

О.Э. Иванова

**ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ:
ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПОДХОД**

Монография

Челябинск

2014

Министерство образования и науки РФ
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Челябинский государственный педагогический университет»

О.Э. Иванова

**ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ:
ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПОДХОД**

Монография

Челябинск
2014

УДК 124:001.8

ББК 87.22.73

И 21

Иванова, О.Э. Проблема смысла в коммуникации: парадигмальный подход: монография / О.Э. Иванова. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2014. – 273 с.

ISBN

Обращение к проблеме смысла в коммуникации связано с изучением ее глубинных аспектов: коммуникация не сводится к обмену информацией, ее «дно» представляют смыслы. С другой стороны, смысл разворачивается не сам по себе, а в коммуникации и под ее влиянием.

Современная «информационно-накачанная» реальность, несомненно, расширяет возможности «человека коммуницирующего», но не снимает проблему многообразия взаимных отношений коммуникации и смысла. Данное прояснение реализуется посредством обращения к философским парадигмам. Монография ориентирована на широкий круг читателей – ученых, аспирантов, студентов, а также тех, кто интересуется проблемами познания коммуникации в условиях информационного общества.

Монография подготовлена в рамках задания № 2014/396 Министерства образования и науки Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

Рецензенты:

ISBN

© О.Э. Иванова, 2014

© Издательство Челябинского государственного педагогического университета, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 4 |
| ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ: МЕТОДОЛОГИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ | |
| 1.1. Генезис проблемы смысла в коммуникации | 9 |
| 1.2. Онтологическое и гносеологическое исследование проблемы смысла в коммуникации: основные методологические требования | 45 |
| ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА ПОРОЖДЕНИЯ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ | |
| 2.1. Бытие «между Я и Ты» как континуум смыслопорождения | 69 |
| 2.2. Сущность порождения смысла | 90 |
| ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ | |
| 3.1. Смысл и понимание в языковом взаимодействии | 111 |
| 3.2. Основные гносеологические барьеры на пути понимания смысла в коммуникации | 135 |
| ГЛАВА 4. ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ | |
| 4.1. Трансформация коммуникации как условие влияния на смысл | 155 |
| 4.2. Сущность трансформации смысла в коммуникации | 181 |
| 4.3. Модель эффективной коммуникации | 215 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 248 |
| БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК | 256 |

ВВЕДЕНИЕ

Переход к информационному обществу, «взорвавший» реальность «экстазом коммуникации» [164], обостряет в условиях социокультурных перемен лавинообразности информации, проблему смысла в коммуникации, требуя с необходимостью избегать технологизации, идеологизации и политизации происходящего. Расширяя возможности «человека коммуницирующего» при смещении акцентов, в силу развития средств связи, с общения на коммуникацию, «информационно-накачанная» реальность ставит человека перед сущностной необходимостью решать проблемы, обусловленные переизбытком информации в условиях нестабильного коммуникационного континуума. Это предполагает обращение к глубинным аспектам коммуникации (учитывая, что, говоря языком синергетики, мир нестабильных феноменов не может контролироваться человеком), исключая ее редукцию к механистическим представлениям. Важно, с одной стороны, «уловить» понимание смыслов как онтогносеологического основания коммуникации, с другой – выявить особенности влияния коммуникации на бытие смыслов.

На данную проблему обращают внимание и внутренние процессы развития самого философского знания. Эпистемологические вопросы претерпевают определенную трансформацию. Неклассическая эпистемология, указывающая на уязвимость знания и невозможность заключить его в жесткие рамки, отвергает изначальную данность смыслов коммуникации, проблема понимания смыслов рассматривается с учетом их эмерджентности, неустойчивости в коммуникативном процессе. «Старые» проблемы обретают «новую жизнь»: проблема про-

изводства смыслов коммуникации в диалоговом континууме (представленная экзистенциализмом, персонализмом) разворачивается в проблему трансформации как конструирования смыслов, когерентных коммуникации (эпистемологический конструктивизм), актуализировавшись в киберпространстве. Структурализм смещает «привычные границы» [59, с. 104] понимания, перенося центр внимания с сущностей на смыслы. Проблемы познания выходят за пределы философских, развиваясь в русле когнитивных наук. В частности, проблема смыслов коммуникации, заявленная конструктивистским направлением в эпистемологии, учитывает идеи кибернетики, синергетики и генетической эпистемологии. Кроме того, данная проблема – одна из «вечных» философских проблем при обращении к концепту при построении гипотез, теорий, критике в диалоге с Другим или в рефлексии. Это проявляется в ясной и отчетливой форме во взаимосвязи с иными позициями, если обратиться к истории вопроса, верификации, фальсификации или иным методам проверки знания, задаться вопросами о смысле человеческого существования, смысле истории и т.д.

Смыслы являются одним из центральных измерений человеческого бытия, представляя, с одной стороны, мыслимое *содержание мира*, с другой – *содержание коммуникации* (как диалогового взаимодействия) человека с миром.

Проблема смыслов коммуникации традиционно относится к гносеологической проблематике, зарождаясь в античной философии. Несмотря на отсутствие понятий «коммуникация» и «смысл» (хотя не исключаются и варианты перевода), представления о форме, средствах (каналах) коммуникации, источнике, получателе и сущности передаваемого сообщения, а также

представления об обратной связи относительно вопроса понимания смыслов содержит майевтика Сократа и реализует протагорский принцип «человек есть мера всех вещей». Достаточно долгое время, примерно до конца XIX века, «главные смыслы» бытия рассматривались в рамках христианской герменевтики как смыслы Священного Писания, требующие «уразумения» [2; 3; 135]. Существенным продвижением в понимании проблемы можно считать представление о множественности смыслов в связи с разработкой принципа контекстуальности [82]. Концептуализация понятия смысл связана с разграничением «смысла» и «значения» [142]. Однако в этот период теория смысла не была создана. Определенную попытку в этом направлении предпринял М. Даммит, сделав теорию смысла частью теории значения и отказывая смыслу в тождественности истине.

Однако в исследовании недостаточно использования только гносеологических средств: смыслы представляют «дно» коммуникации, «залегая» на онтологическом уровне. Следовательно, необходима онтологизация проблемы. Феноменологическая традиция отказывается искать смысл за пределами сознания, отмечается интенциональность, нозматичность смысла. В аналитической традиции смысл связан с речевой деятельностью, «языковыми играми», «смысл» есть изображаемое, истинность которого определяется его соответствием реальности, но смыслом считается только определенный смысл (Л. Витгенштейн). Онтологически-экзистенциальное толкование смысла (М. Хайдеггер) определяет его артикулируемым в разомкнутой. Смысл в экзистенциальной традиции – бытийно-человеческий смысл жизни, ценность (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр,

М. Мерло-Понти). Смысл также рассматривают одним из главных измерений человеческого бытия (Э. Гуссерль, М. Вебер).

Одной из центральных категорий «смысл» становится примерно в середине XX века. В связи с деятельностью структуралистов происходит смещение центра внимания с сущностей на понятие смысла [59]. Обозначается проблема природы смысла. Представители современной французской школы анализа дискурса (Ж. Гийому, Д. Мальдидье, Э.П. Орланди, М. Пешё, К. Фукс) отвергают изначальную заданность смысла и указывают на его конкретно-историческую природу. Таким образом, закладывается проблема объективизации смыслов. Выдвинутые различные критерии смысла, порой взаимоисключающие, указывают на сложность однозначного определения данного понятия, возможности его двойственности, неопределенности. Кроме того, при обращении к значениям для человека имеется тенденция отождествлять «смысл» и «смыслы» (Феоктист Мочульский, Мелактон и Флаций, М. Бахтин, В. Кронен, В. Франкл, А.В. Дьяков, В.В. Налимов).

Исследовательский интерес к проблеме смыслов коммуникации проявляется в связи с «коммуникативным переворотом», охватившим аналитическую философию, философскую герменевтику, экзистенциальную философию, диалогический персонализм, структурализм, теорию коммуникативного действия, постмодернистскую мысль. Понятийное оформление «коммуникации» и ее введение в ряд основных философских понятий происходит в начале XX века (Ч. Кули). Во второй половине XX века феномен коммуникации активно изучается как во многих областях теоретического знания, так и в связи с решением практических вопросов. Коммуникация, в ее различных ас-

пектах, исследуется в технических дисциплинах и управлении (К. Шенноном, У. Вивером, Н. Винером, С. Биром), социологии (П. Бурдьё, Г. Лассуэлом, Н. Луманом, М. Маклюэном), антропологии и психологии (Г. Бейтсоном, П. Вацлавиком), семиотике и культурологии (Р. Якобсоном, Ю. Лотманом, У. Эко, А. Модем), а также в связи с решением практических вопросов маркетинговых (прежде всего, относительно рекламы и связей с ответственностью) и политических коммуникаций.

Проблема смыслов обусловлена их неустойчивостью и обретением особых свойств в коммуникации. Смыслы когерентны коммуникации, их невозможно «оторвать» от нее, они существуют во взаимосвязи и соответствуют коммуникации. Влияние коммуникации на смысл неоднозначно: в процессе взаимодействия происходит как порождение, понимание, так и трансформация смысла, в ходе которой изменяются его существенные характеристики.

Исследование многообразия взаимных отношений коммуникации и смысла осуществляется в условиях парадигмального подхода, обусловленного междисциплинарностью и коммуникации, и смысла, выступающего скрепляющей конструкцией различных философских направлений относительно исследуемого процесса и позволяющего указать на множественность форм потенциального существования смыслов в коммуникации. Данный подход позволяет учитывать тенденцию решения фундаментальных гносеологических проблем в неклассическом поле.

ГЛАВА 1

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ: МЕТОДОЛОГИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Генезис проблемы смысла в коммуникации

Содержательно проблема смысла в коммуникации зарождается в европейской философской мысли в античности. Несмотря на отсутствие понятий «смысл» («смыслы») и «коммуникация», основные направления их соотношения заданы позициями Сократа и софистов.

Майевтика Сократа исходит из изначального существования смысла и его обнаружения в диалоге. Сократический человек открывает смысл, извлекая скрытое в нем знание. Познавательным инструментом для этого служат искусно наводящие вопросы, предполагающие критическое отношение к догматическим утверждениям и настраивающие на выявление противоречий. Смыслы – это идеальное содержание, «плоды души», рожденные в вопрошании и подлежащие проверке на истинность. Сократ предлагает отказаться от поисков смыслов отдельным человеком, «вынашивая что-то в себе», и призывает к совместному поиску: «давай вместе разберемся, подлинное что-то родилось или же призрак», «ни одно рассуждение не исходит от меня, но все они – от моих собеседников». Признание смыслов изначально существующими и подлежащими извлечению в диалоге выводит на проблему понимания смыслов. С другой стороны, сократический принцип «я знаю, что ничего не

знаю», указывает и на незавершенность смыслов и «открывает» их для порождения и изменения.

Софистическая позиция, напротив, отвергает изначальность смыслов. Смыслы – это дериваты субъективного. Протагоровский человек как «мера всех вещей» определяет релятивизм смыслов, их незавершенность и ставит вопрос об условиях изменения смыслов. Это обусловлено тем, что о «вещи» при ее неизменности допускаются взаимоисключающие суждения, ставящие под сомнение истинность каждого. Момент передачи сущности смыслов не является принципиальным для софиста, главное – убедить собеседника. Словами Горгия, ритор «может сильно говорить обо всем, так что весьма скоро убедит толпу, в чем бы ни захотел» [113, с. 100]. Релятивизм смыслов рассчитан, по мнению софистов, на «народ», по замечанию Сократа, на «невежд», а не на «людей знающих» [113, с. 103].

Кроме того, основаниями для трансформации смыслов являются методологические особенности ведения спора софистами, усложняющие понимание. Это реализуется, во-первых, за счет пространности речи, указывающей на трудности одновременного обозрения многого; во-вторых, за счет ускорения речи; в-третьих, за счет эмоционального раздражения собеседника; в-четвертых, по причине отсутствия последовательности в чередовании вопросов, «когда имеют много доводов или против одного и того же, или за или против»; и, в-пятых, за счет требования высказать мнение при утверждении, не согласующемся с общепринятым, ставя вопрос «полагаешь ли ты...» [9, с. 562]. Линия софистов, отвергающая изначальность смыслов и проявляющая их релятивизм, обозначила проблему субъективного начала деривации смыслов, отсутствия у них характеристик

стабильных идеальностей, определяя перспективу трансформации смыслов.

«Деривация смыслов» (от лат. *derivatio* – «отведение», «отклонение») – это отклонение смыслов от их первоначального значения. Под первоначальным значением имеется в виду то значение, которое вкладывает источник сообщения и которое подлежит пониманию в процессе коммуникации (а не измененное под влиянием коммуникации), а также значение, используемое вне контекста. Деривация смыслов – это процесс, в ходе которого смысл проявляет характеристики амбивалентности. Амбивалентность (от лат. *ambo* – «оба» и *valentia* – «сила») смыслов – такое свойство смыслов, которое характеризуется двойственностью, постоянной изменяемостью и многозначностью смыслов, сосуществованием смыслов противоположных значений. Амбивалентность смыслов выражается в несовпадении смыслов источника и получателя, неопределенности смыслов, использовании смысла вне контекста и т.д. Амбивалентность смыслов указывает на возможность формирования новых смыслов. Данная проблема выражена в античности понятием симуляции, восходящим к «симулякру».

Понятие симулякра («видимости», «подобия») реализуется в мире теней идей Платона. За данным понятием Платона стоит «основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества» [114, с. 328]. Симулякром в человеческом обличье представлен софист как подражатель мудреца.

В «Софисте» Платон ведет речь о «призрачных подобиях» применительно к изобразительному искусству, рассматривая два вида искусства подражания.

К первому он относит подобия, «искусство творить образы», состоящее, по преимуществу, в создании подражательного произведения в соответствии с моделью-оригиналом (длиной, шириной, глубиной), ко второму – «искусство создавать призрачные подобия». Во втором случае создается призрак, а не подобие образца, отличающийся от модели-оригинала. С одной стороны, он «кажется подобным прекрасному», не исходя при этом, из прекрасного, с другой стороны – «если бы иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже не сходно с тем, с чем считалось сходным?» [114, с. 300]. «Не есть ли то, что только кажется сходным, а на самом деле не таково, лишь призрак?» – вопрошает Платон, характеризуя связь призрачных подобиий (призраков) и идеальной модели-оригинала [114, с. 282]. Итак, Платон выделяет подобия и призраки. В любом случае, и первые, и вторые подражания, соотносятся с эйдосом трансцендентальным образом. С идеей соотносимы и сходство, и несходство, вызывающее припоминание знания. Так, в «Федоне» Платон уточняет: «...если мы припоминаем о чем-то по сходству, не бывает ли при этом, что мы непременно задаемся вопросом, насколько полно или, напротив, неполно это сходство с припоминанием?» [114, с. 140]. Указанное базируется на платоновском представлении о знании как припоминании врожденной идеи.

Несмотря на отсутствие разработанности в античной мысли понятий «смысл» и «коммуникация», приведенные позиции указывают на бытие смыслов как идеальных образований ком-

муникации (взаимодействия между людьми в форме диалога). Античная философская мысль определила два основных направления развития проблемы смысла в коммуникации. Первое направление предполагает изначальное существование смыслов, которые должны быть обнаружены в коммуникации. В этом проявляется *докоммуникативность* смыслов с акцентом на человекосоразмерном взаимодействии. Однако в XX–XXI веках целесообразнее употреблять понятия «коммуникационность» («докоммуникационность») смыслов как подчеркивающих усиление технико-технологических аспектов коммуникации. Согласно второму направлению смыслы не являются изначально заданными и подлежат формированию в коммуникации. Оба направления не исключают проблему понимания смыслов и их деривации под влиянием и в пределах коммуникации.

Проблема, обозначенная имплицитно, развивается постепенно с различной глубиной на разных этапах развития философского знания. Предпосылками этого развития являются, с одной стороны, концептуализация понятия «смысл», с другой – определение предметного поля коммуникации.

