который каждый ориентируется, устанавливая свою индивидуальную экзистенциальную норму жизни.

Магия и миф, соединенные в религии, с давних времен были призваны обеспечивать такое единство на бессознательном психоэмоциональном уровне, в котором неразлично «семантическое и магическое использование слова». Последнему в древнем сообществе отводилась преобладающая социальная, психотерапевтическая и экзистенциальная роль. Маг (впоследствии отчасти священник) выступал в роли могущественного субъекта, который только один может управлять миром [6, с. 117-118].

Рефлексирующая философская мысль следует за мифом, но не в силах его разрушить, замечает Э.Кассирер, миф неуязвим, не поддается логической аргументации, его не опровергнешь силлогизмом [6, с. 132-133]. Однако именно в философии формируется интеллектуальный дискурс эпохи, который неявным образом корректирует норму и логику понимания. Философия, провозгласив ценность разума и развивая практику умозрения, акцентировала семантическое влияние слова и как следствие привела не только к развитию научной рациональности. В истории культуры и современной истории посредством философских идей совершается неявная манипуляция самосознанием, хотя на поверхности философия всегда отстает, как подчеркивал Гегель, а вслед за ним Кассирер, от хода политических событий. С этим можно было бы и не согласиться, имея в виду подготовленную философской мыслью интеллектуальную революцию, которую связывают с возникновением современной науки и техники в Новое время, а также идей, послуживших основанием социальных революций.

В традиционном обществе миф (видение мира) и магия (ритуал) естественным образом связывали интеллектуальную норму с нормой эмоциональной. В философии это составляет проблему, представленную противопоставлением разума и веры, рассудка и интуиции, сознания и бессознательного. В современных терминах эта проблема стоит за акцентированием смыслового контекста и дискурса.

Социальный контроль как целенаправленное влияние общества на поведение индивида в интересах поддержания социального порядка (Э. Росс, Р. Парк) в современном мире все более осуществляется не посредством санкций, а через систему ценностей, через идентификацию индивидов с определенной группой и принятыми в ней нормами понимания [см., например: 4].

Типы коммуникативных стратегий социального контроля в явном виде обозначены главной целью: управление конфликтом (в неявном виде - регулирование, контроль). Цивилизованным способом разрешения конфликтных ситуаций признается *диалог*. Коммуникативное пространство диалога само по себе проблематично, поскольку предполагает пока еще не существующие точки

схождения. Эти общие смысловые точки надо еще найти, а поиск общего тезауруса так или иначе опирается не только на общий язык речей, но подспудно обращен к сравнению ценностей и норм. Нарушение не оглашаемых, но существующих в социуме и сознании индивидуума норм, вызывает произвольное эмоциональное противостояние, выстраивающее серьезный и трудно устранимый барьер понимания в коммуникации, что усиливает, а не разрешает конфликт. Стиль делового общения в интересубъективной практике резко меняется с диалога на полемику, цель которой - не согласие, а борьба установок, мнений и позиций, эмоциональное давление в отстаивании которых не ограничивается корректными приемами, доходя до угроз и прямой агрессии.

Формирование коммуникативного пространства диалога составляет содержание современной интересубъективной практики переговоров, в ходе которых участники пытаются разрешить проблему в выработке соглашения или набора обещаний. Как средство прямого социального контроля интересубъективная практика переговоров представлена различными формами контрактов, соглашений, декретов, договоров о намерениях, меморандумов. Во взаимодействиях социальных субъектов или их представителей в форме прямого или опосредованного диалога даже формальная установка на согласование интересов сторон отсылает к принципу отнесения к ценности в том виде, как он был сформулирован Г.Риккертом.

Можно констатировать, что ключевое слово межкультурного и делового общения – *диалог*; ключевое слово диалога – *конфликт*, а ключевое слово коммуникативной стратегии – *управление конфликтом*. По степени достижения цели управления определяют эффективность коммуникативной технологии, которая применяется в интересубъективной практике делового общения, представленной такими формами как переговоры, суд, консалтинг. Наиболее эффективными в интересубъективной практике социального контроля признают информационно-коммуникативную, фалиситаторскую, медиаторскую коммуникативные технологии, которые ориентируют интересубъективную практику социального контроля на переход от обмена мнениями или обещаниями (например, в ходе научной дискуссии или делового совещания) к учету и структурированию всех мнений и определению на их основе программы конкретных действий [12, с. 777-778]. В этом случае принцип отнесения к ценности, признание и уважение к иным культурным установкам и традициям становится явной и необходимой нормой эффективной коммуникации.

Интерсубъективная практика, которая в реальной социальной ситуации опирается на два механизма социального воздействия: сознательный и бессознательный, - далеко не всегда поддается анализу и управлению. Оба механизма, на наш взгляд, реализуют ориентирующие установки, в конечном счете, предполагающие отнесение к ценности, как некий экзистенциальный сакральный акт.

В случае внутреннего и косвенного социального контроля актуализация принципа отнесения к ценности позволяет направить феноменальную ментальную

динамику в определенное русло. Ключевую роль в этом случае играют процессы понимания, порождения и трансляции смыслов, которые настолько естественны для каждого человека, что далеко не всегда осознаются, как не осознается следование принципу отнесения к ценности в экзистенциальной стратегии обретения смысла.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808с. С.547-601
2. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991
3. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.2003
4. Джонстон Дж. Идея «исцеляющего» правосудия // Политико-философский ежегодник. Выпуск 4. Рос.акад.наук, Ин-т философии Отв.ред. И.К. Пантин. – М.: ИФРАН, 2011. - 203 с., С.28-48
5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Сочинения в 6-ти томах. Т.4. М.,1965
6. Кассирер Э. Технология современных политических мифов (из книги «Миф о государстве») // Политико-философский ежегодник. Выпуск 4. Рос.акад.наук, Ин-т философии Отв.ред. И.К. Пантин. – М.: ИФРАН, 2011. - 203 с., С. 112-133
7. Мизес Л.фон. Либерализм. М.: ООО «Социум», ЗАО Издательство «Экономика», 2001. – 239с.
8. Мунье Э. Что такое персонализм? – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128с.
9. Неретина С.С., Огурцов А.П. Концепты политической культуры. – М.: ИФРАН, 2011. – 279с.
10. Степанов Ю.С. Концепты. Тонкая пленка цивилизаций. М.: Языки славянской культуры, 2007 – 248с.
11. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Издательство «Весь мир», 2011. – 336с.
12. Эффективная коммуникация: история, теория, практика: Словарь-справочник. Ред. М.И. Панов. М., 2005

3.2 ДИСКУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ ОБЩЕСТВЕННОГО СОГЛАСИЯ

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ОБЩЕСТВЕННОГО СОГЛАСИЯ*

Мифопоэтические практики общественного согласия подразумевают использования мифа как некоего сообщения и одновременно способа кодирования для того, чтобы одновременно донести сообщение до широкого круга людей. Миф при этом понимается как особого рода конструкт с мифологемой в качестве структурной единицы.

* Штейнман М.А. – кандидат филологических наук, доцент РГГУ, Москва

В какой сфере актуализируется такого рода миф? Как это ни кажется странным, - в сфере массового сознания. Именно массовая культура обладает возможностью вовлечения как можно более значимого числа реципиентов сообщения. Именно поэтому способ кодирования в той или иной степени обязательно будет использовать адекватную и принятую в этой сфере систему.

И одним из наиболее репрезентативных примеров функционирования мифа можно назвать экологическое движение т.н. защитников Химкинского леса (Москва).

Д. Шварцмантель в своей работе «Идеология и политика» фиксирует характерную тенденцию для начала XXI в. – при отсутствии так называемых глобальных идеологий (к которым, без сомнения, можно было отнести противостояние социализма и капитализма) все большее значение начинают приобретать так называемые локальные идеологии [1]. Они, в свою очередь, базируются на локальных сообществах, свободно появляющихся и исчезающих в зависимости от необходимости. Такого рода «локальные идеологии» тесно связаны с понятием идентичности. Граждане, не желающие занимать свое место в противостоянии левых/правых политических сил, все же испытывают потребность в объединении с теми, кто разделяет их убеждения. Необходимость решения насущных, сиюминутных задач, как утверждает Шварцмантель, способно, с одной стороны, восполнить лакуну идентичности, а с другой – стать основной для создания локальной платформы, объединяющей граждан вокруг себя лишь до тех пор, пока проблема не разрешена. Основная черта предложенной Шварцмантелем «политики идентичности» (identity politics) – наличие определенных ценностей, имеющих принципиальное значение для индивидуума. Они являются неким кодом, помогающим ему выстроить свое отношение к окружающей действительности и сформулировать четкую позицию.

Подобные объединения, в свою очередь, могут коррелировать с более серьезными конструкциями, которые, по мнению Шварцмантеля, обладают явными чертами и признаками идеологии. К таковым относится и так называемая зеленая политика (green politics), т. е. движение, связанное с защитой окружающей среды. Именно оно обладает особыми возможностями по мобилизации значительного числа людей как ответной реакции на тот или иной вопрос повестки дня, связанный с охраной окружающей среды [2]. Может ли «экологизм» считаться самостоятельной идеологией? На этот вопрос у автора нет однозначного ответа. Он лишь подчеркивает, что разнообразные направления в рамках движения по защите окружающей среды функционируют преимущественно в протестном формате. Они фокусируются на вопросах загрязнения природы, различного рода угроз экологическому равновесию. Адресатом их посланий при этом является правительство, а целью различных акций – заставить его внести вопросы, связанные с экологией, в повестку дня [3].

Таким образом, вряд ли можно говорить об «экологизме» как самостоятельной идеологии. Этому движению суждено либо занять свое место в рамках «политики идентичности», либо стать частью более развернутой идеологической системы, обладающей несравненно большими коммуникативными и административными ресурсами.

В обоих случаях, однако, на первый план выходит инструмент и одновременно коммуникативная единица создания идеологической общности – миф.

Специфику политического мифа с позиции его вербального выражения подробно рассмотрела автор работы «Философия политического мифа» Ч. Боттичи. Она подчеркивает, во-первых, связь мифа с построением идентичности, а во-вторых, нарративную форму бытования мифа. С ее точки зрения, политический миф может быть «одним из способов реализации нарратива, который объединяет самые разнородные элементы, входящие в состав групповой идентичности» [4]. Более того, групповые идентичности, созданные с помощью политического мифа, как правило, подразумевают активные действия.

При всем многообразии формулировок данного понятия имеет смысл остановиться на рабочем определении политического мифа, подразумевающим следующие черты:

1. Политический миф – особый вид сообщения (послания), функционирующий в области политического дискурса.
2. Функция политического мифа напрямую связана как с идеологией в ее традиционном понимании, так и с «политикой идентичности», или локальными идеологическими конструктами.
3. Миф – это сообщение, апеллирующее не к разуму, а к эмоциям получателя.
4. Данное сообщение опирается на базовые архетипы (мифологемы), облегчающие преодоление коммуникативного барьера.
5. Миф может представлять собой как сконцентрированное, так и сюжетно развернутое сообщение.
6. Кодирование данного сообщения происходит с учетом доминирующих черт того или иного пространства коммуникации (политический дискурс, массовая культура, агора и т. д.)
7. Кодирование предполагает наличие как минимум двух семантических слоев: первый (оболочка) выполняет задачу привлечения внимания получателя, тогда как второй слой (содержание) доносит до сознания реципиента собственно смысл сообщения.
8. Поскольку миф представляет собой саморегулирующуюся коммуникативную систему, то, будучи раз инициированным, в дальнейшем он функционирует самостоятельно. Именно поэтому сложно однозначно определять «силы», стоящие за тем или иным конструктом.

Данные черты политического мифа проявляются не только (и не столько) в сфере государственной идеологии, но и в среде общественных движений, которые заявляют о своей аполитичности. Однако экологические аспекты их деятельности практически сразу активизируют именно политический дискурс.

Доказательством служит сложившаяся в 2008 – 2010 г.г. ситуация с вырубкой Химкинского леса. Статьи, посвященные угрозе вырубки леса, высказывания рок-музыкантов, многочисленные акции – все это свидетельствует в пользу укоренения конструкта в массовом сознании.

Проследим эволюцию сюжета о Химкинском лесу и его семиотическую трансформацию в политический миф о лесу и его защитнице Е. Чириковой. У этого мифа есть своя история, свои герои и свои сакральные события.

В 2008 г. в «Новой газете» была опубликована статья «Взбесившийся зверь выгрызает свои легкие» [5]. И название статьи, и особый, «сказочный», стиль изложения создавали специфический настрой, основная задача которого – активизировать эмоциональные связи «лес» – «угроза лесу» – «власть как источник угрозы». При этом власть никак не персонифицировалась, оставаясь безликим началом: «О чиновниках и строителях, готовящих тотальную вырубку дубравы, в Химках говорят в третьем лице. Не конкретизируя. Не уточняя. Словно боясь навлечь беду».

По сути дела, данная статья может считаться точкой отсчета создания политического мифа о Химкинском лесу.

И ключевым образом этого мифа является именно священный лес, или, в единственном числе, – священное дерево. Фрейзер в «Золотой ветви» проводит важную параллель между безопасным функционированием общества и отправлением религиозных обрядов в священных рощах. Различного рода ритуалы, связанные с поклонением деревьям [6], были характерны практически для всех народов Европы. Иными словами, перед нами – глубоко укоренившийся архетип, связанный с почитанием деревьев.

Отдельно следует отметить сложившийся культ поклонения дубу [7], также носящий кросскультурный характер. И совершенно закономерным выглядит то внимание, которое автор очерка уделяет именно дубам, составляющим своего рода стержень, костяк Химкинского леса.

Текст сознательно насыщен знаковыми образами – «древние деревья», «родник Святого Георгия», «вороны и дубы». Сам лес прямо называется волшебным. Образ лесника – реального человека – наделяется чертами магического хранителя леса. Подразумевается, что его устами говорит сама природа: «И вот что я вам скажу, — говорит лесник зло. — Этот лес невосстановим. Срубите — и потом хоть об землю бейтесь, поздно будет. Озеленяй Москву, не озеленяй — задохнетесь вы все там, сдохнете».

Его высказывания практически повторяет рассуждение Фангорна – пастыря деревьев в трилогии Толкиена. «Деревья на опушках порубили видимо-невидимо – а хорошие были деревья... Да чтоб ему сгинуть от корня до последней веточки! Я с этими порубленными деревьями дружил, я их многих помнил с малого росточка... Где была звонкая чаща, там торчат пни и стелется кустарник» [8].

Соответственно, Евгения Чирикова в данной статье изображается матерью, готовой сражаться за своих детей. Детей не только в буквальном смысле, но и в переносном – деревьев, то есть тех, кто сам не может себя защитить.

Образ лидера народного движения «Экологическая оборона Московской области» («Экооборона») и незарегистрированного «Движения в защиту Химинского леса» Евгении Чириковой, равно как и ее деятельность, первоначально вполне укладывался в рамки «политики идентичности». В своих интервью Е. Чирикова утверждает, что не являлась и не является политиком, а ее интерес к судьбе Химкинского леса обусловлен заботой о здоровье ее дочерей.

Действительно, лидер «Экообороны» постоянно подчеркивает социальный, а не политический характер своей деятельности. Этот образ активно поддерживают и журналисты. Так, журналистка «Радио Свободы» в интервью 2008 г. с Е. Чириковой дает следующую трактовку предыстории вопроса: «Молодую маму рассердило, что хотят вырубить лес, в котором она гуляет с ребенком (сейчас у нее уже двое)» [9]. Именно о такой мифологеме «социально состоявшейся матери» писал Ролан Барт в своих «Мифологиях». «Вы можете любить, трудиться, писать, заниматься бизнесом или литературой, но только не забывайте, что на свете есть мужчина и что вы ему не ровня, – иронизирует он в эссе «Писательницы и деторождение» [10].

Чем дальше, тем очевиднее становится связь движения с другими объединениями, для которых характерны протестные настроения. Кульминационными точками можно называть столкновение между экологами и «людьми в масках» 23 июля 2010 г., и митинг «Мы все живем в Химкинском лесу», который состоялся 22 августа 2010 г. на Пушкинской площади с участием музыкантов, рок-групп и политиков.

В передаче «Полный альбац» на радиостанции «Эхо Москвы» (29.08.2010) Евгению Чирикову уже не представляют «молодой мамой», она на равных беседует с Б. Немцовым и А. Мельниковым. Здесь она говорит о своей аполитичности в прошедшем времени и утверждает необходимость активных гражданских действий – но вне рамок существующих партий: «Не надо рассчитывать, что кто-то добрый придет и тебе поможет – из какой-то политической партии. Это задача гражданина – надо идти к своим соседям, как это сделала я, идти на улицу, вешать объявление – ребята, есть такая проблема, вот мой телефон, звоните, давайте объединяться. Мне кажется, что за такими гражданскими движениями будущее» [11].

Итак, очевидно произошедшее за три года смещение акцента с социальной на политическую составляющую акций движения защитников Химкинского леса. Более

того, поиск идентичности постепенно выводит Е. Чирикову на уровень значимых акторов политической реальности (ограниченной, впрочем, временными рамками июля-августа 2010), а этическая мотивировка все больше приближается к идеологии в понимании Шварцмантеля: «Вообще же я считаю, что “зеленая” тема в России абсолютно не поднята, она очень важна, потому что объединяет абсолютно всех людей – с разным вероисповеданием, разными партийными взглядами – всех людей, у которых есть легкие, потому что это наша среда обитания, это ключевой момент, это то, что мы оставим детям».

Именно поэтому, хотя вряд ли можно утверждать наличие достаточных оснований для появления новой «идеологии защитников Химкинского леса», можно все же говорить об активизации (и дополнительной актуализации) идеологии «зеленых». В свою очередь, в основе столь активно набирающего обороты движения лежат не только объективные политические и социальные факторы, но и глубоко укорененные в сознании архетипы. Так рождается самостоятельно функционирующий политический миф, коммуникативный потенциал которого усиливается трансляцией его основных компонентов в массовой культуре.

И доказательством этого является интервью Ю. Шевчука, опубликованное в еженедельнике «Аргументы и факты», в котором музыкант апеллирует к состоявшемуся 22 августа 2010 митинге в защиту Химкинского леса, проходившего на Пушкинской площади в Москве. Это мероприятие можно считать точкой трансформации общественного движения в политическое. Шевчук дает следующую характеристику феномену Химкинского леса: «Я говорил тогда на Пушкинской площади, что Химкинский лес растет и под Владивостоком, под Воронежем, где сгорели тысячи гектаров. Он стал символом, метафорой происходящего в нас и окружающем мире. Как всегда, идет борьба добра и зла, и все ее понимают по-своему» [12]. Как видим, данное высказывание подтверждает гипотезу о самостоятельном функционировании единожды созданного политического мифа.

Литература:

1. Schwartzmantel J. Ideology and politics. L.: SAGE, 2008. P. 132.
2. Там же. С. 156.
3. Там же. С. 160.
4. Bottici C. A philosophy of political myth. NY.: Cambridge Univ. Press, 2007. P. 243.
5. Костюченко Е. «Взбесившийся зверь выгрызает свои легкие» // <http://www.novayagazeta.ru/data/2008/08/21.html>
6. См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Эксмо, 2006. С. 148.
7. Там же. С. 213.
8. Толкиен Дж.Р.Р. Две твердыни. Пер.с англ. В.Муравьева. М.: Радуга, 1990. С. 84.
9. Лагунина И. Рассказ о борьбе активистки движения в защиту Химкинского леса за пост главы администрации Химок // <http://origin.svobodanews.ru/Content/Transcript/1380883.html>
10. Барт Р. Писательницы и деторождение // Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. С. 100.

11. Альбац Е. Уличные акции и кому они нужны? // <http://www.echo.msk.ru/programs/albac/706566-echo/>
12. Юрий Шевчук: «Страна у нас больна. Всем надо выздоравливать» // <http://www.aif.ru/culture/article/37606>

КОРПОРАТИВНЫЕ КОММУНИКАЦИИ КАК ФОРМА ДИАЛОГА И СОЦИАЛЬНОЙ РЕГУЛЯЦИИ*

На протяжении двадцатого века корпоративные коммуникации постепенно гуманизируют мир бизнеса, смягчая напряженность в отношениях между работодателем и наемными работниками. В результате внутренней пропаганды корпоративных коммуникаторов (PR-специалистов) и давления различных групп общественности становятся актуальными вопросы о корпоративной социальной ответственности, о новых обязанностях бизнеса перед обществом не только ликвидировать негативные последствия своей деятельности и честно вести дела, но и залечивать социальные язвы, до которых не доходят руки у государства. Корпоративные коммуникаторы убеждают предпринимателей и руководителей высшего звена развивать диалог и горизонтальные связи внутри организации, разрушающие функциональные барьеры между структурными подразделениями, поддерживать инициативы рядовых сотрудников, вовлекать весь коллектив в дискуссии о корпоративной уникальности и о дальнейших путях развития организации. В то же время корпоративные коммуникации как форма диалога между руководством и рядовыми сотрудниками, а также между самой организацией и заинтересованными общественными группами (stakeholders) превращаются в новую форму социальной регуляции и социального контроля поведения и мышления человека.

С одной стороны, в процессе формирования корпоративной идентичности каждый сотрудник, осмысливая собственный вклад в достижение целей организации, а также социальное предназначение, которое она призвана выполнить в обществе или в мире в целом, выступает как активный участник процесса коллективной рефлексии. Осознавая, что организация, в которой они работают, является «корпоративной личностью», отличающейся от аналогичных бизнес-структур не только по набору внешних атрибутов (например, логотип, слоган, корпоративные цвета), но и благодаря своего рода «корпоративному моральному облику» (миссия, видение, корпоративная философия, этика), сотрудники глубже понимают конечные цели и задачи своей трудовой деятельности, внутренние взаимосвязи между различными подразделениями, полезность своего труда для общества в целом, а значит, и приобретают более высокую мотивацию к повышению эффективности своего труда.

* *Жукова Е.Н.* – кандидат политических наук, доцент РГГУ, Москва

Демократизирующее влияние корпоративных коммуникаторов ориентировано на то, чтобы каждый сотрудник стал партнером и соучастником производственной деятельности организации. Последняя, в свою очередь, требует от него лояльности к корпоративным ценностям и правилам, а также умения брать на себя ответственность (в рамках новой концепции внутрикорпоративных коммуникаций *employee-driven workplace* [1] сотрудникам предоставляется свобода создавать собственные рабочие пространства).

С другой стороны, корпоративная культура имеет тенденцию превращать организацию в «секту», культивирующую собственную «корпоративную религию», или даже в «тоталитарное государство» с развитой системой репрессивных механизмов и санкций. Лояльность персонала корпоративной идеологии (миссии, видению, философии, этике) обеспечивается системой специальных индоктринационных тренингов, а также институтом менторинга (наставничества). В некоторых организациях поощряется наушничество, слежка за коллегами, как в рабочее время, так и вне офиса. Нелояльное, отклоняющееся от корпоративных норм и правил поведение сотрудников пресекается различными как материальными, так и нематериальными средствами, что, зачастую необоснованно, ограничивает свободу самовыражения сотрудников на своем рабочем месте, способствует их внутренней и внешней унификации, обезличиванию. Особую роль в этом процессе играет дресс-код, который может представлять собой весьма солидный кодекс, устанавливающий правила для внешнего вида сотрудников, вплоть до мелочей (длины юбки, высоты каблуков, возможных цветовых сочетаний и т.д.).

Корпоративные коммуникаторы также внесли значительный вклад в развитие отношений между организацией и различными заинтересованными группами общественности, которые испытывают на себе влияние деятельности организации или сами могут активно воздействовать на нее. Если в начале двадцатого века глава крупной компании мог открыто пренебрегать общественным мнением, то с 1960-х гг. отмечается добровольное стремление коммерческих организаций соблюдать баланс между собственными прагматическими интересами и интересами общества в целом. С этого времени общественность провозглашается равноправным партнером корпоративных коммуникаций, что предполагает уважительное отношение ко всем общественным группам и соблюдение этики. Интересным показателем данной тенденции выступает переход компаний-производителей от активного использования монологичной коммуникации с потребителями (всем известной навязчивой рекламы) к диалогичной (*story telling* - «рассказыванию историй»). Основой нового подхода является публикация очерков-историй, в которых рассказывается, как тот или иной товар организации помог конкретному человеку решить его проблему (см., напр., раздел «Our Stories» сайта компании Johnson&Johnson www.jnj.com). Кроме того, компании стремятся вовлечь потребителей в диалог (беседу) и поддерживать с ними непосредственные связи, широкие возможности для этого представляют социальных

медиа (блоги): LinkedIn, Facebook, Twitter, YouTube и т.д. В ходе подобных бесед сотрудники организации представляют потребителям различные аргументы в пользу выбора данного товара, выступая в роли корпоративного «миссионера» или «евангелиста». Подразумевая свободу выбора потребителя «наиболее достойного» товара, компании, тем не менее, стремятся превратить бренд в легенду и объект религиозного поклонения, чтобы обеспечить наиболее высокую степень лояльности потребителей, несмотря на завышенную цену или имеющиеся недостатки в качестве товара (например, компании Apple удалось создать беспрецедентный ажиотаж вокруг выпуска iPad).

Таким образом, корпоративные коммуникации выступают формой социальной регуляции в виде диалога организации с общественными группами, регулируя свободу выбора человека путем: 1) изменения картины мира, принятой в данном обществе, «образа будущего» или «пространства возможного будущего», которое обусловлено культурой и мышлением [2]; 2) воздействия на социальные нормы и ценности, привычки и правила поведения, 3) манипулирования символами, находящимися в подсознании человека, или внедрения смыслов в массовое сознание.

Почему диалогичная коммуникация стала манипулятивной, какой ранее считалась только односторонняя коммуникация? Вероятно, причину следует искать в тенденциях, о которых писал еще Ю.Хабермас [3]: в доминировании системного мира над жизненным, а также в подмене коммуникативного действия, ориентированного на взаимопонимание, действием стратегическим, сфокусированном на достижении цели. Хотя корпоративные коммуникации по форме стремятся к диалогу, по своей сути они остаются нацеленными на результат, а, следовательно, манипулируют мнением общественных групп в более завуалированной форме, чем это делала пропаганда.

Выходом из данной ситуации может стать сознательный уход от постановки цели коммуникации, культивирование понимания, что коммуникация – это проживание иного опыта, встреча с Другим, а Другой – это зеркало, в котором можно увидеть Себя (свое социальное «я»). В этом плане специалист по связям с общественностью как «инженер корпоративной коммуникации» призван заполнить «лакуны» в корпоративном мире, принадлежащем миру систем, коммуникацией созидающей, воссоздающей целостность жизненного мира сообществ, в которых действуют данная организация, т.е. придать коммуникации широкое социальное и человеческое измерение.

Сейчас в нашей стране PR-коммуникация во многом сводится к продвижению товаров и услуг, что, безусловно, является стратегическим действием. Однако корпорации требуется коммуникация не только как «информационное оружие», но и как «коммуникативная терапия», помогающая человеку, как сотруднику, так и потребителю, обрести и поддерживать отношения, самой организации – адекватно вписаться в систему социальных связей и отношений, своевременно адаптироваться к изменениям, а социуму в целом – обрести, наконец, «общественную связность». В

этом плане целесообразно обратиться к традициям французской школы PR, в которой особый акцент сделан на формировании доверия и поддержании гармоничных отношений как внутри организации, так и с общественными группами, от которых зависит ее развитие [5].

Философской основой для разработки диалогичной сущности корпоративных коммуникаций может стать феноменологическая традиция изучения коммуникации [4], представленная в работах феноменологов экзистенциального и герменевтического направления Г.-Г. Гадамера, М. Бубера и М.Бахтина, а также в работах психолога гуманистического направления К. Роджерса [6], любившего, кстати, читать труды С.Кьеркегора, которого тоже можно отнести к указанному ряду имен. В частности, в основу коммуникативных практик, используемых для достижения взаимопонимания и доверия внутри коллектива, могут лечь принципы личностно-центрированной терапии Роджерса, в частности, подлинность, участие, терпимость, доброжелательность, эмпатия. Корпоративные мероприятия, которые призваны сплотить коллектив, повысить «командный дух» сотрудников, могут быть направлены на создание коммуникативных пространств, в которых созданы условия, с одной стороны, для самоактуализации, раскрытия своей личности, и, с другой, для психологической релаксации, разрушения негативных стереотипов, мешающих конструктивному сотрудничеству, укрепления доверительных отношений между сотрудниками.

Таким образом, современные корпоративные коммуникации функционируют, с одной стороны, как форма диалога внутри организации, а также между организацией и общественностью, а, с другой, как форма социальной регуляции и контроля поведения человека (прежде всего, выступающего в ипостасях сотрудника и потребителя) со стороны руководства организации. Для развития неманипулятивных корпоративных коммуникаций, диалогичных по форме и по сути, можно воспользоваться идеями, накопленными в феноменологической традиции изучения коммуникации и французской школе PR, что должно привести к повышению роли этики и ответственности PR-специалистов за широкие социальные последствия коммуникативной активности организации-заказчика.

Примечания:

1. Barney C. Why Every Organization Should Embrace the Employee-Driven Workplace // Employee Communications Guidebook: The blueprint for internal PR strategies and tactics. Vol. 1. 2009. P. 10. Документ доступен на портале: PR News online. Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. URL: <http://www.prnewsonline.com/Assets/File/ECG%20samplepages.pdf> (дата обращения: 4.09.2009).
2. В том смысле, о котором писал П. Щедровицкий, см., напр.: Щедровицкий П. Гуманитарные технологии и реальная политика // Со-Общение. 2000. №3-4; Шевченко М. Гуманитарные технологии в эпоху кризиса: интервью с П. Щедровицким // Независимая газета. 2001. 26 декабря.