Понятие «смысл» является междисциплинарным, к нему обращаются гуманитарные и социальные науки. В рамках философии выделяются герменевтическая, феноменологическая, экзистенциальная, аналитическая, структуралистская традиции. «Смысл», то есть «с мыслью», указывает на содержание мысли в высказывании или в действии субъекта. Проблема смысла в гносеологии входит в состав природы и источников знания в связи с тем, что за образованием и пониманием смысла стоит познание действительности. Онтология высвечивает смысловые

пределы существования, смыслы выступают разграничителем пределов действительности.

Традиционно вхождение «смыслов» в научный оборот связано с герменевтикой, сосредоточившей внимание на понимании выражаемых в языке смыслов. В христианской герменевтике, представляющей коммуникацию человека и Бога посредством обращения к текстам Священного Писания (Св. Писания), смыслы рассматриваются как смыслы Св. Писания. Понимание как рационалистическая гносеологическая процедура здесь отсутствует. Скорее, имеет место реализация процесса, который можно обозначить в русле «понимание–усвоение–принятие». Истинные смыслы – идеальное, они одни и заложены Богом в Св. Писание. «Уразумение» (Августин) смыслов Св. Писания требует их нахождения – верного (адекватно заложенному) извлечения из текста Писания. Августин допускает разночтения смыслов, преодолеть которые оказывается возможным путем обращения к разным (другим) фрагментам Писания. Если и в этом случае истинные смыслы открыть не представляется возможным, «остается объяснять известное место, призвавши в помощь разум, хотя бы открытый смысл был и не тот, какой, может статься, имел изъясняемый нами Писатель. Впрочем, это средство – объяснять тексты содействием одного разума – опасно, гораздо безопаснее держаться Св. Писания, которое само собою всегда может предохранять нас от противоречий или, если впадем в оные, дать нам в самом же себе средства к соглашению их» [2].

Даже при видимости множественности смыслов, они унифицированы одним подлинным божественным смыслом. Так, Феоктист Мочульский в первом русском учебнике по гер-

меневтике для учащих семинарий выделяет в Св. Писании смысл буквальный и таинственный; грамматический, риторический, логический, аллегорический, пророческий и приточный. Однако «во всех сих смыслах есть точный разум истины, самим Богом нам предлагаемый чрез слова тогожде Писания или чрез означения оных» [135, с. 36].

Впервые проблематика множественности смыслов появляется в связи с разработкой принципа контекстуальности толкования текстов (введенного Августином) в идеях М. Флациуса Иллирийского: понять отдельные части можно только через их отношения в целом. Различные смыслы определяются различными контекстами. На контекстуальную зависимость смыслов Флациуса, в частности, указал Г. Шпет: «Меланхтон и Флаций подошли к самому ясному решению вопроса о многозначности смыслов одного и того же слова или выражения, но это зависит исключительно от того, что одно и то же слово встречается во множестве мест (контекстов); "само по себе", абсолютно слово не имеет смысла; а для каждого данного места существует только один смысл» [152, с. 243]. Близкую к Шпету трактовку проблемы множественности смыслов Флация дает В. Кузнецов. «Именно контекстуальный подход является теоретическим объяснением эмпирического факта множественности смыслов. Различные контексты могут изменять семантические характеристики слов. Поэтому и важно уметь извлекать буквальный смысл данного слова (или выражения) из всего произведения в целом и учитывать то изменение, к которому приводит действие на данное слово (или выражение) данного контекста. А поскольку произведение имеет определенную цель и замысел, то нужно

их обязательно учитывать при выявлении буквального смысла» [82, с. 28].

На двойственную природу смыслов обратил внимание Ф. Шлейермахер. Один и тот же смысл и объективен, и субъективен одновременно. Эта его двойственность проявляется в объективности и субъективности в речи как «факте языка» и в речи как «факте мышления». Язык неотделим от его автора: в тексте отражается жизненный мир автора – внешние и внутренние условия жизни, исторические условия, социальная среда и личность автора. Онтологизируемая совокупность «жизненных отношений» автора текста позволит понять как отдельную мысль, так и все произведение. «Богатство языка и история времени автора даны как целое... каждое особенное может быть понято из всеобщего, чьей частью оно является, и наоборот», – писал Шлейермахер [183, s. 147]. Против психологизации смысла Шлейермахера выступал Г. Шпет. Он указывал на отсутствие всякой необходимости учитывать жизненный мир автора при толковании его текста и отрицал психологическую интерпретацию как понимающую деятельность по раскрытию смысла. Для него только сам текст и есть единственный источник и условие его понимания.

Проблема смысла впервые обозначена Готлобом Фреге в связи с введением оппозиции «смысл–значение». Изначально Фреге вводит понятие смысла для объяснения предложений, содержащих равенства. В статье «Смысл и денотат» (1892), ставшей классической в вопросе разведения данных понятий, Фреге целенаправленно поясняет принципиальное различие «смысла» и «значения». Под «значением» он понимает предмет, обозначаемый именем. Смысл указывает на определенный

аспект его рассмотрения, это способ обозначения денотата, «способ данности [обозначаемого]» [142, с. 26]. Смысл по Фреге не тождественен субъективным представлениям о содержании знака. Значение может быть одно, смыслов – несколько: «выражения "Вечерняя звезда" и "Утренняя звезда" имеют одно и то же значение, но отнюдь не одинаковый смысл» [142, с. 26–27]. Кроме того, наличие смысла не исключает отсутствия у него значения. Такие имена, имеющие смысл, но не обозначающие предмета, Фреге предлагает называть «ненастоящими», «мнимыми» собственными именами.

Фреге отвергает субъективность смысла. Смысл занимает срединное положение между значением и представлением как внутренним образом, являющимся результатом воспоминаний о чувственных впечатлениях и потому – субъективным. Смысл сложного складывается из смысла частей, изменение смысла происходит в результате изменения смысла определенной его части.

Фреге указал на связь смысла с контекстом. Введенное им понятие смысла превзошло отводимую ему изначально роль. Это отметил известный исследователь научного наследия Г. Фреге Б.В. Бирюков, указывая, что теория смысла Г. Фреге охватывает как обычные, так и формализованные языки [19]. Однако, по замечанию Е.Д. Смирновой и П.В. Таванец, Фреге не сумел создать теорию смысла [127].

Критически к теории значения Фреге подходит и Майкл Даммит. Поскольку смысл есть понятие теории познания, возникает вопрос о его соотношении с «истиной» как одной из центральных гносеологических категорий. Смысл, безусловно, связан с истиной, но не тождественен ей. На это и обращает внимание М. Даммит. Теория смысла Майкла Даммита, явля-

ющаяся частью теории значения, «связывает теорию истины (или референции) с умением говорящего владеть языком, соотносит его знание суждений теории с практическими лингвистическими навыками, которые он проявляет» [55, с. 144]. Теория смысла не ограничена определением знаний говорящего, наряду с этим она должна указать и «то, как проявляется его знание» [55, с. 201]. Даммит обращает внимание на то, что для Фреге смысл предложения направлен на выявление познавательного значения (информационного содержания). Знать смысл предложения – это знать, что оно выражает определенную мысль, знать, что такое предложение является истинным при определенном условии. Даммит отвергает такую позицию. Критику фрегевских взглядов он строит на недостаточном обосновании связи между основаниями истинности предложения и способом задания смысла. Причину данного изъяна Даммит видит в том, что в задачу теории смысла Фреге не входило объяснение того, в чем проявляется понимание смысла. Это соответствует построению теории смысла в рамках рационалистической теории значения, учитывающей понятие условий истинности и смысла, причем смысл – это нечто объективное, понимание которого проявляется в способе использования слова. Однако выявление познавательного значения не учитывает основания для определения истинности значения предложений. В связи с этим Даммит предлагает отказаться от рационалистической теории и ввести верификацию высказываний.

Идея верификации прозвучала еще у Л. Витгенштейна, заимствовавшего понятие «смысл» из логики Г. Фреге. Представление о смысле, используемое в работе «Логико-философский трактат», основано на коммуникативной идее корре-

спонденции. Смысл как сущность проявляется в языке, должен быть определенным и соответствовать реальности. Существование смысла в аналитической традиции принципиально связано с речевой деятельностью. Витгенштейн поясняет «смысл» на примере «смысла картины». Соответствие смысла картины реальности определяет ее истинность, тогда как при несоответствии обнаруживается ее ложность. «Чтобы узнать, истинна картина или ложна, мы должны соотнести ее с реальностью», – отмечает автор «Логико-философского трактата» [36, с. 52]. Бессмысленность связана у Витгенштейна с разрозненностью и бессистемностью. Поскольку Витгенштейн отрицает формальные понятия (как не соотносимые с реальностью), содержащиеся в метафизических вопросах, позицию философского монизма или дуализма, бессмысленность не обладает и связью с реальностью.

Феноменологическая традиция субъективизирует смысл. Источником смысла определено сознание, за пределами которого о смысле судить невозможно. Сознание и бытие человека придают миру смысл, человек «впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость, весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек» [53, с. 10]. Смысл есть то, что является о мире. «Неопределенно общий смысл мира и определенный смысл его компонентов есть нечто, что мы сознаем в процессе восприятия, представления, мышления, оценки жизни, то есть нечто "конституированное" в том или ином субъективном генезисе» [54, с. 17]. Сознанию свойственно обладать смыслом. Истолкование смыслов объясняется его сущностью: Гуссерль не допускает деривации смыслов, смысл может быть только прояснен, но не изменен.

Феноменологическая линия определяет смысл через интенциональность. Каждый акт является направленным, но не всегда есть объект интенциональности. С актом обязательно связана только нозма объекта, существующего или несуществующего. Без нозмы нет интенциональности, нозма – это интенциональная сущность, «обобщение идеи смысла (Sinn) на сферу всех актов» [50, с. 89].

Смысл содержится в нозме, посредством которой интенциональное переживание относится к объекту. Смысл не является объектом, существующим во времени, он связан только с восприятием. Человек воспринимает не сам объект, а его смысл. Линия интенциональности «смыслов» позволяет определить их как внутреннюю присущность предмету. «*Само дерево, вещь природы, не имеет ничего общего с этой оспринято-стью дерева как таковой*, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т. д. Смысл же – смысл *этого* восприятия, нечто неотделимое от его сущности, – не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств» [50, с. 199]. Гуссерль ведет речь о нозматическом смысле, это – отношение сознания к объекту.

Г. Шпет исходит из гуссерлевского анализа «смысла» как расширенного «значения». Однако он предпочитает различать данные понятия, сохраняя за «значением» указание Гуссерля на содержание выражения. «Смысл» как «значение» Шпет предлагает определять как «логическое значение», в связи с тем что смысл «не выходит за границы определяемого "содержания"» [153, с. 166]. В этом случае, уточняет Шпет, мы говорим о

«смысле вещи». Шпет различает и второй смысл, определенный им как смысл явления, который «заключает в себе правило раскрытия вещи в ее действительном бытии» [153, с. 174].

Под «смыслом» Шпет полагает «предметный смысл» как используемый для «обозначения предмета в его определительной квалификации как содержания» [153, с. 165–166]. Такой смысл Шпет называет смысл «сам по себе» – смысл *an sich*. Наряду с ним выделяется смысл «в себе» – смысл *in sich*, который выражает способы его данности, – и смысл «для себя» – *für sich*, такой смысл выражает формообразующее начало ноэмы. Смысл содержится в ноэме, это – ноэматический предмет. Ноэму имеет любое интенциональное переживание, следовательно, оно имеет смысл. Благодаря смыслу интенциональное переживание относится к предмету. Поэтому не случайно со смыслом Шпет связывает «действительный центр, из которого исходят все нити его конституции» [153, с. 147].

Хайдеггер дает онтологически-экзистенциальную интерпретацию понятия «смысл». Указывая на сущностную взаимосвязь «смысла» и «сущего», Хайдеггер различает, но не противопоставляет их. Смысл есть основа понятности, но понимается не смысл, а сущее (бытие). Смысл есть артикулируемое в разомкнутости, формально-экзистенциальный каркас разомкнутости, присущей пониманию. Как экзистенциал присутствия, смысл не является свойством сущего, которое понимается. Смыслом обладает не всякое сущее, а лишь присутствие (сущее как присутствие, обладающее бытийной возможностью спрашивания) настолько, «насколько разомкнутость бытия-в-мире "заполнима" открываемым в ней сущим. Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно» [146, с. 178].

Следовательно, данное онтологически-экзистенциальное толкование смысла позволяет определить сущее, не связанное с присутствием, как лишенное смысла, или бессмыслицу. Смысл – рациональная сущность, подлежащая пониманию в результате анализа. «Расчлененное в толковании как таковое и вообще предназначенное в понимании как членимое есть смысл», – определяет Хайдеггер [146, с. 180].

Экзистенциальная традиция представляет смысл как ценность. Смысл человеческого существования – иррациональный способ мышления, порождаемый в совместности. Экзистенциализм определяет смысл как бытийно-человеческий смысл жизни. Проблема смысла обозначена К. Ясперсом в связи с исследованием психических проявлений, это – понятие, характеризующее взаимосвязь таких проявлений. Психические взаимосвязи и есть «нечто значащее», «некоторый смысл», требующий понимания. Однако не следует рассматривать смысл как сущностную характеристику психических феноменов, смысл «вкладывается в них индивидом, обуславливается его осознанными намерениями, реализуется им самим» [160, с. 337]. Понимание смысла предшествует пониманию души. Представление о значимости понимания смысла объединяет позиции Ясперса и Хайдеггера. Но указание Ясперсом на роль индивида в формировании смысла отличает его взгляд от хайдеггеровского.

Экзистенциальное представление о смысле М. Мерло-Понти, выводимое из его интенциональной направленности, объединяет его с феноменологическим подходом. За смыслом «стоит» бытие и неотделимый от мира субъект, выступающий проектом мира. «Слова "смысл течения воды" ничего не выражают, если я не предполагаю субъекта, который смотрит с ка-

кого-то места в определенном направлении... Так же и "смысл фразы" – это то, что в ней сказывается, или ее интенция, что предполагает какую-то исходную точку, что-то имеющееся в виду и какую-то точку зрения... Под всеми приложениями слова "смысл" мы обнаруживаем то же фундаментальное понятие бытия, ориентированного или поляризованного на то, что оно не есть, и мы, таким образом, все время возвращаемся к пониманию субъекта как экстаза и к отношению активной трансценденции между субъектом и миром» [96, с. 289].

Примерно до середины XX века «смысл» не является предметом специального исследования, относясь к «периферийным» понятиям в связи с различием смысла и значения текста и речевых выражений. Начиная с деятельности структуралистов как «упорядоченной последовательности определенного числа мыслительных операций» (Р. Барт), «смысл» стали изучать как одну из центральных категорий. Смещение центра внимания с сущностей на понятие смысла (Ж. Делез) позволило рассматривать смысл не как первопричину, открываемое, а как продукт, производимое. Смысл – это эффект, не ограниченный причинностью, «продукт, разворачивающийся на поверхности и распространяющийся по всей ее протяженности. Он строго сопresentствует со своей причиной, соразмерен ей и определяет эту причину как имманентную, неотделимую от своих эффектов – чистое *nihil* [*ничто* – лат.], или как внешнее самих эффектов» [59, с. 102].

Опираясь на вклад структурализма в понимании смысла как явления, Ж. Делез предлагает отказаться от изначальности смысла, поскольку предзаданность приводит к парадоксу регресса. Получается, что мы помещены в смысл, который пред-

полагается в связи с началом говорения, в ситуацию, когда речь предусматривает предположение смысла. Но ведь говоря нечто, мы можем не проговаривать смысл говоримого, и такой смысл мы можем сделать объектом следующего предположения, смысл которого, в свою очередь, тоже не проговаривается. Таким образом, резюмирует Делез, мы попадаем в бесконечный регресс подразумеваемого, что свидетельствует как о полном бессилии говорящего, так и о всесиили языка, поскольку «все происходит посредством языка и внутри языка» [59, с. 56]. Делез ставит проблему производимости смысла: смысл есть производимое, становящееся в силу определенных условий (событий). «Смысл – это не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он – то, что производится новой машинерией» [59, с. 104]. Смысл представляет один из двух терминов дуальности, противопоставляющей вещи и предположения, существительные и глаголы, денотации и выражения. Также смысл является границей различия между двумя этими терминами. Определенный как «всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени без свечи» [59, с. 54], делезовский смысл отличается нестабильностью и коммуницируемостью.

Ж. Делез оперирует понятием «общезначимый смысл», это – «орган, функция, способность отождествления, которая заставляет разнообразное принимать общую форму Того же Самого». С субъективной точки зрения общезначимый смысл «связывает собой различные способности души и дифференцированные органы тела в совокупное единство, способное сказать "Я"» [59, с. 111], представляющее единство чувственного и рационального, идеального и материального, без которого не-

возможен язык. С объективной точки зрения общезначимый смысл является «связующим и соотносящим»: он «связывает данное разнообразие и соотносит его с единством конкретной формы объекта или с индивидуализированной формой мира». Отношение «Я», чувственное и рациональное, связано с «одним и тем же», «тем же самым» объектом. Движение «Я» от одного объекта к другому происходит по законам детерминированной системы; язык «Я» разворачивается в тех же тождествах, которые он обозначает. Таким образом, Ж. Делез отвергает изначальность смысла в коммуникации, сосредотачивая внимание на ситуации смыслопорождения и нестабильности смысла в коммуникации. Однако онтологические особенности этого соотношения детально им не разработаны.

К проблеме смысла вне традиционного лингвистического противопоставления «значения» и «смысла» обращаются представители французской школы анализа дискурса (Ж. Гийому, Д. Мальдидье, Э.П. Орланди, М. Пешё, К. Фукс), сосредоточив внимание на соотношении текста и смысла. Признание наличия нескольких смыслов у текста объединяет их с позицией Фреге. Ж. Гийому и Д. Мальдидье в пояснении проблемы смысла исходят из того, что тексты приобретают определенный смысл только в конкретной исторической ситуации. Однако анализ дискурса не сводится ни к кальке исторического подхода, когда смысл приписывают событию, ни к лингвистическим методам, устанавливающим связь между объектами внешнего мира и языковыми структурами. Изначальная заданность смысла отвергается, при описании высказываний можно обнаружить новый смысл посредством «архива», представляющего не просто совокуп-

ность текстов, необработанный материал, а механизм, создающий собственный порядок формирования элементов.

Смысл собирателен, принципиально незавершенный, состоит из разнообразных текстов, определяемых темой, событием. Язык является второй, наряду с архивом, составляющей в производстве смысла. В этом случае формирование смысла происходит через лексические и синтаксические механизмы формирования высказывания. «Смысл не задан а priori, он создается на каждом этапе его описания; он никогда не бывает структурно завершен. Смысл берет свое начало в языке и архиве; он одновременно ограничен и открыт» [45, с. 133].

К сущностным характеристикам смысла обращались и современные отечественные исследователи. Г.Л. Тульчинский, как и Г. Фреге, различает «смысл» и «значение». Однако он противопоставляет смысл и значение не как таковые. Дихотомия «значение–смысл» рассматривается в русле общее–особенное. Тульчинский выделяет социальное значение – «смысл для всех», инвариантный и интерсубъективный, – и личностный смысл – «смысл для себя», представляющий личностную «окраску» социального значения [132].

Трансперсональный подход к проблеме смыслов В.В. Налимова определяет существование человека его мерой погружения в мир смыслов. В раскрытии природы смысла В.В. Налимов предлагает исходить из осуществляемого одновременно анализа семантической триады, становящейся синонимом сознания, элементами которой являются смысл, текст и язык. Представление о роли сознания в определении смысла объединяет позицию В.В. Налимова с феноменологическим подходом. Кроме того, В.В. Налимов исходит из изначальной задан-

ности смыслов в непроявленной форме. Процесс обретения новых смыслов интуитивен. Смыслы для него – «то, из чего создаются тексты с помощью языка». Тексты, в свою очередь, Налимов определяет как созданное из смыслов «с помощью языка», тогда как язык представляет собой средство рождения текстов из смыслов. «Тексты, в моем понимании, – поясняет Налимов, – это структуры, организуемые вероятностным взвешиванием смыслов. Взвешивание – это придание элементарным смыслам вероятностной меры» [104, с. 123]. Однако указание на необходимость определения одного элемента посредством обращения к двум другим неопределенным с неизбежностью столкнет с проблемой круга.

Понятийное оформление коммуникации как средства актуализации человеческой мысли происходит с точки зрения символического интеракционизма. В 1909 году Ч.Х. Кули определил коммуникацию как чрезвычайно сложное по структуре образование, составляющее органичное целое, соответствующее человеческой мысли как органично целой. «Под коммуникацией понимается механизм, посредством которого становится возможным существование и развитие человеческих отношений – все символы разума вместе со способами их передачи в пространстве и сохранения во времени. Она включает в себя мимику, общение, жесты, тон голоса, слова, письменность, печать, железные дороги, телеграф, телефон и самые последние достижения по завоеванию пространства и времени» [83, с. 379]. Между средствами коммуникации и остальным внешним миром не существует четкой границы, все объекты внешнего мира и их действия «суть символы разума, практически любые из них можно использовать как знаки». Традиционное раз-

витие коммуникации начинается с появления (вместе с рождением внешнего мира) системы «стандартных символов», предназначенной «только для передачи мыслей» [83, с. 379].

Мысль Кули о сложности структурного образования коммуникации впоследствии подтвердилась наличием ее разнообразных трактовок. В работах только американских коммуникативистов указывается более 120 определений коммуникации и более 240 различных её теорий [167]. Профессор Р. Крейг объясняет эту многозначность исследованиями коммуникации в рамках различных направлений, не учитывающими иные позиции [165]. На проблему множественности оснований коммуникации указали и отечественные исследователи (Г.Г. Почепцов, М.А. Василик, А.Ю. Быков). В частности, Г.Г. Почепцов причиной многозначности «коммуникации» считает различие в задачах, стоящих перед исследователями [119, с. 39], М.А. Василик указывает на несогласованность в определении «коммуникации» в отсутствии объединяющей общетеоретической парадигмы [31].

Традиционные представления о коммуникации указывают на смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия, когда «действия, сознательно ориентированные на их смысловое восприятие, называют коммуникативными» [106, с. 497].

Первые линейные представления о коммуникации как процессе «пришли» из античности. В «Риторике» Аристотель представил универсальную модель, выраженную схемой: оратор–речь–слушатель. «Речь слагается из трех элементов: из самого оратора, из предмета, о котором он говорит, и из лица, к которому он обращается; оно-то и есть конечная цель всего (я разумею слушателя)» [10, с. 99].

Вплоть до середины XX века аристотелевское представление о коммуникации как однонаправленном процессе не вызывало сомнений. Ставшая классической, модель Аристотеля претерпела изменения в конце 40-х годов в связи с развитием технических средств связи и массовых коммуникаций. Линейность коммуникации находит продолжение в позициях Г. Лассуэлла и К. Шеннона–У. Вивера, где конкретизируются структура и механизм коммуникационного процесса.

В модели Г. Лассуэлла (1948 г.) коммуникация разворачивается по мере ответа на последовательные вопросы: «кто?», «что?», «по какому каналу?», «кому?» и с «каким эффектом общается?» [174]. Представляя одновременно структуру и модель исследования коммуникационного процесса, в своей схеме Лассуэлл разворачивает однонаправленную коммуникацию.

Математическая модель связи Шеннона–Вивера (1948 г.) рассматривает коммуникацию в технических системах как передачу и восприятие информации с учетом возможных препятствий. Сущность коммуникация проявляет как линейный процесс передачи и восприятия информации от одного источника к другому. На это обратил внимание Р. Крейг [165]. Данная модель коммуникации насчитывает пять линейно положенных структурных элементов: источник информации, передатчик (кодирующее устройство), канал передачи, приемник (декодирующее устройство) и адресат (лицо или аппарат, которому предназначено сообщение). При передаче информация получает статус сообщения. Источник, передавая информацию, кодирует ее, получатель – декодирует. Коммуникация Шеннона осуществлялась на трех уровнях: техническом, семантическом и уровне эффективности. Технический уровень связывался с точ-

ностью передачи информации от отправителя к получателю, семантический – с интерпретацией сообщения получателем в сравнении с тем значением, которое подразумевалось отправителем, на уровне эффективности проявлялась успешность изменений поведения в связи с переданным сообщением.

Информация передается по каналу, обладающему определенной пропускной способностью. При попытке пропустить через него большее количество информации, или попытке пропустить информацию с большей скоростью, неизбежно возникновение «шума» – случайной переменной, воздействующей на передаваемый сигнал, в результате чего принимаемый сигнал отличается от передаваемого. Уменьшить вероятность искажения сообщения возможно посредством избыточности – «путем многократного повторения сообщения и путем статистического изучения различных принятых вариантов сообщения» [150, с. 280]. В данной модели центральной являлась проблема передачи информации, когда главным становится не то, что сказано, а то, что могло быть высказано: «информация является степенью вашей свободы выбора, когда вы выбираете сообщение. Когда вы находитесь в весьма элементарной ситуации, где вы имеете выбор из двух альтернативных сообщений, тогда можно условно говорить, что информация равна единице» [185, р. 17–18].

Модель Шеннона – коммуникационная (а не коммуникативная), рассматривающая связь в технических системах, когда действия по передаче информации не ориентированы на смысловое восприятие. Впервые на отсутствие связи информации со смыслом сигнала, подлежащего передаче, обратил внимание Г. Хакен, оценивая шенноновскую модель коммуникации.

«В его [Шеннона – О.И.] концепцию информации не входят такие её аспекты, как осмысленность или бессмысленность, полезность или бесполезность и т.д.» [149, с. 35]. Кроме того, данная модель представляет замкнутую систему.

Существенным вкладом в развитие представлений о нелинейности коммуникации стало введение «обратной связи» («диалогизированной», «интерактивной»).

Н. Винер (1948 г.) совместно с Дж. Бигелоу приходят к заключению о важности обратной связи в сознательной жизни людей. «Обратная связь» действует в системах различной природы, в том числе и в социальных. «Когда мы хотим, чтобы некоторое устройство выполняло заданное движение, разница между заданным и фактическим движением используется как новый входной сигнал, заставляющий регулирующую часть устройства двигаться так, чтобы фактическое движение устройства все более приближалось к заданному» [35, с. 50]. Обратная связь за счет информации о состоянии системы и модернизации на ее основе управляющих сигналов позволяет этой системе работать эффективно.

С. Бир применяет достижения кибернетики к управлению. Обратная связь, независимо от того, является ли она положительной или отрицательной, не теряет своей ценности и определяется «принципиально стабилизирующей». «Положительная обратная связь вызывает увеличение уровня сигнала на выходе и, следовательно, на входе; отрицательная обратная связь при увеличении сигнала на выходе вызывает уменьшение сигнала на входе, и таким образом, в принципе, является стабилизирующей» [18, с. 407–408].

Обратную связь учитывает и циклическая модель Осгуда–Шрамма [178]. У. Шрамм указывает на недостаточность линейного процесса. Коммуникация для него – двусторонний процесс, происходящий в условиях циркуляции сообщения между источником и получателем, где главным становится вопрос интерпретации сообщения.

Соответствующим представлениям об информации отвечает социологическое понимание коммуникации Н. Лумана. Коммуникация онтологична, она есть основа самой себя: «лишь коммуникация может осуществлять коммуникацию» [92, с. 114]. Коммуникация является аутопойэтической. Это самореферентно-закрытая система, которая вырабатывает свое собственное понимание или собственное неправильное понимание, создавая в этих целях процессы самонаблюдения и самоконтроля. Как аутопойэтическая система коммуникация осуществляется посредством трех «селекций»: информации, сообщения этой информации и селекции понимания или непонимания сообщения или информации. Эти три компонента взаимосвязаны, «производят коммуникацию лишь вместе», тогда, «когда их избирательность может быть приведена к конгруэнтности». Прежде всего, отмечает Н. Луман, должно быть понято различие сообщения и информации. Различие между информационной ценностью её содержания и причинами сообщения содержания, коммуникация «схватывает» в акте понимания. Другими словами, информация «не понимает себя сама по себе», для ее «сообщения требуется особое решение». Понимание не редуцируется «голым дублированием» сообщения в сознании другого, понимание есть «предпосылка присоединения следующей коммуникации в самой коммуникативной системе». Такая сущ-

ность селекции понимания в коммуникации является условием аутопойезиса социальной системы. Тройственность компонентов коммуникации является принципиальной новизной лумановского понятия коммуникации. Правда, сходное различие Луман обнаруживает и с точки зрения различных функций вербальной коммуникации (К. Бюлер), усиленное и закрепленное в теории типов действия или речевых актов (Дж. Остин, Дж. Серль); в типологии притязаний на значимость, подразумеваемых в коммуникации (Ю. Хабермас). Однако представители этих позиций, замечает Н. Луман, исходят из понимания коммуникации, основанного на теории социального действия, следовательно, рассматривают процесс коммуникации как «удачный или неудачный перенос сообщений, информации или требований согласия». Этому Луман противопоставляет *эмерджентность* коммуникации, при которой ничего не переносится, избыточность коммуникация производит память таким образом, что если А сообщает В нечто, то дальнейшая коммуникация может быть обращена к А или к В. Система как будто постоянно пульсирует, производя избыток и селекцию. «Такой способ образования системы был усилен в результате изобретения письма и книгопечатания для социальной структуры, семантики и самого языка», – поясняет свою мысль Н. Луман.

Второй тезис Лумана – отсутствие у коммуникации цели. Но, поскольку действует аутопойезис, «внутри системы коммуникации могут возникнуть эпизоды, ориентированные на цель». Коммуникация не может быть полностью нацелена на консенсус, она не ищет согласия. В этом принципиальное различие лумановского понятия коммуникации и теории рациональности коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Не существует ника-

кого императивного основания считать поиск согласия более рациональным, нежели поиск разногласий: в коммуникацию можно вступить как для согласия, так и для разногласия. Вместо энтелехии в коммуникации встает вопрос: «будет ли сообщенная и понятая информация принята или отклонена». Прежде всего, коммуникация создает альтернативы («сообщению верят или нет») и тем самым «риск отклонения». Таким образом, коммуникация удваивает реальность, она создает два варианта реальности: «вариант "да" и вариант "нет", и тем самым принуждает к селекции».

Согласно идее аутопойэтичности смыслы «заключены» в коммуникации, они возникают только в коммуникации или посредством ее. Смыслы производятся посредством осуществления селекций информации, сообщения, понимания, учитывается их взаимосвязь, приводящая к конгруэнтности, и их различие. Поскольку у коммуникации есть «риск отклонения» и отсутствует цель (в неё можно вступить и для согласия, и для разногласия), смыслы не обязательно должны быть поняты, они могут быть и неправильно поняты, и не поняты вовсе. Вместе с пониманием завершается отдельное событие коммуникации. Понятое однажды может быть положено в основу дальнейшей коммуникации, либо быть отклоненным. Таким образом, каждым своим шагом коммуникация создает бифуркации понимания и непонимания. Эмерджентность коммуникации позволяет отказаться от шенноновского представления о коммуникации как о простой передаче или переносе информации, что неизбежно влечет за собой принципиально иное представление о реализации смыслов коммуникации. Смысл представляет медиум (канал), с помощью которого внешний мир становится до-

ступным коммуникации как аутопойэтической системе: «...оперирующие системы остаются связанными со своим медиумом – смыслом. Лишь он один дает им реальность в форме последовательной актуализации собственных операций» [90, с. 55–56]. Природа лумановского смысла инструментальна, поскольку «смысл существует исключительно как смысл использующих его операций, а значит, лишь в тот момент, когда он этими операциями определяется – не раньше и не позже. Поэтому смысл – это продукт операций, а не какое-то свойство мира...» [90, с. 45].

Целенаправленно понятие смысл Н. Луман вводит в рамках теории социальных систем. «Смысл» для него – это подлинная «субстанция» ко-эволюции, общее достижение, используемое психическими и социальными системами и выступающее необходимой формой их комплексности и самореферентности. Луман отказывается определять смысл как некую данность, улавливая в нем момент самодвижения. «Мы обозначили смысл как процессирование в соответствии с различиями. Можно было бы сказать: процессирование себя. Такая формулировка проблемы смысла дает повод точнее определить, что именно осуществляется» [91, с. 106]. Смысл обеспечивает собственную репродукцию вне зависимости от субъекта смысла.