3. Хабермас Ю. О перспективной структуре действия, ориентированного на достижение взаимопонимания // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2000. С. 199-211.
4. О феноменологической традиции изучения коммуникации подробнее см.: Крэйг Р. Т. Теория коммуникации как область знания // Компаративистика-III: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2003. С. 96-99.
5. О специфике французской школы PR вышло достаточно много литературы на русском языке, в частности: Буари Ф. Паблик рилейшнз, или стратегия доверия. М., 2001; Бодуан Ж. - П. Управление имиджем компании. Паблик рилейшнз: предмет и мастерство. М., 2001; Сегела Ж., Лебедева Т. Ностальгия по будущему. М., 2005; Лебедева Т. Паблик рилейшнз: системные модели и технологии. М., 2007.
6. Роджерс К. Клиент-центрированная психотерапия. М., 2007; Он же. Консультирование и психотерапия: новейшие подходы в области практической работы. М., 2008.

МЕТАДИСКУРС ОБЩЕСТВЕННОЙ СВЯЗНОСТИ В ПРОФЕССИОНАЛИЗАЦИИ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК *

В современном социально-гуманитарном познании утверждение о том, что коммуникация есть необходимая предпосылка существования общества и культуры, а также самой по себе жизнедеятельности человека, стало общепризнанным фактом. Однако, несмотря на то, что коммуникация является таким базовым и древнейшим видом деятельности человека, профессионализация коммуникативных практик заняла весьма длительный период времени.

Поскольку вопрос о возникновении профессиональных практик в области коммуникации является весьма дискуссионным, обозначим *четыре критерия*, в соответствии с которыми будет рассмотрен процесс профессионализации коммуникативных практик. Профессионализация понимается автором как переход от стихийно складывающихся практик к упорядоченной, выделенной в особый род деятельности, которая является *источником дохода* для определенного круга лиц, *именующих себя профессионалами в данной области* и обладающих соответствующим *практическим опытом и трудовыми навыками*, а также предусматривает наличие технологически оформленного и передаваемого следующему поколению профессионалов *теоретического знания*. В литературе можно выделить три основных подхода к поиску «корней» профессиональных коммуникаторов.

Во-первых, целый ряд авторов (в США - С. Катлип, Д.Ньюсом, Д.Терк и Д.Крукеберг; в Великобритании – Ф.Джефкинс; в России - М.П. Бочаров, Р.Ю. Почекаев, В. Мединский и др.) склонен видеть зарождение профессии «связи с общественностью» (PR) *в самых ранних формах человеческой цивилизации*.

* Жукова Е.Н.

Необходимо сразу же оговориться, что такой подход чреват исторической инверсией (неадекватным переносом современных представлений на события далекого прошлого) и размыванием границ понятия профессии.

Во-вторых, существует авторитетное мнение американских исследователей PR Дж.Грюнига и Т.Ханта, которые отсчитывают историю профессиональных коммуникативных практик *с середины XIX в.* Основным недостатком второго подхода является необоснованное сужение географических рамок до территории США, в то время как бурное развитие СМИ началось в Европе, и первые должности профессиональных коммуникаторов появились тоже там (например, первый пресс-секретарь - в 1809 г. в Британском казначействе).

В-третьих, процесс профессионализации коммуникативных практик принято относить к началу – *первой трети XX в.* (А.Н.Чумиков, Г.Г.Почепцов). Таким образом, профессионализация коммуникативных практик трактуется как порождение индустриальной цивилизации и очередной этап в развитии эпохи модерна (А.А.Трунов, Е.И.Черникова). Данный подход представляется наиболее обоснованным.

Коммуникативные практики древнейших обществ, по-видимому, являлись *ситуативными*, то есть возникающими и реализующимися строго в контексте определенного рода событий, и имели собственные специфические основания для формирования и воспроизводства: *мифы* как универсальный способ целостно-созерцательного познания бытия, а также *ритуалы* и *традиции* как механизмы аккумуляции и передачи обобщенного и символически закодированного опыта. «Архаические» основания до сих пор остаются основой для реализации коммуникативных практик. Например, в повседневной межличностной и групповой коммуникации (ритуалы знакомства, традиции праздников), в массовой коммуникации («медийная мифология»), в политической коммуникации (дипломатические визиты, послания президента, партийные собрания). В современных профессиональных технологиях мифы, ритуалы и традиции используются как для формирования сплоченности коллектива и поддержания лояльности сотрудников компании (корпоративная философия и мифология, корпоративные ритуалы и традиции, корпоративные праздники), так и для формирования основы истории-легенды раскручиваемого объекта (компании, бренда, личности).

С развитием письменности, появлением городов и государства происходило усложнение и дифференциация коммуникативных практик, а также появились дополнительные коммуникативные средства, которые помогали регулировать коммуникацию и мотивацию для принятия решения в различных сферах общества (Н.Луман). Тем не менее, профессионализация коммуникативных практик еще не произошла, в древних цивилизациях, как потом и в средневековых государствах, а также государствах нового времени, коммуникативные практики выступали как

побочная функция государственной и общественной деятельности. Вплоть до середины XIX в. они являлись составным компонентом искусства дипломатии, придворного этикета, ведения интриг и т.д. Коммуникативные технологии, используемые в то время, опирались на *опытно-рецептурное знание*, они *наследовались*, закреплялись *традицией* или передавались с помощью *книг* (например, мемуаров великих государственных деятелей).

XIX в. ознаменовал появление первых профессионалов в области коммуникаций, сфера компетенции которых ограничивалась выстраиванием отношений с прессой: пресс-секретарей в Великобритании (с 1809 г.) и пресс-агентов в США (примерно с 1850г.). В то время деятельность коммуникатора-профессионала мало отличалась от породившей ее журналистики, по сути, пресс-агент – это тот же журналист, только переориентировавшийся на установление связей между организацией и прессой, содержание его деятельности состояло в представлении интересов «заказчика», а также в написании и размещении заказных публикаций (практически по аналогии с рекламным агентом). Основными социальными субъектами, заинтересованными в профессионализации коммуникативных практик, как в Великобритании, так и в США, оказались правительства и другие государственные учреждения. Таким образом, коммуникативные практики из побочной функции государственной деятельности выделились в специализированную функцию государственного управления и политической деятельности.

Только с начала XXв. следует отсчитывать начало профессионализации коммуникативных практик: во-первых, появилось название профессиональной области деятельности по управлению коммуникациями (public relations); во-вторых, PR-деятельность отделилась от журналистики, у нее появился свой собственный предмет деятельности – управление коммуникациями и развитие общественных связей; в-третьих, с этого времени PR-специалист должен был демонстрировать определенную *совокупность теоретических знаний* (социологических, психологических, политических, экономических, историко-культурных) об устройстве системы общественных связей и возможностях влияния на нее, а также, в-четвертых, PR-специалист должен был иметь *практический опыт* и специфические *профессиональные навыки* в сфере развития общественных связей. И, наконец, управление коммуникациями и развитие общественных связей стало *основным источником дохода* PR-специалистов.

Направленность процесса профессионализации коммуникативных практик в XXв. обусловлена стремлением значительной части стран к *гуманизации социальных, политических и экономических процессов* (предоставление отдельной личности большей свободы в самоопределении и самореализации, плюрализм, толерантность к другим культурам, признание необходимости диалога и недопущения силовых методов решения проблем). Как политика явилась продолжением войны иными средствами, так и профессиональные коммуникативные практики стали *альтернативным*

средством для ведения военных действий (пропаганда как идеологическая борьба, информационные войны и «слив компромата»). Внимание к профессиональным коммуникативным практикам со стороны бизнеса и государства означает признание системного характера их отношений с обществом, возрастание взаимовлияния и взаимозависимости между политикой социальных акторов и общественным мнением, а также понимание важности развития общественных связей и поддержания общественной связности. В этом плане социально-ориентированные профессиональные коммуникативные практики (PR, политическая коммуникация, социальный маркетинг и социальная реклама), взаимодействуя и взаимообогащаясь, создают междисциплинарный коммуникативный метадискурс, центральным понятием которого является общественная связность.

3.3 КОММУНИКАТИВНЫЕ БАРЬЕРЫ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

ПОЛИЯЗЫЧИЕ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УСЛОВИЯХ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА*

Мир становится, как говорил М.Маклюэн, «большой деревней», где каждый знает про каждого все и каждому есть дело до каждого, так как каждый так или иначе зависит от каждого. Самая подходящая стратегия выживания в этой «большой деревне» тотально мигрирующих неономадов – *мультикультурализм*.

Теоретико-философской предпосылкой мультикультурализма была идеология «различий», наиболее отчетливо сформулированная в школах постструктурализма и постмодернизма. Дальнейшее распространение от теории к реальной практике жизни понятие «мультикультурализм» получило благодаря двум источникам – американским университетам и международным организациям, в первую очередь ЮНЕСКО. Академическая среда придала понятию определенную научную парадигму, международная организация – смысл этической, юридической, политической нормативности. Мультикультурную модель можно представить как своего рода проявление «ксенофилии» в противовес «ксенофобии» – боязни и отторжения всего иного. Стратегия мультикультурализма основывается на защите культурных традиций; на уважении плюрализма; на взаимодополнительности этнокультурных идентичностей; на общественном согласии – консенсусе.

Термин «мультикультурализм» получил официальное политическое признание в 70-ые годы XX века, когда общество стало осознаваться не как культурное единство,

* *Кулсариева А.Т.* – доктор философских наук, профессор, проректор Национального педагогическогно университета, Казахстан, Алматы

а как совокупность равноправных этнокультурных и конфессиональных сообществ. В общественно-политическом, прикладном контексте мультикультурализм представлен, прежде всего, как *идеология*, включающая в себя категорическое требование признания всех культур юридически и политически равноценными и равноправными. Политика мультикультурализма не только признает существенность культурного многообразия, она также легализует само это многообразие на культурном, политическом, правовом и социальных уровнях.

Политика мультикультурализма была реализована в государствах, население которых сформировалось за счет иммиграции, таких, как Канада, США, Австралия, а также в странах Евросоюза, где в силу прозрачности границ проходят огромные миграционные потоки. Конечно, во всех этих странах различается исторический контекст культурного плюрализма, соответственно, различны способы обращения с существующим культурным разнообразием. Таким образом, мультикультурализм на обыденном уровне воспринимается как политика интеграции мигрантов в принимающее общество.

По мнению известного исследователя проблем культуры С. Бенхабиб, парадигма мультикультурализма включает в себя: свободную конкуренцию различных культурных традиций, свободное общение придерживающихся их людей, расширение возможностей для знакомства с элементами любой культуры и добровольного их усвоения [1, с.47].

Идеи воспринимаются, поскольку они явно или неявно отвечают на запросы общества, его социального развития. Так идея диалога культур, лежащая в основе феномена мультикультурализма жизненно важна для Казахстана, который в течение веков находился в поле перекрещивающихся влияний различных языков, религий, цивилизаций. Способность к диалогу – способность ощутить этот сложный, противоречивый, огромный мир своим, нести за него ответственность.

Язык тоже представляет собой пример диалога времен, диалога поколений, диалога культур и цивилизаций. Поэтому адекватным ответом на вызов современного мультикультурального мира является мультилингвизм. Мультилингвизм — это не только способность говорить на нескольких языках, это еще и особый тип мышления, впитывающий в себя культурные ценности нескольких цивилизаций, мышление, открытое к диалогу.

«Триединство языков» — языковая стратегия, которая озвучена Президентом Республики Казахстан Нурсултаном Назарбаевым еще в 2004 году, гармонично вписывается в повестку сегодняшнего дня. Как говорил Президент Республики Казахстан Нурсултан Абишевич Назарбаев в своем Послании народу, Казахстан должен восприниматься во всем мире как высокообразованная страна, население которой пользуется тремя языками: казахский язык – государственный язык, русский язык – язык межнационального общения и английский язык – язык успешной

интеграции в глобальную экономику. Исходя из этого, у нас в стране набирает обороты культурный проект «Триединство языков».

Как мы знаем, 2008 год был провозглашен ЮНЕСКО «Международным годом языков» и в том же 2008 году страны Евросоюза законодательно ввели у себя опыт трехязычного образования. Этот проект соответствует основным задачам, таким как поощрение языков в качестве средства социальной интеграции, признание важности языкового разнообразия.

У Казахстана в этом случае имеется своя специфика. Россия — наш непосредственный сосед, у нас долгое время были общая культура, общая история. Поэтому, в силу этих историко-политических факторов в казахском обществе в основном доминировало и доминирует казахско-русское двуязычие. Это — действительно реальная одинаковая компетенция в двух языках, когда ежедневно неродной язык используется в обыденных коммуникациях так же активно, как и родной язык. Русский язык и сейчас находится в сфере геополитических интересов Казахстана. Сохранение русского языка в Казахстане во многом способствует укреплению торговых, дипломатических и культурных связей между нашими странами.

Таким образом, к политическим реалиям Казахстана ближе всего подходит мультикультурная практика, строящаяся на мультилингвизме, социальном доверии, диалоге культур. Понимая все плюсы и минусы глобализирующегося мира, казахский народ в его стремлении не утратить своих корней, своей культуры, тем не менее, принимает вызов времени. Ведь национальное возрождение в наше беспокойное время предполагает не замыкание на своей "самости", а раскрытие коммуникативного потенциала культуры.

Все это будет способствовать качественному улучшению человеческого капитала, социального капитала, о роли которого в развитии общества много рассуждал японский социолог Ф. Фукуяма в своем знаменитом произведении «Доверие». Социальный капитал включает в себя начала взаимного доверия между гражданами. Ведь все общества, включая и наше казахстанское, имеют определенный запас социального капитала, но они различаются тем, что автор называет «радиусом доверия». Радиус доверия — параметр, указывающий на пространство распространения определенных норм сотрудничества в обществе. Во внутригрупповой солидарности имеет место «узкий радиус доверия», а в развитом гражданском обществе «радиус доверия» расширяется, то есть ценности социальной солидарности преобладают над межгрупповым социальным противоборством.

Если в обществе имеется низкий уровень социального капитала, то это способствует административной централизации со стороны государства, т.е. государство организует индивидуумы на те или иные общественно полезные действия, используя властные ресурсы. А в обществах с широким радиусом доверия, а стало быть и высоким уровнем социального капитала люди организуются

исходя из принципа «социального партнерства». Принцип социального партнерства применим не только в экономической сфере, а более широко – во всем социально-политическом пространстве, которое включает конфессиональную, этническую, политическую и прочие сферы.

И идеология мультикультурализма, и феномен социального партнерства основаны на толерантных отношениях. Слово *толерантность* этимологически восходит к латинскому *tolerantia* – «терпение», связанному с многозначным глаголом *tolerare*. Оно употреблялось уже писателями античности, но долго имело пассивный смысл «страдания». В современной лингвистике более общее содержание понятия «толерантность» означает уважение свободы другого, его образа мысли, поведения, политических и религиозных взглядов.

В казахском языке слово «толеранттық» является привнесенным иностранным понятием, в основном присутствующим в политической дискурсивной практике. Оно соотносится с понятием «терпение» и имеет следующие смыслы: выносливость, выдержка, сдержанность, уравновешенность, стойкость, спокойность. Такие же смысловые оттенки можно найти и в русском языке. Но все мы знаем о том, что терпимость может быть со знаком «плюс» (терпимость к иному мнению, что проявляет себя через снисходительность, милосердие, доброжелательность, либеральность). Терпимость может быть и со знаком «минус» (терпимость к беспорядкам, к нарушению норм общественной морали, выражаемая в нетребовательности, невзыскательности). Терпимость может быть и нейтрально окрашенной, о чем долго рассуждал французский коллега на Всемирном конгрессе философов в Корею – толерантность как цивилизованное нейтральное отношение к тому, что не понято и не принято мной.

Но в случае рассмотрения толерантности как основы общественного согласия, мультикультурализма неверно сводить толерантность только к терпимости, носящей страдательный характер. Не следует также отождествлять толерантность и с пассивной уступчивостью, индифферентизмом, полным безразличием к Иному, к Другому или с «top-down» стратегией. Понятие толерантности несет в себе подтекст взаимовыгодного диалога – обогащения новыми культурными ценностями, готовность допускать существование «других людей», которые не хуже и не лучше нас, но просто отличаются от нас.

Своеобразное определение толерантности дал испанский политолог Фернандо Лосано: «Что такое толерантность? Это не уступка, не безразличие. Это знание и понимание других. Это взаимное уважение через взаимопонимание... Что такое толерантность? Объединение – да; единообразие – нет. Разнообразие – да; насилие – нет. Страстные споры – да; сила и подчинение – нет» [2, с.18]. Толерантность – нить Ариадны, которая выведет заблудшее человечество в полилингвистический, мультикультурный новый Вавилон.

Литература:

1. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / пер. с англ.; под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
2. Лосано Ф. Толерантность – важнейший принцип равноправия // Право и образование. – 2000. – № 1(2). – С. 15-25.

ДИСКУРС МАССОВОГО СОЗНАНИЯ И НОРМЫ МЫШЛЕНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ*

...для критической работы... требуется...
работа над нашими границами, а это означает —
тяжкий терпеливый труд, дающий *форму*
нетерпению свободы.
М.Фуко. Воля к истине.

Понятие массового сознания производно от понятия «массы». Существует множество концепций природы масс. Одна из первых попыток систематизации различных теорий масс была предпринята Д.Беллом [1], который, правда, сосредоточившись на позитивистских позициях, не учел особенность марксистского, фрейдистского и некоторых других довольно значимых направлений в исследовании массовых явлений. Отметим, что в четырех из пяти выделяемых Беллом подходах к пониманию природы масс, подчеркиваются такие характерные черты, как однотипность, консервативность, стереотипность поведения и мышления людей. Такой же позиции следует и Э.Тоффлер, связывающий ведущую роль масс, прежде всего, с тотальной стандартизацией мышления и поведения человека в индустриальном обществе и усматривающий конец эпохи масс вместе с наступлением постиндустриального общества. Подобной концептуальной установки придерживается и Г.П.Бакулев [2], который, связывая современные тенденции качественных изменений массовой коммуникации с процессами глобализации и компьютеризации коммуникативных отношений, говорит о демассовизации общества. Я позволю себе не согласиться.

Действительно, как образно заметил Э. Гидденс, мир в процессе глобализации не только не стал более управляемым посредством попыток стандартизации мышления и поведения людей, но вообще вышел из-под контроля и «ускользает из рук» [3]. И немаловажную роль здесь играет тот факт, что глобализация не только не исключает локальное, единичное, но и умножает его.

* *Мурейко Л.В.* – кандидат философских наук, доцент Петербургского государственного университета путей сообщения

Неразрывная связь глобализации и локализации – это такого рода связь, которая выводит локальное, единичное из привычного понимания как противоположности универсальному, как замкнутости на самое себя. В такой интерпретации *глобализация провоцирует появление и инкорпорирование новых локальностей, а в рамках отдельной локальности высвечивает ее микрообразования, претендующие на исключительность, уникальность.*

Массы перестают играть ведущую роль в таком обществе, если только их действия сводятся к действиям стереотипного характера. Но это не так. В этой связи наиболее адекватными социальной реальности в условиях глобализации мне представляются те исследования особенности поведения масс, направляемого массовой коммуникацией, в которых универсальность, общезначимость массовой информации понимается не только в плане ее стереотипности, но и в плане ее *предназначенности каждому, с учетом индивидуальной заинтересованности в ней* [4].

Более продуктивной по сравнению с позицией Э.Тоффлера мне представляется концепция масс Г.Блумера [5], согласно которой массы *в субъектном отношении* (в отличие от толпы), не теряя способности к индивидуальной самоорганизации, существуют и в форме изолированных друг от друга индивидов. Массовидность этим индивидам придает расплываемая постиндустриальной глобализацией упорядоченность социальной основы и стирание прежних границ социальных общностей.

Основная черта масс – деперсонализация индивидов – в данном случае проявляется в затруднении определенной их самоидентификации в виду деструктурирующейся общей социальной основы как системы, необходимой для выделения и обозначения особенности ее элементов. Деперсонализация индивидуального существования сохраняет изоляцию отдельного в виде динамично действующих оперативных единиц (1..1...1..). За счет деперсонализации индивидов важнейшими их свойствами оказываются вариативность и чрезвычайная мобильность форм самовыражения, а также аутопойезис (преимущественно неререфлексивная и, скорее, адаптивная самоорганизация в условиях непредсказуемости результата взаимодействия с другими и, вследствие этого, - общей перспективы).

Ввиду чрезвычайной сложности понимания природы деперсонализированного индивида для классической аналитики, все же не стоит, как это делают некоторые авторы [6], рассматривать как тупиковый для исследования особый характер субъектности современных масс. Эксгрупповая общность (Б.А.Грушин) не уничтожает значимости составляющих ее индивидов. Субъектом массового сознания оказывается особая совокупность индивидов, которая определяется как *«ситуативно возникающие (существующие) социальные общности, вероятностные по своей природе, гетерогенные по составу и статистические по формам выражения (функционирования)»* [7].

Субъект масс, согласно Б.А.Грушину, - это множество, состоящее из дискретных единиц. «Вхождение» в него индивидов носит неупорядоченный, «случайный» характер. В результате такое множество всегда отличается размытыми, открытыми границами, неопределенным количественным и качественным составом. Образуется и существует оно исключительно на базе и в границах той или иной конкретной деятельности, что делает такое множество относительно неустойчивым, временным образованием, меняющимся от случая к случаю.

Особый характер субъектности масс сказывается на *познавательно-оценочном* способе их представлений о реальности: для массового сознания характерно стирание границ субъектно-объектного отношения, трансгрессия традиционных норм мышления и инверсия оппозиций (в том числе, стандартно-типичного и непривычно нового).

Особо следует отметить практический характер массового сознания, его вплетенность в повседневность, которой свойственна мифологичность, значимость нерелексивной индивидуальной оценки бытия посредством аутопойезиса, а также габитуса (привычки, способной к вариативности, к импровизации).

Благодаря вариативной природе типизации, присущей массовому сознанию, для него характерен особый род рациональности, отличный от рациональности релексивного мышления. К.Леви-Стросс [8], говоря о логике мифологического мышления, совпадающего по многим параметрам со свойствами массовой психологии в изложении Г.Лебона [9], тем не менее, подчеркивает ее действительный, а не кажущийся характер. Логика мифологического мышления, в противовес представлениям о ней Г.Лебона, определяется наличием *различия* и особой («мягкой», т.е. всегда опосредованной и динамично меняющейся) *противоречивости* элементов восприятия.

Особая логика мифологического мышления также определяется оперативно-функциональным обращением к повторяющимся, константным мыслительным и социальным структурам, минуя содержательно растянутую в пространстве-времени причинно-следственную связь с ними. Уже «...представления и верования «тотемистического» типа заслуживают особого внимания, - отмечает К.Леви-Стросс, - поскольку они образуют... коды, позволяющие в виде концептуальных систем обеспечить обратимость сообщений...» [10].

Практичность мифологического мышления, несводимую к узкому утилитаризму, хорошо демонстрирует модель бриколажа. Суть этого способа практически ориентированного мышления состоит в том, чтобы, используя *случайные подручные средства* деятельности, обнаружить их *неожиданную целостность*. Элементы действия (восприятия) собираются по принципу: *это может всегда сгодиться*. Значение каждого из этих элементов может быть совершенно разным в зависимости от меняющегося контекста его существования. Именно это и способствует более

широкой функциональности предметов и ускоренной динамике их использования в меняющейся практике.

Наличие особой логики нецивилизованного, «дикого» мышления, основанного на мифологической картине мира, определяется *действительно-вариативным* способом восприятия действительности, для которого характерно бессознательное руководство предельными мыслительными и социальными структурами.

Вариативность использования предельных мыслительных и социальных структур – общая черта мышления «дикого» и мышления цивилизованного, познания научного и познания мифологического, утверждает К.Леви-Стросс. Надо всегда иметь в виду, справедливо отмечает он, что строгая логическая определенность суждений во многом зависит от социокультурной установки, от системы восприятия. Различие в вариативности мифологического и аналитического типов мышления состоит в том, что первый из них – это «логический скопидом», который непрерывно связывает нити, одновременно и неумоимо переплетая ними все аспекты реальности: и физические, и социальные, и семантически-ментальные.

Именно такого рода рациональность, полагает К.Леви-Стросс, действуя по другой логике, может обнаружить то, что не доступно наблюдению сознания, все оценивающего с точки зрения центрированного субъекта.

Итак, массовое сознание, характерной чертой которого является мифологичность на основе практической рациональности, благодаря деперсонализации субъекта, оценочной мобильности и установке на значимость каждой детали, в большей степени, чем аналитическое мышление, открыто для понимания иного, непривычного, чужого. Все это позволяет предположить, что в массовой коммуникации сохраняется возможность взаимопонимания и объединения людей, несмотря на рост тенденции к атомизации общества, к отчуждению и самоизоляции индивидов.

В соответствии с логикой Лумана, массовая коммуникация совпадает с основой коммуникации как таковой именно в феномене деперсонализированного индивида, умножающего свои копии в отношении различного иного и включенного в открытость коммуникативных процессов, в которых всегда латентно присутствует противоположный смысл, провоцирующий людей на взаимный интерес.

Именно такой индивид – деперсонализированный, но автономный, не рефлексивно, но избирательно-практически (через множество вариантов) осваивающий возможность порядка в невероятном, - не учитывался классической теорией коммуникации.

В области социального действия не меняется коммуникативная суть общественных процессов. Эта суть связана с общественным отбором поведения и мышления, который определяется не механическим действием по принципу жесткой детерминации, и не дизайном. В основе общественного отбора – *новые, невероятные типы порядка*, которые обеспечат новые формы коммуникации и которые были бы

невозможны без роста отчуждения людей и одиночества, без отклонения от привычного образца поведения и мышления.

Именно поэтому рост роли масс в обществе, как и индивидуализации составляющих его единиц, согласно Луману, не меняет коммуникативной сути общественных процессов. Изменение происходит лишь в плане ускорения обновления ее форм и становления ее все более многомерной «с помощью техник массовой коммуникации XX столетия распространяющейся от письменности на звук и изображение» [11].

В отличие от эволюции в процессе естественного отбора, социокультурная эволюция приобретает необычайный выигрыш в скорости. Новые идеи интеракции можно в любой момент претворить в жизнь в форме квазинаучной конференции, утонченной беседы, медитации и йоги, сидячих забастовок вплоть до захвата скваттерами всех частей города, массового увлечения чем-то непривычным. Органическая эволюция происходит значительно медленнее. Социокультурная эволюция ускоряет изменения через упрощения, но так, чтобы процесс отбора нового, невероятного шел высокоизбирательно.

Постоянное самообновление обеспечивает возможность связи автономных форм существования. Для этой связи в любой ситуации есть какие-то новые возможности присоединения. Возможность присоединения обеспечивается самореференцией элементов социальной системы и структурами ожиданий, в которых всегда содержится избыток возможностей, разные вероятности, фиксируемые в смысловом горизонте момента.

Возможность непринятия сообщаемого с необходимостью входит в процесс коммуникации. В этой связи элементарное событие коммуникации определяется Луманом как минимальное единство, которое еще можно отрицать и которое мыслится не логически, а *практически*: каждая фраза порождает множество возможностей отрицания – не то, не так, не сейчас и т.п. Эти возможности остаются открытыми в качестве смысловых указаний как ожидание определенной реакции Ego.

Реальный индивид, поскольку в основе аутопойезиса его сознания лежат процессы деперсонализированной автономной системы адаптации к окружающей среде – адаптации, всегда готовой к новому, иному, существует в обществе через производство собственных копий, а также через копирование уникальным способом социальных стандартов поведения.

Таким образом, основанием для коммуникативной связи индивида и общества является деперсонализированная, но автономно-дифференцированная, аутопойетическая система их ожиданий, возникающих на базе процессов социальной адаптации к постоянно обновляющейся окружающей среде.

Очевидна смысловая точка пересечения массового сознания, коммуникативной связи индивидов, а также дискурса в его неклассическом понимании. Пересечение этих трех феноменов происходит, прежде всего, на базе ситуативно-практической,

нерефлексивной самоорганизации деперсонализированных индивидов, действия которых не лишены рациональности социального порядка.

Дискурсивные практики, согласно М.Фуко, - это совокупность анонимных, исторически складывающихся правил как условия самой возможности высказывания в конкретную эпоху с учетом конкретного географического, социально-культурного, лингвистического, экономического пространства. Дискурс исторически, ситуативно, предметно многообразен. Он тесно связан с эпистемой, которая выражает некоторую связь разнообразных дискурсов в рамках определенной эпохи и реализующуюся в речевой практике современников как нерефлексивно воспринимаемый в социальной практике свод предписаний и запретов, как определенный языковой код, позволяющий идентифицировать вещи так, а не иначе.

Фуко, говорит о том, что в эпистеме (и соответственно – в дискурсе) есть и другая сторона, ранее не учитываемая классической эпистемологией, – трансформация жестких норм денотации, на чем он и сосредотачивает свое исследовательское внимание. Фуко интересуется, прежде всего, (особенно с конца 60-х годов) те значения, которые подразумеваются, но остаются невысказанными, находясь как бы в тени уже сказанного.

Не-сказанное и не-помысленное, которое, “обегая мир, сплетается со всеми своими формами и всеми своими событиями”, не следует, согласно Фуко, представлять себе как то, что нужно непременно артикулировать или помыслить. Дискурсы, полагает он, необходимо рассматривать как прерывные практики, которые перекрещиваются, могут, как соседствовать друг с другом, так и игнорировать или исключать друг друга. Таким образом, «имеет место не одно, но множество разных молчаний, и они являются составной частью стратегий, которые стягивают и пересекают дискурсы» [12].