А.Ю. Антоновский, разделяя лумановское понятие коммуникации, развивает идею инструментальности смысла. «Смысл имеет все то, что подсоединилось, встроилось во временную последовательность событий» [6]. «Это не герменевтическое, не семантическое и не логическое понятие», – утверждает А.Ю. Антоновский. «Коннективность (подсоединимость) – критерий осмысленности, а не наоборот, как может показаться на первый

взгляд» [6]. Определение смысла как коннективности обязано семиотике, с точки зрения которой «именно означаемое может мыслиться как смысл», при условии что под «означаемым» понимается основание, предпосылка или причина, почему одно означающее подсоединяется к другому. Смысл или означаемое Антоновского – это всегда объяснение того, «почему одно означающее потребовало другого; того, почему некоторые означающие существуют в виде кластеров». Таким образом, заключает Антоновский, в семиотике смысл выступает в качестве механизма связи друг с другом знаков (или означающих), он воплощает символическую природу знака. Смысл – означаемое в структуре знака, понимаемое как дифференция означающее/означаемое. Смысл анализируется Антоновским в широком и узком понимании: «в качестве семантической коннективности языковых элементов» и как «чистая коннективность» знаков, способность элементов языка (фонем) подсоединяться друг к другу и создавать более сложные образования (монемы).

Биокогнитивная философия языка предлагает отказаться от шенноновского представления о коммуникации, настаивая на необходимости переосмысления ее сущности как не сводящейся к обмену информации, осуществляемому по каналу связи. В частности, А.В. Кравченко определяет коммуникацию сложным интерпретативным процессом, не являющимся по определению прямолинейным. «Суть коммуникации, – подчеркивает он, – состоит в том, что ее участники создают консенсуальную область взаимодействий, обеспечивающую возможность существования сообщества организмов как единого целого» [81, с. 37]. Опираясь на исследования в рамках теории самоорганизующихся систем (У. Матурана), Кравченко указы-

вает на кругообразный характер коммуникации, как главный принцип организации живых систем. Принимая во внимание позицию Фреге и последующих поколений рационалистов относительно смысла при попытке определить предмет обмена в коммуникации, Кравченко заключает об отсутствии тождественности двух смыслов: вложенного и извлеченного. «Порождая высказывание А, говорящий “вкладывает” в него смысл V_1 , а слушающий, воспринимая высказывание А, “извлекает” из него смысл V_2 , при этом всем хорошо известно, что V_1 не тождественно V_2 » [81, с. 35].

Бинарная модель коммуникации в культуре разработана Ю. Лотманом. Коммуникация разворачивается в двух системах: «Я–Он» и «Я–Я». В зависимости от объекта коммуникации, Лотман выделяет типичную коммуникацию (интерсубъективную) и автокоммуникацию (интросубъективную). Несмотря на материальную идентичность, изначально требуется лишь неэквивалентность говорящего и слушающего. В типичной коммуникации происходит передача сообщения от «Я» к «Он», физически источник и получатель сообщения различаются, тогда как, сообщение, перемещаемое в пространстве, Лотман определяет неизменным. В этом лотмановское представление о типичной коммуникации не преодолевает шенноновской линейности.

Отличие представляет второй тип коммуникации, связанный с передачей сообщения в системе «Я–Я», когда «Я–адресат» функционально приравнен к третьему лицу. Автокоммуникация (на примере дневников, автобиографий, прочтения собственных текстов) предполагает качественное изменение всех переменных: происходит «сдвиг кода» и «сдвиг контекста», изменяется сообщение, которое «переформулируется и приобретает новый

смысл» [89, с. 165]. Новые смыслы могут появиться при константности сообщения. Это происходит за счет того, что на исходное сообщение, высказанное на естественном языке, накладывается «код». Сам по себе он «не прибавляет каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление» и «переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему знаний» [89, с. 172]. Однако его следует считать провокативным. Код (примерами которого являются стук колес, качание корабля, ритмы железной дороги и т.д.) представляет внешнюю формальную структуру, выполняющую функцию переорганизации смыслов. За счет кода «исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры, получая черты нового сообщения», и на основе этого создается квазисинтагматическая конструкция, задающая тексту многозначную семантику с ассоциативными значениями. В результате возрастает, трансформируется и переформулируется информация. Вследствие этого субъект изменяется идеально, материально оставаясь константным.

Системно-мыследеятельностная методология в рамках онтологии деятельности предполагает возможность мыслительного оборачивания всей конструкции, при которой создается и осуществляется передача смыслов. В теории трансляции Московского методологического кружка (ММК) зафиксирована схема, задающая достаточно «четкое понимание коммуникации как некоего способа структурирования мира смыслов, мира человеческих действий и всего того, что мы сумеем поместить в это пространство» [125].

СМД-методология онтологизирует шенноновскую модель коммуникации, рассматривая ее как «портрет технической системы» сквозь призму смыслов. О. Генисаретский под «смыс-

лом» понимает предмет коммуникации, то, что коммуницируется, это – «смыслоопределение, выражаемое в тексте». Надеясь смысл фундирующей ролью, определяя его началом и целью коммуникации, Генисаретский вводит в традиционную схему коммуникации сознание. В процессе сообщения он выделяет пять стадий. На первой стадии сознание обретает смысл, предназначенный к сообщению. Вторая стадия представляет выражение смысла в тексте (посредством кода I). На третьей – происходит передача сообщения (текста), на четвертой – его восприятие (посредством кода II) и на пятой стадии вследствие общения смысл приобретает сознанием.

Г.П. Щедровицкий определяет смысл как элемент системы деятельности, заданный через систему акта коммуникаций, включающей шесть взаимосвязанных составляющих: (1) действия первого индивида в некоторой «практической» ситуации, (2) целевую установку, делающую необходимой передачу определенного сообщения второму индивиду, (3) осмысление ситуации с точки зрения этой целевой установки и построение соответствующего высказыванию сообщения-текста, (4) передачу текста сообщения второму индивиду, (5) понимание текста сообщения вторым индивидом и воссоздание на основе этого некоторой ситуации возможного действия, (6) действия в воссоздаваемой ситуации, соответствующие исходным целевым установкам второго индивида и содержанию полученного им сообщения [156, с. 556].

Коммуникация предстает развертываемой постоянно, становящейся причиной того, что деятельность и вообще мир вокруг нас может иметь смыслы: отношение к смыслам является критерием разделения на уровни коммуникации. В начале

«смыслов» не существует, существуют лишь процессы понимания: понимается место и роль элементов ситуации или ситуация в целом. Схематически это может быть выражено так: ситуация → понимание → смыслы. Это соответствует уровню «простой коммуникации», когда понимание как таковое еще не порождает смыслы. «Мы понимаем какие-то элементы текста или текст в целом, можно сказать, что мы понимаем место и роль тех или иных элементов ситуации или же ситуацию в целом, но нельзя сказать, что мы понимаем смысл текста или смысл ситуации; все выражения такого рода для индивидов, объединяемых актом «простой коммуникации», либо являются неправильными, либо несут совершенно иное содержание» [156, с. 559]. Это происходит до тех пор, пока понимание не станет особым видом деятельности, когда каждая организованность деятельности может быть порождена только строго определенной системой социально-производственной кооперации.

Смыслы появляются на уровне «сложной коммуникации» в более сложных системах деятельности и на каких-то других местах. Подобным местом появления смыслов Щедровицкий определяет место исследователя, находящегося вне исходного акта коммуникации и вынужденного каким-то образом *оперировать* с процессами понимания при структурном или морфологическом описании *других* моментов акта коммуникации: мышления, деятельности, речи, текстов, языка и т.п. Исследователь актов коммуникации вводит специальный язык для фиксации этих процессов. Такой «внешний» исследователь говорит уже о «смыслах», а не о процессах понимания: для решения исследовательских задач он вынужден представить *процессы соотнесения и связывания* разных элементов текста

друг с другом и с элементами ситуации в виде *соотнесенности и связности* этих элементов, в виде *сети статических отношений* между ними, в виде *структуры*. Формальная онтологизация смысла позволяет определить его как конфигурацию «связей и отношений между разными элементами ситуации деятельности и коммуникации, которая создается или восстанавливается человеком, понимающим текст сообщения» [156, с. 562]. Однако, если быть точным, на уровне «сложной коммуникации» возникают не смыслы как таковые, а особые представления, существующие «в форме знания о смысле, которое выступает в качестве средства, организующего процессы понимания», – подчеркивает Г.П. Щедровицкий [156, с. 564]. Субъекты коммуникации теперь могут понимать не только ситуацию и текст, но также «смыслы ситуации» и «смыслы текста», поскольку они знают об их существовании и знают, что «смыслы» – это общая соотнесенность и связь всех относящихся к ситуации явлений. Позиции, объединяемые актом коммуникации, перестают быть «простыми» и непосредственными и превращаются в сложные, объединяющие в себе, по сути дела, ряд разных позиций» [156, с. 564].

В прохождении смыслов коммуникации существует и обратная направленность, предусматривающая передачу представлений смыслов из более «высоких» позиций в более «низкие», когда представления, приспособляясь к действительности позиций, деформируются и изменяются, схемы смыслов и знания о смыслах взаимодействуют с непосредственными процессами понимания текстов и процедурами выявления их содержания. Одним из характерных результатов этого взаимодействия является фокусировка и как бы усечение структуры смыс-

лов на отдельных материальных узлах всей системы, а связи и отношения структуры переводятся в функциональные характеристики «захваченных» ею материальных элементов. Обратная направленность прохождения смыслов, т.н. «нисхождение», зиждется на «усеченном» представлении о смыслах, которые есть отдельная функциональная характеристика элементов ситуации, а не структура, в целом задающая ситуацию. Однако это «нисхождение» не доводится до начального уровня «простой» коммуникации и, соответственно, не дублирует его, поскольку на этом этапе схемы смыслов и знания о смыслах взаимодействуют с непосредственными процессами понимания, а не просто редуцируются одними процессами понимания.

Таким образом, «смыслы», рассматриваемые в контексте идеи деятельности, имеют множественные формы существования в процессах коммуникации, в зависимости от ее уровня. На уровне «простой коммуникации» смыслов не существуют, им предшествуют процессы понимания. На уровне «сложной коммуникации», как более высокой исследовательской позиции, смыслы появляются, но реализуются неявно, через знание о смысле как соотнесенности и связи всех относящихся к понимаемой ситуации явлений.

В современной теории коммуникации имеется тенденция рассматривать коммуникацию с позиции, преодолевающей простой обмен информацией. Это – более сложный процесс создания некоей общности, в которой осмысливается информация, соотносятся различные смыслы, происходит процесс генерирования смыслов (смыслосозидание). Указанное проявляет сущность конструктивистской позиции. В частности, В. Кронен рассматривает смыслы как постоянно изменяющиеся, уточняю-

щиеся, дополняющиеся. Смыслы определяются как «текущие» образования («values in the running», «always-in-process phenomena») [166].

Однако не все современные исследователи разделяют представление о динамичности смыслов. Ж. Деррида, хотя и действует, как и Ж. Делез, в рамках постструктурализма, отвергает идею производимости и трансформируемости смыслов коммуникации. «А сообщает В некоему С. Через знак передающий коммуницирует нечто получателю и т.д.», – определяет Деррида суть коммуникации [63, с. 31]. Смысл для него – это некая застывшая «идеальность, умопостигаемая или духовная», способная при случае «соединиться с чувственной стороной означающего, но сама по себе не имеет в этом никакой надобности. Ее присутствие, ее смысл или суть ее смысла предстали бы вне этого переплетения» [63, с. 39]. Другими словами, деконструктивизм Ж. Деррида позволяет ему определять смысл изначально существующим и неизменяемым при передаче сообщения в коммуникации, сводимой к констатирующе-механическому процессу и не определяющей формирование или трансформацию смысла.

Таким образом, зарождение проблемы смыслов коммуникации происходит, во-первых, в связи с попытками извлечения скрытого в человеке знания, что указывает на изначальность смыслов и, во-вторых, посредством релятивизации смыслов, предполагающей их производство или конструирование в коммуникации. Оба направления не исключают проблему понимания смыслов и их деривации под влиянием коммуникации и в ее пределах. Заявленная античной философской мыслью

указанная проблематика в течение долгого времени так и не смогла стать самостоятельной.

Становление проблемы смысла в коммуникации в ее современном представлении происходит во второй половине XX века. К этому времени, с одной стороны, концептуализируется понятие смысла: определено различие между смыслом и значением, указана интенциональность и ноэmaticность смысла, его обусловленность бытием мира и сознанием человека. В связи с широтой представлений о смысле как главном измерении человеческого сознания и бытия возникают сложности в определении смысла. Принимая во внимание вышеизложенное, мы определяем смыслы как мысленное содержание мира, его реальных и виртуальных вещей и явлений; это – явленность в коммуникации (как диалогическом взаимодействии) человека и мира, подлежащая пониманию. С другой стороны, активно вводится в научный оборот понятие «коммуникация» как междисциплинарное, представляющее диалогическое интро- и интерсубъективное взаимодействие, не сводящееся к механической передаче сообщения и допускающее генерирование смыслов. В связи с попытками определить место смыслов коммуникации, особенности влияния коммуникации на смыслы, постепенно проявляется проблема коммуникативности смыслов (перерастая в коммуницируемость смыслов в связи с технологизацией коммуникации). Следовательно, проблема коммуникативности смыслов – двусосновой процесс.

В развитии проблемы смыслов коммуникации выделяется направление порождения смыслов коммуникации, учитывающее посткоммуникативность смыслов; направление понимания смыслов коммуникации, допускающее изначальное (докомму-

никативное) существование смыслов и направление преодоления смыслами характеристик стабильных идеальностей и проявления сущностных характеристик искаженных смыслов.

1.2. Онтологическое и гносеологическое исследование проблемы смысла в коммуникации: основные методологические требования

Особость рассмотрения вопроса выявления сущностных характеристик порождения, понимания и трансформации смыслов коммуникации задает совмещение онтологического и гносеологического подхода. С одной стороны, выявление и понимание смыслов традиционно относится к гносеологической проблематике, с другой – решение данного вопроса находится в онтологическом «поле», поскольку смыслы представляют «дно» коммуникации и в этом случае недостаточно ограничиваться использованием только гносеологических средств. «Погружение» на сущностную глубину коммуникации осуществляется с учетом хайдеггеровского представления о различении двух онтических измерений – «феномена» и «явления» – как противоположных начал. Это позволяет определить коммуникацию как феномен «себя-так-само-по-себе-кажущее» [146, с. 49], а смыслы как явление «суть то, что себя не показывает», «себя-неказание» до определенного момента, проявления в коммуникации и под влиянием ее. Подобно тому как у Хайдеггера никакое явление не обойдется без феномена, так и проявление смыслов как преодоление того, что Хайдеггер определяет как «непоказывание самого себя» применительно к явлению, возможно вне коммуникации. Удержание в единстве онтологи-

ческой и гносеологической составляющих позволяет учитывать глубинные основы, принципы целостности социального бытия и его познавательный потенциал.

Онтологический подход рассматривает прояснение сути вопроса принципиальным моментом. Наряду с этим предполагается отказ от исторического подхода. Данный подход, определяющий бытие с позиции целостности и единства объективной, физической, субъективной, социальной и виртуальной реальности, позволяет преодолеть дисциплинарную узость в решении проблемы соотношения коммуникации и смысла. Здесь мы опираемся на позицию М. Хайдеггера, передающую особенность онтологии. «С употреблением термина онтология ничего не сказано также и в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимосвязи с прочими» [146, с. 44].

Традиционное технико-технологическое понимание коммуникации как линейного процесса передачи информации (в модели Шеннона–Вивера) не позволяет исследовать особенности передачи смыслов в силу их изначального отсутствия. Онтологический подход позволяет преодолеть такие рамки. Установка на целостность снимает ограничение с рассмотрения коммуникации не только с технико-технологических позиций, но и с позиций языковых, семиотических, психологических и т.д., направляя исследование к теоретическому пониманию особенностей смыслов коммуникации с позиции глубинных основ. При этом указанный подход учитывает рассмотрение изначально целой структуры, допускающей конституирование смыслов коммуникацией в различных проявлениях.