Рассматриваемые в этом плане эпистема и дискурс имеют характер “события” и “серии”, описываемых с помощью таких понятий, как непредвиденная случайность, регулярность, прерывность, зависимость, трансформация.

“Дискурсивное событие” как таковое существует в контексте метаязыковых (экономических, политических и др.) условий возможности высказывания. “Дискурсивные практики”, направленные на выражение реальности в ее многомерности и динамике, стремятся сопрягать в речи разновременные и разноплановые процессы, ускользающие из-под власти однозначной социокультурной идентификации.

«Эпистема», образуемая из разнообразных, многоплановых дискурсов, - это знание в широком социокультурном контексте, включенное в него и зависимое от его меняющейся многоплановости. “Эпистема” – это знание, не отделенное от образа жизни. Эпистемологию интересуется, прежде всего, объективно складывающиеся структуры и нормы самого знания, воспринимаемые и усваиваемые в значительной степени неосознанно, нерефлексивно.

Термином “эпистема” обозначается не просто рефлекслируемое и артикулируемое конкретное знание, а его *связь с зачастую неосознаваемыми глубинными стандартами определенной культуры определенной эпохи*. Последнее наряду с ожидаемым общезначимо-стандартным восприятием создает “проблемное поле” знания.

Таким образом, эпистема представляет собой деперсонализированный, нереллексивный, вариативный, бурлящий случайными новообразованиями способ следования индивида социальной связи, социальному порядку, позволяющему идентифицировать вещи определенным образом. Соответственно и дискурс одновременно является и жестко фиксированной системой правил мышления и поведения в той или иной ситуации, и неким открытым для новообразований способом самореализации людей в рамках их не рефлекслируемой потребности в рациональности

В аналитическом исследовании нормированного поведения феномен массового сознания делает более зримой проблему деперсонализированного нереллексивного мышления (как “автоматического”, так и “блуждающего”). Многие из классиков социологических и социально-психологических исследований общества были убеждены в том, что все конкретные социальные нормы, ценности базируются на фундаментальных, сложных, во многом неосознаваемых установках, возникающих на основе исторического опыта неопределенно больших объединений людей, закрепленного обобщенными знаковыми средствами культуры. Под разумной деятельностью личностей, общественных организаций лежит толща многоплановых, разноуровневых социальных фактов, процессов, которые усваиваются больше посредством массовой психологии в результате «громкой бессознательной работы», ускользающей от анализа. Многие из того, что поддается логическому анализу, можно уподобить тем волнам, что «на поверхности океана являются выражением подземных сотрясений его дна, которые нам неизвестны» [13].

Дискурс выражает логику вещей посредством накладывания матриц различных типов рациональности, специфичных для той или иной социокультурной среды, деформируя тем самым собственную природу “предмета говорения”. В этой связи дискурсивность мышления характеризуется Фуко как некая практика, которую мы навязываем внешней по отношению к дискурсу предметности, как некое “насилие” над вещами. Рассматриваемый таким образом дискурс – это предельное напряжение субъектно и исторически ограничительных общезначимых условий знания. Дискурсивное движение знания *к самим вещам в их подлинности* обозначает прорыв этого “насилия”. Однако невозможность для человека как человека выйти полностью за рамки эпистемной нормативности той или иной его социокультурной среды придает его представлениям о подлинной реальности, в конечном счете, симулятивный характер.

Если в представлении классического мышления дискурс репрезентирует имманентную логику и смысл объекта, то в постмодернизме отмечается историческая и субъектная ограниченность любого дискурса и внимание, прежде всего, сосредотачивается на трансгрессивном прорыве известного и определенного смысла, содержащего субъективность нерелегируемого знания-доксы. Этот прорыв границ знания, в котором не сомневаются, приобретая характер нонсенса, осуществляется в направлении к открытой, «рассеянной» смысловой возможности социального кода применительно к множеству ситуативных практик. Понимаемый в этом плане смысл начинается именно “discere”, т.е. “блуждать” внутри текста.

Установка на отсутствие предварительного знания оснований целостности и порядка мира и общества предполагает продвижение к такому знанию практически, пошагово – знание объектов осуществляется через дискретность его исполнений, т.е. процессуально, как ситуативно-множественное, многоплановое разворачивание темпорально и семиотически артикулированной актуализации этого знания. Такое знание, не следующее доксе, и обращенное к случаю и уникальности момента, может существовать, лишь обладая силой власти.

Различая знание как таковое и знание-власть, Фуко характеризует первое относительно жесткой сегментацией, оно стремится контролировать все одной мерой. Напротив, власть-знание имеет дело с единичностями и нестратифицированными видами материи и функциями. Она проходит не через формы, а через динамически меняющие свое местоположение точки. Ее характерная черта - практическое освоение подвижных, трудно локализуемых связей. Это другой по отношению к теориям вид знания, вызывающий особый тип взаимоотношений между зримыми, языковыми, регулятивными формами мышления. Власть-знание поэтому поддается лишь “микроэпистемологии”.

Мне представляется очень точным и содержащим эвристический потенциал комментарий к этой идее Фуко, предложенный Ж.Делезом [14]. Отмечая нередуцируемость к теориям “микромира” власти-знания, Делез говорит о возможности преодоления этого “эпистемологического порога” путем особого внимания к специфике знаний о человеке и обществе в их повседневности и практическом функционировании. При этом Делез указывает на продуктивную перспективу изучения данной проблемы – это соотносительный анализ концепций “власти-знания” М.Фуко, “микрофизики” “практических схем мысли” П.Бурдьё и микросоциологии Г.Тарда.

В концепции масс Тарда, полагает Делез, особенно ценными являются *идеи о диффузных, исчезающих малых взаимоотношениях не великих людей, не значительных идей, мелких стратификаций нашей жизни, осуществляемых через чиновничье визирование, через мелкие изобретения, через обновление местных обычаев небольшими изменениями языковых норм.*

Подобную идею высказывал и Г.Зиммель: мы улавливаем социальное как пересечение индивидуального непосредственно в безымянных, повседневных мелких и преходящих фактах. Когда мы идем по улице, здороваемся, обмениваемся пожеланиями, стоим в очереди в кассы кино или заходим выпить чашку кофе в кафе, мы имеем дело с незначительными для нас и потому не фиксируемыми нами фактами. Но, повторяясь и комбинируясь в новых вариантах, они постоянно социализируют нас, формируя единство наших интересов, представлений о происходящем, сходство его оценок. Согласно Г.Зиммелю, социальная интеграция возможна только благодаря реализации множества разновидностей *практик общения*, в виду того, что общество означает, прежде всего, реальность взаимосвязи общающихся [15].

Безымянные факты, постоянно сопровождающие нас, - это те «мельчайшие события», которые имеет в виду и Марсель Пруст «В поисках утраченного времени». Они являются мельчайшими и потому ненаблюдаемыми в силу их незначительности до тех пор, пока они в новой ситуации не окажутся жизненно важными для нас лично. Так, например, болезнь Свана для герцогини Германт – безымянный, эфемерный факт, о котором он, обладая тактом, ей не говорит. Однако, как только она узнает, что он не может служить ей чичероне во время задуманного ею путешествия в Италию, потому что, скорее всего, умрет, болезнь Свана приобретает огромный масштаб значимости в ее жизни.

Дискурс как автоматическое воспроизведение общезначимого и дискурс как событие сходятся с массовым сознанием именно в повседневности, для которой характерно оборачивание оппозиций “субъективное-объективное”, “уникальное-типичное”, “упорядоченное-хаотичное”, “мелкое-глобальное”. Но это не значит, что чрезвычайная подвижность этих оппозиций совершенно игнорирует устойчивые структуры значений. Полифония множества смыслов предметов не бесконечна, а ограничена глубинными социальными правилами мышления.

Массовое сознание эту ситуацию обнажает и особенно остро предъявляет аналитическому мышлению пределы человеческой разумности в виде неосознаваемых, алогичных с точки зрения формальной логики, но действенных кодов референции. И отрицающий рациональность масс Ж.Бодрийяр признает этот факт. Аналитическая амбивалентность знака, отмечает он, подменяется амбивалентностью этого знака в системе кода, его буквальной функциональностью, замещающей реальность. Характеризуя субъекта потребления в массовом обществе, он говорит, что это не Я и не Оно бессознательного, а «вы» или «you» из рекламы. И это подразумевает субъекта фрагментированного, чтобы его «персональность» перевоссоздать и включить в знаковый обмен по господствующим моделям.

Бодрийяр отмечает, что все же при этом дискурс как некая логическая фигура состоялся, несмотря на то, что это «вы» всего лишь симулятивная модель второго лица, это «не то «вы», к которому обращается речь, а внутрикодовый эффект

раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков» [16]. Таким образом, дискурс массового сознания обеспечивается механизмом многообразного удвоения общезначимого кода на наличный и виртуальный.

Современность – это эпоха дестабилизации социального в классическом его значении: как упорядоченного, иерархического, структурированного образования. Симптоматика этого процесса, согласно Ж.Бодрийяру [17], имеет следующий вид: напряженное противостояние («антагонизм») сменяется абстрактным тождеством двух феноменов – «массы» как *гиперконформности (импловивности)* и «системы» как *безразличного кода*. Система все больше проявляет себя через истолкование всего и вся как *реального статистического случая или гипотетической модели*.

Любопытно отметить в этой связи, что в одной из своих ранних работ [18], анализируя роль СМИ в революционных событиях 1968г., Бодрийяр утверждал: именно инстанция социального кода, навязывая однозначность кодирующей и декодирующей инстанциям, практикуя принудительную рационализацию и «терроризм обособления», ликвидирует возможность ответа (он предопределен и поэтому не требуется). Ради действительной коммуникации, обоюдного и символического обмена в предельном случае должно исчезнуть само средство передачи, управляемое глубоко укорененным в нас кодом, нивелирующим подлинность уникального. Обоюдность имеет место через разрушение медиума как такового. «Всматриваясь в собственное жилище, объятые пламенем, встречаешься, наконец, со своими соседями» (Yerri Rubin, “Do it”)» [19].

Однако впоследствии, наблюдая трансформацию СМИ, Бодрийяр с горечью констатирует: даже ликвидация всякого рода *media*, унифицирующих людей, в современном обществе не создаст условия действительной коммуникации. Здесь сказывается природа масс, главное свойство которых *neuter* («ни то, ни другое») и которые существуют по модели симулякров – *игры* в подлинность, когда «обнаженные тела» и «реальные вещи» в шокирующем классический разум виде – «доказательства» того, что мир не таков, каким мы привыкли его представлять. «То, что относится к телам, касается и сообщаемого масс-медиа события, информации» [20], - полагает Ж.Бодрийяр. Иначе говоря, когда вещи к нам слишком приближаются, становятся *непосредственно данными* (к чему и стремятся современные масс-медиа), мы попадаем в избыточно реальный мир, суть которого – производить непристойность.

В этом мире нет места для коммуникации, ее заменяет «заражение инфекцией вирусного типа» при бесчисленных *непосредственных контактах*. Современный индивид, считает Бодрийяр, - это уже не субъект истории, а предоставленная самой себе и вынужденная довольствоваться лишь собой совершенно “*операционная молекула*”, у которой отсутствует судьба, поскольку ее ожидают «только предопределенное некоторым кодом развитие и бесконечное воспроизводство в абсолютно тождественных ей копиях» [21]. Некогда один и тот же для всех код

приобретает характер изменчивого. Сейчас он *разнообразно* выражает одно и то же, но *безразлично* по отношению к индивидам.

Негативную оценку Бодрийяром массового сознания, его пессимизм в отношении перспектив коммуникации, связанных с мощной тенденцией деперсонализации людей, ориентированной лишь на дегуманизацию и десоциализацию, установку на бессилие современной интеллектуальной элиты, трудно разделить полностью.

Деперсонализированный индивид может быть оценен как с негативной, так и с позитивной стороны. Первая связана с возможностью антигуманной манипуляции сознанием индивида, приходом тотального диктата, который сможет симулировать идеал, предложив уставшим от неопределенности людям несколько ярких символов, несложных формул для решения фундаментальных проблем, понятных каждому человеку и потому принятых в качестве новых ориентиров.

Позитивная сторона этой способности состоит в большей возможности приблизить опасно-непонятного многообразного Другого к себе, сделать его своим. Механизм этого приближения замечательно был показан Э.Канетти [22]. Деперсонализированный индивид, рассматриваемый в позитивном ключе, - это предельно выраженная сущность человека, определяемая как открытая возможность.

Массовое сознание родственно дискурсу события в том плане, что оно выражает многовариантность реализации человеческой природы, а это важное условие снятия антропоморфной субъективной ограниченности знания в его приближении к подлинности вещей, людей и их взаимоотношений. Б.А.Грушин видит специфику массового сознания в том, что оно включает в свой состав все без исключения формы сознания общества, какие только можно себе представить по всем возможным основаниям. Массовый способ восприятия мира - это своеобразный фокус, представляющий собой “беспримерный синкретизм составляющих”, в котором сломаны все групповые перегородки и «сходятся все существующие сечения общественного сознания ... взятого в целом, пропущенного через призмы с самыми различными углами преломления» [23]. Человек как целостное образование одновременно принадлежит разным группам, и, следовательно, массовая общность, в которой осуществляется самое тесное сосуществование разных групп, будучи вплетена в ткань самой жизни во всех ее проявлениях, - реальна, налицо конкретна, социально практична даже в большей степени, чем групповая.

Подобной позиции придерживается и С.Московичи, который отмечает тот факт, что в сердцевине общества обнаруживается масса, почти также как, например, в скульптуре – дерево, и, будучи неосознанной, «она представляет собой основной материал любых политических установлений, потенциальную энергию всех социальных движений» [24]. Такая способность масс связана с деперсонализацией индивида или нейтрализацией централизованного субъекта.

В соответствующем ему децентрированном пространстве дискурса как события теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как система мест. Дискурсивные практики информационного и потребительского общества – общества масс – определяются тем, что все, с чем имеет дело современное человечество, в том числе и эстетика, воспринимаются так, что образ подчиняется функции, становясь плюралистичным и условным, предназначенным для самых разных аудиторий. Произведение часто редуцируется к стереотипу его социальной функции. Культура постмодерна инкорпорирует массовую культуру, *соединяя рафинированную элитарность с китчем*. Имеет место продуцирование, мультиплицирование и потребление текстов (культурных артефактов) так, что и производители, и потребители участвуют в процессе сигнификации.

При этом интеллектуальная элита, внедряясь в массы, на мой взгляд, все же не растворяется в них. Уравнивая себя с ними, она стремится выявить неотрефлексированные ограничения-штампы, накладываемые на разум культурой определенной эпохи, – выявить, чтобы избавиться от них собственную мысль и попытаться найти практический способ актуализировать проблему рефлексии для человека масс.

Вопрос в том, сможет ли элита, находящаяся в массах ту практическую среду, где мысль только и может развертываться в новое посредством “трансгрессии”, создавая впечатление безумия, исследовать дискурс как проблему границ рационального, удерживая их? Фуко надеялся на это. Не видя дискурсивности действительного разума вне медиальной связи в социуме, он говорил о невозможности подлинной коммуникации, если функцию медиа выполняет лишь ни в чем не сомневающийся, все знающий, общезначимый Логос.

В этом случае универсальная медиация – один из способов устранить дискурс как рационально-практическое встраивание в новое, неизвестное, в многоплановый, изменчивый мир, в котором немаловажную роль играют случай и уникальность единичных форм существования. Тогда мы имеем дело с “уже сказанным”, когда далее не о чем говорить. Именно на это, в первую очередь, и обращал внимание, Ж.Бодрийяр, характеризуя природу массовой коммуникации. Того же мнения и М.Фуко, согласно которому дискурс, в основе которого лежит универсальное сотрудничество, – это всегда не более чем игра знаков: «Попадая, таким образом, в разряд означающего, дискурс аннулируется в своей реальности» [25]. Однако в отличие от Бодрийяра, Фуко более оптимистичен в отношении возможностей дискурса общества постмодерна.

Разрешение проблемы псевдо-коммуникации и иллюзии рациональности современного общества, полагает Фуко, связано с *анализом* дискурса. А задача анализа дискурса – не просто раскритиковать универсальность какого-то смысла, а вывести на свет разума игру его многоплановой навязанной разреженности, чтобы освоить неизвестную для классики специфическую логику случая и логику

единичного существования в рамках общезначимой нормированности социальной жизни. «Разреженность и утверждение, разреженность, в конечном счете, утверждения, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла, вовсе не монархия означающего» [26]. Это значит, «при помощи игры сопоставлений выявлять, от одного дискурса к другому, систему функциональных корреляций; ... описывать трансформации дискурса и его отношения к институциям» [27], чтобы понять, как действует машина автоматического мышления, смешивающего субъективное и объективное, индивидуальное и общезначимое, реальное и воображаемое.

Таким образом, дискурс – это, прежде всего, способность утверждения, погруженная в социальный контекст, это практически-рациональный способ социокультурного взаимодействия. Деперсонализированный индивид в такой интерпретации дискурса утверждает его интеракциональную, интересубъективную природу.

Анализ дискурса актуализирует феномен иллюзии знания и позволяет исследовать феномен мышления, не способного мыслить самостоятельно, чтобы найти способ донести до него тот факт, что оно может так и остаться функционально инфантильным в смысловом поле социума и, значит, быть программируемым и использованным в чьих-то не всегда гуманных целях.

Литература:

1. *Bell D.* The End of Ideology. – Glencoe, 1964. P. 22-25.
2. *Бакулев Г.П.* Массовая коммуникация: западные теории и концепции. – Москва: Аспект-Пресс, 2005. – 176 с.
3. См.: *Гидденс Э.* Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. – М: Весь мир, 2004. – 120 с.
4. *Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д.* Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1999. 130 с.; *Дьякова Е.Г.* Рунет как пространство «семантической герильи» // Технологии информационного общества – Интернет и современное общество: Материалы VIII Всероссийской объединенной конференции. – СПб.: Изд-во С.-_Петерб. Ун-та, 2005. С.65-66.; *Fiske J.* Understanding Popular Culture. Boston: Unwin Hyman, 1989. – 236 p.; *Fiske John.* Introduction to Communication Studies, -UK: Routledge, 1988, - 174p.; *Hall S.* Encoding / Decoding // *Durham M. & Keller D.* Media and Cultural Studies: Key Works. – Malden, MA: Blackwell Publishers, 2006. P. 177-197.
5. *Блумер Г.* Коллективное поведение // Американская социологическая мысль. – М.: МГУ, 1994. С.535-588.
6. *Науменко Т.В.* Массовое сознание и его роль в массово-коммуникативном процессе // Вестник МГУ. Серия 18: Социология и политология. 2003. №1. Науменко Т.В. Социология массовой коммуникации. – СПб.: Питер, 2005. – 288 с.
7. *Грушин Б.А.* Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987. С.234, 235.
8. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
9. *Лебон Г.* Массовая психология. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 320 с.

10. *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. С.183.
11. *Луман Н.* Социальные системы. – СПб.: Наука, 2007. С.556.
12. *Фуко М.* Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. С.123.
13. *Лебон Г.* Психология масс. – Мн. – М., 2000. С.146.
14. *Делез Ж.* Фуко. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С.102.
15. *Зиммель Г.* Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. В 2-х томах. Т. 2.- М.: Юристъ, 1996. С. 509–528.
16. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. С.212.
17. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – 96 с.
18. См.: *Бодрийяр Ж.* Реквием по масс-медиа // Поэтика и политика. – М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 1999. С.193-226.
19. Там же. С.200.
20. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С.24
21. Там же. С.45.
22. *Канетти Э.* Массы и власть. -- М.: Ad Marginem, 1997. - 528 с.
23. *Грушин Б.А.* Массовое сознание. – М., 1987. С.296. См. также: Ольшанский Д.В. Психология масс. – СПб.: «Питер», 2001. С.20.
24. *Московичи С.* Век толп. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. С.109.
25. *Фуко М.* Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. С.76-77.
26. Там же. С.89-90.
27. Там же.

ПРАГМАТИКА РЕЧИ В КОММУНИКАЦИИ*

Тот, кто говорит, нуждается в игре, ибо речь – это игра, в которой нет правил подбора слов, нет логики следования одного предложения за другим. Тот, кто слушает, нуждается в ритуале, в правилах, без которых невозможно понять говорящего человека. Ч.Моррис выделил три аспекта знаков человеческой речи: семантику, синтаксис и прагматику. Следуя за Поршневым, я полагаю, что важнейшим среди этих аспектов следует считать прагматику.

По Моррису, существует четыре типа знаков: знаки-десигнаторы, аппрайзеры, прескрипторы, форматоры. Десигнаторы информируют, называя или описывая. Аппрайзеры оценивают. Прескрипторы предписывают. Форматоры помогают разьяснять. Согласно Поршневу, все эти знаки можно свести к одному – прескриптору, предписанию, ибо, с антропологической точки зрения, первичным

* *Гиренок Ф.И.*

речевым актом является акт суггестии. Но первичная суггестия направлена человеком на самого себя, а не на другого, как считает Поршнеv. Сначала человек клянется, а потом уже он проклинает.

В последнем случае речь-предписание связывает воедино все эти разные речи: речь-оценку, речь-информацию и речь-разъяснение. Речь внушает, а потом уже информирует. Поэтому речь стоит изучать со слов-предписаний. Среди слов-предписаний, на мой взгляд, нужно начинать с обращений к себе, к самости. В таких аутистических словах, как «клянусь», «обещаю», действие не отделимо от сообщений о действии. А в таких словах, как «стыд», мы имеем уже чистое действие, обращенное к себе. В этом действии упаковано предписание самости, ее самоограничение.

На суггестивное действие речи обратили внимание психологи. Так, Лурия в «Лекциях по общей психологии» говорил о том, что ему с животными работать тяжело. Чтобы выработать условный рефлекс у животного, его нужно было многократно повторять, все время подкрепляя. А вот с человеком работать легко. Ему достаточно было дать речевую инструкцию, и человек начинал сам себя программировать. И исследователю не нужно было ничего подкреплять и повторять. Лурия пишет: «Все это говорит об огромной пластичности и управляемости процессов сознательной деятельности человека, резко отличающей его поведение от поведения животных» [1].

Когда человек управляем? Когда у него сознание пересекается с языком и возникает речевое мышление. Сознание требует напряжения мысли. Язык заменяет это напряжение готовыми смыслами и значениями. Труднее всего управлять сознанием человека тогда, когда он отказывается от языка, когда его внутренняя речь переполнена уже-смыслами и реализует внутреннее движение его самости. Аутистически настроенный человек не вступает в диалог, в обмен контекстами, ибо его внетелесный опыт обесмысливает опыт тела, который является вербальным опытом. Он не может быть поименованным другим, потому что он ускользает от другого, реализуя имманентную логику своих видений даже ценой нанесения себе вреда. Если внешнее предписание встречает сопротивление сознания, если на речь отвечают молчанием, то это значит, что ей противостоит уже не то же самое. Речь встречается не с речью, а с опытом первичного самовоздействия. Например, она может наткнуться на пассивные синтезы синестезии, на что-то дословное, на внетелесный опыт мистериального порядка.

Если на речь отвечают контрречью, то этот ответ является уже не событием сознания, а событием языка, некоей языковой игрой. Если тебе противостоит сознание *другого*, то нужно это сознание подчинить языку. Если сопротивление идет со стороны своего уже-сознания, то нужно к нему прислушаться и делать то, что оно говорит, то есть доверять своему первому впечатлению, ибо это будет предписание твоей интуиции, повеление твоего неозначенного.

Преградой на пути реализации слов-предписаний может стать непонимание, благодаря которому ты уклоняешься от суггестии, то есть фактически ты говоришь «нет», «я не согласен», потому что сопротивляются первичные синтезы твоего самоограничения. Преградой на пути речи-предписания может быть также отказ от «я», и тогда предписание есть, но адресата нет. Неясно, кому адресовано предписание. Преградой может быть контрречь. В свою очередь, отказ может быть сформулирован в виде вопроса. Вопросы – это языковая форма защиты самости от агрессии знакового сознания. Так обычно защищаются дети и студенты.

В коммуникации слова-предписания усиливаются словами-оценками, речью-информацией, речью-разъяснением. Но лучше всего прескрипцию перенести в систему умственных операций того, кто сопротивляется, сделать так, чтобы предписание поступало изнутри, а не извне. Тогда предписание становится самовнушением, аутоинструкцией. Для этого нужно: повторять постоянно одно и то же слово-описание, например назывное «дурак» или «ты красива», «я люблю тебя». Нужно также следить за собеседником, чтобы вовремя зафиксировать момент, когда твои слова становятся языком описания опыта собеседника. Для этого необходимо подстроиться к нему свой голос, ритм, позу, дыхание, мимику, синтаксис. Тогда сработает эффект двойника. Ты – это он. А если сработает эффект двойника, то станет возможным и отделение сознания от тела, на котором оно реализовано. Возникнет парализующая ум возможность видеть свое тело со стороны. Защищая свое уже сознание, необходимо говорить неопределенно, двусмысленными предложениями, создавая промежутки, паузы, которые сознанию необходимо будет заполнить, прежде чем начнется языковая игра. Неопределенность никто не любит, особенно ее не любит тот аутист, который в нас сидит. Он вынужден будет достраивать неопределенность до определенности. И тогда он доопределит твой образ мира, а не «я», которое к тебе прилипло.

Если мы будем говорить слова без референта, то благодаря активному синтезу аутиста, который сидит в собеседнике, он сам создаст этот референт. Чтобы дать возможность для вербального синтеза, необходимо говорить такие слова, у которых есть свободные предикаты. Не нужно говорить «я бегу домой», следует сказать «нужно бежать» не известно кому и не известно куда. Нужно как можно чаще использовать пресуппозиции, например, ты говоришь «студент глупый», а предполагается, что «студент есть». В речи необходимо оставлять пустыми ячейки смыслов, тем более что в ней не имеют презентации уже-смыслы и собеседник вынужден будет дополнить отсутствующие смыслы в поверхностной структуре предложений. Можно отказаться от слов-предписаний, заменив их вопросами и просьбой «не могли бы вы...». Необходимо оставлять собеседнику как можно больше свободы, для того чтобы занять его сознание, загрузить его и тем самым снизить его сопротивление, открыв в него вход словам-суггесторам.

Перевод повеления в форму самовнушения возможен в ситуации, в которой человек лишен тишины молчания. Нельзя оставлять человека наедине с собой. С ним всегда должен быть *другой* в виде радио, телевидения, сети Интернет и т.д. В ситуации, в которой никто себя не слышит, никто не может быть сообщен со своим сознанием, с тем, что продуцирует немислимое мысли. Разложение субъектности, смена ее знаков возможна в человеке, погруженном в ничем не прерываемый гул. Всякий суггестор заинтересован в том, чтобы лишить человека речи, обращенной к самому себе. Лишить человека этой речи – значит лишить его мысли. Для этого у него нужно лишь отобрать молчание. Тот, кто готов подчиниться предписанию, кто готов стать агентом языка, но не понимает его знаков, тот должен обратиться к вспомогательным словам, разъясняющим речь того, кто предписывает. Чтобы знак действовал на человека, последний его должен понимать. Понимание знака – условие превращения человека в знаковое тело. Непонятный знак – это не знак, а условный раздражитель, на который отвечают нервной реакцией. Человек реагирует на вербальную команду, как на условный раздражитель. Следовательно, ему не нужно ее понимать. Люди понимают не потому, что есть знаки, наоборот, знаки существуют потому, что люди понимают. И это понимание носит символический характер, а не знаковый. Понимать можно когда то, что ты пытаешься понять, ты уже понимаешь. Поэтому понимание мыслимо как понимание сверхсказанного, того, что сказано вне связи с познанием. Понимать и знать – это онтологически разные стратегии. Одно дело испытывать мир собой, то есть понимать его, а другое дело – знать. Любое высказывание становится понятным тогда, когда сказанное совмещается с несказанным. Слова понятны всегда, не понятна мысль. Непонимание разрушает языковое тождество, понимание его создает. Вот, например, солдат. Ему дают вербальную команду, он ее выполняет. А вот дрессируют собаку, ей тоже дают вербальную команду, она ее тоже выполняет. Но из этого факта не следует, что собака поняла, для нее слово – физический сигнал, ей дали стимул, она ответила реакцией. Чем солдат отличается от собаки? Ничем. Ведь ему тоже дают вербальную команду, и он ее выполняет. Для него слово – это тоже сигнал. Поэтому ему тоже не нужно понимать, для того чтобы выполнять. Понимаем ли мы тогда, когда повторяем чьи-то слова? Понимаем, если в них есть семема.

Литература:

1. *Лурия А.* Лекции по общей психологии. М., 2004. С. 72.

РИТОРИЧЕСКИЙ КАНОН И ПРАГМАТИКА НЕДОПОНИМАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ ПРАКТИКЕ*

В отличие от языка (понимаемого в данном случае как набор подвластных времени языковых средств) и в отличие от речевых жанров (один из которых – проповеднический – исчез из президентской коммуникации еще в позапрошлом веке), риторика остается одним из самых постоянных социальных институтов, который организует определенным образом публичное общение, предоставляя оратору целый набор риторических схем. На этом основании возможно выстраивание политической речи или выступления в суде. По мнению большинства современных исследователей речевых практик, риторические схемы предлагают говорящим такую модель убеждающей речи, что, пользуясь ею, возможно формирование удобной для всего социума среды речевого общения. Моделей убеждающей речи риторика давала много. Одни касались содержания речи (схемы инвенции), другие – композиции (схемы диспозиции), третьи – языкового оформления (схемы элокуции). Все они неизменны и неизменяемы.