Существующая в теоретическом знании проблема соотношения «коммуникации» и «общения» как разных форм связи человека с человеком, культуры с культурой «снимается» средствами онтологического подхода. Дело в том, что выработанные к настоящему времени различия «коммуникации» и «общения» можно сгруппировать в две основных позиции. «Формула» первой представляет равенство коммуникации и общения, «формула» второй – «коммуникация ≠ общение».

За синонимичностью понятий «коммуникация» и «общение» стоит указание на исходное определение информационного обмена в обществе [120], субъект-субъектность взаимодействия, при помощи которого «Я» обнаруживает себя в другом [137; 138]. Тождественность понятий коммуникации и общения присутствует в позициях ряда зарубежных (К. Ясперс, Г. Гадамер, М. Мерло-Понти, Л. Витгенштейн и др.) и отечественных философов. «Даже простая *коммуникация*, – замечает М. Мамардашвили, – не есть передача существовавшей до акта коммуникации истины, усваиваемой затем адресатом. Если мы с кем-то *общаемся*, и в интеллектуальном, и в духовном, и в эмоциональном смысле, то тебя понимают, если уже понимают» [94, с. 30].

Разделение коммуникации и общения обусловлено противоречием в определении их как общего и единичного. Отечественные мыслители (Н.А. Бердяев, М.С. Каган) более общим считают понятие «общение». Общение представляет диалогический процесс, взаимоприобщенность, «максимальную духовную общность» [17, с. 308]. Тогда как коммуникация монологична, объективируя человеческое существование, она ограничивается информационной сущностью до сообщения.

«В общении информация *циркулирует между партнерами*, поскольку оба они равно активны и потому информация не убывает, а *увеличивается, обогащается, расширяется* в процессе ее циркуляции» [70, с. 146].

Представление о коммуникации Ю. Хабермаса, напротив, созвучно с определением «общения», данным М.С. Каганом. *Коммуникативными* действиями Ю. Хабермас называет «такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий, при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется *интерсубъективным притязанием на значимость*. В том случае, когда процессы взаимопонимания идут в *эксплицитной языковой форме*, акторы, разговаривая о чем-либо друг с другом, своими речевыми действиями выдвигают притязания на значимость, а именно притязания на истинность, на правильность и на правдивость своих высказываний» [145, с. 91–92]. Кроме того, субъект-субъектность кагановского общения реализуется в *интросубъективной коммуникации*, определенной Ю. Лотманом как *автокоммуникация*.

С целью преодоления противоречия между понятиями «коммуникация» и «общение» необходимо различать коммуникативные и коммуникационные действия. Под коммуникативными действиями следует понимать действия, в первую очередь, ориентированные на смысловое восприятие в диалогическом процессе (интер- и интросубъективной коммуникации), проявляющем взаимоприобщенность его участников-субъектов. При таком понимании коммуникативные действия соответствуют как коммуникации, так и общению. Коммуникационными представляются действия по передаче сообщения, с целесообразностью не ориентированные на смысловое восприятие ин-

формации и преобладающие в технических системах либо осуществляемые, в первую очередь, в условиях доминирующего воздействия технических систем обмена информацией, объективирующего существование человека. Коммуникативным действиям соответствует коммуникативность смысла, коммуникационным – коммуницируемость.

Усмотрение в коммуникации и общении всеобщего позволит мысленно объединить данные понятия, включив в предметное поле как индивидуальное, так и наиндивидуальное измерение, межсубъектный диалог, не ограниченный взаимодействием человека с человеком. Главное здесь – возможность сказать другому «Ты» в пределах микро- (автокоммуникации), миди- (типичной коммуникации между людьми) и мета- (коммуникации человека и Бога) уровней коммуникации. В силу этого коммуникацию можно рассматривать универсальным философским принципом осмысления бытия.

Онтологический подход позволяет развернуть проблему смыслов коммуникации, избегая погружения в спор о соотношении значения и смысла. При этом внимание будет сосредоточено на детерминации смыслов коммуникацией, что находит выражение в коммуникативности (или коммуницируемости, соответствующей коммуникационным действиям) смыслов. На подобное видение настраивает оригинальный подход к проблеме смыслов коммуникации, реализуемый исследовательской программой изучения сообществ как сети сингулярностей современного французского философа Ж.-Л. Нанси. Анализируя понятия «сообщество» и «смысл», он приходит к выводу о совместности сообщества со смыслом как модальности вопрошания или утверждения смысла. Коммуникация, реализуемая в

идее сообщества, есть условие смысла, смысл проявляется только в коммуникации. Смысл коммуникативен, совместен с сообществом по определению, и в этой совместности заключена сообщаемость смысла, при условии что элемент «со», «сообща», не просто указывает на существование «одних с другими» (или «одних вместо других»), а требует учитывать наличия внешнего другого, не сводясь к «рядоположенности». Более того, Нанси категоричен в отношении со-вместности: «не уступать в том, что касается со-вместности смысла» [105, с. 122].

Учитывая предложение М. Хайдеггера относительно поисков фундаментальной онтологии в «экзистенциальной аналитике присутствия», мир которого есть «совместный мир» [146, 29], мы обращаемся к возможности использовать понятие «коммуникативный континуум».

Учитывая, что «континуум» (от лат. continuum) обозначает нечто непрерывное, встает вопрос о возникновении смыслов в условиях такого «сплошного». Следует заметить, что вопросом о причинах непрерывного становления задавались еще натурфилософы. В частности, А.Ф. Лосев обратил внимание, что идея непрерывного становления применима к элементам веществ, а не к цельным веществам элейцев. С целью ликвидации данного противоречия Лосев предлагает рассматривать понятие «континуум» как предельную категорию, континуум вообще: независимо от того, «какими бы качествами и количествами континуум ни был наполнен, все равно этот континуум сам по себе лишен всяких качеств и количеств – пуст» [88]. Однако это не снимает вопроса об условиях и механизмах возникновения смыслов. В этом отношении нам полезно другое замечание А.Ф. Лосева, ссылающегося на математическое представление при примене-

нии диалектического метода. Данное представление позволяет понять континуум «как бесконечное множество, определенным образом упорядоченное, в котором объединяются в одно целое и прерывность и непрерывность (в противоположность прежним попыткам строить континуум из отдельных дискретных точек или представлять его как нечто абсолютно сплошное, исключающее всякую раздельность» [88].

Онтологический подход к понятию «коммуникативный континуум» позволяет определить его как часть сущего, объединяющего прерывность и непрерывность, допускающего в условиях непрерывного диалогического взаимодействия (перед «лицом» Другого) становление смыслов, их движение, развитие и изменение. Будучи частью сущего, коммуникативный континуум содержит в себе часть реальности и проявляет ее черты. В случае доминирующего воздействия технических систем обмена информацией, объективирующих существование человека, коммуникативный континуум приобретает свойства коммуникационного континуума. Коммуникационный континуум не предполагает «привязанность» к определенному пространству и времени, напротив, он обладает возможностью за счет собственной непрерывности преодолевать, размывая, жестко детерминированные границы.

Онтологический подход допускает учитывать амбивалентность как сущностную характеристику смыслов коммуникации. Амбивалентность смыслов коммуникации – это проявление противоположных свойств смыслов по отношению к собственному первоначалу. Амбивалентность смыслов в коммуникативном континууме, в первую очередь, указывает на непостоянство смыслов и предполагает возможность их изменения.

Коммуникационный континуум лишь усиливает амбивалентность смыслов за счет усиления технической составляющей в обмене сообщениями.

Однако вскрывать предпосылки амбивалентности смыслов в коммуникативном (коммуникационном) континууме целесообразно при «подключении» гносеологической составляющей.

Использование гносеологического подхода позволит сосредоточить внимание на изучении влияния коммуникации на существование смыслов, определяемых их порождением, пониманием (или непониманием) и изменением. Допущение подобной вариативности согласуется с гносеологическим анархизмом П. Фейерабендта и указывает на различные подходы к познанию влияния коммуникации на смыслы. Анархистская эпистемология отрицает особость научного метода, идею «жесткого» метода, связывает прогресс с нарушением методологических правил (сознательным или непроизвольным): «не существует правила – сколь бы правдоподобным и эпистемологически обоснованным оно ни казалось, – которое в то или иное время не было бы нарушено» [133, с. 42]. Анархистская эпистемология объявляет единственно верным принципом, подлежащим защите, «допустимо все». Следуя данному принципу и терминологическому выражению Фейерабендта, мы отмечаем пролиферацию проявлений смыслов коммуникации с самого начала производства, указывающего на изначальное отсутствие смыслов. В том числе мы рассматриваем понимание (или непонимание) существующих смыслов вне проблемы их порождения, а также их изменение по отношению к первоначалу или их конструирование в пределах коммуникации; смыслов, коге-

рентных коммуникации, но необязательно соответствующих смыслам как таковым. Это означает отказ от признания как от единообразия в проявлениях смыслов, так и от их неизменяемой предзаданности. Кроме того, обозначенное требует учитывать и увеличивать число факторов, имеющих значение при познании влияния коммуникации на существование смыслов, особенно в контексте их изменяемости при обращении к эмпирическим данным. Таким образом, гносеологический анархизм используется нами с позиции обоснования «допуска» различных подходов к познанию смыслов коммуникации.

Подход, сочетающий онтологическое и гносеологическое рассмотрение вопроса, не исключает возможности использования понятия «парадигмы» как имеющей онтологические и гносеологические основания, распространенные в определенном сообществе исследователей. В рамках указанного высвечиванию подлежат определенные отношения коммуникации и смыслов с позиции системного рассмотрения. При этом определение коммуникацией смыслов в пределах парадигм исключает толкование соотношения коммуникации и смыслов как расчлененной на части определенной реальности, это – изначально целая структура, допускающая конституирование смыслов коммуникацией в различных проявлениях, качественно различные состояния разновидности соотношения коммуникации и смыслов, не исключая дериваты, возникающие в результате неадекватного понимания смыслов коммуникации.

Обращение к данному понятию при решении проблемы порождения и трансформации смыслов коммуникации продиктовано, в первую очередь, междисциплинарной сущностью коммуникации и смысла. И «коммуникация», и «смысл» явля-

ются предметом изучения различных областей знания (лингвистики, семиотики, социологии, культурологии, психологии и др.) и различных направлений философии (аналитической традиции, феноменологии, герменевтики, экзистенциализма, философии диалога, деконструктивизма). Действуя в рамках одного направления достаточно сложно определить сущность и специфику заявленной проблемы. В частности, введенное Э. Гуссерлем в «Началах геометрии» «смыслообразование», рассматриваемое изначально феноменологически с позиции интерсубъективности, экзистируется. Вопросы порождения смыслов коммуникации поднимают экзистенциалисты и персоналисты. Кроме того, следует обратить внимание на условность разделения смыслопорождения и симуляции смыслов. «Я» пребывает в пространстве симуляции не только как предшественник или организующий принцип, но как эффект смыслопорождающей коммуникации между сериями означающего и означаемого» [64, с. 333].

Актуальность парадигмального подхода (его активную аппликацию в философии, применительно к «гуманитарной парадигме», парадигмам философии науки, парадигме «теории познания как теории отражения» и т.д.) обращает внимание на особенности выявления философских парадигм, их обоснование, методологию исследования. В качестве концептуального модуля науки мы, вслед за Т. Куном, предлагаем использовать не отдельную теорию, а совокупность теорий, их парадигмы. Несомненными преимуществами парадигм являются, как их способность к детерминации исследования всей группы в целом, так и собственная пластичность, многовариантность, позволяющая представить парадигмы как «объект для дальнейшей разработки и конкретизации в новых или более трудных усло-

виях» [84, с. 49]. Мы принимаем во внимание позицию Т. Куна, уточненную под влиянием критики М. Мастермана о первоначальной неясности «парадигмы», используемой двадцатью двумя различными способами [177]. Парадигма в этом смысле есть образец, один из видов элементов дисциплинарной матрицы, учитывающей принадлежность взглядов ученых к определенной дисциплине и составленной из различного рода упорядоченных элементов, каждый из которых требует дополнительной спецификации. Парадигма представляет «конкретные решения головоломок, которые, когда они используются в качестве моделей или примеров, могут заменять эксплицитные правила как основу для решения не разгаданных еще головоломок нормальной науки» [84, с. 225]. Парадигма как общепризнанный образец подразумевает способность обнаруживать во всем многообразии ситуаций нечто сходное между ними, проводить аналогии между объектами исследования. Говоря словами автора, речь идет о «способности использовать решение задачи в качестве образца для отыскания аналогичных задач как объектов для применения одних и тех же научных законов и формул» [84, с. 245].

С точки зрения парадигм имеет место исследование коммуникации как в пределах монопарадигмальной установки (М.А. Василик, С.В. Клягин), так и в пределах рассмотрения двух и более парадигм коммуникации (Е.И. Кривокора, П.В. Малиновский, А.В. Резаев и др.) [31; 78; 125; 121].

Парадигма вызывает устойчивые ассоциации с наукой и коммуникационными процессами, происходящими в науке. Поэтому при рассмотрении данной проблемы мы обращаемся к проблеме смыслов в научной коммуникации. Указанное основано на стремлении науки выработать и систематизировать

объективные знания о действительности, включающие причинно-следственные связи между явлениями. Кроме того, это позволит выйти на некий алгоритм решения проблемы смыслов коммуникации, обратиться к динамике развития проблемы смыслов коммуникации, выявить границы ее применимости, критерии и принципиальные возможности получения достоверных ответов. В определенной степени такое обращение к научной коммуникации основано на постпозитивизме К. Поппера, указавшего на наилучший способ изучения роста знания посредством изучения роста *научного* знания [117, с. 35].

Научно-коммуникативная тенденция раскрывается в постпозитивизме К. Поппера в связи с обозначением проблемы социокультурного обоснования науки и отмечавшего, что истину исходя только из самой науки определить нельзя. В подобном же направлении, но под разным углом зрения развивают концепции Т. Кун, И. Лакатос, М. Полани.

Несмотря на то что проблема смыслов научной коммуникации не является предметом специального исследования К. Поппера, весьма полезны в содержательном плане его идеи относительно «научного знания» как знания объективного, кроме того, особого внимания заслуживает и методологический аспект решения вопросов.

Под *научной* коммуникацией следует понимать взаимодействие (диалогическое, интерактивное) относительно объективных теорий, объективных проблем и объективных рассуждений. Предметом научной коммуникации выступают проблемы, теории, рассуждения и аргументы как таковые, вне зависимости от ее субъектов. Иначе говоря, субъект-субъектность коммуникации не является ее особым признаком. В этом научная коммуникация сближается с коммуникацией (в т.ч. обыденной) в

сетевом коммуникационном континууме, с тем лишь принципиальным различием, что доминирующим фактором выступает проблема, а не сообщение, а учитывая позицию М. Маклюэна, и не средство сообщения (коммуникации).

Проблема здесь определяется как особая форма передачи сообщения, содержащего противоречие, посредством которого осуществляется производство и понимание смыслов. Научная коммуникация начинается с проблем, их постановки, попыток решения и обнаружения новых проблем. «Осознанной задачей, стоящей перед ученым, всегда является решение некоторой проблемы с помощью построения теории, которая решает эту проблему путем, например, объяснения неожиданных или ранее не объясненных наблюдений. Вместе с тем каждая интересная новая теория порождает новые проблемы – проблемы согласования ее с имеющимися теориями, проблемы, связанные с проведением новых и ранее не мыслимых проверок наблюдением. И ее плодотворность оценивается главным образом по тем новым проблемам, которые она порождает» [117, с. 336]. В этом проявляется кругообразный характер научной коммуникации как мира проблемных ситуаций, константно подлежащих открытию и решению. Открытость проблем определяет открытость научной коммуникации. Решение проблем есть репрезентативность обратной связи в научной коммуникации.

Проблема понимания смыслов научной коммуникации связана с существующими сложностями в достижении объективных показателей и должна учитывать, что научной деятельности, впрочем, как и любой другой, свойственны ошибки. «Мы постоянно делаем ошибки. Мы не можем достичь объективных

стандартов – стандартов истины, содержания, обоснованности и др.», – признавал К. Поппер [117, с. 458].