Не измененными оставались и те риторические модели, которые включают такие части ораторской речи, как интродукция (вступление), рефутация (опровержение), рекапитуляция (резюмирование) и т.п. С этой точки зрения, выявление темы, композиции и логики нарратива распространяется на любой текст вне зависимости от времени его написания. Другое дело, что в современном своем состоянии риторика имеет неоправданно мало каналов воздействия на социальную практику. Если во времена Цицерона ораторские приемы политика были, что называется, на слуху у «говорящего класса», а значит определяли форму организации культуры публичного слова, то сегодняшней «риторический» метатекст интересен скорее в академической, а не в общественной среде. Даже обновление банка примеров великой ораторики и рассмотрение этих примеров с точки зрения переосмысленных, «заточенных под сегодняшний день» риторических схем не может привести к институциональным, общественно одобряемым следствиям. Причины? У России их несколько.

Первая причина – риторический канон как инструмент анализа не закреплен в школьной и университетских программах, поскольку в течение длительного времени риторика не была предметом изучения в советских школах и университетах. Данная причина не требует подробной расшифровки, ибо на тему упущенных возможностей, связанных с отсутствием такой учебной дисциплины, как риторика, не писал только ленивый.

Вторая причина – риторический канон не находит всеобщего признания и не освящен современными авторитетами теоретиков и практиков риторики. Почему?

* *Антонова И.Б.* – кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва

Ответ лежит на поверхности: отсутствуют достойные образцы современной публичной (и в частности политической) ораторики. В отличие от риторики повседневности, которая «умирает в момент рождения», политический (и прежде всего президентский) дискурс, во все времена претендовавший на роль речевого образца в процессе общения власти с обществом, обречен на «жизнь вечную, бесконечную», «Вечно живым» делает его актуализация в СМИ и СМК. Обязательная адаптация публичных выступлений ведущих политиков страны к многочисленной теле- и радио-аудитории обязывает их создателей к самому тщательному отбору языковых, стилевых и риторических средств. Политик в такой ситуации выступает как риторическая эманация партийного большинства и электората, а его дискурс – как некое социо-психологическое соединение политических обстоятельств, политических мотивов, политических позиций и... нескольких спичрайтеров. Именно они шлифуют и оттачивают политический текст, постепенно превращая его в риторический продукт профессиональной калькуляции. Ответ на вопрос, что в этом случае происходит с его стилем, сводится к ставшей почти хрестоматийной фразе: стилем может быть один человек, но когда стилем становятся пятеро, стиль перестает быть стилем.

В силу публичности своего статуса политик вовлечен в такую форму коммуникации, которая предполагает наличие в его дискурсе соответствующего эстетического компонента, необходимого для создания сильного эмоционального воздействия на аудиторию. Но группа авторов (вне зависимости от уровня их профессионализма) не в состоянии создавать классические образцы политической прозы, поскольку «коллективная работа» над текстом неизменно разрушает его потенциальную стилевую целостность, обезличивает, обедняет и упрощает язык, лишая политическую риторику того «воистину прекрасного стояния в слове», которым славилось торжественное красноречие прошлого. Образцам современной политической риторики (переживающей в связи с этим глубочайший кризис) не хочется подражать. Они не становятся риторическим метатекстом, который определил бы формат публичного общения и стал бы частью публичной культуры общества.

Третья причина определяется общим упадком языковой культуры вследствие недостаточного знания литературного языка. Иногда я позволяю себе небольшой эксперимент из области русского языка: прошу студентов дать ряд синонимов к тому или иному слову. Чем меньше синонимов приходит им на память, тем менее гибким и богатым становится их язык, поскольку именно разветвленная синонимия и ее логическая дистинкция (т.е. разведение языковых вариантов синонимов) свидетельствуют о богатстве и гибкости индивидуального и национального языка. Так, в сленговом слове «круто» (которым студенты пользуются неоправданно часто) слились несколько значений его синонимов: «удивительно», «замечательно», «модно» и т.д. Представьте себе, что в языке останутся только сленговые слова («круто», «прикольно», «косяк», «прикинь» «по ходу», «реально» и т.д.), а их

многочисленные синонимы исчезнут, и вы ужаснетесь перспективе, связанной с огрублением языка, с утратой им способности различать смыслы.

Четвертая причина – навязывание российской (прежде всего политической) коммуникативной среде значительного количества понятий и символов, свойственных западной ментальности. Так, в роли идеологических символов современной России в речи российского президента и выступлениях политической элиты все чаще выступают словосочетания *правовое государство* (legal state) и *гражданское общество* (civil society). В английский язык слово «civil» пришло из латыни и этимологически восходит к значению «учтивый», «любезный», «вежливый», а в настоящее время обозначает общество людей, живущих в правовом государстве, чья экономическая самостоятельность основана на частной собственности. В России же понятие гражданства, государства, с одной стороны, и понятие общества, с другой, до настоящего момента находятся на разных полюсах политической жизни. Как когда-то сказал П. Струве, «в России антиобщественность государства и антигосударственность общества – историческая традиция». В стремлении внедрения этих политических понятий в российское общественное сознание видится стремление политической элиты России «войти в семью цивилизованных наций». Но если в англо-американской культуре «правовое государство», «гражданское общество» - это прежде всего политические символы, то переведенные на русский язык и внедряемые в российскую ментальность, они сводятся к понятиям, а это, в свою очередь, сводит на нет национальную специфику словесного знака. По мнению Леонтович О.Л., за счет неоправданного прямого заимствования некоторых концептов из английского языка русский язык утрачивает равновесие между формой и содержанием [1]. Так возникает асимметрия коммуникации (и политической коммуникации в частности) по содержательному признаку: политическое понятие теряет достоверность в описании и регистрации социального опыта (и то, и другое, к слову сказать, выступают как критерий истинности понятий). Российские исследователи речевых практик призывают отказаться от использования такого рода понятий, поскольку эти понятия не осуществляют адекватную интерпретацию социальной действительности. Вместо этого российские ученые предлагают внедрять политические топосы/темы, с помощью которых (как с помощью барометра) можно «гибко реагировать на движение общественных настроений» и своевременно откликаться на «то, что находится в зоне не услышанных дискуссий» [2].

Язык власти в значительной степени определяет язык социума. Появление неоправданно большого количества заимствований в политическом языке сопровождается перестройкой всего коммуникативного пространства, в котором «говорящий играет с бесконечной и не вполне подвластной ему стихией *чуждого слова*» [3]. Под «чужим словом» Хазагеров подразумевает не только и не столько заимствования, сколько вбрасываемые (прежде всего через художественную

литературу) обычные слова. Эти слова заведомо не понятны читателю, но воспринимаются им как должное, поскольку в привычном ему коммуникативном пространстве таких слов великое множество. Мы считаем данный языковой феномен признаком позднего литературного постмодерна, приверженцы которого, играя с чужими, им самим малознакомыми словами, ничуть не заботятся о понимании этих слов адресатами. Адресаты же и не стремятся к пониманию, довольствуясь *недопониманием*, т. е. не полным пониманием. Прагматика недопонимания очевидна на новом витке глобального дефицита времени и нарастающего информационного бума. В этих условиях совсем не обязательно понимать значения слов, чтобы понять (с некоторыми прагматически не существенными погрешностями) смысл текста. Аналогичным образом, совсем не обязательно понимать, что означает фраза из романа В. Пелевина «Generation P» «Идентификализм как высшая стадия дуализма» или что такое «оранус» (почерпнуто из того же романа), если можно понять общий ернический смысл произносимых героями фраз.

Наш следующий шаг в этом направлении: ***необязательно понимать семантику самого текста, когда понимаешь его прагматику.*** Стратегия недопонимания [понятие введено М. Кронгаузом – И.А.] в рамках процесса обучения иностранным языкам рассматривается как одна из начальных ступеней овладения поверхностным (поисковым или просмотровым) чтением. Преподаватель просит студентов понять коммуникативное намерение автора текста, не более того, (в терминах Хазагерова – прагматику текста), не вникая при этом в значения всех входящих в него слов (в терминах Хазагерова – семантику текста). От студентов требуется даже не понять, а просто уловить назначение текста («запретительный», «рекомендательный», «инструктирующий» и т.д.) и принять решение в зависимости от своих собственных намерений. Стратегия недопонимания как стратегия *ближней прагматики* в этом случае оправдывает себя полностью, поскольку выступает как одна из стадий обучения и включена в общий процесс овладения разным видам чтения, среди которых есть и обучение более полному пониманию (аналитический вид чтения), которое предполагает более детальное, (иногда интерпретационное) понимание текста с использованием стратегии *дальней прагматики*.

Вне обучающего контекста *дальняя прагматика* рассматривается как **интерес говорящих в общем культивировании коммуникативного пространства**, в устранении и преодолении тех коммуникативных помех, которые мешают взаимному пониманию. Если бы, как это происходит в обучении иностранным языкам, стратегия дальней и ближней прагматики сосуществовали и дополняли друг друга, язык не переживал бы период кризиса. Вот тогда риторика, как ей и положено, увязывала бы интересы ближней и дальней прагматики говорящего, чтобы забота о ближней цели и о коммуникативном пространстве осуществлялась одной и той же риторической схемой. Но этого не происходит.

Ситуация усугубляется еще и тем, что ближняя и дальняя прагматика все чаще подменяется *прагматикой отложенной* [термин Хазагерова Г.Г. – *И. А.*], в задачи которой входит **превращение коммуникативного пространства в зону влияния одного из говорящих в ущерб остальным**. Суть отложенной прагматики (если говорить о ней в контексте профессиональной коммуникации) – (1) в создании и сохранении о себе благоприятного впечатления и (2) в воздействии на потенциальных субъектов коммуникации в целях пролонгации выгодных контактов с ними. Такой прагматики требуют сегодня от партнеров по коммуникации речевые практики в области PR и рекламный бизнес: массовое тиражирование рекламных текстов через СМИ способствует внедрению стереотипов речевого и публичного поведения и восприятия их как эталонных. При этом общее коммуникативное благо приносится в жертву узким задачам отложенной прагматики.

Литература:

1. Леонтович О.А. Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения. – Москва: Гнозис, 2005. С.99.
2. Хазагеров Г.Г. Почва для диалога: политика речи и риторика новой власти. Русский журнал, 2008. Лето. С.118.
3. Хазагеров Г.Г. Риторика vs стилистика. Там же. С.42.

РАЗДЕЛ 4. КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

4.1 КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ НЕЯВНОЙ ВЛАСТИ

КУЛЬТУРНЫЕ И АРХЕТИПИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ*

Возникновение новых социальных форм в процессе глобализации обостряет отношения общества, культурной общности и государства. Это обстоятельство ставит в центр социально-философской аналитики неявные средовые факторы управления, в частности, архетипы коллективного бессознательного, которые складываются в истории культурной общности, обретают значимую, а подчас ключевую роль в государственной политике.

Сознательно-бессознательные каналы социального влияния обычно скрыты в практике государственного управления. Современная ситуация, которая характеризуется не контролируемой и не предсказуемой динамикой мобильных виртуальных сообществ и социальных сетей в глобальном масштабе, заставляет социологов обращаться к поиску новой модели социального управления, которая опирается на реальные, но неясные и неявные механизмы культурной регуляции социальных взаимодействий [4, С. 262].

В социальной философии тема стихийной социальной регуляции была обозначена П.А.Сорокиным в теории круговорота цивилизаций, где развивается представление о *социокультуре*, которая в своей исторической динамике характеризуется ментальностью, философией, религией, искусством, нравственным идеалом, законами, нравами, политической и экономической организацией, а также типом личности. Человек и сложившееся исторически культурное пространство его жизни оказываются в проблемной области теории и практики государственного управления. Бинарное понятие *социокультурный*, отмечает М.С. Каган, получив широкое распространение, свидетельствует о назревшей потребности наук, изучающих общество, обратиться к анализу «скрещения культуры и общества» [1]. Значимость средовых факторов выделена в разделении общности и общества Ф.Теннисом и Д. фон Гильдебрандом. Феноменологическая социология А.Щюца

* Шипунова О.Д.

поставила в центр внимания теории государственного управления соотношение смыслового круга повседневности и жизненного мира личности как сознательно-бессознательного механизма гармонизации социального и персонального бытия. Контекстуальность действия и значение практического сознания в исследовании социальных структур подчеркнул Э.Гидденс. В российской социологии фундаментальность социокультурных взаимодействий субъектов в масштабе всего общества выражена понятием *социетальный процесс* (Н.И.Лапин), который характеризуется направленностью и устойчивым воспроизведением социальных взаимодействий в значимом для общества интервале времени. Социокультурная среда, сохраняющая и воспроизводящая знания, архетипы и ценности, выступает в качестве важнейшего ресурса социального управления в современном глобализирующемся мире. В теории социального управления в русле проблемы социокультурной регуляции взаимодействий формируется «средовый подход».

Актуальность соотнесения средовых факторов и принципов эффективного социального управления достаточно четко обозначена в концепции гражданского общества, противопоставляющей стихийную динамику культурной общности социальному порядку, закрепленному государством. Выделение роли негосударственных образований в социальной регуляции обнажает неясность механизмов самоорганизации общности и механизмов самоуправления, принципами которого в рамках концепции гражданского общества провозглашаются свобода и справедливость [3]. Неоднозначность трактовок этих принципов в теоретической и практической социологии требует исследования проблемы эффективного государственного управления в соотнесении их с факторами влияния социокультурной среды.

Идейным истоком концепции гражданского общества в философии Нового времени (Ф.Бэкон, Дж. Локк, Т.Гоббс) и эпохи Просвещения (Монтескье, Руссо, Вольтер) выступил принцип верховенства гражданского закона над законом политическим. Гражданский закон, провозглашая свободу гражданина, неизбежно требовал обращения к справедливости.

В социальной философии существуют две концепции гражданского общества: либеральная и демократическая, - отмечает В.Г.Марахов. Первая, опираясь на структурный подход, исключает государство из системы гражданского общества, под которым понимается система негосударственных организаций, противостоящих государству и оказывающих на него давление. Вторая точка зрения опирается на представление о единстве ценностей свободы, справедливости и безопасности, что выражено в представлении о *правовом гражданском обществе*. Предпосылки этой концепции обнаруживаются у Аристотеля и Канта, подчеркнувших фундаментальное значение меры справедливости для эффективного политического управления. Современные аналитики рассматривают кантовское понимание гражданского общества как вполне современную теорию, которая дополняет либеральные ценности

и либеральную государственную доктрину, признающую право собственности и не признающую право на справедливость, демократической установкой на справедливость [2, с.100-101, 117-119].

Однако включение принципа справедливости в правовое поле несет в себе такие противоречия, которые выливаются в социальные революции, и оборачивается чрезвычайно сложной социальной и экзистенциальной проблемой. В контексте индивидуалистической установки на ценность свободы и естественное право, проблема социального управления обостряется, поскольку государственный аппарат должен обеспечить возможность получения частной выгоды каждым, с тем, чтобы при этом соблюдалась также свобода и частный интерес всех остальных.

Рассматривая проблему эффективного государственного управления и опыт ее решения в истории, можно констатировать, что естественный закон самоорганизации общества, который не может обойти никакая государственная политика, выдвигается на первый план социальной теории уже в Новое время. Попытки построения модели общественного устройства на основе естественного права, подчеркнули стихийность как естественное основание в самоорганизации социума, которому противостоят культура и власть, действующие по принципу подчинения.

Отчуждение человека, общества и культуры, характерное для философии Просвещения, в социологических теориях 19-20в. сменяется анализом их органичной связи. В проблематику социального управления уже в конце 19в. включаются особые средовые факторы – коллективное бессознательное и семантическое (смысловое) пространство. В XXIV. социология начинает рассматривать эффективное управление как органичный элемент социокультурной системы (Э.Гидденс, А.В.Тихонов, М.Фуко).

Интерес к бессознательному плану социальных взаимодействий и социокультурной среде как фактору управления намечен в социологии Э.Дюркгейма, который выделил особое значение коллективных феноменов в жизни человека и общества, придав им статус социальных фактов. Этот статус распространялся на социокультурные феномены и социопсихические – в виде «коллективного бессознательного». Подчеркивая социокультурную «всеобщую» природу коллективного бессознательного, К.-Г. Юнг ввел в оборот понятие *архетип*.

Рассматривая историю понятия *коллективное бессознательное*, Юнг отмечает, что на первых порах понятие «бессознательное» использовалось для обозначения только таких состояний, которые характеризуются наличием вытесненных или забытых содержаний; и только поэтому за ним признавалось практическое значение в области медицинской психологии. Но уже Фрейд вносит сомнение в понимание исключительно личностной природы бессознательного, указывая на архаико-мифологический характер бессознательного способа мышления [5,с.97].

Согласно Юнгу, содержанием *личностного бессознательного* выступают «эмоционально окрашенные *комплексы*, образующие интимную душевную жизнь

личности. Содержанием коллективного бессознательного являются так называемые *архетипы*» [5, С.98]. Понятие архетип, поясняет Юнг, встречалось раньше в богословии и алхимии. То содержание, которое имеет в виду сам Юнг ближе к Платоновскому *эйдосу* (прообразу) и соотносимо с «коллективными представлениями» (*representations collectives* - Леви-Брюль), характерными для первобытного мышления, а именно: с той частью «психического содержания, которая еще не прошла какой-либо сознательной обработки и представляет собой еще только непосредственную психическую данность» [5, С.99]. Говоря о содержаниях коллективного бессознательного, пишет Юнг, «мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать изначальными типами, т.е. испокон веков наличным всеобщими образами». Речь идет о специфических формах, передаваемых на протяжении долгого времени. Хорошо известное выражение архетипов - *мифы* и *сказки*.

«Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм... По существу, архетип представляет собой то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает». Поэтому «необходимо различать «архетип» и «архетипическое представление». Архетип сам по себе является гипотетическим, недоступным созерцанию образом, наподобие того, что в биологии называется «*pattern of behavior*». Символ, замечает Юнг, является наилучшим выражением предчувствуемого, но еще не различимого бессознательного содержания. В родовой общности символизированы видоизмененные архетипы, которые приобрели осознаваемые формы в тайных учениях, являющихся «вообще типичным способом передачи коллективных содержаний, берущих начало в бессознательном» [5, С.98-99].

Анализ коллективного бессознательного в контексте проблемы эффективности социальной регуляции позволяет выделить в качестве неявных средовых факторов социального контроля нормы и когнитивные установки, которые не всегда проговариваются, но всегда существуют в культурной среде и органично воспринимаются каждым.

За явно выраженной социальной нормой стоят архетипы и ценности, регулирующие степень доверия к власти в соответствии с той мерой справедливости и свободы, которую она предоставляет.

Литература:

1. Каган М.С. Гражданское общество как культурная форма социальной системы // Социально-гуманитарные знания. 2000, № 6
2. Марахов В.Г. Социальная философия. СПб., СПбГУ, ВВМ, 2009,
3. Практическая философия и гражданское общество в России. Под ред. В.Г.Марахова. СПб.: Изд. СПбГУ, 2004
4. Тихонов А.В. Теоретические основы социальной регуляции управленческого типа //

Личность. Культура. Общество / Международный журнал социальных и гуманитарных наук. Том XI. Вып. 3 (№50). М., 2009. С.260-269.

5. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного //Архетип и символ. М., 1991. С.95-202

МИФОЛОГИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ*

Символы и мифы играют жизненно важную роль в интеграции общества и соответственно в дезинтеграции социальной и индивидуальной жизни, когда по какой-либо причине их действенность и авторитет подорваны. Эвристическая ценность исследования мифологических структур современного общественного сознания определяется не только действием закономерности неосознаваемого воспроизведения соответствующих архетипов, сложившихся в культуре. Рассмотрение генезиса мифологических структур общественного и индивидуального сознания соотносимо с исследованием оснований современных форм фетишизма и каналов неявной власти.

Следует признать, что при всей разноречивости в определении миф стал одним из центральных понятий социологии в XX веке. Для восприятия мифа на Западе в XX веке весьма характерно отношение к мифу не только как таковому, но и трактовка мифа как живого идеологического явления современности. В. Дуглас справедливо указывает, что «миф в XXв. стал употребляться в таких смыслах как: иллюзия, ложь, лживая пропаганда, поверье, вера, условность или представление ценности в фантастической форме, сакрализованное и догматическое выражение социальных обычаев и ценностей»[1]. При этом благодаря популярности психоанализа сама социология сильно психологизировалась. В юнгианской аналитической психологии миф в качестве архетипа стал синонимом коллективного подсознания. Реальность мифа восходит к событиям доисторического времени, но остается психологической реальностью для аборигена благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних [2]. Однако для исследования менталитета общества XX столетия прямая проекция данных, полученных при исследовании примитивных культур, была бы невозможна, если ограничиваться только этими инструментами анализа, имеющего метафорический характер.

В философском плане поворот к мифу начался почти независимо от новых веяний в самой этнологии и связан с общими историческими и идеологическими сдвигами в конце XIX - начале XX века. Начиная с 10-х годов XXв. ремифологизация, возрождение мифа становится бурным процессом, захватывающим различные стороны европейской культуры. Для этого процесса характерна не только апологетика мифа, в которой авторы романтизируют реальность в противовес

* *Протасенко И.Н.* – кандидат философских наук, доцент, докторант СПбГУ

буржуазной прозе, но общее признание мифа вечно живым началом, выполняющим практическую функцию и в современном обществе. Выделяется связь мифа с ритуалом и концепцией вечного повторения, подчеркивается максимальное сближение или даже отождествление мифа и ритуала с идеологией и психологией, а также с искусством.

В эпоху модерна миф нашел свою нишу именно в политической сфере. Особенно ярко подчеркнул это французский структуралист Р. Барт, убедительно показав в книге «Мифологии», что миф превращает историю в идеологию, а современность - привилегированное поле для мифологизирования. Особенно опасны, по его мнению, *мифы справа*: так как буржуазия не хочет быть названа, она деполитизируется с помощью мифов. Французский социолог А. Сови в книге «Мифологии нашего времени» включает в круг разоблачаемых им мифов не только традиционные универсальные мотивы (золотой век, доброе старое время, вечное возвращение к прошлому, обетованная земля, рог изобилия, предопределение судьбы), но и политические мифы фашизма, социальную демагогию партий и государств, мифы массового общественного мнения, своекорыстные предрассудки отдельных групп и лиц. Всякое суждение, возникающее независимо от опыта и не совпадающее с результатами научной проверки, трактуется как *миф*. Позиция Сови, на первый взгляд, достаточно близка просветительскому разоблачению предрассудков в вольтеровском вкусе, но есть существенная разница. Для Сови эти предрассудки не принадлежат прошлому и не могут полностью исчезнуть при свете разума, они снова и снова порождаются социальной психологией.

О политических мифах писали: Э. Кассирер, Т. Манн, Ж. Сорель, Р. Нибур, Р. Барт, Х. Хэтфилд, Дж. Маркус, М. Элиаде, А. Сови и др. Т. Манн мечтал ответить мифом на нацистское мифотворчество. М. Элиаде, в основном изучавший традиционные мифы, пытался трактовать современный социализм в качестве нового эсхатологического мифа, которому он противопоставлял классические древние мифы с их неприятием историзма.

Прагматическую функцию мифа, которая заключается в утверждении природной и социальной солидарности, подчеркивают: Э. Кассирер, Б. Малиновский, Э. Дюркгейм. Мифология рассматривается Кассирером наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры, отмеченная особой модальностью, особым способом символической объективизации чувственных данных, эмоций. Мифология предстает как замкнутая символическая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Человек характеризуется как символическое животное, потребность которого в символическом моделировании своего мира не уступает по своей существенной настоятельности, ежеминутности любой из биологических потребностей [3, с. 473].

Современные политические мифы, полагает Э. Кассирер, если их разложить на составляющие части, не содержат ни одной новой черты. Для того, чтобы превратить

старые идеи в мощное политическое оружие, они (идеи) должны быть адаптированы для современной аудитории. Кассирер, также как и Р. Барт, считает современность подготовленной почвой для *мифологизации общественного сознания*, максимальная эффективность которой обеспечивается новой техникой мысли и действия с умелым применением новейших технических средств [4].

Миф не всегда действует одинаково, и даже не всегда проявляется с одинаковой силой. Миф достигает апогея, когда человек сталкивается с неожиданной и опасной ситуацией. Именно в подобных чрезвычайных ситуациях всегда воспроизводятся высокоразвитая магия и связанная с ней мифология, особенно если путь полон опасностей, а конец его неясен. В критических ситуациях человек всегда обращается к отчаянным средствам. «Наши сегодняшние политические мифы – пишет Э. Кассирер – как раз и являются такими отчаянными средствами. Когда разум не оправдывает наших ожиданий, то всегда остается в качестве *ultima ratio* власть сверхъестественного и мистического» [4, с.59]. В критические моменты социальной жизни человека миф способен возвращаться не чем иным, как персонификацией коллективных желаний. По мнению Э. Кассирера, современный человек верит не столько в магию натуральную, сколько в некий сорт «магии социальной».

Миф возникает тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии. Под влиянием иррациональных порывов уровень рациональности снижается. Однако вера современного человека требует основания пусть даже псевдорационалистического в виде той или иной теории, чтобы обосновать свою веру. Современного политика Кассирер называет священником новой, совершенно иррациональной и загадочной религии, обращенной к мифологическому мышлению. Однако пропагандируя, он (политик) действует исключительно рационально и методично. Ничто не остается непродуманным, каждый шаг подготовлен и взвешен. Отличительной чертой современных политических мифов Кассирер считает именно сочетание этих двух разнородных качеств – магии и рациональности.

Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, начала и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно-следственный процесс имеет характер материальной метаморфозы. Отношения не синтезируются, а отождествляются; весь космос построен по одной модели и артикулирован посредством оппозиции священного и профанного.

Мифология отличается от эмпирической науки не качеством категорий, а их модальностью: вместо иерархии причин и следствий — иерархия сил и богов, вместо законов — конкретные унифицированные образы. Если коллективные ожидания ощущаются во всей их полноте и интенсивности, это значит, что у людей сложилось убеждение, что для оправдания их ожиданий необходим лишь «специалист», чтобы

удовлетворить эти ожидания. Вера в героя является необходимым элементом человеческой истории, утверждал в свое время Т. Карлейль.

Кассирер подчеркивает, что объект выступает в мифологических представлениях как *феноменальный*, а не иллюзорный, что мифическая реальность принимается на веру в отличие от эстетического сознания, принимающего образ как таковой. Однако мифическая мысль не может измерить глубину реальности, не дифференцирует ее степени, безразлична к уровням дифференциации. Она слабо различает реальное восприятие и представление, желание и его выполнение, образ и вещь. Мифическое сознание напоминает код, для которого нужен ключ.

Магия нацелена в первую очередь именно на психологический эффект, значение которого нельзя недооценивать. Производя *магическое действие*, человек приобретает чувство уверенности, способствующее проведению в жизнь принятого решения. Решение нуждается в такой гарантии, так как над ним всегда тяготеет известная односторонность, и оно воспринимается как не вполне обеспеченное. Даже диктатуры вынуждены сопровождать свои действия не только угрозами, но и шумными торжествами. Маршевая музыка, знамена, полотнища с лозунгами, парады и колоссальные митинги по существу ничем не отличаются от молебнов, стрельбы и огней для изгнания бесов. Гипнотизирующие демонстрации могущества государственной власти, однако, способны вызвать лишь чувство уверенности в коллективе, но, в противоположность религиозным представлениям, не дают человеку никакой защиты от внутренних демонов, вынуждая его еще крепче держаться за государственную власть, то есть, в сущности, за свою растворенность в массе, и сдавать, таким образом, вслед за общественным положением, и свои душевные надобности [5, с.218].

По мнению Кассирера, привнесение политического мифа в общественное сознание есть своего рода ментальное ревооружение, влекущее за собой возрождение агрессивности в разных формах и на любых уровнях (уровнях — государственном, национальном и т.д. формах — милитаризм, национализм и т.д.)

Расцвету мифа способствует, во-первых, изменение функции языка. Мастера политической пропаганды способны изменить семантику слова так, что в его новом значении (истолковании) возникает определенная эмоциональная атмосфера. Например: «Латвия для жителей Латвии»; «Латвия для латышей». Во-вторых, введение новых ритуалов. Каждый политический акт имеет свой специфический ритуал. Ритуал, как нам представляется, служит не только для подкрепления мифа, формой для эффективного функционирования магического слова, но также и для формулирования нового мифа. Посредством массового заражения формируется отношение массы к тому или иному явлению, индивиду, вещи и т.д., а затем уже формулируется в квазирациональном виде сам миф. Сознательно введенный ритуал служит для возникновения новых мифов. Ритуальный характер поведения характеризуется жесткостью предписаний (жесткая регламентация предписаний).

«Эффект этих новых ритуалов очевиден. Ничто не может так усыплять наши активные действия, способность суждения и критическую принципиальность, ничто не может в такой степени лишить нас чувства и индивидуальной ответственности, как постоянное и однообразное “разыгрывание” одних и тех же ритуалов» [4, с.63].

Методы подавления и принуждения всегда использовались в политической жизни. Но даже наиболее суровые деспотические режимы удовлетворялись лишь навязыванием человеку определенных правил действия. Они не касались чувств и мыслей людей. Даже под самым мощным политическим прессом люди не перестают жить частной жизнью. Всегда остается сфера личной свободы, противостоящей такому давлению. В религиозных движениях предпринятые усилия в плане управления сознанием, оказывались тщетными — укрепляя лишь чувство религиозной независимости. «Современные политические мифы действуют по-другому. Они не начинают с того, что санкционируют или запрещают какие-то действия. Они сначала изменяют людей, чтобы потом иметь возможность регулировать и контролировать их действия. Люди становятся жертвами мифов без серьезного сопротивления. Они побеждены и покорены еще до того, как оказываются способными осознать, что же на самом деле произошло» [4, с.63-64]. Обычные методы политического насилия не способны дать подобный эффект.