Понимание смыслов научной коммуникации фундируется пониманием проблем, порождение смыслов – обнаружением новых проблем. Сложности в решении проблемы смыслов обусловлены некритическим принятием смысла, при котором отсутствует поиск противоречий и, соответственно, невозможно их устранение. Следовательно, критика есть способ обнаружения ошибок в понимании смыслов. Решение проблемы смыслов в научной коммуникации можно связать с использованием критерия фальсифицируемости. Фальсификационизм не принимает изначальных смыслов, поскольку даже временное их признание – уже риск, смыслы должны быть постоянно открыты для критики. Только те смыслы достойны серьезного рассмотрения, которые можно опровергнуть, используя при опровержениях в том числе и эмпирические свидетельства.

Коммуникация создает возможности реализации позиции «погрешимости» смыслов. Так, использование языка как средства коммуникации, «определенным образом обогащенного», в границах которого «становится возможным существование критического рассуждения и знания в объективном смысле», является условием понимания смыслов.

Согласно выдвинутому К. Поппером критерию эмпирического характера, высказывания или их системы «содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если они обладают способностью прийти в столкновение с опытом, или более точно – если их можно систематически проверять, то есть подвергнуть (в соответствии с некоторым "методологическим решением") проверкам, результатом которых может быть их опровержение» [117, с. 238]. Из эмпирической посылки ис-

ходит понимание объективности, противопоставление объекта субъекту познания. Однако стоит обратить внимание на принципиальную обращенность информации к *эмпирическому* миру. Таким образом, из научной коммуникации исключается иное, выходящее за его пределы.

Между тем «чистая» научная коммуникация, как и объективность, оказываются принципиально невозможными, поскольку достаточно сложно иметь дело с кристаллизованным процессом, исключающим вненаучные ценности. Попытка Поппера построить бессубъектную эпистемологию не снимает вопроса о сущностной роли субъекта в построении и понимании смыслов коммуникации.

Попперовской «объективности» научной коммуникации противостоит ее «субъективность» М. Полани, представляющая некий «сплав личного и объективного». Исследуя природу научного знания, Полани пересматривает понятие «знание», предлагая в качестве идеала знания «личностное знание» и расширяя таким образом понятие объективности. Личностное знание предполагает *«личное участие* познающего человека в актах понимания», но не сводится к субъективному пониманию. Такое знание М. Полани претендует на объективность, оно «позволяет установить контакт со скрытой реальностью; контакт, определяемый как условие предвидения неопределенной области неизвестных (и, возможно, до сей поры непредставимых) подлинных сущностей» [116, с. 19].

Объективизируя субъективное знание, Полани ставит в центр внимания человека, предлагая реальность соотносить с ним, а не с абстракциями. Неявное (скрытое, имплицитное) знание присутствует и в производстве и понимании смыслов. Не поддающееся формализации, оно является необходимым их

условием, находясь с ними в отношении дополнительности. Эмпирическую основу неявного знания составляют неосознанные ощущения, пропускаемые сквозь призму своей уникальности и детерминирующие апелляцию к определенным фактам при построении доказательств тех или иных положений (или их критики). Следовательно, уникальность информации, получаемой с помощью органов чувств, указывает на личностный характер производимых и понимаемых в коммуникации смыслов, содержательно всегда являющихся носителями неявного знания. Наблюдая за чтением одного и того же текста несколькими людьми (включая и самого автора), можно заметить, насколько различаются смысловые оттенки содержания знания, проявляясь в особенностях расстановки знаков относительно того, что они обозначают, в способах их сочетаний. Смыслы одного и того же содержания, представленного в аудиальной (или аудиовизуальной) форме, по-разному воспринимаются, понимаются и формализуются различными его интерпретаторами. Проводимый анализ всегда проявляет личностное знание. Понимание смыслов научной коммуникации всегда будет «чьим-то», производимые в научной коммуникации смыслы будут с неизбежностью производимыми «кем-то».

С учетом указанного следует прояснить контекст и границы применимости личностного знания, как определяемые его автором (познающим субъектом). Кроме того, имплицитное знание проявляется и в формально-логическом представлении смыслов, выражаясь в последовательности, определенности, обоснованности суждений, или проявляясь в суждениях, не соответствующих правилам вывода, некорректности вывода относительно посылок.

Различие между «объективностью» и «субъективностью» в научной коммуникации просматривается у М. Полани уже на понятийном уровне. Введенное в научный оборот понятие «научное сообщество» (мыслимое как со-общество) коммуникативно по природе, в том числе и по причине репрезентации в научной коммуникации коллективного субъекта смыслов. Такой субъект порождает, понимает, критикует и оценивает смыслы, являющиеся результатом научно-исследовательской коммуникативной работы.

Научное сообщество складывается из людей, признанных учеными официально. Каждый член этого сообщества признает в качестве ученых тех, кем он признается ученым, получая, в конечном счете, признание со стороны остальных. Поскольку каждый член научного сообщества «оказывается прямо или косвенно признанным всеми», то эти отношения определяют «связи, транслирующие (уже из вторых рук) взаимопризнание по всему сообществу» [116, с. 235]. Таким образом, критерием научности в коммуникации является «организованное согласие ученых».

Производство смыслов научной коммуникации опирается на личный опыт участников такого сообщества. «Осмысление опыта, – признает М. Полани, – особое умение, предполагающее личный вклад ученого в то знание, которое он получает. Оно включает в себя искусство измерения, искусство наблюдения, позволяющие создавать научные классификации» [116, с. 9]. Возникающие противоречия основываются на различных способах научного видения смыслов, различных научных ценностях, а также на вненаучных интересах исследователей, выходящих за пределы данного научного сообщества. Границы смыслов научной коммуникации определяются границами

научного сообщества, участники которого разделяют общие смыслы посредством языка. Понимание смыслов невозможно без учета личностного знания как необходимого элемента научного знания. Понимание смыслов как элемента целого возможно только при понимании самого целого, включающего объективное и субъективное знание.

Проблема границ в определении смыслов научной коммуникации обозначена И. Лакатосом: он предлагает отказаться от идеи *бесконечного уточнения* смыслов. На примере диалогической реконструкции стереометрической теоремы Эйлера о соотношении между числами сторон, вершин и граней многогранника, когда при обсуждении правильности доказательств, по сути, ученики допускают ошибки, свойственные реальным математикам XIX века, Лакатос указывает на неизбежные сложности в понимании смыслов, возникающие при расширении понятий. «Почему не принять, что наша способность уточнять смысл наших выражений ничтожна и поэтому наша способность доказывать тоже ничтожна? Если вы хотите, чтобы математика имела смысл, то вы должны избавиться от достоверности. Если вы хотите достоверности, избавьтесь от смысла. Вы не можете иметь и то и другое. Тарабарщина безопасна от опровержений, имеющие смысл предложения могут быть опровергнуты расширением понятий» [85, с. 142]. С определенной сущностной долей эта позиция напоминает представление о «грубом эмпирическом факте» при доказательстве существования Бога.

На идею коммуникации в деятельности ученого при определении проблемы обоснования науки обратил внимание Т. Кун, указавший на целесообразность рассматривать ученого в совокупности с его ценностными суждениями как сущностью человечности. Т. Кун допускает общность (разделяемость) цен-

ностей. Однако он предупреждает, что признание ценностей еще не является условием их одинакового применения: «конкретное применение ценностей иногда сильно зависит от особенностей личности и биографий, которые отличают друг от друга членов научной группы» [84, с. 238]. А это и есть «неявное знание», определяющее особенности порождения и понимания смыслов коммуникации.

Несмотря на отсутствие у Т. Куна понятия «научная коммуникация», автором используется его смысловое созвучие – «профессиональная коммуникация», под которой понимается коммуникация между членами научного сообщества. В пределах профессиональной коммуникации выделяется два вида коммуникаций. «Относительно полная коммуникация» возникает в тех научных сообществах, члены которых разделяют предмет исследования. «Затруднительная коммуникация» характерна для исследователей, чье внимание сосредоточено на различных предметах изучения. Результатом указанных видов профессиональной коммуникации может являться, соответственно, как единодушие в суждениях, так и непонимание, и, возможно, последующее непредвиденное расхождение во взглядах коммуникантов.

Таким образом, взгляд на проблему смыслов научной коммуникации в свете идей К. Поппера, М. Полани, И. Лакатоса, Т. Куна позволил выявить сущность научной коммуникации, особенности производства и понимания смыслов научной коммуникации и их границы. Однако разделение общей идеи фундирования начала смыслов научной коммуникации обнаружением проблем, влиянием личностного знания еще не «снимает» вопроса о сущностных характеристиках самого *процесса* («механизма») порождения (построения) смыслов.

В этой связи целесообразно рассмотреть проблему смыслов научной коммуникации сквозь призму конструктивистского направления в эпистемологии, как реализующего процессно-ориентированный подход. В частности, Зигфрид Й. Шмидт предлагает охарактеризовать применяемый конструктивистами метод как переход от бытия / субстанций / идентичностей к действиям и процессам, из которых происходят так называемые результаты бытия. Указанный переход от изучения объектов к процессам предполагает рассмотрение процессов как основы возникновения реальности [184].

В настоящее время с понятием «конструктивизм» (от лат. *constructivus* – связанный с построением, конструированием) связывают направление в искусстве, абстрактных науках, социально-гуманитарном знании. И.Т. Касавин отметил, что в философском смысле конструктивизм как идею и направление отличает универалистский подход к миру, человеку и познанию, осмысливающий и синтезирующий идеи, характерные для математики, логики, естественных и гуманитарных наук. В первую очередь, конструктивизм – это «направление в эпистемологии и философии науки, в основе которого лежит представление об активности познающего субъекта, который использует специальные рефлексивные процедуры при построении или конструировании образов, понятий, рассуждений. Из этого следует, что в рамках философии вообще конструктивизм подчеркивает конструктивность всякой познавательной деятельности» [73, с. 65]. Сущностное ядро конструктивизма как эпистемологического подхода сводится к построению знаний познающим субъектом и позволяет учитывать ценность коммуникации (взаимодействия с человеком и миром) в преобразовании действительности. Стоит обратить внимание на осново-

полагающую роль понятия конструкции, из чего следует активный характер познания и восприятия.

Базируясь на основных программных положениях Э. фон Глазерсфельда, А. Риглера, С. Шмидта, на осмыслении конструктивизма в отечественной мысли, сформулируем сущностные характеристики смыслов в коммуникации.

Смыслы не есть изначальная данность, существующая как в виде «врожденной идеи», так и приобретаемая посредством органов чувств. Смыслы невозможно обнаружить в познавательной деятельности в коммуникации рациональным или сенситивным способом. Смыслы есть результат активного конструирования познающим субъектом через мысли и действия. В этом конструировании субъект проявляет неявное знание. Э. фон Глазерсфельд подчеркивает момент конструирования человеком личностного смысла как феномена «частного языка» [173]. Следовательно, ответственность за конструирование и сущность такого смысла признается за субъектом.

Сконструировать смысл – значит совместно построить его в нелинейной ситуации диалога в научной коммуникации («научном сообществе»). Райво Пальмару концептуализирует «смысл» как явление, развивающееся в коммуникации [179]. На смыслы как результат конструкции влияют особенности научной коммуникации, отношения между членами научного сообщества, между научным сообществом и иными структурами общества (политическими, экономическими, культурными). Это предполагает отказ от *поиска* объективных смыслов (мы не можем *познать* объективные смыслы, но мы можем сконструировать их), существующих вне рамок определенного научного общества в определенное время.

Смыслы являются когерентны целым особенностям коммуникации, поскольку проявляют их особенности. «Факт, значение, смысл сосуществуют в сложной, плотно переплетенной ткани вечно продолжающегося процесса неабстрагированного интерпретативного понимания» [168, р. 33].

Конструктивизм отрицает единственность знания и методологическую единственность, рассматривая «свою позицию вероятным способом решения проблемы субъекта и объекта познания, познания и окружающего мира» [79, с. 147]. Следовательно, и смыслы не являются единственными и устоявшимися, существует только вероятность их производства. «Истинных» смыслов с точки зрения конструктивизма не существует априори. Конструктивистский подход заменяет «истинность» смыслов коммуникации на их «жизнеспособность»: смыслы имеют тенденцию приспосабливаться к изменяющейся среде коммуникации (коммуникативному континууму), демонстрируя позицию плюрализма (множественности) истины, присущей постмодернизму. «Истинными» являются жизнеспособные смыслы, разделяемые в настоящий момент членами научного сообщества. Понимание смыслов необходимо субъекту для его ориентации в мире, поддержки его жизнеспособности. Понимая смыслы, субъект не открывает для себя онтологическую реальность, а обретает «точку опоры» для ориентации в мире посредством организации мира опыта.

Следовательно, для производства и осуществления смыслов коммуникации необходимо создать определенные условия, соответствующие требованиям конструктивной деятельности и позволяющие реализовать «целеполагание», «обоснование» и «творчество» – ключевые понятия, выявленные И.Т. Касавиным при характеристике современного конструктивизма. Коротко

говоря, смыслы есть конструкты, произведенные познающим субъектом в коммуникации и когерентные ей, с характерной для них вариативной множественностью.

Таким образом, рассмотрение проблемы смыслов научной коммуникации позволило выявить следующее. Изначальных смыслов не существует, их источником выступает проблема, решение которой «запускает» механизм образования смыслов, проявляющийся в производстве (конструировании) и понимании смыслов в пределах научного со-общества – репрезентанта коллективного субъекта смыслов, опирающегося на личный опыт его участников.

Итак, «философские парадигмы смыслов коммуникации» – это совокупность философских представлений о существовании смыслов в коммуникации и под ее влиянием, разделяемых в виртуальном научном сообществе. Данный вопрос невозможно решить в рамках одной парадигмы в связи с изменчивостью смысла под влиянием коммуникации. Целесообразно ввести парадигмы *порождения, понимания и трансформации* смыслов.

Онтолого-гносеологический подход позволяет выявить основания, определить особенности и гносеологический потенциал данных философских парадигм. Разработка парадигм сопряжена с определением общих для них правил. Поскольку «кажущее себя бытие сущего» реализуется в создании условий для формирования, существования смыслов как истинной глубины коммуникации, определение парадигм смыслов осуществляется при выявлении «содержимого парадигм» как совокупности теорий, методологических принципов, ценностных и мировоззренческих установок, раскрывающих сущность бытия смыслов. К основным требованиям, определяющим бытие

смыслов коммуникации в рамках парадигмального подхода относятся наличие и сущность смыслообразующего начала, описание условий понимания смыслов, гносеологические причины и онтологические основания непонимания, основания и сущность трансформации смыслов, объективные и субъективные начала деривации смыслов.

Парадигмы порождения смыслов позволят учесть основания порождения смыслов и их специфику. Такое определение базируется на отсутствии изначально существующих смыслов. Пластичность, многовариантность парадигм реализуется за счет того, что коммуникация выступает условием существования экзистенции или трансценденции. Основанием для разработки парадигм понимания является идея изначального существования смыслов, но требующих прояснения и понимания. Ситуация смыслопонимания сопряжена с языковым пониманием в коммуникативном сообществе и рассматривается в связи с пониманием и интерпретацией. Кроме того, в коммуникации смыслы подвержены трансформации, их сущность оказывается нетождественной собственному первоначалу. Разработка парадигм трансформации смыслов построена на определении оснований и сущности трансформации, познании природы движения смыслов в коммуникации. Кроме того, данные парадигмы не исключают и позицию формирования новых смыслов.

ГЛАВА 2

ПРОБЛЕМА ПОРОЖДЕНИЯ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ

2.1. Бытие между «Я» и «Ты» как континуум смыслопорождения

Выявление онтологических оснований и закономерностей формирования парадигм смыслопорождения несколько условно. Понятие «смыслообразование» относится к феноменологии Гуссерля. Однако он сосредотачивает внимание на прояснении смысла, тогда как вопрос порождения (производства) смысла традиционно относится к экзистенциализму, персонализму, диалогической философии.