А.Ф.Лосев подчеркивает, что мифическое сознание воспринимает мир через призму своего собственного видения. Миф не только жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность, но эта реальность в то же время отрешенная от обычного хода явлений и содержащая в себе разную степень иерархичности и разную степень отрешенности. В этом самостоятельном гиперреальном бытии миф как бы переструктурирует подлинный мир, вносит в него свою упорядоченность, определяет по собственным установлениям истинность, достоверность, принципиальную закономерность (правду). Миф замыкается на личность, он сцепляет воедино личность и историю своей чудесной - чудо - привносящей - связью, наделяя эту связь словесно символическим опосредствованием, в полном виде формула мифа, по мнению Лосева гласит, что миф есть развернутое магическое имя [5, с.171]. Когда найдено это магическое развернутое имя, то жизнь перестает быть ничего не значащими шумом. В пространстве мифического мира действуют свои закономерности, укорененные в глубинных архетипах человеческого сознания.

Общество живет в мифе, изживает его, и снова погружается в миф. Другими словами, общество живет в волнах мифологизации — демифологизации — ремифологизации. Один миф сменяет другой. В процессе смены мифа растет степень рационального осмысления действительности, которая затем вновь обрастает живой плотью мифа. Зачастую просто меняется тональность: отрицательное становится положительным, а то, что было положительным, начинает отторгаться с энергией, заслуживающей психоаналитического прочтения.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА В СОЦИАЛЬНОМ УПРАВЛЕНИИ: ШАМАНИЗМ ВЛАСТИ*

Мифологию любого (будь то религиозного или политического происхождения) мы рассматриваем как вид ментальной терапии для обеспокоенного и страдающего человечества. Мифология является изначальным способом обработки архетипических образов. Это объясняет непрерывность волн мифологизации — демифологизации — ремифологизации.

Всякое эффективное внушение осуществляется через архетипы. Будь то художник или харизматический лидер, выступающий в качестве пророка — это человек, отличающийся незаурядной чуткостью к архетипическим формам и особенно точно их реализующий. Шаманизм и психоанализ являются однопорядковыми психотерапевтическими практиками, ключевое различие между которыми заключается в поведении суггестора.

Психология гипнотизера (вождя, лидера, бонапарта, каудильо, колдуна) характеризуется жадой власти, избытком собственного Я, чувством триумфа. Для толпы, напротив, характерны - недостаток собственного Я, чувство виновности, жажда подчинения. Толпа не мыслит, а чувствует, не рассуждает, а все принимает на веру. Доля легковерия и скептицизма в массе по отношению к тем, за которыми она признает исключительную силу, кому она предоставляет соответствующие привилегии, но от кого она также требует в ответ на все это оправданий ее ожиданий, обратно-пропорциональна силе суггестивного воздействия. Вождь, как гипнотизер, занимает место родителей: вкрадчиво успокаивающий — материнский прототип; угрожающий — отцовский прототип. Гипнотизер считает, что обладает магнетизмом, объект гипнотизера — верит, наделяет сверхкачествами, жаждет подчинения.

Бонапарт в роли шамана или психоаналитика по отношению к массе и в целом к обществу выполняет своего рода психотерапевтическую функцию, используя эти практики в процессе достижения собственной власти, ее становления и укрепления. Психоаналитическая фаза — это фаза гласности, когда социум находится в состоянии отреагирования, на пути самостоятельного осмысления и оздоровления. Как правило, эта фаза прерывается «законом о печати»^{**}, по которому не запрещено только то, что разрешено. По этому поводу В.Гюго заметил, что весь закон о печати может быть резюмирован в одной строчке: «Разрешаю тебе говорить, но требую, чтобы ты молчал!» [7, с. 43].

* *Протасенко И.Н.*

** По этому поводу В.Гюго заметил, что весь закон о печати может быть резюмирован в одной строчке: “Разрешаю тебе говорить, но требую, чтобы ты молчал!” (См.: В. Гюго. Собрание сочинений в 15 тт. Т.5, М., 1954. С. 43.)

Вождь, слушающий и анализирующий, превращается в шамана и принимает функцию отреагирования на себя. Активно моделируется магическая ситуация, чтобы в условиях ее *гравитационного поля* сформировать доверие общества и его требования. Комплекс шаманства заключается в сочетании трех видов опыта: 1) опыта самого шамана, который испытывает специфические состояния психосоматического свойства; 2) опыта больного, который действительно чувствует улучшение; 3) опыта зрителей, которые участвуют во врачевании и получают интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение, служащее основой коллективного согласия с верностью лечения. Однако, группируются эти элементы на двух полюсах, образуемых, с одной стороны, личными переживаниями шамана, а с другой — коллективным одобрением. Успех шамана или его неудача зависит от поведения группы. Велико значение фактора общественного соучастия.

Шаманизм власти — это публичное путешествие шамана по интимным лабиринтам прошлого, пережитого обществом. Герой заново выясняет, кто враг и в чем злая причина социального бедствия; он снова и снова демонстрирует борьбу с врагом, убеждая пациента и зрителей в точности своего диагноза, правильности его методов лечения, в неизбежности своей победы и скором излечении безнадежно больного пациента.

В средствах массовой информации шаманизм власти проявляется - в новой мифологизации общественного сознания, формулировании новых теорий светлого будущего, выстраивании новой защитной стены символов, связанных исключительно со спасительной ролью новоявленного мессии. Миф возвращается персонификацией коллективных желаний. Новая архетипическая символика выстраивается в последовательности: Догмат - Ритуал - Табу. Адаптацию к образам бессознательного берут на себя более сложные религиозные или социально-политические учения, по-прежнему покоящиеся на интуитивном опыте нуминозного, но вводящие абстрактные догматы.

Известно что, утрата контроля над бессознательным происходит вследствие разрушения сознания, а интеграция сознания становится возможной посредством целительных ритуалов. Ритуал как практика и воспроизводство кодифицированного и догматизированного первоначального религиозного опыта, носит характер неизменного института, что вовсе не означает его безжизненность. Содержание этого опыта освящается и обычно застывает в жесткой, хорошо разработанной структуре. Этот первоначальный опыт используют не только в религиозных верованиях, он обретает характер общего условия человеческого существования. Табу — процедура запрета, известная с древних времен, направленная на уменьшение риска психической опасности.

Шаманизм и психоаналитическая практика в условиях социального кризиса (кризиса власти) носят характер превращенной формы, поскольку происходит выхолащивание содержания целе-средственных отношений. Вождь как

Психотерапевт занимается *спасением* пациента во имя достижения, становления и укрепления личной власти. Излечение возможно как сопутствующий результат, иногда вопреки избранному плану *лечения* и результату как цели.

Точно так же, как первобытные люди переносили свои психологические импульсы на предметы и явления природы, современный человек переносит их на общество и политику. До известной точки этот процесс экстернализации психоэмоционального отношения имеет терапевтический эффект и смягчает более тяжелые симптомы психологических проблем, стоящих перед индивидом. Но облегчение достигается только за счет отказа индивида от ответственности за свою судьбу в пользу *богов*, им самим созданных.

В конечном счете, компенсирующая экстернализация всего лишь отсрочивает необходимую “операцию”, потому что, сколько бы мы ни искали выхода из тупика через улучшение внешних условий жизни, это не излечит основной психологической болезни. Юнг считает, что в случае, если проблемы, стоящие перед современным человеком, удастся разрешить, то экстернализация должна прекратиться, проекции вернуться на место и индивид окажется лицом к лицу с самим собой, перед еще неизвестными, первозданными силами своего бессознательного. И только тогда он действительно поймет разницу между проблемами, поддающимися внешнему, социальному решению, и проблемами, которые можно решить только внутренним психологическим путем. Благодаря происходящему в результате всего этого росту сознания и увеличению знаний человек может попытаться быть творцом своей индивидуальной судьбы, определять характер своего общества и формировать свою историю — вместо того, чтобы постоянно находиться под угрозой разрушения со стороны непонятого и неподвластного ему взаимодействия природных сил.

Социальный механизм мифологизации используется в целях массивификации социума, для апологии вождя в качестве Спасителя, как средство пропаганды эффективности его плана спасения. Политический миф выступает как персонификация коллективных желаний. Используя практики шаманизма и психоанализа в процессе достижения собственной власти, ее становления и упрочения, бонапарт в роли шамана или психоаналитика по отношению к массе и к обществу в целом выполняет своего рода психотерапевтическую функцию.

Литература:

1. Douglas W.W. The Meaning of “Myth” in Modern Criticism. “Modern Philology”, 1953, 1. P. 232-242.
2. Malinovski B. Mith in Primitiv Psychology. London. 1926.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
4. Кассирер Э. Техника современных политических мифов. Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 2, 1990. С. 58-69.
5. Юнг К.-Г.. Современность и будущее // В.Одайник. Психология политики. Политические и социальные идеи К.Г.Юнга. Приложение I.

6. Лосев А. Диалектика мифа // Опыты. Литературно-философский ежегодник. М., 1990
7. Гюго В.. Собрание сочинений в 15 тт. Т.5, М., 1954

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ВЛАСТИ И ОБЩЕСТВЕННОГО ИНТЕРЕСА В ХАРИЗМЕ ЛИДЕРА*

Власть как явление человеческой жизни — это некая устойчивая форма коллективности с заданными отношениями: побуждения и принуждения, управления и контроля, подчинения и соподчинения, координации и субординации, зависимости, взаимозависимости и частичной или полной независимости, благодаря чему разворачивается обмен деятельностью, обработка людьми друг друга, организуется целостность социума. В условиях социальных преобразований нередко происходит столкновение властной воли и общественного интереса.

Совпадение образа власти, чаяний масс и личного предназначения лидера, концентрация социального в единичном составляют суть феномена персонификации власти который имеет свою историю эволюции.

Первоначально в ранних обществах человек осознавал себя скорее подвластным, нежели властителем, подвластным богам, стихии, Року, Судьбе, Единому Богу. Смысл персонификации власти связан с воплощением, уподоблением, отождествлением, представлением, замещением, формированием образа властителя. Между тем, развитие общества, процесс эмансипации человека, постижение им мира и самого себя требовало усложнения организационно-властного начала в социуме — с одной стороны, с другой — этот процесс с неизбежностью сопровождался десакрализацией власти. Например, Кромвель, по мысли М.А. Барга, стал исторической фигурой именно в силу того, что он конфессионально был гораздо последовательнее и радикальнее ординарного пуританина, а политически мыслил гораздо шире ординарного лендлорда, т.е. во имя интересов тех и других он был способен моментами подниматься на высоту интересов общенародных, общенациональных [1, с.160].

Понятие *персонификация* следует отличать от понятия *персонализация*. Смысл персонализации, как нам представляется, раскрывается через процесс индивидуализации личности, развитие ее личностных особенностей, обретение самостоятельности и свободы, сопряженной с ответственностью, и вместе с тем постепенного дистанцирования индивида от проблем общества. В персонализации ответственность, успех, победы, ошибки обретают свое лицо, своего конкретного носителя, индивидуального субъекта.

Персонификация связана с обобщением и возможна в разных смысловых контекстах, относящихся к разным культурным срезам общества, к разным

* *Протасенко И.Н.*

поколениям, сословиям. Персонифицировать в том или ином образе можно власть, государство, институт или должность. Объектом персонификации может быть традиция (христианская, буддийская), страх (например, олицетворенный в Лаврентии Берия), стихии (представленные греческими богами-олимпийцами), надежды и желания. В недавнем прошлом партия воплощала “ум, честь и совесть”, а нынешнее поколение соотносит “наше всё” с великим и родным А.С. Пушкиным. Персонифицированный образ *обобщает* и *олицетворяет* и в то же время он вознесен “над” — подчеркивает выделенность из “мы-бытия”. Это всегда обобщенный образ.

Бытует такое воспоминание о Сталине. Когда его сын Василий, будучи подростком, потребовал от отца автомобиль, аргументируя его всемогущество фразой «Ты же Сталин!», то отец заметил ему, что он не Сталин и, указав на огромный портрет вождя народов, сказал: «Вот Сталин». Тем не менее, можно с уверенностью утверждать, что Сталин отчетливо понимал значение и функциональность образа вождя народов, нередко упоминая о себе в третьем лице.

Мифологизация образа - эффективное средство воздействия на социум. Особую роль в этом социальном механизме играет харизма лидера. Тяга к сильному лидеру возникает тогда, когда коллективное желание достигает небывалой силы - когда в условиях кризиса происходит унификация коллективных желаний, когда все надежды на удовлетворение этого желания привычными и нормальными средствами не дают результата. В такие моменты чаяния не только остро переживаются, но и персонифицируются. Они предстают перед глазами человека в конкретном, индивидуальном обличье. Напряжение коллективной надежды воплощается в лидере. Прежние социальные связи: закон, правосудие, конституция, - объявляются не имеющими никакой ценности. Воля лидера, обладающего мистической властью и авторитетом, становится высшим законом.

Нам представляется, что в явлении бонапартизма наблюдается ярко выраженная персонификация власти (на фоне потерявшейся и трансформирующейся элиты) и деперсонализация простого человека как социального субъекта в процессах атомизации и массивификации социума. Безработица, обнищание, голод и рост криминогенности делают свое дело. Персонификация власти - это своего рода концентрация психо-эмоциональной энергии любви, страха и надежд социума в одной персоне, с которой связываются чаяния и надежды на защиту малых сих перед ужасами радикальных потрясений. Лидер не только очаровывает, и притягивает, но внушает и соблазняет, вдохновляет и пророчествует, героизирует историю, включая в свой миф своих последователей. Безусловно, харизматическое дарование лидера — это мощное средство воздействия на массы.

Харизму описывают как необычный Дар чудотворения. Однако в харизме как явлении существенна и другая сторона, связанная с верой последователей в своего лидера. В этом смысле харизма выступает именно тем образом, который вбирает в себя ожидания социума и выступает как персонификация общественного интереса.

Происходит концентрация социального в единичном, единичное перестает быть единичным и становится универсальным.

В качестве иллюстрации приведем пример острой ситуации, которая сложилась во Франции после ссылки Наполеона I на Эльбу. В этом сюжете Бонапарт снова показал не только свой талант, но в ещё большей мере понимание сложившейся политической обстановки. «Завоевание» Франции за три недели Наполеоном I без единого выстрела стало возможным лишь потому, что народ считал его способным изгнать из страны ненавистных народным массам Бурбонов и аристократов. Между тем расклад политических сил и настроений был таков: быстро шло восстановление дореволюционных порядков, уничтожение всех мер Наполеона против феодализма. Правительство Людовика XVIII точно нарочно делало все, чтобы восстановить против себя народные массы и армию. Талейран о Бурбонах: «Они ничего не забыли и ничему не научились»; ту же мысль выразил и Александр I в разговоре с Коленкурром: «Бурбоны и не исправились и неисправимы». Брат короля Людовика XVIII Карл Артуа, его дети: герцог Ангулемский и герцог Беррийский, вернувшиеся вместе с Бурбонами, вели себя так, как если бы никакой революции не было и никакого Наполеона никогда не существовало. Конституция, которую короля заставили принять (на этом настаивал Александр I, убежденный, что без конституции Бурбоны и вовсе не продержаться), давала избирательные права лишь маленькой кучке очень богатых людей (одной сотне тысяч из 28-29 миллионов населения) [2, с.348]. В указах возвращались к старому слогу: «Так нам угодно. Объявляем нашим подданным». Французов заставляли торжественно «раскаиваться». Все партии сливались в возгласе: «Так нельзя дальше!» Словом, положение Бурбонов стало напоминать презренную Директорию, и, как в октябре 1799 года, всюду само собой воскресало имя героя из героев.

Вернувшиеся дворяне вели себя очень нагло. Были случаи избиения крестьян, причем избитый не мог найти в суде управу на обидчика. Буржуазия в основной своей массе в первый момент падения империи ощутила даже облегчение: явилась надежда на прекращение бесконечных войн, на оживление торговли, на прекращение наборов (в последние годы империи буржуазия уже не могла ставить вместо своих сыновей нанятых заместителей, как прежде, так как людей уже не хватало). Появилась также возможность на прекращение произвола, вредившего делам. Крупная промышленная буржуазия уже в 1813-1814 гг. перестала смотреть на империю как на необходимое условие своего благополучия. Но прошло несколько месяцев после падения империи и отмены континентальной блокады, и торгово-промышленная буржуазия оказалась крайне недовольным сословием, поскольку правительство Бурбонов на первых порах не смело даже помыслить о решительной таможенной борьбе против англичан, так много содействовавших падению Наполеона.

С каждым месяцем Бурбоны и их приближенные все более и более расшатывали свое положение. Бессильные восстановить старый строй, уничтожить гражданские законы, данные революцией и Наполеоном, они провоцировали своими словами, статьями, яркой агитацией, дерзким поведением как крестьянство, так и буржуазию. Их угрозы и провокации делали неустойчивым политическое положение. Особенно взволнована была деревня слухами об отнятии земли [2, с.348-349]. В указах появились прозрачные намеки на возвращение национального имущества церкви и эмигрантам. Среди двух миллионов, купивших это имущество, было немало крестьян, заработок которых сокращался еще и от соблюдения праздников. Сверх того, народ был смущен явным стремлением духовенства восстановить десятину и помещичьими замашками жантильменов по деревням [3, с.224].

Еще одно обстоятельство имело большое значение. Солдатская масса почти вся, а офицерство в значительной степени относились к Бурбонам, как к навязанному извне необходимому злу, которое нужно молча и терпеливо переносить. По мере того как шло время, отходили в прошлое страшные раны и увечья, непрерывная долгодлетья бойня, ужасы отступления из России. Все это бледнело и забывалось, а выступали воспоминания о воителе, водившем их к неслыханным победам, покрывшем их навеки славой. Для них он был не только прославленным героем, величайшим полководцем и властелином полумира, — он оставался для них в то же время своим братом-солдатом, маленьким капралом, помнившим их по имени, дергавшим их за уши и за усы в знак своего благоволения. Им всегда казалось, что Наполеон их точно так же любит, как они его. Ведь император очень успешно всегда поддерживал и укреплял в них эту иллюзию.

Офицерство по отношению к Бурбонам было не так враждебно настроено, как солдаты. По крайней мере, часть их, бесспорно, была страшно утомлена войнами и тоже искала покоя. Но Бурбоны, во-первых, не доверяя офицерству политически, а во-вторых, не имея нужды в содержании таких больших кадров, уволили сразу очень много офицеров в отставку, переведя их на половинную пенсию. Другие, оставшиеся на службе, со злобой и презрением относились к новым, молодым офицерам из роялистского дворянства, которых им часто сажали на шею в качестве начальства [3, с.226].

Раздражало солдат и офицеров также белое знамя, введенное Бурбонами взамен трехцветного. Для наполеоновских солдат белое знамя было знаменем изменников-эмигрантов, которых они били в былые годы, когда нужно было отразить натиск интервентов. Теперь под этим знаменем пришли и водворились при помощи русских, австрийских и прусских штыков эти самые контрреволюционные изменники, желающие к тому же отнять у крестьян землю.

Недовольство росло изо дня в день. В Париже рабочие били иностранцев и роялистов. На бульварах пили «за здоровье великого человека». В театре студенты рукоплескали при фразе Вольтера: «Подавленный герой привлекает все сердца». По

провинциям встречались надписи: «Да здравствует император! Он был и будет!». Особенно зашумели военные, когда вернулись сто тысяч героев «великой армии» в виде голодных лохмотников, которые с проклятиями надевали белую кокарду, а на дне ранцев хранили трехцветку как святыню. В этой грозной среде твердили о «постыдном мире, гарнизоны бунтовали, сжигали или пачкали белое знамя. В казармах распевали: «Он придет, придет опять!» - то были не наемники: солдаты разжигали ненависть к Бурбонам среди родных крестьян и рабочих [4, с.82-83].

Люди свободных профессий – адвокаты, доктора, журналисты, также не остались безучастными. После железного деспотизма Наполеона умереннейшая конституция, данная Людовиком XVIII, казалась им необычайным благом. Увеличилось количество газет, брошюр, книг, о чем при Наполеоне и речи быть не могло. Но эта образованная масса, воспитанная на просветительской литературе и свободомыслии XVIII века, очень скоро стала раздражаться засилием духовенства при дворе Бурбонов, в администрации, в общественной жизни. Гонения на все, напоминающее вольтерьянский дух, были предприняты со всех сторон.

Задумалась и вознегодовала интеллигенция. Ее смутило появление церковников в Институте, где они вытесняли ученых и уже закрыли целое отделение — изящных искусств. Интеллигенцию заставил трепетать новый цензурный устав, который преобразил даже Шатобриана: этот певец католицизма и «вождемленных» Бурбонов теперь грустил, что «старая монархия живет лишь в истории» [5, с.17-18]. Народ скрежетал зубами при возвращении своих трехсот тысяч пленных, которых было достаточно для нового завоевания мира при гении побед. Они ждали его весной. И он явился 1 марта.

Как видим, легенда Наполеона, многогранна и потрясающим образом действительна [5, с.23-24]. Возвращение Бонапарта во Францию сопровождалось необыкновенным восторгом, сравнимым с безумием, пишут историки. Войска массово переходили на сторону Бонапарта. Солдаты вели себя как бы в припадке массового помешательства.

Наполеон блестяще отразил в своей программе ожидания, созревшие в народе. Он заявил, что окончательно решил дать народу свободу и мир, что прежде он действительно слишком “любил величие и завоевания”, но теперь он поведет совсем иную политику. Характерно его указание, повторяемое с не меньшей настойчивостью, что он пришел спасти крестьян от грозящего им со стороны Бурбонов восстановления феодального строя, пришел обеспечить защиту крестьянских земель от покушений со стороны дворян-эмигрантов. Он твердо заявил, что хочет пересмотреть данное им самим государственное устройство и сделать империю конституционной монархией, настоящей монархией с представительным образом правления.

Итак, невероятное свершилось — словно сбылось пророчество одной из наполеоновских прокламаций, что «его орел пролетит от колокольни к колокольне, до самых башен собора Парижской Богородицы!». Легенда ожила, воплотилась,

материализовалась. Безоружный человек без выстрела, без малейшей борьбы в 19 дней прошел от Средиземного побережья до Парижа, изгнал династию Бурбонов и воцарился снова.

Как видим, все сословия выразили свое отношение к реальностям реставрации и связали свои ожидания и надежды с одной персоной. Редкое единодушие, именуемое национальным консенсусом, длящимся, как правило, до первой реформы, ущемляющей те или иные интересы.

Нам представляется, что в политической фигуре Наполеона Бонапарта не только выразилась эпоха, но ярко представлен особый режим авторитарной власти, проявившийся в наибольшей степени в XX веке и, несомненно, имеющий место в веке нынешнем. Режим персонифицированной диктатуры - единоличного правления, который складывается на основе народного волеизъявления после крупнейших революций нового и новейшего времени, идентифицируется как бонапартизм.

Литература:

1. Барг М.А. Великая английская революция в портретах ее деятелей — М.: Мысль, 1991
2. Тарле Е.В. Наполеон. – Мн.: Тривиум, 1993
3. Наполеон I. Его жизнь и государственная деятельность. Биографический очерк профессора А. С. Трачевского // Ришелье. Оливер Кромвель. Наполеон I. Князь Бисмарк: Биогр. очерки. — М.: Республика, 1994
4. Пименова Э.К. Наполеон I. Историко-биографический очерк. М., 1916
5. Pieter Geyl. Napoleon For and Against. Translated from the Dutch by Olive Renier. New Haven and London; Yale University Press, 1963.

4.2 ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЕ СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ В ПУБЛИЧНОЙ СФЕРЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ *

Совершенствование механизмов обратных связей между государственными и негосударственными секторами, которые позволяют власти своевременно реагировать на тенденции развития общественных процессов, следовательно, корректировать управленческие решения, а населению проявлять гражданскую инициативу, ощущать значимость собственного участия, видеть возможность влиять на процессы принятия управленческих решений, является одним из важнейших условий успешного проведения демократических реформ.

* *Суший Е.В.* – кандидат философских наук, Национальная академия государственного управления при Президенте Украины, Киев (Украина)

Демократизация государственной власти и управления неразрывно связана со способностью наладить устойчивый политический диалог и взаимодействие в системе отношений «человек – органы государственной власти» и «человек – система публичного управления» (государственное и местное самоуправление). Когда государственное управление тесно сотрудничает со структурами гражданского общества, которые стремятся не только влиять на институты государственной власти, но и быть непосредственными участниками формирования адекватной государственной политики, государственное управление становится действительно эффективным.

Трансформация социально-властных отношений, особенно в условиях системного кризиса, выявила «неравносность» реализации основополагающих принципов демократии – социального партнерства и дискурсивной этики (Ю.Хабермас), структурирующих пространство политической публичной сферы и коммуникативных практик.

Что представляет собой политическая публичная сфера?

В самом общем смысле политическая публичная сфера – это пространство диалога, общения, коммуникации различных субъектов политического процесса, которое позволяет гражданам принимать активное участие в создании, принятии и реализации политических и социально значимых решений. В западной теории понятие «публичной политики» является одним из ключевых в решении проблем и перспектив формирования гражданского общества. Изначально оно указывает на существующее разграничение сфер публичного (public) – общества и государства, и частного (private) – личного. Исторические корни этой традиции уходят во времена возникновения городов-государств и развития частной сферы. Потому употребление слова public в значении «общественное» является не совсем точным.

За терминами «публичное», «публичная сфера» закрепилось несколько значений. С одной стороны, их трактовка основывается на понимании социума как формы, в которой непосредственно сам процесс его жизнедеятельности публично институционализирует и организует себя. По словам Х. Арндт, «социум есть та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собою лицо публичного пространства» [1, с. 61-62]. Таким образом, публичная сфера охватывает интересы общества в целом.

С другой стороны, публичную сферу интерпретируют как пространство социальной жизни, где в процессе коммуникации формируются общественное мнение и политическая воля. Нормативная концептуализация государства и общества, по Ю. Хабермасу, определяет формат публичного дискурса, в свою очередь коммуникативные предпосылки демократического формирования общественного

мнения и политической воли становятся важным стимулом для дискурсивной рационализации управленческих решений на основе права и закона [14, с. 244, 397]. Таким образом, публичная сфера является площадкой публичного дискурса, где решаются социально-политические проблемы общества. Многообразие толкований публичной политики, так или иначе, связано с традицией, сложившейся в политических и социальных науках оперировать понятием политической публичной сферы, содержание которой составляет процесс коммуникации, а формальные признаки – «открытость» и «доступность».

Однако в конкретных механизмах формирования и реализации реальной политики (*real politic*), помимо публичных институций и процессов, присутствуют неформальные практики. Последние иногда могут становиться более влиятельными, чем формальные. Без учета неформальных аспектов функционирования власти на разных уровнях иерархии при принятии решений и оценке результатов деятельности понимание публичной сферы является неполным. Распространение новых коммуникативных технологий в современном мире и активизация роли человеческого фактора привели к фрагментации публичной сферы и необходимости переосмысления содержания публичной политики. Результаты международных сравнительных исследовательских проектов, среди которых: мировое исследование ценностей (WVS), международные и европейские программы социальных исследований (ISSP, ESS), «барометры», проекты SHARE, – заставили теоретиков отойти от интерпретации публичной политики, связанной с рациональностью индивида. Развитие и структурное образование новых форм социальной организации сегодня непосредственно связывают с особенностями конкретных историко-культурных условий деятельности социальных субъектов, а особенности институциональных форм общественной организации связывают с результатами их экономической, культурной и политической жизни.

Наблюдение различных проявлений политической публичной сферы убеждает экспертов в том, что она только тогда наполняется реальным содержанием, когда действительно становится пространством самостоятельной активности граждан, когда их частные интересы согласуются с общественными и работают на общее благо. Вместе с тем актуален риск слишком широкого толкования свободы со стороны различных социальных групп, что угрожает безопасности индивида и всего социума. Поэтому важными составляющими реформирования государственного управления, безусловно, являются формирование эффективной системы контроля исполнительской дисциплины, оценка качества внедрения управленческих решений и предоставления управленческих услуг населению [8]. В данном контексте уместно отметить, что пока конституции остаются неспособными обеспечить даже скромную проверку и оценку деятельности государственного управления в целом, ответственность за функционирование и эффективность деятельности органов государственной власти перекладывается на плечи гражданского общества.

Политическая ответственность, с одной стороны, представляет собой оформленную согласно существующему законодательству институцию, которая позволяет осуществлять контроль за действиями власти. С другой стороны, это проявление политического сознания человека – гражданина и государственника, более того, она определяется не только институциональной нормативно-правовой сферой, но зависит и от комплекса психосоциокультурных факторов.

Политическая ответственности и контроль – неотъемлемые компоненты политической публичной сферы. Они тесно связаны с общим определением недемократичности / демократичности государства, неразвитости / развитости гражданского общества. В зависимости от характера взаимоотношений между государством и обществом определяется уровень политических прав и свобод, а также мера государственного / гражданского контроля. Ограничение гражданских прав и свобод, усиление государственного контроля и распространение его на сферы общественной и частной жизни сужают рамки политической публичной сферы. Это свойственно для авторитарных и тоталитарных систем. Тогда как развитие публичной сферы, гражданских прав и свобод усиливает запрос на подконтрольность государства гражданскому обществу, что является признаком демократизации системы.

Материальное и духовное не односторонне соподчинены, а дополняют друг друга и взаимодействуют, поэтому один из наиболее существенных показателей, отражающих особенности функционирования механизмов социального контроля, является его ориентированность на внешние / внутренние формы ответственности (контроля / самоконтроля). История свидетельствует: чем сильнее самоконтроль, тем либеральнее внешние институты принуждения.

В публичной сфере взаимодействие органов государственной власти и гражданского общества организованы в систему коммуникативных связей в соответствии с установленными и общепринятыми нормами и процедурами политических отношений. Нормативное регулирование социально-политических отношений предполагает оценку результатов деятельности и компетенции, а также применение политических санкций против нарушений и нарушителей политических норм и договоренностей, невыполнения отдельными субъектами взятых на себя политических обязательств.

Институционализация социально-политических отношений содержит два компонента: «жесткий» – структуры и законодательные установления (которые определяют рамки, инструменты, каналы, арену политической деятельности), и «мягкий» – общепринятые нормы и «правила игры» (которые регулируют социально-политическую активность индивидов и групп). Таким образом, публичная сфера коммуникативных практик реализуется, с одной стороны, на основе определенных законодательно установленных норм и процедур государственно-управленческой деятельности, а с другой – определяется уровнем политической грамотности и

информационной осведомленности граждан (а не манипуляцией их сознанием), их политической культурой и гражданской позицией. Последняя появляется тогда, когда человек не только чувствует себя ответственным за собственную судьбу, но и осознает свою сопричастность государству, т.е. зависимость судьбы своей страны от самого себя, своей ежедневной деятельности.

Можно сказать, что развитие публичной сферы и готовность населения к развитию устойчивых социальных институтов гражданского общества и государства во многом определяется субъективными – психосоциальными – факторами [10, с. 154]. Постигнув, что «Я» равнозначно «Государству», человек открывает для себя кардинально новый уровень смысложизненных мотиваций, основанных на свободе и ответственности. На индивидуальном уровне они проявляются, прежде всего, через внутренние смысложизненные ориентиры и убеждения личности (самоконтроль), а уже последние определяют ее ролевую позицию и поведение (гражданская ответственность). Ослабляя самоконтроль, человек приобретает ощущение всевластия и реальной безответственности либо ищет защиту извне, перекладывая ответственность за собственную судьбу и судьбу своей страны на «сильную руку». На коллективном уровне это отражается в деятельности социальных групп, «затеняющую» личную меру ответственности индивида за его действия. В отношении ответственности за институциональные и корпоративные действия как результат коллективной деятельности организаций, учреждений и корпораций, в частности, о декларативности лидерской, партийной ответственности или ответственности народных избранников перед своими избирателями сегодня очень много сказано. Эта задача еще более усложняется в массе: человек теряет самоконтроль, повинуюсь стихии толпы.

Проблема контроля и ответственности остается одной из острых для постсоветских стран, она имеет как отрицательные внешние (имидж государства), так и угрожающие внутренние (социальные патологии) последствия. К тому же, относительная слабость ценностей самовыражения в постсоветских странах, как отмечает Р. Инглхарт, не дает людям достаточной мотивации для проявления своего недовольства в форме массовой перманентной противоэлитной активности [7, с. 181].

Демократический процесс в условиях коммуникативного неравенства.

Динамика международной коммуникации определяется имманентно присущими субъектам международных отношений параметрами. В частности, комплексом ресурсов, имеющих в распоряжении для достижения целей; переменными показателями, которые обуславливают характер отношений; факторами внешней и внутренней среды. Преимущественно к переменным показателям относят исторические, социальные, экономические, политические, духовные факторы, которые могут влиять на внешнюю политику как комплексно, так и поодиночке, определяя взаимосвязь и взаимозависимость внутренних и внешних установок. Преимущества с точки зрения национальных интересов обычно имеют более

развитые государства. Поэтому в системе международной коммуникации стратегически важным является определение той сферы конкуренции, достижения в которой позволяют поставить одного субъекта отношений в критическую зависимость от другого, независимо от соотношения в ресурсах и национальной мощи (потенциала).

Сегодня одним из таких стратегических ресурсов, определяющих место каждой страны в мировой иерархии, являются новые информационно-коммуникативные технологии (ИКТ). На протяжении последнего столетия сетевые технологии совершили в жизни цивилизации наиболее значительные изменения за всю ее историю, объединив мир в единую систему, которая функционирует в режиме реального времени. ИКТ породили новую практику международной коммуникации, усилили динамику взаимодействия между внутренней национальной и международной сферами; стали едва ли не единственным средством активизации многих политических изменений. Вместе с тем, неравные возможности вхождения стран в новые уровни коммуникаций создали новые формы политического давления – включения в глобальную политику и исключения из нее [4, с. 84].

Новая форма коммуникативного неравенства получила названия «цифровое неравенство», «информационная пропасть», «цифровой разрыв». Данными понятиями обозначают не только неравенство граждан в доступе к современным ИКТ и предоставляемым ими услугам, но и фиксируют неравенство, образовавшееся между наиболее развитыми странами и остальными странами мира. Коммуникативное неравенство стало одним из важнейших факторов диспаратности современных международных отношений. Другими словами, в условиях, когда информация определяет развитие производственных мощностей, влияет на экономику и политику, технологический разрыв стал одним из ключевых факторов асимметрии международной коммуникации и дополнительным фактором стратификации не только внутри обществ, но и между различными обществами.

Развитие информационно-коммуникационной инфраструктуры глобального масштаба отражает характер и динамику системных трансформаций в мире. Например, в рейтинге стран по уровню развития ИКТ за 2002-2007 годы, представленным Международным телекоммуникационным союзом (International Telecommunication Union), 154 страны мира условно разделены на четыре большие группы: с максимально высоким уровнем развития ИКТ, высоким, средним и низким. Высоким уровнем развития ИКТ-сектора стабильно отличаются страны Севера, Западной Европы и Североамериканского региона, а замыкают его страны Африки. В 2007 г. Украина в этом рейтинге занимала 51-е место (в 2002 г. – 59-е), войдя во вторую группу вместе с Россией (50-е), Беларусью (54-е) и многими восточноевропейскими странами постсоциалистического пространства [15]. Однако экономические и политические проблемы, с которыми столкнулась Украина в последние годы, способствовали понижению рейтинговых позиций. По данным

ежегодного рейтинга стран по развитию ИКТ за 2011-2012 гг. (The Global Competitiveness Report) Украина демонстрирует отставание, снизив свои показатели до 82-й позиции (в 2010-2011 – 89-я позиция). С одной стороны, отмечают эксперты, Украина сохраняет те характеристики, которые определяют ее конкурентные преимущества и составляют основу для развития страны: хорошо образованное население, гибкий и эффективный рынок труда, большой объем рынка. Но с другой стороны, слабая институциональная база, крайне неэффективный рынок товаров и услуг сдерживают конкуренцию и развитие предпринимательства в Украине [16].

Информационно-коммуникативную асимметрию, которая прослеживается на внутри- и внешнеполитическом уровнях, относительно места в иерархии международных отношений (сверхдержавы, великие державы, средние государства, микросоциальства), а также на осях «Восток – Запад», «Север – Юг», «Запад – Восток – Юг», отдельно в Восточной Европе (постсоветское пространство), выразительно характеризуют технологическое неравенство, несбалансированность и неэквивалентность циркуляции информационных потоков, контроль над информацией, неравенство и односторонность распространения информации среди различных групп населения.

В эпоху «взаимозависимостей» технологическое неравенство составляет причину и природу асимметричных отношений в глобальном мире. Социальными ступенями этого неравенства выступают межцивилизационные, межкультурные, межрелигиозные противостояния, укрепление / удержание жестких диктатур в малоразвитых странах; коррупционность и лоббизм на внутри- и внешнеполитическом уровне в интересах политических и бизнес элит в переходных странах, распределение / контроль информационного пространства, повышение конфликтности внутри страны, раскол идентичности, атомизация общества. Более того, в динамике формирования целостного мира отставание от технологических инноваций делает страны-аутсайдеры безнадежно догоняющими, соответственно страны, которые неспособны присоединиться к сети международной коммуникации фактически отбрасываются на периферию мировой арены. Поэтому можно согласиться с утверждением, что степень адаптации к современной глобальной трансформации зависит от возможности успешного проведения необходимых социальных преобразований и вхождения в будущее информационное общество, дабы не оставаться в стороне от новой универсальной цивилизации [2, с. 75].

Асимметрия и неравенство международной глобальной коммуникации стали существенными препятствиями на пути демократических преобразований. В мировом пространстве демократия, признанная как общечеловеческая ценность, не стала универсальной данностью. Современный переходный этап в эволюции мирового порядка является своеобразной точкой бифуркации, характеризуется повышенной нестабильностью, хаотичностью и непредсказуемостью. Множественность альтернативных путей развития порождает иной – полицентрический мир

международных отношений. По сути, формирование нового мирового порядка, который пришел на смену биполярной системе, как и деятельность существующих и эвентуальных международных организаций, пока весьма далека от демократических идеалов [9, с. 7].

Помимо активной разработки и применения новейших информационных технологий, доминирующими во взаимозависимом мире становятся коллективные усилия, направленные на налаживание культурного диалога и активное использование ресурса культуры на внешнеполитической арене. Однако диалог культур – это абстракция высокого уровня, поскольку взаимодействуют не культуры, а люди, принадлежащие к разным культурам [6]. Концепты, идеи, дискурсы, мировоззренческие универсалии, как общий итог акта переживания, понимания и осознания действительности, образуют каркас культурной матрицы с ее особыми социокодами. На ее основе, познавая, осознавая и переживая глубинные жизненные смыслы, человек создает собственную систему ценностных ориентиров, с помощью которых устанавливает связи с внешней социальной и природной средой. Поэтому освоение иных культур происходит, прежде всего, через сопоставление ценностных систем, которые составляют фундамент социальной целостности.

Принято считать ценности стержнем культуры, поскольку поведение людей в обществе во многом определяется их ориентацией на определенные ценности. Исходя из этого, внимание исследователей направлено преимущественно на прочтение культуры как символической, ценностной и нормативной системы, регулирующей деятельность людей. Однако практики повседневности в целом убеждают в том, что ценности следует рассматривать не как автономные идеальные образования, которые кого-то на что-то могут мобилизовать, тем более порождать власть, институции и т.д., а как специфические символы – медиаторы в сложных ритуальных отношениях индивидов и групп.

Ценности – символическое выражение человека в мире, и именно рефлексия, мышление и активная работа сознания делают ценность ценностью в подлинном смысле слова. Можно сказать, что познание сущности Другого также происходит в рефлексии над мировоззренческими универсалиями, в познании и интерпретации смыслов, значений, наполняющих содержание ценностей. Поэтому в условиях современного глобального (глокального) измерения мировых процессов качественной основой диалога культур становится ценностно-ориентированная коммуникация или коммуникация ценностей. Ее носитель (субъект коммуникации) выступает носителем глубинных, сущностных основ социокодов культурных матриц (архетипы, смыслы, значения, образы, символы, идеи и т.п.).

Взаимопроникновение глобальных и локальных тенденций расширяет и наполняет новым содержанием разнообразие жизненных практик, но одновременно оно способно трансформировать ценностные системы. Для того, чтобы избежать унификации в плавильном котле нового глобального формата, необходимо

выстраивать публичное пространство межкультурного диалога в фокусе коммуникации ценностей, путем осмысления, сопоставления и поиска общего среди многообразия интерпретаций значений, смыслов, символов. В новых контекстах, локальностях и различительных линиях ценностно-ориентированная коммуникация сохраняет то, что является значимым в общечеловеческом понимании. Именно здесь, в сплетении разнообразных жизненных практик самобытное и неповторимое приобретает новое измерение и наполнение. Попраение какой-либо частички культурной мозаики потенциально становится препятствием развития межкультурного диалога и тормозит международную коммуникацию.

Вместо выводов.

Мозаичная структура публичного пространства и коммуникативных практик является концентрированным выражением деятельности государственных и негосударственных институций, общественных и частных лиц. Их взаимодействие, основанное на принципах социально-политического партнерства, требует от государственной службы (как публично-правовой и социальной институции) обеспечить стабильность и одновременно гибкость государственного управления, его чувствительность к требованиям и ожиданиям общества.

Вместе с тем существует потребность в преодолении негативного восприятия системы государственной службы и государственного управления в целом. Этому, несомненно, должно способствовать повышение законности и подотчетности в осуществлении государственного управления, в частности, чрезвычайно важным является расширение институциональных рамок контроля гражданского общества за выполнением государственных функций и деятельностью органами государственной власти. Решение таких задач требует глубокого и профессионального понимания сложных механизмов функционирования публичной власти, политики и управления, усиления нормативного демократического императива в оценке компетенции государственного служащего, которая определяется результатами его деятельности.

Считаем, что культуру государственного управления и его эффективность во многом определяет способность вести публичный диалог на принципах социального партнерства, в процессе которого мог бы происходить обмен аргументами в пользу определенного практического шага власти, сроков, способов его осуществления. Вместе с необходимыми законодательными мерами урегулирования данной проблемы должен происходить процесс расширения границ политической публичной сферы на принципах социального партнерства и реализации дискурсивной этики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Арендт, Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт. – СПб. : Алетейя, 2000. — 437с.*
2. *Афонин, Э.А. Великая коэволюция. Глобальные проблемы современности: историко-социологический анализ / Э.А. Афонин, А.М. Бандурка, А.Ю. Мартынов. – К.: Парламентское издательство, 2003. – 384с.*
3. *Банисар, Д. Свобода информации в мире. 2006 год. Общий обзор законодательства по*

- доступу к правительственной информации в мире [Электронный ресурс] / Д. Банисар. – Режим доступа : <http://www.privacyinternational.org/foi/foisurvey2006rus.pdf>
4. Гелд, Д. Глобальні трансформації: Політика, економіка, культура / Гелд Д., МакГрю Е., Голдблатт Д., Перратон Дж. – К. : Фенікс, 2003. – 580с.
 5. *Глобалистика*: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – 1328 с.
 6. Гусейнов, А. О чем мы говорим, когда говорим о диалоге цивилизаций // Международная жизнь. – 2008. – №3. – с.34-43.
 7. Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: оследовательность человеческого развития / Рональд Инглхарт, Кристиан Вельцель. – М. : Новое издательство, 2011. – 464 с.
 8. Кальниш, Ю.Г. Механізми вдосконалення виконавської дисципліни державних службовців та посадових осіб місцевого самоврядування (вітчизняний і зарубіжний досвід) [Электронный ресурс] / Ю.Г. Кальниш // Наукові праці: Науково-методичний журнал. – Т. 125. Вип. 112. Державне управління. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – С. 5-11. – Режим доступа: http://www.nbu.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Npchdu/State_management/2009_112/112-1.pdf
 9. *Политические институты на рубеже тысячелетий*. – Дубна: ООО «Феникс+», 2005. – 480 с.
 10. *Публичная политика в России* // Полис. – 2005. – № 3. – С. 152-162.
 11. *Справка по интегральным показателям качества государственного управления (применяемым в странах ОЭСР)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа : http://www.csr.ru/_upload/editor_files/file0097.doc
 12. *Транспарентність влади в контексті європейської інтеграції України* : конспект лекції до короткотермінового семінару в системі підвищення кваліфікації кадрів / уклад : Е.А. Афонін, О.В. Суший. – К. : НАДУ, 2010. – 48 с.
 13. *Українське суспільство 1992-2010. Соціологічний моніторинг*. – К.: Інститут соціології НАН України, 2010. – С. 636 с.
 14. Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. Ю.Хабермас / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
 15. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.cnews.ru/news/top/index_table_new.shtml
 16. *The Global Competitiveness Report 2011–2012* [Электронный ресурс]. - http://www3.weforum.org/docs/WEF_GCR_Report_2011-12.pdf

КОММУНИКАТИВНАЯ СТРАТЕГИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ*

Анализ коммуникативных стратегий в современном обществе связан с исследованием целевых установок, культурных и экзистенциальных ценностей, направляющих индивида в интеракциях. В связи с интенсивным развитием сетевых социальных структур особую остроту приобретает проблема управляемой социальной коммуникации, в которой акцентируется культурный механизм социальной регуляции, в частности мыслительные рамки (фреймы) практического сознания, без

* Шипунова О.Д.

которых невозможна ориентация действий, а также самоопределение личности в смысловом поле данной эпохи.

Экзистенциальная динамика и нормы неявной коммуникации в соотнесенности с представлением о социальном порядке выдвигаются на первый план в анализе коммуникативных стратегий современного общества. Ключевая роль неявного социального взаимодействия в культурной среде подчеркивается в «социальной драматургии» И.Гофмана, лежит в основании ситуационного анализа как нового направления в социологии и профессиональной подготовке специалистов по связям с общественностью [1].

Экзистенциальную динамику личности определяют, с одной стороны, инстинктивные и эмоциональные импульсы, с другой стороны, - цели, идеалы и принципы. Индивид, следуя в ходе своей жизни генетической программе самосохранения, подвержен бессознательным, неконтролируемым порывам, ориентирован, согласно З.Фрейду, на принцип удовольствия, фиксирующий силу эмоции, слитой с биоэнергетикой потребностей. Однако социум проявляет себя и в ориентации потребностей и эмоционально-волевых побуждений. В наибольшей степени индивида как человека характеризует понимание культурных смыслов.

Личностный уровень существования «Я» определяется способностью понимания. Развертывание этой способности обеспечивается наличием культурного пространства, содержащего континуум смыслов (реальность эйдосов - в античной философии, «поле когитаций» - П.Рикер, фреймы – в современной философии и лингвистике). При этом в экзистенциально-феноменологической традиции, обращенной к анализу внутреннего мира человека, подчеркивается невозможность передачи смысла. Интенция, характеризующая природу индивидуального сознания, его смыслообразующую деятельность, всегда направлена изнутри. С этой точки зрения смысл всегда возникает как результат интуиции. Процесс коммуникации оказывается возможен только как генерация экзистенциальных смыслов. Культурные символы, образы, языковые конструкции могут послужить лишь толчком, поводом или стимулом, порождающим этот процесс.

Таким образом, экзистенциальная динамика, в основе которой лежит восприятие символа, и движение смысла как интуитивное понимание носит интересубъективный характер, предполагая ту или иную культуру символики и интеллектуальную технологию действия.

Интеллектуальная доктрина, нормирующая базовые смысловые ориентации, приобретает стратегическое значение в экзистенциальном процессе понимания, который запускается в ситуации, всегда имеющей ту или иную традицию и культурную символику, нагруженную потенциальными смыслами.

Нормальное состояние человеческой психики определяется адекватностью воспроизведения культурно-исторических норм деятельности. Социокультурная среда формирует ментальность через систему знаний, мировоззрение, религию,

стандарты поведения и «святости», моральные законы и критерии организации социальных отношений, транслируя смыслы благодаря когнитивным способностям субъекта. Их соответствие эмоционально-интеллектуальной норме сообщества фиксируется по овладению речью. Что предполагает способность свободно ориентироваться в привычном смысловом контексте и связно передать хотя бы достаточно простую мысль.

В социальной среде, оформленной, как правило, своеобразным языком, ритуалом, этикетом, индивид ориентируется в соответствии с контекстом символики, при этом ключевую роль играет когнитивная установка «знаю, что эти символы обозначают». Подсознательная когнитивная ориентация – естественное психоэмоциональное состояние человека. Связь смыслового пространства социума и когнитивной (смыслопорождающей) динамики в жизни человека оказывается настолько фундаментальной, что устранение ее ведет к психической патологии. Вне когнитивной динамики становится бездейственной символическая социальная регуляция поведения (ритуальная, жестовая, речевая), с которой связаны практически все сверхинстинктивные механизмы человеческой психики, включая архетипы.

Критерии осмысления и коммуникативные нормы в социальной прагматике призвана давать выраженная в философском или религиозном дискурсе интеллектуальная доктрина. Код истины, зафиксированный интеллектуальной доктриной, формирует каноны понимания, обеспечивая порождение и трансляцию смыслов.

Организуя экзистенциальные, массовые и социально-политические процессы, интеллектуальная доктрина, не всегда явно проговаривается, но всегда существует в социуме. Р.Генон указывает на ее ключевую роль в формировании и сохранении традиции. Вопрос о происхождении интеллектуальной доктрины не ясен. По Р.Генону, интеллектуальная доктрина имеет сакральный статус, ее происхождение – от Бога [2].

Исследуя истоки оккультизма, М.Элиаде на большом фактическом материале показывает связь идеологии, религии, социальной и экзистенциальной прагматики с космологическим символизмом культурной традиции. Уже в архаичной культуре мир воспринимается как упорядоченный и осмысленный. Космологические образы и символы наполняют и формируют обитаемый мир, давая модели религиозного и социального поведения, поскольку «ничто не может быть начато, ничто не может быть сделано без предварительной ориентации». Для индивида обнаружение абсолютно фиксированной точки или центра равносильно открытию сакрального пространства. В традиционной культуре «открытие или мысленное представление фиксированной точки – центра – равносильно сотворению мира», отмечает М.Элиаде. Так, центром Рима было углубление в земле (*mundus*) – место связи земного и подземного миров. Римская космология фиксировала образ земли (*terra*) разделенной на 4 части, региона [3].

С традицией в современной литературе связывают социальный порядок коллективистского типа, для которого характерен полный социальный контроль, прямая зависимость индивида от окружения, группы, общества в целом. Традиция - это «некий автоматически работающий механизм окруженный почетом и уважением, как правило, религиозно освященный», который превращает человека в социально-типажное лицо. В экзистенциальном плане традиция трактуется как своеобразный способ принятия решений, «нечто вроде социального инстинкта, т.е. исторически унаследованной способности совершать действия (целесообразные и не очень) по безотчетному побуждению, по императиву веры [4].

Идея М.Бахтина о хронотопе, канонизирующем эмоциональное восприятие и понимание происходящего, а также идея Э.Гидденса о локальности, контекстуальности человеческого действия, указывают на относительный исторический характер интеллектуальной доктрины.

Выделяя в качестве герменевтического канона *актуальность понимания*, Э.Бетти [5] обозначает социокультурные границы субъективной интерпретации, неявно подчеркивая значение критерия адекватности понимания и действия. Что указывает на соотнесение субъективной интерпретации с интеллектуальной доктриной. Важно отметить, что и другие каноны, в частности, *герменевтическая автономия* и *смысловая связность*, в известной степени связаны с интеллектуальной доктриной через объективность искомого (и транслируемого) смысла в процессе истолкования культурных форм.

Обобщенное понимание кодов коммуникации в качестве онтологического условия социальной общности (Н.Луман), позволяет связать генерализованные коды истины и власти в представлении о коммуникативной стратегии интеллектуальной доктрины. Главная коммуникативная функция интеллектуальной доктрины - обоснование мировоззрения в его различных формах и обоснование государственно-политических доктрин.

В новоевропейской культуре интеллектуальная доктрина формируется на базе философских установок Просвещения, вокруг идеи естественного права, из которого следует индивидуализм как обоснование экономической свободы рынка и государственно-политической доктрины либерализма. Принцип экономической свободы и ценность частного интереса переосмысливается в философии практического разума Канта и последующей философии ценностей, в рамках которой формируется новая интеллектуальная доктрина персонализма, утверждающая гуманистическое мировоззрение «вовлеченного существования» (Э.Мунье), акцентирующая «экзистенциальные потребности» (Э.Фромм) и динамику порождения смыслов.

Коммуникативная стратегия интеллектуальной доктрины опирается на символику, соединяющую два рода смысл-содержащих и смысл-образующих феноменов. Первый род составляют социокультурные феномены, к которым

относятся символы, знаки, дискурсы, несущие культурные общезначимые смыслы и существующие в социальной динамике независимо от желания индивида. Второй род феноменов образуют психические (а точнее психосоциальные) феномены когнитивной динамики и мыслекоммуникации: индивидуально значимые образы, эмоции, мысли, которые неявным образом связаны с общезначимыми смыслами, выраженными в символической форме.

Символы как «понимательно-вещественные предметы», конструктивные машины (М.К.Мамардашвили) кодируют смысловые поля. Используя символ в качестве самостоятельной социальной ценности (например, деньги, золото), продуцирующей новые смыслы, человеческое сознание может оперировать символами, не раскрывая их устройство и происхождение. На этом основании символическим предметам люди всегда приписывали свойство потусторонности: религиозно освящалась их «внеопытность», априорность в смысле избыточности по отношению к любым прагматическим целям [6].

Это качество априорности, отнесенное к интеллектуальной доктрине, придавая ей трансцендентальный характер, позволяет рассматривать взаимосвязь интеллектуальной доктрины и персонального опыта как особого рода духовную коммуникацию. В доктрине персонализма коммуникация трактуется как пространство самореализации человека, которое дает перспективу личностного существования в персоналистском Универсуме как особого рода цивилизации, в которой преодолеваются пороки индивидуализма и коллективизма.

Литература:

1. См.: Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2003; Азарова Л.В. и др. Ситуационный анализ в связях с общественностью. СПб.: Питер, 2009. 256с.
2. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. М., 2000
3. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К., М., 2002. С.42-44
4. См.: Социальное. М.2009, с.170-175, 172,173; Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. СПб., 2000. С.244-245
5. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер с нем.: Е.В.Борисов. – М., 2011
6. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М. 1994. С.72-73, 65-66

ЦЕННОСТИ И КОММУНИКАЦИЯ В ДОКТРИНЕ ЛИБЕРАЛИЗМА*

Внимание к эффективности той или иной политической стратегии государственного управления на протяжении всей европейской истории и в современном глобальном мире подчеркивает актуальность осмысления и сопоставления социальных феноменов коммуникации и ценностей.

Практическая философия, призванная объяснить социальный мир на основе ценностей, сформировалась во второй половине XIX в. в неокантианстве и исходила из разграничения мира ценностей и эмпирических явлений (в том числе социально-экономических). Основным тезисом практической философии как философии ценностей стало утверждение о противостоянии ценностей реальной наблюдаемой эмпирии природы и социума, поскольку они не являются ни физическими, ни психическими феноменами. Сущность ценностей - в значимости, а не в фактичности [см.: 9; 10].

Задачей практической философии полагалось постижение общезначимых ценностей, которые образуют общий план всех функций культуры и личности. Главная характеристика ценности состоит в общеобязательном признании. Основополагающее значение при этом имеют не факты, а нормы. Само нормативное должностное значение ценности имеет сверхъестественное основание [9, с.298], философия же призвана найти «третье царство», объединяющее действительный жизненный мир с трансцендентальным миром ценностей. Таким образом, уже в своих истоках философия ценностей носит коммуникативный характер, соединяя в понятии нормы и долга объективно-социальный и экзистенциальный планы жизни общества.

Роль ценностных оснований в практике социального управления неявно была подчеркнута еще в античные времена Платоном и Аристотелем выделением особого статуса понятий *благо* и *добродетель*, вне отношения к которым невозможно справедливое политическое устройство и процветание государства. Обращение к идеальному способу управления, неизбежное в искусстве политика, подразумевает действенность и ценность разума, теории, доктрины, утопии, социально значимая роль которых становится более очевидной в контексте пересечения коммуникации и ценностей.

В контексте данной монографии интерес представляет анализ ценностных установок, организующих социальную жизнь индивидов, на примере идеологии либерализма. Под идеологией, или доктриной в данном случае, понимаем совокупность идеалов, ценностей, целей и взглядов, посредством которых определенная общность людей выражает отношение к существующей социальной реальности [11]. Доктрина либерализма выбрана из двух соображений. Во-первых, в ее основание составляет ценность человеческой свободы, которая, на наш взгляд,

* *Коломейцев И.В., Санкт-Петербургский государственный политехнический университет*

является основополагающей для понимания сущности человека. Во-вторых, феномен свободы является интересным предметом для анализа в силу своей неоднозначности. Даже в рамках только либеральных учений можно выделить множество подходов к его пониманию.

Либерализм, как идеология, возникнув в древности и получив распространение в эпоху Просвещения, актуален и на сегодняшний день, поскольку отражает взаимоотношения между отдельным индивидом/личностью/гражданином, гражданским обществом и государством. Как совместить индивидуальную свободу и жизнь в обществе? Каковы те ценности и нормы, которые позволят, не нарушая первой, реализовать вторую? В настоящее время принято говорить о политическом, экономическом, культурном и социальном либерализме в зависимости от сферы проявления свободы. Однако в конечном итоге все упирается в вопрос, как обеспечиваются права и свободы граждан государственными структурами и как государственное управление коррелирует с экономической системой.

Стремление к свободе является атрибутом человеческого бытия. Жизнь человека невозможна без свободы – свободы высказывать свое мнение, выражать и обсуждать свои взгляды, объединяться в группы и партии, выбирать и менять правительство, голосовать за своих представителей, организовывать свою общественную и экономическую жизнь, – но лишь до тех пор, пока это не нарушает общего порядка.

Либерализм является, по сути, политической и экономической программой свободного человека. Он имеет длительную предысторию, так как стремление к личной свободе свойственно всем народам и во все времена. Греческие полисы опирались на коммуникацию свободных граждан, европейское Возрождение – на свободу воли, мысли, искусства, обеспеченную разделением религиозной и светской власти. В Новое время (с характерной для него ценностной ориентацией на знание) и эпоху Просвещения формируются либеральные движения во Франции, Англии и колониальной Америке. Идеи, которые легли в их основу, разработаны в первую очередь такими мыслителями, как Джон Локк [1], Жан-Жак Руссо [2], Дэвид Юм [3], Иммануил Кант [4] и Адам Смит [5].