В выявлении оснований порождения смыслов коммуникации мы исходим из особенности условий, предоставляемых коммуникацией как диалогического интер- и интросубъективного взаимодействия с учетом обратной связи. «Сегодня, когда мы не можем даже молиться вместе, полностью осознается, что человеческое бытие безоговорочно связано с коммуникацией» [161, с. 507]. Смыслы порождаются в коммуникации как определенном континууме (открытой системе), в структуре которого выделяются участники-коммуниканты, обладающие сознанием, владеющие нормами языка. Эта структура предполагает непрерывное бытие смыслов.

Производящей и реализующей смыслы выступает взаимосвязь «Я» и «Ты» как особое коммуникационное измерение.

Истоки идеи смыслопорождения в сосуществовании «Я» и «Ты» содержатся в позиции В. Гумбольдта, Л. Фейербаха, Ф. Эбнера и Ф. Розенцвейга.

Существованию связи «Я–Ты» относительно «антропологии языка» уделяет внимание Вильгельм Гумбольдт. В неоконченном лингвофилософском исследовании «О двойственном числе» (1827 г.) он подчеркивает, что человек стремится к «Ты», соответствующему его «Я». Этот дуализм заключен уже «в самой сущности языка»: «сама возможность говорения обусловлена обращением и ответом». Стремление человека к «Ты» обнаруживается и за пределами телесного и чувственного (восприятия). «Человек стремится даже ... в области чистой мысли к «Ты», соответствующему его «Я»; ему кажется, что понятие обретает определенность и точность, только отразившись от чужой мыслительной способности. Оно возникает, отрываясь от подвижной массы представлений, преобразуясь в объект, противопоставленный субъекту. Но объективность оказывается еще полнее, когда это расщепление происходит не в одном субъекте, но когда представляющий действительно видит мысль вне себя, что возможно только при наличии другого существа, представляющего и мыслящего подобно ему самому» [49, с. 399].

Это мысленное говорение совершается всегда с другим, оно допускает в качестве другого и самого человека, очерчивая, таким образом, круг духовного родства. Духовно-родственные отношения возможны между людьми, говорящими на одном языке, и невозможны между инакоговорящими людьми. Круг духовного родства говорящего может быть как внутренним (в случае разговора с самим собой, как с другим), так и внешним (если человек говорит с телесно другим). Это обстоятельство

выводит нас на возможности автокоммуникации как самопознания и коммуникации как типичной.

Ситуация языкового несовпадения, определяющая разделение человечества на два класса («своих» и «чужих»), лежит, по Гумбольдту, в основе первоначальной общественной связи. «Я» и «Он» представляют собой «действительно различные объекты» (выделено нами), которые можно определить как «Я» и «не-Я». Противопоставленные друг другу «Я» и «Ты» взаимосвязаны, представляют собой разьединенное целое «лишь для того, чтобы сразу же сомкнуться вновь». «Только в сочетании другого и «я», – писал Гумбольдт, – опосредованном языком, *рождаются* (выделено нами) все глубокие и благородные чувства, такие как дружба, любовь и всякая духовная общность, возвышающие и углубляющие связь между двумя индивидуумами» [49, с. 400]. Сосуществование «Я» и другого, но мыслящего подобно «Я», их бытие «между», ситуации диалога «при наличии слушающего и отвечающего» (Гумбольдт) указывают на обретение смысла как сущности слова.

«Я» и «Ты» находятся в состоянии универсальной связи. Впервые на это указал Людвиг Фейербах, предваряя указание на единство человека с человеком, опирающееся на различия «Я» и «Ты». Критикуя гегелевскую позицию познания абсолютного духа, он смещает акценты нововременной философии с мыслимого на чувственное. «Не посредством мышления *для самого себя*, а лишь посредством *чувств* предмет дается нам в своем истинном смысле» [134, с. 54].

Фейербах указывает на справедливость доводов эмпириков относительно чувств как источника идей и правоту идеалистов, связывающих происхождение идей с человеком. Однако и

эмпиризм, и идеализм выступают предметом критики мыслителя: основанием тому выступает человек и отношение к нему. Эмпиризм Фейербах критикует за то, что тот «забывает» человека как значительнейшего, существеннейшего объекта чувств, замечая, что «свет сознания и разума загорается только во взоре человека к человеку» [134, с. 63]. Идеализм же, по мысли Фейербаха, не учитывает чувственность конкретного человека, выводя идеи из изолированного «Я» «из существа для себя сущего». Его коммуникация социальна: идеи возникают посредством общения людей.

Коммуникация рассматривается Фейербахом как процесс социального взаимодействия между чувственно сущими людьми. Коммуникация (или общение, по Фейербаху) человека с человеком «есть первый принцип и критерий истинности и всеобщности» как для образования духовного, так и физического человека. Между тем этот фейербаховский принцип несколько размывается развитием техносферы как особой предметно-искусственной области, не всегда оказывающейся подконтрольной человеку, но оказывающей на него огромное влияние. Его частным проявлением может выступать клиповое мышление человека постиндустриального общества.

Указывая на человека как на высший предмет философии, Фейербах не ограничивается его индивидуальностью. Человека он понимает, прежде всего, в связи с другим человеком, сущность которого не сводится к моральному и мыслящему существу. «*Сущность человека, – писал Фейербах, только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое, однако, опирается только на реальность различия между Я и Ты*» [134, с. 77]. Диалог между «Я» и «Ты», единство человека с че-

ловеком определены Фейербахом высшим принципом философии. Его значимость подчеркивается тем, что единство «Я» и «Ты» преодолевает пределы чувственного опыта конкретного человека, поскольку человек, взятый в единстве взаимосвязи с другим, приравнивается к Богу: «человек *вместе* с человеком, *единство Я и Ты, есть бог*». Напротив, этого нельзя сказать о человеке, существующем «для себя»: в одиночестве проявляется ограниченность человека. Получается, что идея автокоммуникации для Фейербаха не актуальна. Единство «Я» и «Ты», когда «Ты» поставлено на уровень Бога, есть коммуникация человека с человеком. Из размышлений Фейербаха следует, что новая философия, заявленная как философия человека, выступает «*философией для человека*», не теряя самостоятельности, «заключает в себе *сущность* религии» и соответствует «потребностям человечества и его будущности». Недаром открытие Фейербахом «Ты» в философской литературе ставят на один уровень с «коперниковским свершением» [170, с. 33]. Однако идеи Фейербаха об универсальном характере связи «Я» и «Ты» не получают развития в его работах. Это и обуславливает затруднения в указании сущностных характеристик формирования смыслов коммуникации.

На значимость отношения неразрывно связанных «Я–Ты» указывал Фердинанд Эбнер в работе «Слово и духовные реальности» (1921 г.). Единичный человек не одинок: «Я» существует только в отношении к «Ты». Состояние одиночества возникает у «Я» только вследствие, как духовного акта, его отделения от «Ты».

«Я» и «Ты» Эбнер рассматривает как «духовные реальности жизни». «Развитие следствий из этого и из познания то-

го, что Я существует только в своем отношении к Ты, а не вне его, могло бы, вероятно, поставить философию перед новой задачей» [157, с. 30]. Определить сущность «Я» и «Ты» можно только в их неразрывной связи, в бытии «между». Экзистенция подлинного «Я», замечает Эбнер, заключается в «его отношении к Ты».

Между «Я» и «Ты» отношения религиозные, отношения человека и Бога, выражающиеся посредством языка. «Слово – это посредник в отношениях между Я и Ты, представляющее собой основу взаимоотношений между человеком и Богом. В этом заключена вся духовная жизнь человека» [172, р. 218]. Отношение человека к Богу есть ничто иное, как отношение «Я» к «Ты» как к Богу. «В последних основаниях нашей духовной жизни Бог – это истинное Ты истинного Я в человеке», – писал Эбнер [157, с. 32].

Между «Я» и «Ты» свершается язык, сущность которого раскрывается в духовности. Эбнер ведет речь о предельном смысле слова, указывая, что человек отрывается перед Богом, определяя свое отношение к нему: «последний смысл слова есть открытие Я перед Ты; не воздействие на внешнее или внутреннее содержание Ты, но создание отношения к нему» [157, с. 37]. Однако это не просто монолог с самим собой, расцениваемый Эбнером как бессмысленный разговор сумасшедшего, когда «слово теряет свой смысл». Отношение к Богу человек создает в ходе диалога с ним: «человек становится ясен сам себе, понимает нужду своего существования и себя самого в этой нужде только в "диалоге с Богом"» [157, с. 39].

Таким образом, отношения «Я» и «Ты» как духовных сущностей ограничиваются сферой религиозного: экзистенция «Я»

понимается только из отношения человека к «Ты», когда истинным «Ты» является Бог в человеке.

Немецко-еврейский философ-диалогист Франц Розенцвейг в работе «Звезда Избавления» (1921 г.) отмечает, что «Я» и «Ты» состоят в диалоговой ситуации. «Я» обретает себя только в диалоге с «Ты», после нахождения «Ты» в «глубине Бога». В отношениях «Я» и «Ты» проявляется связь между человеком и Богом.

До встречи с «Ты» истинным не является ни «Ты», ни «Я». Так определяет их соотношение Ф. Розенцвейг: «так же как и Ты не является настоящим, оставаясь в глубине Бога, так и Я еще не является настоящим Я, будучи одиноким, до тех пор, пока ему не противопоставлено Ты» [182, s. 194]. Только тогда, когда «Я» признает инакость «Ты» как нечто, находящееся «вне себя» (вне Я, «за его пределами»), в момент, когда произойдет переход от монолога к диалогу, и проявится настоящее «Я». «Я» монолога – одинокое «Я», истинным «Я» еще не является. Настоящее «Я», по мнению Розенцвейга, впервые прозвучит в «обнаружении Ты» [182, s. 195]. Но где «Я» может обнаружить «Ты»? В реальном мире, в замкнутой самости? Где «Ты»? Это вопросы, ответить на которые призывает Бог. «Я» любящей души отдельного человеческого «Я» отвечает: «Здесь Я».

Ты должен любить вечного Бога от всего сердца и от всей души. Но означает ли это, что любовь приказывается? Этого не может быть, призыв к любви может исходить только из уст любящего, становясь своего рода императивом. «Только действительно любящий может говорить и говорит: "Люби меня". В его устах любовь не является никаким чужим приказом, а есть не что иное, как Голос любви» [182, s. 197]. Любовь к Богу рождает

любовь к ближнему, идея которой и наполнена смыслом. Мир, преображенный любовью к ближнему, становится великим всеединством «Мы».

К исследованию мира отношений как самостоятельной области исследования обращается Мартин Бубер. Он развивает линию Л. Фейербаха об универсальном характере связи «Я» и «Ты» в представлениях о сферах жизни. Для Бубера идея соуществования «Я» и «Ты» – фундаментальная ситуация. Коммуникация здесь преодолевает пределы социального взаимодействия. Мир отношений строится в трех сферах: в жизни с природой, в жизни с людьми, в жизни с духовными сущностями, разделенных по мере овладения речью, выступающей главным признаком, основой человеческого бытия. К указанным сферам жизни возможны два подхода, проявляющих двойственное отношение человека к миру: «Я» существует не само по себе, а только в соотношении с иным либо с «Ты», либо – с «Оно» («Он», «Она»), являющих собой два разных мира. Мир «Я–Оно» есть мир объектов познания, его составляют восприятия, ощущения, представления, желания, чувства, мысли, взятые сами по себе, как элементы целого. Человек живет в мире «Оно», поскольку тот обеспечивает его переживаниями, знаниями, деятельностью. Извлекая из вещей «знание об их наличном состоянии», человек в опыте узнает мир. Без «Оно» человек жить не может, однако «тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [28, с. 36].

В жизни с природой отношение еще не доходит до уровня речи: обращенное к творениям «Ты» «застывает на пороге речи». В жизни с людьми отношение оказывается выраженным в речи: «мы можем давать и принимать Ты» в форме речи. В жиз-

ни с духовными сущностями отношение в речи не выражено, однако «порождает ее», как, например, это происходит с наслаждением произведениями искусства: «мы отвечаем создавая, думая, действуя». Таким образом, отношения строятся и в сферах, лежащих за пределами речи. Следовательно, увидеть «Ты» можно не только в человеке, но и в мире живой и неживой природы, и в мире духовного. Подобное может произойти и в ситуации с деревом, выступающим объектом познания («Оно»), которое «Я» может воспринять как зрительный образ, ощутить как движение, отнести к определенному виду деревьев или сделать бессмертным, представив в виде чисел. Однако, вглядываясь в дерево, можно вступить в отношения с ним как с «Ты», воспринимая его элементы в «неразделимом единстве». Единство, целостность как признак «Ты», можно обнаружить и в мелодии, и в статуе, и в человеке. Утрачивая «Ты», человек теряет единство как признак «Ты». Но одного «Ты» еще недостаточно, необходимо отношение.

Мир «Я–Ты» есть мир отношений. Стремление к отношению изначально, оно проявляется на самой ранней ступени развития индивида. Его можно наблюдать в действиях ребенка с игрушками, когда «рука, нащупавшая плюшевого мишку, благодаря этому движению, обретет свою чувственную форму и назначение, и ребенку откроется незабываемое, переполняющее сердце ощущение цельности тела» [28, с. 31]. Таким образом, происходит выход за пределы опытного знакомства с объектом (мир «Я–Оно») в «со-общение» с ним. Рука ребенка, протянутая навстречу игрушке как «пред-стоящему», выражает телесное стремление к отношению. Благодаря вхождению в отношения постепенно развивается сущность человека, «раз-

витие души в ребенке неразделимо связано с развитием потребности в Ты».

Акт коммуникации – это «встреча» (М. Бубер), всякая действительная жизнь, «формулой» которой может служить «в начале есть отношение». Первично не «Я», а отношение человека к иному существующему: «я становлюсь Я, соотнося себя с Ты» – это «модель души». В этом отношении проявляется синтез индивидуального и социального. Однако просто отношения к иному еще не достаточно для становления «Я». Человек обретает, точнее, формирует свое «Я», свой смысл только тогда, когда отношение есть «взаимность». Эта взаимность проявляется в воспитании, приручении животных, наслаждении произведениями искусства, но, прежде всего, в любви. В определении М. Бубера, любовь есть ответственность «Я» за «Ты», позволяющая увидеть бытие человека в его целостности. «Ты» – не содержание и не объект любви, которая возникает между «Я» и «Ты». Равенство любящих и будет отличать любовь от других чувств. Любовь метафизична и метапсихична, этот акт сопровождается чувствами, но сами чувства «не составляют его». «Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви», – писал М. Бубер [28, с. 23]. Смыслы производятся в отношениях, сопровождаемых любовью, в настоящем, в том, что «постоянно присутствует и длится». Настоящее обусловлено действительным протеканием настоящего – отношениями «Я» и «Ты» во встрече.

Коммуникация как встреча «Я» и «Ты» есть диалогическое бытие человека. Выделяя три типа диалога: «подлинный», «технический» и «монолог, замаскированный под диалог», – Бубер замечает, что не всякий диалог есть настоящий диалог. Суще-

стью диалога не обладает технический диалог, преследующий цель обеспечения согласования действий, достижения «объективного взаимопонимания». Также не обладает сущностью диалога и замаскированный под него монолог – некое подобие дискуссии, в которой собеседниками руководит «желание утвердиться в своем тщеславии, прочтя на лице собеседника произведенное впечатление», когда «каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого – относительной и сомнительной» [28, с. 109]. Сущностью диалога обладает такой, в котором каждый из участников имеет в виду личность другого. Для того чтобы состоялся настоящий диалог, человеку необходимо осознавать инакость Другого. Такое осознание инакости не ограничивается возрастными или интеллектуальными особенностями. Настоящий диалог возникает там, где есть «Мы», бытие «между», суть которого реализуется в измерении, одинаково доступном каждому участнику диалога, буквально – «между ними обоими». Сфера «между» для М. Бубера первичная категория человеческой действительности: «человек с человеком» является *фундаментальным* фактом человеческой экзистенции. Как факт экзистенции не отрицается и одинокий человек, но фундаментальным фактом он не является. Буберовская область межчеловеческих отношений – «истинное» третье – не ограничивается ни антропологическим, ни социологическим подходом. Познавая это третье измерение, человек получает шанс «обрести подлинную личность и учредить истинную общность».