Основополагающими требованиями либерализма были веротерпимость и религиозные свободы, конституционализм и права человека, реализуемые посредством самоуправления через свободно выбранных представителей, что, в свою очередь, дало импульс развитию теории и практики экономической свободы. Французские физиократы и английские либеральные экономисты выдвинули экономический постулат *laissez-faire*, т.е. ничем не ограничиваемая частная собственность на средства производства и саморегулирующиеся рынки, не нарушаемые политическим вмешательством. Такое понимание либеральной свободы, которое имело место вплоть до начала XX века, и называется классическим либерализмом, однако уже в его середине начинают появляться новые смысловые нюансы, прячущиеся все за тот же ярлык «либерализма». Так, например, данное

понятие было использовано американскими философами-социалистами при разработке и пропаганде программ правительственного вмешательства и «государства благосостояния». В то время как классический либерализм утверждает господство права, частную собственность, свободную рыночную экономику, не вмешивающееся в хозяйство правительство и индивидуальную свободу. Классический либерализм исходит из того, что все права должны быть в руках у физических и юридических лиц, а государство должно существовать исключительно для защиты этих прав. Неклассические формы либерализма различаются пониманием роли государства в обеспечении гражданских прав, а также механизмами этого обеспечения.

Ценностная ориентация общественного порядка на величие «простого» человека составляет политическую доктрину эпохи Просвещения. Именно простой человек, в конечном итоге должен был определять принципы организации и управления обществом во всех его сферах, в первую очередь в политике и экономике. В докапиталистическом обществе к высшим слоям относились те, кто имел возможность силой подчинить себе более слабых сограждан.

Ценности либерализма послужили основанием беспрецедентного улучшения уровня жизни быстро растущего населения. Однако к концу XIX века большинство либералов пришло к выводу, что свобода требует создания условий для реализации своих способностей, включая образование и защиту от эксплуатации. В свою очередь американская Великая депрессия 1930-х годов серьезно пошатнула веру общественности в классический либерализм и дала повод думать, что нерегулируемые рынки не могут обеспечить процветание, предотвратить безработицу и нищету. Хотя и здесь имеют место два противоположных подхода – неолиберальный (исходящий из того, что этот кризис явился результатом чрезмерного государственного регулирования рынка) и социально-либеральный (исходящий из необходимости государственного регулирования капиталистической экономики).

В наши дни принципы, определяющие доктрину классического либерализма XIX века, почти забыты, отмечает Л. фон Мизес. В Англии термин «либерал» в основном употребляется для обозначения программы, которая только деталями отличается от тоталитаризма социалистов. В Соединенных Штатах Америки слово «либерал» означает сегодня набор идей и политических постулатов, которые во всех отношениях противоположны тому, что либерализм означал для предшествующих поколений. Американский либерал аплодирует всемогуществу правительства, является решительным врагом свободы предпринимательства и защищает всеохватывающее планирование со стороны властей, т.е. социализм. Государственная политика направлена не на стимулирование развития экономики и роста благосостояния народа, а на «справедливое» распределение уже имеющегося ресурса.

Классический либерализм, как теория, является совершенной идеологией, однако попытки его реализации на практике никогда не были законченными. Л. фон Мизес пишет: «Философы, социологи и экономисты XVIII и начала XIX столетий сформулировали политическую программу, которая легла в основу социальной политики сначала в Англии и Соединенных Штатах, затем на европейском континенте и, наконец, в других частях населенного мира. Полностью эта программа не была осуществлена нигде. Даже в Англии, которую называли родиной и образцом либерализма, сторонники либеральной политики так и не смогли осуществить всех своих требований. В одних странах принимались лишь отдельные части либеральной программы, тогда как в других – не менее важные части либо изначально отвергались, либо были отброшены через непродолжительное время» [6]. Либеральные ценности, тем не менее, в существенной мере определяли коммуникативные стратегии социального управления. Даже частичная реализация таких принципов, как разумное правление, равенство перед законом и свободное предпринимательство стала причиной впечатляющего экономического развития, значительно повысившего уровень жизни не только правящей и экономической элиты, но и обычных граждан.

Однако уже в XIX веке появились сильные и яростные противники либерализма. В чем же причина? Л. фон Мизес выделяет следующие возражения доктрине либерализма, которые стоит принять во внимание политикам [6]:

- система свободного рынка, которая существует в течение длительного времени, показала свою неэффективность в том смысле, что общество благоденствия так и не наступило;

- либерализм сосредоточен на стремлении к увеличению производства и материального благосостояния и упорно игнорирует духовные потребности человека;

- люди не всегда действуют совершенно рационально и даже когда принимают, казалось бы, разумные решения, их последствия бывают достаточно печальными;

- не несет ли конкурентная рыночная экономика по самой своей природе тенденции, не способствующие миру между народами, а в худшем случае – по сути, провоцирующие войны?

- если оставить в стороне прагматизм, могут ли существовать моральные оправдания прав частной собственности?

- выступая против государственного вмешательства, не ведет ли либерализм неявно к защите в конечном итоге некоторой формы анархии?

- поскольку система свободного предпринимательства требует большого числа относительно небольших фирм, остро конкурирующих друг с другом, не стала ли она в значительной степени устаревшей по мере развития гигантских корпораций, монополий?

- не является ли существование и защита прав частной собственности скорее препятствием, чем содействием в достижении и поддержании мира и понимания между народами?

Эти сомнения, которые, на наш взгляд, подчеркивают неоднозначную коммуникативную роль ценностей, породили направления внутри либерализма, которые в конечном итоге исказили его основополагающие принципы.

В своей работе «Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции» Л. фон Мизес подчеркивает, что существующие в обществе разногласия относительно оптимальных методов его организации касаются исключительно средств, а не конечных целей, и поэтому возникающие при этом проблемы могут быть решены без обращения к ценностным суждениям. Понятие справедливости используется, как правило, спекулятивно, с сознательной или подсознательной целью замаскировать собственные краткосрочные интересы. «Гипотетически изолированный индивид под давлением биологической конкуренции должен смотреть на всех остальных людей как на смертельных врагов. Его единственная забота – сохранить собственную жизнь и здоровье; ему не нужно обращать внимание на последствия, которые его выживание будет иметь для других людей; он не нуждается в справедливости. <...> Но в рамках общественного сотрудничества с другими людьми индивид вынужден воздерживаться от поведения, несовместимого с жизнью в обществе. Только в этом случае возникает различие между тем, что является справедливым и тем, что является несправедливым. Оно всегда относится только к межчеловеческим общественным отношениям» [7, с. 264].

Конечным критерием справедливости является содействие сохранению общественного сотрудничества. Однако как быть с реализацией главной ценности *свободы*, которая неизбежно нарушается в ходе общественной жизни? Задача, стоящая перед либерально ориентированными правительствами, заключается в том, чтобы организовать общество для максимально возможного осуществления тех целей, которых посредством общественного сотрудничества стремятся достигнуть люди. Общественная польза – единственный критерий справедливости. Возрастание значимости коммуникации и ценности справедливости в обеспечении социального порядка (что отмечает Ю. Хабермас в книге «Проблема легитимации позднего капитализма») меняет систему ценностных ориентации либерализма, определенных свободой и частной собственностью, требуя осмысления проблемы социального равенства и возврата в круг политической коммуникации античных ценностей - блага и добродетели.

В середине XX века в связи с процессами глобализации, требующими открытости рынков интенсивного экспорта, формируется неолиберальная доктрина, проповедующая несколько иную систему ценностей. Подоплеку новых веяний в либеральной идеологии анализирует Д. Харви в работе «Краткая история

неолиберализма» [8]. Вывод, к которому приводит его анализ, нельзя назвать оптимистическим.

Сделав упор на свободу как ценность в складывающейся в современном мире политической и экономической ситуации, неолиберализм пропагандирует отказ от ответственности перед отдельными индивидами. Теперь каждый индивид самостоятельно строит свою жизнь: никому не должен (если не заключил контракт, конечно), но и рассчитывать на чью-то поддержку тоже не вправе. Казалось бы, ценность свободы осталась все та же, что и в классическом либерализме, однако принципиально меняется понимание средств достижения свободы. Человек не просто свободен, он – участник жесткой конкурентной борьбы с себе подобными. Его свобода отныне является не привилегией, отличающей его от животного мира, а источником вечного беспокойства. Произошла взаимозамена целей/ценностей и средств их достижения: то, что раньше было целью (свобода) теперь позиционируется как средство/способ жизни (когда никто не несет ответственности за благополучие индивида или хотя бы за реализацию минимума его благ). Эта вторая сторона медали в системе коммуникации делает определяющим отношением между индивидом и обществом конфликт их интересов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Локк Дж. Два трактата о правлении. М.: Канон+, Реабилитация, 2009
2. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты /Пер. с фр. – М.: Канон-пресс, Кучково поле, 1998
3. Essays moral, political and literary by David Hume. London, 1904
4. Кант И. Метафизика нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. С. 221-310
5. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. В 2 т. М.: Наука, 1993
6. Мизес, фон Л. Либерализм в классической традиции [Эл. ресурс] / Режим доступа: http://www.libertarium.ru/lib_evolution
7. Мизес, фон Л. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции / Пер. с англ. под ред. проф. А.Г. Грязновой. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
8. Харви Д. Краткая история неолиберализма. – М.: Поколение, 2007
9. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб, 1904
10. Риккерт Г. О системе ценностей // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998
11. Философский словарь. М., 2001., с.199

ИМПЕРСКАЯ ИДЕЯ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ: АКСИОКОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ*

Будет шторм.
И русский корабль будет разбит.
Да, это будет, но ведь и на щепках
и обломках люди спасаются.
Не все же, не все погибнут...
Явлено будет великое чудо Божие...
И все щепки и обломки волею Божей и силой
Его соберутся и соединятся, и возсоздастся
Корабль во всей красе и пойдет своим путём,
Богом предназначенным.
Так это и будет, явленное всем чудо.
Преподобный Анатолий Оптинский

Системообразующее ядро России – русский народ, который правильнее было бы называть "имперский народ". Установка аксиокоммуникативного анализа подразумевает тот факт, что коммуникативная структура современного российского социума формировалась в течение всей его истории на основе достаточно устойчивой системы ценностей. Коммуникация в данном контексте понимается как транспорт ценностей, хотя сама по себе также является ценностью. В этом, кстати, заключена одна из причин первичного притяжения значительным большинством народа «либерально-демократического» переворота 90-годов, и последующего его отторжения.

Действительно, событие 90-х гг. можно назвать коммуникативной революцией, как бы открывшей советскому человеку «запретные» коммуникации, в том числе и политические. Однако новое социально-коммуникативное пространство, несмотря на все активные попытки перестройщиков кардинально его переделать, сохраняет в своей основе социально-коммуникативное пространство, как Российской империи, так и империи СССР, повторяя не только лучшие, но, к сожалению и худшие его особенности. При большевистском перевороте Ленин, как впоследствии Ельцин, начали с того, что стали раздавать суверенитеты, фактически разваливая Империю. Процитируем, например Е. Гайдара: «При всем бардаке, который был в России в 90-х годах в федеративных отношениях, когда мы гораздо больше напоминали феодальную страну, чем, собственно, федеративную, тем не менее, все-таки идея, что региональные власти отвечают за региональные проблемы, она к началу 2000 годов была достаточно укоренена. И только в таком виде Россия, которая *не является империей*, может быть стабильной» [1]. Но похороненная Империя, чудесным образом, - по другому, и не скажешь, - как раз после 2000 года стала

* *Калмыков А.А.*

восстанавливаться, не смотря на то, что само слово «империя» в политическом дискурсе, усилиями тех же «перестройщиков» активно задвигается в маргинальную зону.

Ответить на вопрос: «Что же такое Империя?» - строго аргументировано сегодня не представляется возможным. Не только потому, что даже в научном дискурсе в дефинициях термина трудно отделить субъективно-оценочную и, как правило, политически ангажированную позицию от собственно научной, но и потому, что содержание этого понятия постоянно видоизменяется. В словарях толкование этого термина варьируется: от государства управляемого императором, до некоторой очень сложной полиэтнической и поликонфессиональной конструкции, управляемой центральной властью. Не выработано более или менее внятного списка признаков, по которым можно то или иное государственное образование можно было бы отнести к империи. Вместе с тем не только научное, но и обыденное сознание редко ошибается в идентификации того или иного государственного образования как империи. Особенно если это касается России.

В качестве примера приведем высказывание этнопсихолога, исследователя феномена Российской империи С.В. Лурье:

«Мы живем в многонациональном государстве. И этого факта никто не сможет отменить. Вторая Чеченская война, и ее практически единогласное одобрение российским обществом, говорит о том, что идеей мононационального государства, нации-государства мы уже переболели. Вспомним, как на протяжении многих лет, вполне серьезные политики всерьез могли говорить: «А не отпустить ли нам Чечню на все четыре стороны? »... Сегодня подобное могут позволить себе только политические маргиналы. Большинство давно уже не сомневается в том, что Чечня, Татария или Осетия – это такая же Россия, как и Вологодчина или Брянщина. Заодно как-то улетучилась и мысль, что все многонациональные государства — достояния прошлого, что все империи рано или поздно погибают» [2].

Можно вспомнить также почти единогласное, что редко бывает в России, народное одобрение позиции государства по отношению к пятидневной войне с Грузией по поводу Южной Осетии и Абхазии. В этом также явно проявилась имперскость массового российского сознания. То, что мы живем в империи, очевидно каждому русскому, то есть каждому, кто признает себя гражданином России, даже если это очевидность не выражена в словах и терминах.

Поэтому в данной работе мы не будем анализировать дефиниции империи и тем более пытаться конструировать свои собственные. Ограничимся полаганием: *Россия – империя. Была, есть и останется ею.* Иной взгляд предполагает исчезновение России с политической карты мира. А с этим очень не хочется соглашаться.

Почему же тогда Российские элиты отказываются это признавать? Ведь если не будет России – не будет и российских элит. Власти не над чем будет властвовать. Но власть в России сложилась особая. Как отмечает в недавно опубликованном в

интернете выступлении Глеб Павловский [3] по поводу своей новой книги «Гениальная власть»: «Это власть, родившаяся из катастроф, питающаяся катастрофами, любящая их, купающаяся в них, из них извлекающая для себя мысли, идеи». Стало быть, именно распад империи, который высвобождает социальную энергию, является питательной средой властных элит, а ее осколки облицовочным материалом фасадов рублевских особняков. Стало быть, коммуникации в среде властной элиты никак не могут транслировать имперские ценности, то есть выпадают из системы именно имперских коммуникаций. Властные коммуникации были сведены, согласно Г. Павловскому, к финансовым: власть только и делает что «покупает, кредитует, перестраховывает, и таким образом управляет теми, кто живет в России». При всей очевидной упрощенности подобного взгляда с ним приходится согласиться, если вспомнить наивную макроэкономическую монетизацию, всеобщую ваучеризацию и приватизацию 90-х, которые собственно и привели страну к состоянию, из которого пока не удастся выбраться. С тех пор наивный финансовый менеджмент сменился регулярным. Про всеобщую монетизацию как будто бы забыли, однако структура коммуникаций, порожденная ею, осталась. Более того, она приобрела беспрецедентную устойчивость. Умеющий управлять финансовыми потоками - сегодня наиболее востребованный специалист. Только ему, по мнению власти, можно поручать управление медициной, армией, образованием, космосом, гидроэлектростанциями. Поскольку только такой специалист сможет говорить с властью на понятном обоим языке. Тот факт, что российское общество живет по другим системным принципам, в результате чего управляемое деградирует, ломается и взрывается – не смущает власть, так как не представляет для нее никакой угрозы.

Следовательно, сложившаяся в России система финансовых коммуникаций и подчиненные ей подсистемы маркетинговых и производственных коммуникаций также не годятся для трансляции имперских ценностей.

К этому следует добавить мистификацию власти и противоречие власти и государства в административной коммуникативной подсистеме России XXI в. В цитированном выступлении Г. Павловского прозвучало чрезвычайно интересное откровение: «Меня раздражает мистичность нашего понятия власти. Но оно, тем не менее, имеет какое-то содержание. Несомненно, оно вытесняет государство. Несомненно, этот тип власти не совместим с государством. И думаю, не совместим с нацией как таковой, то есть ни с какой нацией». Получается, что власть и государство несовместны, а понятия «политическая власть» и «государственная власть» даже не оксюмороны, а явления мифологического порядка. Они внедрены в массовое сознание мегамашиной СМИ и существуют в нем вместе с инопланетянами, экстрасенсами, змеями Горынычами и другими мифическими персонажами. С другой стороны и политическую и государственно-административную систему следует рассматривать именно с коммуникативной точки зрения, поскольку миф есть не что иное, как коммуникативный инструмент. У мифов есть время жизни, они обладают

свойством деактуализации (девиртуализации), превращаясь из мифов-реальностей, в мифы-иллюзии и мифы-легенды. Так случилось, например, совсем недавно после выборного спектакля 4 декабря 2011 года. Ситуацию очень точно характеризует плакат с Болотной: «Я не голосовал за этих сволочей. Я голосовал за других сволочей. Верните мне мой голос!». Иными словами, политическая система России была опознана большинством активного населения в качестве реквизита иллюзиониста. Среди позитивных результатов происшедшего – смена риторики лидеров. Отметим актуализацию темы «среднего класса» и «национального вопроса». И то и другое уже действительно приближает нас к имперскости. Поскольку первое нацелено на восстановления государства, основой которого являются не олигархи и не маргиналы, соединяющиеся в своей протестной активности, а именно средний класс. Что касается «национального вопроса», то снятие его является ключевой задачей всякой империи. В.В. Путин в своей программной статье «Россия: национальный вопрос» пишет: «Самоопределение русского народа – это полиэтническая цивилизация, скрепленная русским культурным ядром». О чем это может быть сказано, как не об империи? Особенно если согласиться с тем, что русские это не этническая разнородность, а имперский народ. Более того: «за провалом мультикультурного проекта» стоит кризис самой модели “национального государства” – государства, исторически строившегося исключительно на основе этнической идентичности. И это – серьезный вызов, с которым придется столкнуться и Европе, и многим другим регионам мира». Наверное, национальные государства все-таки могут существовать, однако это точно не Россия, и власть это стала понимать. Однако ей продолжает что-то мешать называть вещи своими именами, возможно дискредитированность термина «империя», возможно оглядка на Запад, который, по выражению В.В. Путина, опасается имперскости России, а возможно причина глубже – несовместность сложившейся системы власти и имперской идеи.

В этом заявлении обращает на себя внимание то, что адресовано оно достаточно образованному читателю. Статья логична, аргументирована, исторична, поднимаясь местами до уровня теоретико-методологической рефлексии, что неожиданно видеть в политических текстах. Кроме того, аргументируя свою позицию, автор цитирует «Повесть временных лет», «Слово о Законе и благодати», и таких авторов как историк Ключевский, писатель Достоевского, философ Иван Ильин: «Не искоренить, не подавить, не поработить чужую кровь, не задушить иноплеменную и инославную жизнь, а дать всем дыхание и великую Родину... всех соблюсти, всех примирить, всем дать молиться по-своему, трудиться по-своему и лучших отовсюду вовлечь в государственное и культурное строительство». То есть статья отсылает к текстам, которые прямо указывают на имперские смыслы в слове «Россия». Все верно, и подо всем этим можно подписаться. Однако в статье отсутствует один важнейший момент – призыв к межнациональному согласию и совместному созиданию «исторической России» не подкреплен ответами на вопросы: для чего, а точнее во имя чего, это

нужно делать? А ведь точно выразился как-то Патриарх Кирилл, что никто за увеличение ВВП воевать и рисковать своей жизнью не будет.

Империю, и с этим согласны практически все исследователи, скрепляет трансцендентная по своей природе мессианская Идея. У Российской Империи она заключалась в формуле: «Хранение веры православной под охранной Царства», у Советской – в строительстве коммунизма во всем мире. У современной России подобной идеи, хоть в какой-то степени приближающейся по силе к прежним, не сложилось. Империя Россия находится сегодня в некотором латентном состоянии, проявляясь лишь в массовом сознании и коллективном бессознательном. Но и это не мало. Как писал Василий Ключевский про смуту: «когда надломились политические скрепы общественного порядка, страна была спасена нравственной волей народа».

Впрочем, обращаясь к традиции можно попытаться описать некоторую ценностную конструкцию живущей в народе Идеи и вывести из этого те коммуникативные структуры, которые все-таки способны ее транслировать.

Раскрытию содержания русской идеи посвящено множество трудов русских мыслителей, можно даже сказать что эта тема - главная интеллектуальная магистраль русской культуры, философии и науки. Если попытаться выделить основную мысль из различных классических трактовок и формулировок русской идеи, то точнее всего ее выразить словами Н. Бердяева: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идеи» [4]. Или так, как у В. Соловьева: «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [5].

Следовательно, русская идея - это идея, прежде всего, религиозная, включающая промысел и предназначение. А предметом и содержанием идеи является умопостигаемый образ русского народа и рефлексивно, его идеи. Именно поэтому русскую идею невозможно сконструировать или назначить какую-либо идею в качестве русской.

Можно сказать и так: *Русская идея - это мысль о России, мысль, понимающая ее дарования.* Поскольку в ее содержании вложено личностное отношение к России, которое как раз и предполагает признание наличия одаренности, а также ответственность за то, как предоставленный «талан» был использован. Именно это и позволяет практически отождествлять русскую идею с имперской. При всей ее трансцендентальной символично-смысловой форме бытования вполне корректен вопрос: с помощью каких средств транслируется понимание дарований России в различные социальные слои, в различные народы и конфессии?

Выше было показано, что привычные коммуникативные скрепы нации, а именно системы политических, производственных, маркетинговых, финансовых, медийных коммуникаций работают скорее против имперской идеи. К сказанному выше следует

добавить еще и глобалистическое давление, которое они испытывают, но не могут достойно противостоять ему.

К счастью, коммуникативная структура империи формировалась веками, и властные новообразования сломать ее в одночасье не в состоянии. Пример тому - восстановление Советской империи почти в тех же границах, как и Российской Империи, несмотря на все усилия большевиков-интернационалистов. И Российская Федерация все-таки не разваливается, вопреки ожиданиям иных «либералов» и «демократов».

Одним из ценнейших дарований России является земля. Речь идет не только о том, что вопрос о земле и ее переделе всегда являлся ключевым. Для России земля это – духовное пространство, в наследование которым она вступила. Можно сказать и так: в империи земля - это предельно социализированное пространство, подразумевающее перенос принципов общественной стратификации в формат путевых карт местности. Подобное понимание пространства живет в общественном сознании, воспринимая его как само собой разумеющееся. Социализированность территории приводит к тому, что чья-либо претензия на какую-то ее часть, находящуюся в тысячах километров от моего места проживания, и куда я никогда скорее всего не попаду, воспринимается как ампутация жизненно важного органа. Иными словами, территория Россия и ее жизненное пространство, вместе с проложенными по ней дорогами есть базальный смысловой слой имперской идеи.

Другое дарование, о котором следует здесь упомянуть это русское небо или русский космос, под которым понимается не только небосвод с луной и звездами ночью, облаками и радугой днем, а правильный надмирный порядок и строй. Впрочем, освоение физического космоса это также воплощенная имперская идея, отражающая безграничность империи. Полет Гагарина – прорыв в бесконечность космоса – был не только техническим достижением, но и результатом работы русских мыслителей, и прежде всего тех, кого впоследствии связали с понятием русского космизма.

Заслуживает также внимания концепция Святой Руси, объединяющая все территории и все народы, которым было проповедано Евангелие. «Так Святая Русь становится свидетельницей и современницей важнейших событий христианской истории. Осознавая себя совокупностью священных христианских *иконотопосов*, Святая Русь становится *эонотопосом*: вечность нисходит на ее святыне места и придает им общехристианское и вневременное бытие и значение» [6] – пишет современный русский философ Валерий Лепяхин. *Иконотопос* (от греч. εἰκών — икона, образ и τόπος — место, страна, пространство) — это «святое, избранное Богом <...> место, которое осознает себя избранным, имеет небесный Первообраз <...> стремится к самосохранению и организации пространства вокруг себя по принципу священной топографической иконичности как образ первообраза» [7]. Эонотопос - вечность, век и пространство. «Время в эонотопосе, будь то хронологическое или

циклическое, не самостоятельно и автономно, но тесно связано с вечностью, оно понимается и изображается как двуединая време вечность. Время не мыслится вне вечности...» [8].

Русь – Империя простирается в бесконечность, как в пространственном, так и во временном смысле. Следовательно, здесь речь идет уже о некоторой мистической коммуникативной вертикали, транслирующей в обыденную реальность высшие смыслы и ценности, и связывающей образы поюстороннего мира с первообразами.

В духовных стихах, дошедших до нас с XV- века, в том числе из «Голубиной книги» лейтмотивом звучит мысль о том, что центром Святой Руси является город Иерусалим, а иногда и непосредственно Эдем. Следовательно, Русь воспринимается как весь христианский мир, как весь мир. Следует отметить, что эти тексты, как правило, не носили канонического характера, и распространялись в среде старообрядцев и сектантов-раскольников, то есть тех людей, которых сегодняшним языком можно назвать оппозицией по отношению к государственной власти. Имперская по существу идея всемирности России никак не соотносилась с властью. Имперскость понималась как стремление к установлению естественной космичности бытия.

Подобное мироощущение до сих пор свойственно каждому русскому, точнее тому, кто таковым себя считает. Оно чудным образом уживается с осознанием реальных государственных границ, и временности бытия. Ментальная имперская топография и геополитическая реальность оказываются в двойном противоречии. С одной стороны, обнаружив ее в действиях и словах русских, представители иных имперских образований воспринимают это как угрозу и вызов, и соответствующим образом начинают действовать. С другой стороны, как сказал Ф.М. Достоевский в речи о Пушкине, есть русская «всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей». Но этого братства как раз и не понимает рационализированный Запад, глобализующийся совершенно иными технологическими способами.

Ранее, в записных книжках, Достоевский написал: «Русский - вот и есть настоящий космополит». Этим утверждением всечеловечность, питающаяся всем богатством национальных культур, и направленная на создание максимально благоприятных условий их развития противопоставлялась безродному космополитизму, нивелирующему национально-культурные различия. В 21 веке в связи с наступлением глобализма, космополитизм может пониматься и как новая более прогрессивная форма воссоединения народов и, напротив, как проект создания уравнивающего все и вся мирового государства. Причем нивелирующий глобализм четко прослеживается во внешней политике США, что позволяет рассматривать его, как практику внешней политики англо-американской империи. Россия оказывается пока единственной страной, способной противостоять и уравнительному глобализму,

и изоляционистскому фундаментализму. Может быть, именно в этом сегодня ее мессианское предназначение.

Это противостояние сегодня разворачивается не только в географическом пространстве, но и в пространстве информационно-коммуникативном. Достаточно вспомнить «первую мировую блоггерскую войну», разразившуюся в связи с событиями вокруг Южной Осетии и Абхазии. Русскоязычный сектор блогосферы практически единогласно поддерживал действия правительства, в то время как остальная часть паутины клеймила Россию как «агрессора».

Возвращаясь к вопросу: «Соответствуют ли сложившиеся в России коммуникативные системы задаче трансляции имперских смыслов?» - можно кратко ответить следующим образом. Все что, относится к традиционным социальным институтам и прежде всего к власти практически не способно решить эту задачу. Таким образом, неизбежно противоречие между насаждаемыми сверху форматами коммуникации и глубинными народными представлениями. России нужна еще одна перестройка, предполагающая наполнение политической и экономической деятельности восходящими имперскими смыслами.

На практике это может выглядеть как формирование человекоцентристского (а не финансового) стиля управления, расширение гуманитарных технологий во всех сферах деятельности, и, конечно, появление слова «империя» в речах лидеров государства.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Егор Гайдар. Когда власть теряет возможность делать все, что ей заблагорассудится. // Интервью Е.Гайдара М.Соколову Радио "Свобода" 19 июля 2006
2. См. С.Лурье Империя как судьба. URL: http://svlourie.narod.ru/2011-04-16/Imperiya_kak_sudba.doc
3. См. Выступление Глеба Павловского на презентации книги «Гениальная власть!» URL: <http://media2050.ru/2012/01/07/84/>
4. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., Наука. 1990, с.23
5. Соловьев В. Русская идея // Сб.: Русская идея. М., Республика. 1992., с. 247
6. Лепяхин В.Иконичный образ святости: пространственные, временные, религиозные и историософские категории Святой Руси. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/330.htm>
7. См. Валерий Лепяхин. Новый Иерусалим и Третий Рим (Топографическая иконичность. Иконотопос Москвы. Иконичное зодчество патриарха Никона). // К проблеме образования Московского государства. Материалы междисциплинарного семинара 29 января 1999 г. Сомбатхей, 1999. С. 69-88
8. Валерий Лепяхин. Икона и иконичность. Сегед, 2000. С. 129-142, 233-250

ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ СТРАТЕГИЯ В ПУБЛИЧНОЙ ПРАКТИКЕ БОНАПАРТИЗМА *

В фокусе нашего внимания коммуникативные стратегии бонапартизма, обычно ассоциируемого с режимом персональной власти, который установлен “*по видимости*” народного волеизъявления. Барон Монтескье в трактате «О духе законов» подчеркивает, что «поскольку в демократиях народ *по видимости* может делать все, что хочет, свободу приурочили к этому строю, смешав, таким образом, власть народа со свободой народа» [1]. Мы полагаем, что характеристика “*по видимости народного волеизъявления*” – это мерцание действительной воли народа, проявляющейся в определенные исторические моменты, и властная манипуляция, освящающая волей народа решения, которые таковыми являются только “*по видимости*”.

На парадоксальность бонапартизма в ряду авторитарных режимов указывают два факта. Во-первых, в атмосфере шумных дискуссий о демократии и воле народа происходит концентрация власти, сравнимая с монархической (и здесь подходят такие характеристики как – диктатура, тирания, узурпация). Во-вторых, на этой основе возникает противоречие между легитимностью и законностью. Легитимация посредством народного волеизъявления оказывается выше права (за которым стоят устойчивые инварианты государственности).

Господствующие настроения в обществе отражает общественное мнение, которое, является с одной стороны зеркалом или даже увеличительной линзой, показывающей, на чем сфокусировано общественное внимание, с другой – инструментом социального управления. Состояние общественного мнения отражает качество коммуникативного взаимодействия власти и социума. Общественное мнение – субъективная предпосылка социальных действий масс, одно из средств социального контроля. Это – явное или скрытое отношение людей к событиям общественной жизни, выражающее их мысли и чувства, осуждение или одобрение каких-либо явлений, входящих в компетенцию общественности. В известном афоризме Наполеона утверждается, что последнее слово всегда остается за общественным мнением. Приговор общественного мнения страшнее судебного: ни обжаловать, ни откупиться, ни отмахнуться от него нельзя.

Ключевая роль общественного мнения в коммуникативном пространстве власти определяется тем, что оно выступает и как способ получения информации об окружающем мире, и как возможный институт социализации, и как инструмент адаптации человека к особенностям той или иной социальной группы, а также как способ влияния на информационные потоки социальной среды.

* Протасенко И.Н.

Роберт Нисбет в статье об общественном мнении, помещенной им в философском словаре с характерным названием «Предрассудки», ссылаясь на Генри Мэйна, пишет: «*Vox populi* может быть *Vox Dei* **», но совершенно очевидно то, что никогда не было достигнуто согласие относительно того, что значит *Vox* или что значит *Populus*». То же самое можно сказать сегодня об общественном мнении [2]. П. Бурдые в работе «Общественное мнение не существует» замечает, что политик — это тот, кто говорит: «Бог с нами». И уточняет, что эквивалентом выражения «Бог с нами» сегодня стало «Общественное мнение с нами» [3].

Следует понимать, что для разных исторических эпох подходы и понимание общественного мнения различны. Исторически меняется социальное бытийствование общественного мнения. Анализ социально-политической динамики в большом историческом масштабе позволяет обнаружить, что по ходу истории общественное мнение демократизируется и отражает умонастроения все более широких слоев населения. Например, невозможно говорить об «общественном мнении» применительно к царской России последней трети XIX в., имея в виду все население страны, так как крестьянство, составлявшее 80 процентов его численности, было не в состоянии высказывать суждения по вопросам внутренней и внешней политики. Существовал лишь определенный круг людей, которые могли прямо или косвенно оказывать влияние на принятие решений царем и министрами. В состав этой категории включают лиц, обладавших соответствующим статусом при дворе, должностных лиц на ключевых постах, наиболее крупных деловых людей, высшее командование армии и флота, ведущих издателей, редакторов и писателей, определяя их примерную численность скорее в сотнях, чем в тысячах.

Алексис де Токвиль отмечает, что пока аристократия была в силе, она не только руководила государственными делами, но и направляла общественное мнение, задавала тон писателям, была авторитетом при разработке их идей. В XVIII веке французское дворянство уже полностью утратило эту часть своей империи власти; вслед за властью исчезла и его влияние. И писатели смогли занять освободившееся место в деле руководства умами и использовать его по своему усмотрению на правах полных хозяев [4].

«Общественное мнение», отмечает Патрик Шампань, является чем-то вроде машины идеологической войны, которую «смастерили» на протяжении XVIII века интеллектуальные элиты и маститая буржуазия с целью легитимации их собственных требований в области политики и ослабления королевского абсолютизма [5]. В условиях политических потрясений, сопутствующих Великой Французской революции, общественное мнение обретает новую ценность и становится новым принципом политической легитимности. Именно вопрос легитимности заставляет власть быть чувствительной к общественному мнению.

** Глас народа – глас божий (лат.)

Весьма значимым источником формирования общественного мнения являются средства массовой информации. Пресса активно использовалась господствующими классами для обработки общественного мнения в своих интересах. Периодические печатные издания не только отражали идеи и воззрения, распространенные в тех или иных кругах общества, но и формировали или корректировали позицию своих читателей, играя активную роль в политической сфере. Изобретение радио и телевидения, возникновение и распространение интернета изменило ландшафт общественного мнения в XX веке.

В условиях бонапартизма СМИ подвергаются определенному давлению со стороны режима. В данном контексте интерес вызывает мотивация власти в ее внимании к СМИ. Принято думать, что бонапартизм, как и всякая любая другая диктатура, ограничивается “Законом о печати”. Иными словами, закрываются почти все газетные издания за исключением четырех-пяти, лояльных и подконтрольных власти. Бесспорно, это делается в первую очередь в интересах сохранения и укрепления самой власти бонапарта. Однако, по нашему мнению, этого объяснения недостаточно для понимания бонапартизма.

Наполеоновский режим в современном обыденном сознании ассоциируется, прежде всего, с военной диктатурой, в условиях которой общественное мнение не играло большой роли. Однако, из самого факта существования диктаторского режима с его непременным придатком – мощным репрессивным аппаратом, отнюдь не следовало, что Наполеон игнорировал общественное мнение, или оно никак себя не проявляло. Наполеоновская диктатура была довольно гибкой, а ее социально-экономическая политика в целом устраивала французскую буржуазию и собственническое крестьянство (подчеркнем, устраивала большинство населения). Более того, первый консул, а потом император был одним из первых государственных деятелей, понимавших необходимость целенаправленного воздействия на общественное мнение. Эту мысль Наполеон не раз высказывал в частных беседах в кругу своих единомышленников: «Общественное мнение – это лошадь, иногда капризная, которую я пытаюсь обуздать» [6]. Ту же мысль, но в еще более ясной форме, он высказал в июне 1804 года на заседании Государственного Совета: «Мы должны управлять общественным мнением, а не рассуждать о нем» [7].

Наполеон не писал пространных философских произведений, но в письмах, приказах, прокламациях, а иногда в анонимных статьях, опубликованных в “Мониторе”, он высказывал довольно ясно свое отношение к революции, Старому порядку, необходимым государственным реформам, гражданскому законодательству, и его точка зрения в большинстве случаев становилась официальной. Причем высказывания Наполеона представляли собой глубоко продуманную и четкую философскую и политическую концепцию, давали ответ на многие актуальные явления и процессы и были рассчитаны на восприятие масс. Главное, что стремился

внушить Наполеон – это признание необходимости революции и ее положительных результатов.

Наполеон I полагал, что принятие того или иного решения возможно только в случае полноты информации, которой располагают только те, кто находится в высших эшелонах власти. Отсюда вытекает необходимость определенной политики в отношении прессы и вообще издательского дела. В данном вопросе, по его мнению, нельзя пускать дело на самотек, здесь не может быть абсолютной свободы. Во Франции еще не сложился стабильный режим, живы воспоминания о Революции. Да и французская нация отличается от английской. Она, по мнению Наполеона, «подвержена быстрому восприятию, отличается живым воображением и сильным выражением чувств; здесь неограниченная свобода прессы приведет к ужасным результатам» [8]. Наполеон считал, что общественное мнение необходимо формировать, издательское дело необходимо контролировать и направлять, без этого деятельность главы государства обречена на неудачу. Для широкой публики информацию нужно тщательно отсеивать. Но делать это надо так, чтобы создавать у народа определенные стереотипы, в основном социально-политического характера, оправдывающие существующий режим. В рамках этих стереотипов и будет складываться мышление народа, происходить его социально-политическое развитие.

Специфика состояния общественного сознания в условиях социальной трансформации в революционный и постреволюционный период характеризуется понижением уровня рациональности общественного сознания. Наполеон справедливо полагал, что сам народ далеко не всегда способен понять свои интересы. Их должен прозреть правитель, который стоит выше непосредственных устремлений «толпы». «Народы, – говорил он, – нужно спасать даже вопреки их желаниям» [9]. Причем он большое значение придавал необходимости существования как бы промежуточных организаций, соединяющих массы с правительством. В 1802 г. он говорил в Государственном совете: «Есть правительство, власть, а вся остальная часть нации это что? Крупинки песка... Что в таком случае нужно сделать? Надо выбрать из французской почвы несколько масс гранита. Они укрепят правительство, будут как бы “бастионами государства”. Это даст управление “общественным мнением”» [10]. Одним из таких своеобразных бастионов стал орден Почетного легиона, учрежденный в 1802 г.

Любопытное сравнение в вопросе отношения власти к общественному мнению, пониманию его роли и значения в таких деспотических государствах как Франция и Россия, проявилось в диалоге министра тайной полиции Ж. Фуше и видного государственного деятеля России графа В. Кочубея, будущего министра внутренних дел (В. Кочубей стал им в 1819 г.). По словам В. Кочубея, общественное мнение в этих государствах не только ничего не значило, но и не имело каких-либо реальных способов проявления. В свою очередь Ж. Фуше, много по долгу службы занимавшийся этим вопросом, заявил, что во Франции есть общественное мнение, и

оно высоко ценится, и если высказывается определенно, то правительство с трудом решится действовать против него – «оно вынуждено следовать общественному мнению, если оно желает спать на матрацах, а не на штыках» [11].

Воздействовать на сознание людей можно, как считал Наполеон, разными путями: при помощи прессы и в целом печати. Он тщательно отбирал с точки зрения положительного или отрицательного эффекта книги, изданные до 18 брюмера (в период революции и на протяжении XVIII в. и даже еще ранее), произведения искусства – живопись, драматургию, архитектуру, музыку, скульптуру [12]. Важным каналом пропаганды, который в своих целях использовало правительство, была религия. Наполеон не оставил без внимания начальное и среднее образование, создав, как выразился один современник, «военно-монашескую» систему обучения подрастающего поколения [13]. Наконец, парады, празднества, организованные по случаю знаменательных событий, оказывали определенное воздействие на население, особенно молодежь.

Правители-реформаторы разных эпох предпринимали немалые усилия к тому, чтобы организовать и направить социальную энергию на решение крупных задач своей эпохи, принуждая и вдохновляя свой народ, мифологизируя и мистифицируя общественное сознание, формируя общественное мнение. Надо отдать должное Наполеону, он блестяще справился с этой задачей.

Значение, которое придавал Наполеон руководству прессой и в целом работе с общественным мнением, ее масштабность и внимание к деталям, показывает его 32-томная переписка, изданная в середине XIX века. Социальные преобразования начала консульства, в частности, уже первые акты нового правительства (отмена якобинских законов, создание “Банк де Франс”, признание совершившегося в годы революции перераспределения собственности и закрепление ее за новыми собственниками), свидетельствовали, что французская буржуазия и собственническое крестьянство нашли в Наполеоне своего защитника. На протяжении всего периода консульства и империи сохраняло силу якобинское аграрное законодательство, и все споры, которые возникали в деревне, Верховная кассационная палата решала на основе этих законов. Правительство всячески поощряло торгово-промышленную деятельность. Сложившееся буржуазное общество юридически оформил “Гражданский кодекс” в 1804 году. Вместе с тем, конкретные мероприятия наполеоновского правительства привлекали к нему бывших противников – дворянство, роялистов, часть католического духовенства. В годы консульства началось массовое возвращение эмигрантов. Все это показывает, что социальная база режима была достаточно широкой. Изучение антиправительственных выступлений 1799-1804 гг. показывает, что противники режима не могли рассчитывать на сколь-нибудь значительную социальную поддержку, а правительственные репрессии не носили массового характера.

Очевидно, что общественное мнение в условиях бонапартизма и формируется, и контролируется. При этом используются все возможные каналы воздействия. Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что режим Наполеона I стабилизировал, умиротворил и консолидировал постреволюционную Францию, действительно способствовал закреплению решающих завоеваний революции в социально-экономической области. А сложившаяся легенда Наполеона не только показала свою эффективность в известные сто дней, но и живет сейчас в общественном мнении и исторической памяти современных французов.

Всякий диктатор претендует на власть в той или иной степени законности. Если легитимность опирается на внешнее и видимое принуждение, власть естественно тяготеет к чистому авторитаризму. Легитимность, которая происходит из «общественного мнения» оказывается более мощной в той мере, в какой речь идет о внутреннем побуждении и согласии подчиниться. Иными словами, это та легитимность, которую люди признают сами, поскольку она апеллирует к рассуждению и убеждению.

В политике власть должна иметь иное основание, нежели саму себя, или, что то же самое, должна опираться на другой принцип, нежели одну только силу. С этой точки зрения, «общественное мнение» сразу было представлено как мощный принцип политической легитимации, позволяющий вести определенную “игру” в политической игре, «конвертировать господство в разум» или, точнее, рационализировать (в психоаналитическом смысле) господство. «Общественное мнение» действительно является мнением граждан, просвещенных разумом, оно не является более мнением индивида или частного лица, но воплощает то, что есть универсального (то есть рационального) в каждом [14].

Серж Московичи подчеркивает, что всякому, кто наблюдает массовое общество, сразу бросается в глаза, что любое правительство, демократическое или авторитарное, держится у власти благодаря пропагандистской машине, работающей с невиданным ранее размахом. Разве что можно заметить прогрессирующее сближение приемов становящихся единообразными и стандартными в масштабах всего мира [15].

Управление общественным мнением это не только способ (один из каналов) ресоциализации, но и трансляция образцов, моделей для тех, кто не способен самостоятельно сформулировать свое мнение. Бонапартистская ситуация – это специфическое состояние атомизированного социума, ситуация, в которой формируются центры сил, претендующие на власть и борющиеся за то, чтобы представить свои интересы как интересы большинства. Токвиль так описывает динамику общественного мнения в условиях революционных преобразований: «Вначале общественное мнение подвижно, нетерпимо, самонадеянно, непостоянно; на закате оно косно и сумрачно. Кажется, что после того как ничего уже не хочешь терпеть, нет пределов тому, от чего можно страдать; но люди становятся

непримиримыми, оставаясь покорными; с каждым днем в недрах покорности растет чувство дурноты, укореняется презрение, обостряется ненависть. У нации больше нет, как в начале революции, сил и энергии, чтобы столкнуть свое правительство в пропасть, но она единодушна в том, чтобы позволить ему упасть туда самому. С Францией такое было в 1799 году. Она ненавидела и презирала свое правительство, хотя и подчинялась ему» [16]. Именно в такой социально-политической ситуации вопрос о роли общественного мнения в условиях бонапартизма остро предстает как один из сюжетов вопроса о роли личности и народных масс в истории.

Бонапартизм справедливо критикуют за авторитарность и суровость режима. Вместе с тем психологическое состояние социума в обстановке системного кризиса позволяют лучше понять цели и стратегию бонапартизма. Насколько демократичны по отношению к общественному мнению теоретики современных форм политической демократии? Ноам Хомский обращает внимание на замечания Эдуарда Бернайса о том, что «сознательная и разумная манипуляция организованными привычками и мнениями масс является важным элементом демократического общества». Ради выполнения этой основополагающей задачи «разумные меньшинства должны использовать пропаганду непрерывно и систематически», потому что только они «понимают ментальные процессы и социальные модели в массах» и могут «дергать за веревочки, управляющие общественным мнением». Потому-то наше «общество и согласилось с тем, что его руководство и пропаганда организовали свободную конкуренцию», – другой случай «согласия без согласия». Пропаганда снабжает руководство механизмом «формирования мнения масс», чтобы «массы применили свою вновь обретенную силу в желательном направлении». Такой процесс «изготовления согласия» является самой «сутью демократического процесса», – писал Бернайс. Важность «контроля над общественным мнением» признавалась с растущей отчетливостью по мере того, как народным движениям удавалось расширять процесс демократизации, тем самым породив то, что либеральные элиты называют «кризисом демократии»: население, обыкновенно пассивное и апатичное, становится организованным и стремится выйти на политическую арену, чтобы реализовать собственные интересы и требования, угрожая тем самым стабильности и порядку. Как объяснил проблему Бернайс, «всеобщее избирательное право и школьное обучение... в конце концов, привело к тому, что простого народа стала страшиться даже буржуазия. Ибо «массы обещали сделаться королем», но была надежда, что эту тенденцию удастся повернуть вспять — по мере того, как изобретались и внедрялись новые методы «формирования мнения масс» [17].

Для полноты картины сошлемся еще на одного классика современной социологии. Уолтер Липпман детально разработал теорию, согласно которой разумное меньшинство представляет собой «специализированный класс», ответственный за ориентацию политики и «формирование здравого общественного мнения». Этот класс должен быть избавлен от вмешательства со стороны широкой

публики, «невежественных аутсайдеров, сующихся не в свое дело». Публику нужно «поставить на место», ее «функция» – быть «наблюдателями действия», а не его участниками, не считая периодически проходящих выборов, на которых публике приходится выбирать своих руководителей из среды специализированного класса.

Как видим, представительная система, которую, отстаивали сторонники Учредительного собрания времен Великой Французской революции, и намеренно задуманная как система фильтров «общественного мнения» двойного уровня существует и поныне, несмотря на определенную эмансипацию граждан, их просвещенность и социальную активность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. — М., 1955. Кн. XI, гл. II.
2. Nisbet R. Prejudices. A Philosophical Dictionary. Cambridge et al.: Harvard Univ. Press, 1982. P. 251-252
3. Бурдьё П. Общественное мнение не существует // Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр. Г.А. Чередниченко/Сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко./ — М.: Socio-Logos, 1993. С. 164
4. Токвиль А. Старый порядок и революция Пер. с фр. М. Федоровой. М.: Моск. философский фонд, 1997. С. 115
5. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. Пер. с фр. / Faire l'opinion le nouveau jeu politique. Paris, Minuit, 1990. Перевод под ред. Осиповой Н.Г./- М.: Socio-Logos, 1997. С. 52
6. Туган-Барановский Д.М. “Лошадь, которую я пытался обуздать” // Новая и Новейшая история № 3. 1995. С. 158-179. – С. 160. Тарле Е.В. Печать во Франции при Наполеоне I. Соч. Т. IV. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 502
7. ЦПА ИМЛ. Ф. 317. Оп. 1. Д. 1147. Цит. по: Туган-Барановский Д.М. Наполеон и власть (эпоха консульства). Монография. Балашов: Издательство БГПИ, 1993. С. 225
8. Napoleon. Pensées sur l'action. Paris, 1943. P. 77
9. Ibid. P. 77-78
10. Ibid.
11. Цит. по: Туган-Барановский Д.М. Наполеон и власть (эпоха консульства). Монография. Балашов: Издательство БГПИ, 1993. С. 226
12. См. об этом: Тарле Е.В. Печать во Франции при Наполеоне I. Соч. Т. IV. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 486-487
13. Там же.
14. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. Пер. с фр. / Faire l'opinion le nouveau jeu politique. Paris, Minuit, 1990. Перевод под ред. Осиповой Н.Г./- М.: Socio-Logos, 1997. 54-55
15. Токвиль А. Фрагменты о революции. Две главы о директории // Токвиль А. Старый порядок и революция / Алексис Токвиль ; пер. с фр. Л.Н. Ефимова. — СПб.: Алетейя, 2008. С. 230
16. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. Пер с фр. / Перевод Т.П. Емельяновой. М. Издательство “Центр психологии и психотерапии”. 1996. С. 100-101
17. Цит. по: Хомский Н. Прибыль на людях // М.: Праксис, 2002. Гл. 2. Согласие без согласия: манипуляция общественным мнением

Сведения об авторах

Биби Стивен (заслуженный профессор Техасского государственного университета, заведующий департаментом коммуникативных наук университета, член руководства Национальной коммуникативной ассоциации /NCA/, Сан-Маркос, США),

Сиберс Йохан (ведущий преподаватель Университета Центрального Ланкашира, председатель секции философии коммуникации Европейской коммуникативной ассоциации / ECREA/, Великобритания),

Клюканов И.Э. (доктор философии (PhD), доктор филологических наук, профессор кафедры коммуникации Восточно-Вашингтонского Университета, штат Вашингтон, США, главный редактор журнала “Russian communication studies”, зам. руководителя секции философии коммуникации Национальной коммуникативной ассоциации США),

Клягин С.В. (доктор философских наук, заведующий кафедрой теории и практики общественных связей Российского государственного гуманитарного университета, Москва),

Фелл Е.В. (ассистент по научно-исследовательским делам постдокторального уровня, доктор философии, Университет Центрального Ланкашира, Великобритания, Престон)

Фомин А.П. (доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Волховский филиал РГПУ им. А.И. Герцена),

Гнатюк О.Л. (доктор социол. наук, профессор РГПУ им. А.И.Герцена),

Березовская И.П. (кандидат филос. наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета),

Лукьянова Н.А. (доктор филос.н., зав. кафедрой социологии, психологии и права, Томский национальный исследовательский политехнический университет),

Штейнман М.А. (кандидат филол. наук, доцент кафедры теории и практики общественных связей, Российский государственный гуманитарный университет, Москва),

Гиренок Ф.И. (доктор философских наук, профессор МГУ им. М.В.Ломоносова),

Калмыков А.А. (доктор филол.н., профессор, проректор Академии медиаиндустрии, Москва),

Сафонова А.С. (кандидат филос. наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета),

Шипунова О.Д. (доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета),

Жукова Е.Н. (к.полит.н., РГГУ, Москва),

Кулсариева А.Т. (доктор филос. наук, профессор, проректор, Казахский Национальный Педагогический Университет имени Абая)

Мурейко Л.В. (кандидат философских наук, доцент Петербургского университета путей сообщения, докторант РГПУ им. А.И.Герцена),

Антонова И.Б. (канд. пед. наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва),

Протасенко И.Н. (кандидат философских наук, доцент, докторант СПбГУ),

Суший Е.В. (кандидат филос. наук, доцент Киевского национального университета технологии и дизайна)

Коломейцев И.В. (аспирант кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета)

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Preface	5
Предисловие	6
Введение. Перспективы философии коммуникации	8
Философия коммуникации: необходимость новых идей	8
Событие коммуникации	10
Аксиология коммуникации	17
Раздел 1. Феномен коммуникации: проблемы осмысления – опыты концептуализации	23
1.1 Концептография социальной коммуникации	23
Коммуникативистика как метафизика	23
Социальная коммуникация и общественный диалог	25
Аксиологические парадоксы социальной коммуникации	31
Коммуникация и забывание: Переоценка ценностей	38
Коммуникация между поколениями в контексте современных философских и социальных теорий	43
1.2 Проблема дискурса коммуникации в современной философии	51
К.С. Льюис о проблемах философии языка и коммуникации	51
Экзистенциальная коммуникация в концепциях К. Ясперса, Н.А. Бердяева, Э. Мунье	60
Феномен коммуникации в постструктурализме и постмодернизме	66
Неопределенность принципа публичности в концепции Юргена Хабермаса	76
Проблема коммуникации в феноменологической философии	83
Перспективы феноменологического метода в философии коммуникации	87
Проблема дискурса нравственного плюрализма	92
Раздел 2. Онтология коммуникации - Новые Реальности	95
2.1 Информационно-коммуникативные топосы современности	95
Глобализация семиотических процессов в сетевом обществе	95
Ното significans в пространстве коммуникаций	98
Границы этической ответственности в информационном обществе	100
Матрица идентичности в обществе потребления	104
2.2 Net-социальность	107
Параллельный мир: асоциальность социальных сетей	107
Коммуникативный вызов сети	111
Дискурс и метадискурс виртуальности	113

Дифференциация пространств общественной связности	120
Раздел 3. Коммуникативные барьеры и потенциалы общественного согласия	128
3.1 Метадискурсы коммуникации	128
Непрямая коммуникация в организации общности: сакральное, социальное, экзистенциальное	128
Сверхпрагматика коммуникации	138
Метадискурсы социального порядка	144
Норма коммуникации и принцип отнесения к ценности в интересубъективной практике	151
3.2 Дискурсивные практики общественного согласия	161
Мифопоэтические практики общественного согласия	161
Корпоративные коммуникации как форма диалога и социальной регуляции	168
Метадискурс общественной связности в профессионализации коммуникативных практик	172
3.3 Коммуникативные барьеры и массовое сознание	175
Поляязычие и толерантность в условиях мультикультурализма	175
Дискурс массового сознания и нормы мышления в социальной практике	179
Прагматика речи в коммуникации	192
Риторический канон и прагматика недопонимания в современной коммуникативной практике	196
Раздел 4. Коммуникативные стратегии социального управления	201
4.1 Коммуникативные стратегии неявной власти	201
Культурные и архетипические механизмы социального контроля	201
Мифологизация общественного сознания	205
Психоаналитическая практика в социальном управлении: шаманизм власти	210
Персонификация власти и общественного интереса в харизме лидера	213
4.2 Ценностно-ориентированные стратегии социального управления	218
Ценностная ориентация в публичной сфере государственного управления	218
Коммуникативная стратегия интеллектуальной доктрины	227
Ценности и коммуникация в доктрине либерализма	232
Имперская идея в российском обществе: аксиокоммуникативный аспект	238
Ценностно-ориентированная стратегия в публичной практике бонапартизма	246
Сведения об авторах	254

CONTENTS

	Page
Preface	5
Introduction: Philosophy of communication prospects	8
Philosophy of communication: the need for new ideas	8
Event of communication	10
Axiology of communication	17
Section 1. The phenomenon of communication: problems of understanding and conceptualizing experience	23
1.1 Conceptography of social communication	23
Communicativistics as metaphysics	23
Social communication and public dialogue	25
Axiological paradoxes of social communication	31
Communication and forgetting: reappraisal of values	38
Communication between generations in terms of modern philosophic and social theories	43
1.2 Communication discourse problem in modern philosophy	51
Lewis on the issues of philosophy of language and communication	51
Existential communication in the conceptions of Jaspers, Berdyayev, Mounier.	60
The phenomenon of communication in post-structuralism and post-modernism	66
Publicity principle uncertainty in the conception of Habermas	76
Communication problem in phenomenological philosophy	83
Prospects of phenomenological method use in philosophy of communication	87
Moral pluralism discourse problem	92
Section 2. Ontology of communication: new realities	95
2.1 Information and communicative toposes of modern time	95
Semiotic processes globalization in network society	95
<i>Homo significans</i> in communicative space	98
Ethic responsibility limits in information society	100
The matrix of identity in consumer society	104
2.2 Net-sociality	107
Parallel world: antisociality of social networks	107
Communication challenge of the network	111
Discourse and metadiscourse of virtuality	113
Differentiation of public connectivity spaces	120

Section 3. Communicative barriers and potentials for public agreement	128
3.1 Communication metadiscourses	128
Indirect communication in community organization processes: sacral, social and existential aspects	128
Superpragmatics of communication	138
Metadiscourses of social order	144
Norm of communication and value reference principle in intersubjective practice	151
3.2 Discursive practices of public agreement	161
Mytho-poetic practices of public agreement	161
Corporative communications as the form of public dialogue and social regulation	168
The role of public connectivity metadiscourse in communicative practices professionalization	172
3.3 Communicative barriers and mass consciousness	175
Multilingualism and tolerance in terms of multiculturalism	175
Mass consciousness discourse and norms of thought in social practice	179
Language pragmatics in communication	192
Rhetoric canon and misunderstanding pragmatics in modern communicative practice	196
Section 4. Communicative strategies of social management	201
4.1 Communicative strategies of implicit power	201
Cultural and archetypic mechanisms of social control	201
Mass consciousness mythologization	205
Psychoanalytical practice in social management: authority's shamanism	210
Power and public interest personification into leader's charisma	213
4.2 Value-oriented strategies of social management	218
Value orientation in public sphere of state government	218
Communicative strategy of intellectual doctrine	227
Values and communication in the liberalism doctrine	232
The imperial idea in russian society: axio-communicative aspect	238
Value-oriented strategy in public practice of bonapartism	246
Information about authors	254

Монография

И.Б. Антонова, И.П. Березовская, Биби Стивен, Ф.И. Гиренок, О.Л. Гнатюк, Е.Н. Жукова, А.А. Калмыков, И.Э. Клюканов, С.В. Клягин, И.В. Коломейцев, А.Т. Кулсариева, Н.А. Лукьянова, Л.В. Мурейко, И.Н. Протасенко, А.С. Сафонова, Сиберс Йохан, Е.В. Суший, Е.В. Фелл, А.П. Фомин, О.Д. Шипунова, М.А. Штейнман

ФИЛОСОФИЯ КОММУНИКАЦИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Под редакцией

д.ф.н., проф. С.В. Клягина,

д.ф.н., проф. О.Д. Шипуновой.

Налоговая льгота – Общероссийский классификатор продукции
ОК 005-93, т.2; 95 3004 – научная и производственная литература

Подписано в печать 28.06.2013 Формат 60×84/16.

Усл.печ.л. 16,25. Тираж 100. Заказ 200.

Отпечатано с готового оригинал-макета, предоставленного организаторами,
в типографии Издательства Политехнического университета.
195251, Санкт-Петербург, ул. Политехническая, 29.

Monograph

Irina Antonova, Irina Berezovskaya, Steven Beebe, Fedor Girenok, Olga Gnatyuk, Elena Zhukova, Alexander Kalmykov, Igor Klyukanov, Sergey Klyagin, Ivan Kolomeyzev, Aktolkyn Kulsariyeva, Natalia Lukyanova, Larisa Mureyko, Irina Protasenko, Alla Safonova, Johan Siebers, Elena Sushiy, Elena Fell, Andrey Fomin, Olga Shipunova, Maria Schteinman.

**PHILOSOPHY
OF COMMUNICATION:
PROBLEMS AND PROSPECTS**

Edited by

*Sergey Klyagin, Doctor of Philosophy, Professor and
Olga Shipunova, Doctor of Philosophy, Professor*

Налоговая льгота – Общероссийский классификатор продукции
ОК 005-93, т.2; 95 3004 – научная и производственная литература

Подписано в печать 28.06.2013 Формат 60×84/16.

Усл.печ.л. 16,25. Тираж 100. Заказ 200.

Отпечатано с готового оригинал-макета, предоставленного организаторами,
в типографии Издательства Политехнического университета.
195251, Санкт-Петербург, ул. Политехническая, 29.