Человек в коммуникации («связности») с другим обречен на бремя смысла как «Смысла». «Ничто, ничто не может уже быть лишенным смысла», – писал М. Бубер в «Я и Ты». Смысл невозможно ни выявить, ни определить, ни истолковать. Смысл

можно лишь произвести: «он хочет, чтобы мы произвели его» [28, с. 79]. Производимый в коммуникации смысл не является смыслом потустороннего, он всегда связан с обычной земной жизнью, в которой и может быть подтвержден неповторимостью человеческой экзистенции как уникальный.

Однако отношение может исчерпать себя или выступить в качестве средства. «В этом случае, – с горечью замечает Бубер, – Ты обречено на превращение в Оно, Ты становится Оно». Таким образом, разрушается цельность «Ты» – «сосредоточение и сплавление в целостное существо». Человек, ранее представляемый уникальным и неповторимым, снова сводится к сумме свойств, становится «Он» или «Она», природа вновь поддается описанию, в любви чередуются актуальности и латентности. Единственное, что никогда не становится «Оно», – вечное «Ты», Бог. Бог – это и «абсолютное другое», и «абсолютно это же самое», его не следует искать, он вездесущ: «не существует ничего, в чем нельзя было бы найти Его». Связь Бога как вечного, абсолютного «Ты» и человека двойственна, Бог и человек нужны друг другу: человек нуждается в Боге для собственного бытия, для того, чтобы быть, Бог нуждается в человеке, ибо «как мог бы существовать человек, если бы Бог не нуждался в нем». Нужда Бога в человеке и определяет смыслы жизни человека, божественные смыслы пронизывают отношения «Я» и «Ты». Бог как вечное «Ты» определяет постоянство производства смыслов в отношениях с человеком. Отношения человека и Бога, скорее, не цель, а средство: они и даются для подтверждения смыслов. «Встреча с Богом, – пишет Бубер, – дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире» [28, с. 81–82].

Смыслы производятся в ситуации выбора: возможность выбирать и быть избранным предоставляет отношение. В мире отношений человек обретает свободу человеческого существа как такового. Свободным можно считать человека, свободно принимающего решения в присутствии «Ты», в отношениях с иным: «тот, кто решается, свободен, ибо он встал пред Лицом» [28, с. 44]. Отношения с иным определяют и границу человеческой свободы: человек оказывается свободным до тех пор, пока он находится в отношении с иным. Со свободой неразрывно связана судьба: с судьбой встречается только тот, кто свободен, кто пренебрегает причинностью, правящей в мире «Оно». Судьба не есть граница человека, она его дополнение, «свобода и судьба объемлют друг друга, образуя смысл».

Методологической основой исследования сущности смыслопорождающего континуума может служить общий онтологический принцип антиномистического монодуализма С.Л. Франка. Единство «Я» и «Ты» у русского философа представлено в «Мы», реализующееся в онтогносеологической «встрече».

Религиозный экзистенциализм Франка позволяет рассматривать «Я» и «Ты» во взаимодействии друг с другом. Приобщение «Я» к абсолютному, служение Богу не должно сопряжаться потерей человеческого я. Здесь франковская религиозность ограничивается свободой: осмысленно человек может действовать только тогда, когда он является свободным существом, без свободы разумное осуществление жизни оказывается невозможным. Другими словами, человек должен быть не только пассивным творением Бога, но и свободным участником божественной жизни. Да, но каким образом осуществить такую задачу, оцениваемую самим Франком как труднейшую? И дей-

ствительно, сомнения возникают уже при определении обретения смысла жизни в поисках абсолютного, высшего блага: а не являются ли мыслимые человеком блага относительными? Повседневному мышлению, скорее, свойственно заблуждение и не свойственны поиски абсолютной совершенной Истины; да и сама вечная жизнь в условиях конечности земного существования может оказаться фантомом. Кроме того, существует и проблема доказательства бытия Бога и проблема детерминации личной и мировой жизни.

Следуя Франку, мы должны признать: и личный, и исторический опыт, и естественнонаучное познание мира убеждают нас в бессмысленности обычной жизни. Действительно, эмпиризм жизни еще не производит абсолютных смыслов. Эмпирическая жизнь человека бессмысленна уже в силу ее сущности, с позиции личных духовных запросов, поскольку конечна и направлена исключительно на естественное сохранение жизни. В частных земных проявлениях обрести абсолютные смыслы оказывается невозможно. Попытка найти их в эмпирической жизни внутренне противоречива, подобно тому как «выдранные из книги клочки страниц бессвязны» [139, с. 195]. Между тем бессмысленность обычной жизни есть не просто коммуникативный барьер в производстве и реализации смыслов. Однако С. Франк выпускает из виду, что эмпиризм жизни с точки зрения здравого смысла более доступен человеческому познанию, нежели непостижимость духовной реальности как абсолютной. Правда, вместе с тем, мыслитель справедливо признает, что эмпирическая жизнь действительно необходима человеку, и не только в силу естества существования: духовная борьба против бессмыслицы и есть искание смысла жизни в его преодолении,

только преодолевая бессмысленность, человек осуществляет смыслы.

Найти смысл жизни, по Франку, значит, произвести его, «сделать так, что он был, напрячь свои внутренние силы для его пробуждения, более того, для его осуществления», – подчеркивает мыслитель. Главными условиями производства и осуществления смысла жизни человека являются Бог как абсолютное благо, свобода как условие сохранения человеческого «я», откровение, с помощью которого человек самораскрывается, познает «ты» и любовь, преодолевающая объективное и субъективное. Получается, что франковская тождественность смысла жизни и разумности вносит некоторую парадоксальность в представления об условиях смысла: чтобы произвести рациональное, требуется иррациональное. Но, с другой стороны, такая позиция обоснована изначальным представлением о «мы», заявленным русским мыслителем не просто как единство «я» и «ты», но как единство рациональности и иррациональности, оно трансрационально, это – «рациональное единство совместного порядка и совместной цели жизни» [140, с. 384].

Франк выступает против субъективного идеализма, объявляющего «Я» центром мироздания: самораскрытие человека происходит в диалоге с другим. «Я» и существует, и мыслится только в отношении к «Ты», представляющим его собственное духовное отражение. Для человека «Ты» – это «не-Я», но не в логической «несовместимости», а в духовном смысле, в моменте переживания. В отличие от «Оно», в котором видится только пассивная вещьность, не влияющая на нас, «Ты» – «чужая душа», в которой человек обнаруживает непостижимое, вторгающееся в него извне. Существование «Я–Ты» диалектично: вторжение «Ты» в человека – это одновременно втор-

жение человека в «Ты». «Я» формируется в отношении к другому человеку, таким образом обнаруживая влияние «Ты». При этом сам человек должен осознавать, что и душа другого, направляясь на него, сознает обратную направленность – «Я» на «Ты». Такое отражение создает ряд сложностей. «Как два зеркала, поставленные друг против друга, – метафорически поясняет Франк, – дают бесчисленный ряд отражений ... так и познание «ты» ... должно содержать в себе бесконечное число преломляющихся и отражающихся, пробегающих взад и вперед познаний – что и совершенно неосуществимо, и противоречит явно предстоящему нам непосредственно-простому восприятию «Ты»» [140, с. 350–351].

Единство разнородных «Я» и «Ты» есть «Мы», бытийная особость его единства раскрывается посредством бытийной особости его множества элементов. При этом «Мы» не есть простая производная, возникающая в результате суммирования различных «Я», поскольку человеческое «Я» уникально, «единственно и неповторимо». «Мы» – это определенная форма «Я», находящегося в единстве с «Ты», особый род личного и социального бытия, который невозможно познать эмпирически, оно открывается нам только «как переживаемая» реальность. «Мы, – писал Франк, – есть непосредственно внутренне переживаемое и открывающееся совпадение противоположностей» [140, с. 379]. «Мы» есть первичная реальность по отношению к «Я», в том смысле что сущее в себе «Я» является в «Мы» перво-сущим и раскрывается только в «Мы».

Франковская коммуникация представляет апофатичную духовную реальность: любая коммуникация, даже случайно брошенный взгляд, является одним из таинственных явлений в жизни человека. Указанное обуславливается апофатичностью

одного из элементов коммуникации, таинством «Ты» для человека. Сложности познания реальности «Ты» вызваны априори сущим агностицизмом души другого человека: «чужая душа – потемки». Следовательно, франковский смысл производится в апофатичной коммуникации, в условиях преодоления антропологического коммуникативного барьера.

Ни монизм, ни дуализм сами по себе не в состоянии адекватно представить коммуникативную реальность. Они, как следует из позиции Франка, лишь искажают ее. Существующие как логические противоположности, «логически раздельное», сущности основаны на взаимном отрицании, но внутренне, в духовном смысле, в момент переживания, они «слиты», пронизывают друг друга. К таким одновременно взаимоотрицающим и слитым Франк относит отношения единства и множества, духа и тела, жизни и смерти, вечности и времени, добра и зла, Творца и творения. Указанные отношения и реализует принцип антиномистического монодуализма. Данный принцип распространяем на отношения «Я» и «Ты», на главные условия производства смыслов – Бога и свободу, на отношения смыслов и бессмысленности. Это обусловлено тем, что в отношении данных сущностей «одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [140, с. 315]. Таким образом, принцип антиномистического монодуализма позволяет взглянуть на проблему смыслопорождения в коммуникативном континууме с учетом признания диалектичности сосуществования «Я» и «Ты» в условиях их совпадения при сохранении их собственных сущностных характеристик.

Диалогический характер человеческого бытия как континуум смыслопорождения определен в философии М.М. Бахтина

идеей первичности «Другого» по отношению к «Я». В предположении «Другого» и возникает коммуникация: не будет «Другого» – не будет и коммуникации. «Я осознаю себя и становлюсь самим собой только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого», – писал М.М. Бахтин [15, с. 186].

Опираясь на литературные произведения Ф.М. Достоевского, где сказывается манера писателя представлять героев через диалог, в котором происходит их самовыражение, видение себя и других, М.М. Бахтин развивает диалогическую концепцию бытия. Коммуникации, точнее феномену диалога как форме ее реализации, Бахтин придает основополагающее значение. Отношения человека с человеком в ходе диалога позволяют дойти до сути бытия: «быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается» [15, с. 434]. Диалогические отношения представляют универсальное явление, пронизывающее все проявления человеческой жизни, «вообще все, что имеет смысл и значение» [15, с. 71].

Коммуникация М.М. Бахтина преодолевает пределы собственного «Я» и представления человека о самом себе. Само наличие «Другого» указывает на необходимость коммуникации с ним. Диалогические отношения несколько идеализируются М.М. Бахтиным: смыслы определяются не столько «Я» и его собственным представлением, сколько «Другим» и его представлениями о «Я». Вне коммуникации с другим человек не может приблизиться к смыслам, произвести и ощутить их наличие. Смыслы могут быть доступны человеку с помощью другого в его наличности. Это и составляет принцип диалогичности коммуникации в противовес принципу монологичности новоевропейской философии, в особенности позиции гегелевской философии. Значимость коммуникации между «Я» и

«Другим», прежде всего, заключается в возможности производства смыслов, соотносимых с представлениями «Другого». Поскольку, по мысли М.М. Бахтина, сам человек (одиноким, единственный) не в состоянии оценить свою сущность, это возможно лишь в диалоге с другим, с помощью другого, когда целостность человека определяется вне его. Следовательно, смыслы, производимые перед лицом «Другого», «завязанные» на диалогических отношениях, относительно: их относительность определяется «Другим».

Диалог между «Я» и «Ты» М.М. Бахтина – условие существования смыслов. Подтверждение этому мы находим в рассуждениях М.М. Бахтина как о диалогическом способе формирования идеи, когда «идея начинает жить ... только вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями» [15, с. 146], так и о смыслах в контексте диалога культур: «... культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» [16, с. 354]. Начинаясь только в диалогических отношениях, коммуникации между человеком и человеком, смыслы их прекращаются вместе с их окончанием.

Итак, исследуя бытие между «Я» и «Ты», мыслители сходятся в том, что «Я» – духовная сущность человека, проявляющаяся по отношению к «Ты». Представления же о «Ты» различны. Для Гумбольдта это – другое существо, подобное «Я», представляющееся и мыслящее в языковом совпадении («слушающий и отвечающий»). Л. Фейерабах подчеркивает в «Ты» мо-

мент чувственности, «Ты» для него – чувственно сущий человек. Для Эбнера и Розенцвейга «Ты» есть Бог, для Бубера «Ты» существует в форме природы, социального и духовного, главное, чтобы его элементы составляли единство. «Ты» Франка есть духовное отражение «Я», влияющее на него.

Существование «Я» и «Ты» определено как идеальное (Гумбольдт, Эбнер, Розенцвейг, Бахтин), так и как телесное (Фейербах, Бубер). «Между Я и Ты» – «третье» измерение, не сводящееся ни к «Я», ни к «Ты». Это общность, сложное диалектическое отношение «Я» и «Ты», соединяющее их сущностные характеристики. У Франка это соединение «взаимоотрицающих и слитых» реализовано в «Мы», у Бубера – во «встрече» «Я» и «Ты».

Таким образом, исследователи определяют бытие между «Я» и «Ты» непрерывным идеально-телесным диалектическим сосуществованием «Я» и «Другого». Определены пределы коммуникации, ограниченные «между Я и Ты», сущность и особенности «Ты». Имеется указание на возможность порождения смыслов: у Бубера смысл «хочет, чтоб мы его произвели», смысл образуют свобода и судьба, у Гумбольдта в пределах «между Я и Ты» рождаются чувства, духовная общность, у Фейербаха – идеи. Однако не выделено представление о смыслопорождении в коммуникативном континууме, не указан «механизм» возникновения смыслов.

Смыслы производятся «между Я и Ты» в ситуации субъект-субъектности. При отношении к «Ты» как к объекту смыслы произвести невозможно. «Ты» – не просто конечное звено в коммуникационной цепи передачи сообщения, когда «Я» является его источником. «Ты» определяет принципиальную возможность смыслопорождения. Но для производства смысла

необходимы не сами по себе «Я» и «Ты» как элементы процесса коммуникации. Необходимо отношение «между Я и Ты». Производство смысла начинается из стремления «Я» к «Ты» в области чувственно-телесного и /или мысленно-духовного. Иначе говоря, рождению смысла предшествует отношение «Я» к «Ты». Открываясь перед «Ты», «Я» в диалоге определяет свое отношение к нему. В отношениях постепенно развивается потребность в «Ты», развивается и само «Я». В данных отношениях создается общность «Я» и «Ты», которую М. Бубер называет «взаимностью». Отношения «Я» и «Ты» должны быть основаны на свободе.

С учетом франковского принципа антиномистического монодуализма, смысл «Я» не сводится к смыслу «Ты». «Я» и «Ты» сохраняют собственные сущностные характеристики, образуя общий смысл, отражающий свойственное и «Я», и «Ты», но не суммирующий свойства «Я» и «Ты». Такой смысл допускает логически взаимоотрицающие и одновременно духовно-слитые свойства. Из такой общности следует взаимная ответственность за производимые смыслы.

Смыслы не замыкаются на человеке, но рождаются в мире через человека. Осознание единства человека с человеком, человека с Богом, человека с природой позволяет рассматривать смысл антропосоразмерным, богосоразмерным, природосоразмерным. Поскольку смыслы произведены «перед лицом Другого», исходя из отношений «Я» к «Ты», они всегда будут относительны, всегда производятся в диалоге с «Другим» и в «сообществе» с ним. В отношениях «Я» к иному «Ты» будет произведен иной смысл.

Смыслопорождающий континуум – диалогическая ситуация, толкуемая в онтологических понятиях непрерывного мно-

гообразия производства смыслов коммуникации, представленная бытием «Между Я и Ты» как «третьим» измерением, не сводящимся исключительно как к «Я», так и к «Ты». Это общность, в пределах которой производятся смыслы.

Диалектическое сосуществование «Я» и «Ты», с одной стороны, указывает на наличие «обратной связи» в коммуникативном континууме, с другой – на возможную нелинейность смыслов, поскольку они производятся в процессе самой жизни в апофатической коммуникации (С. Франк), когда невозможно в полной мере познать внутреннее содержание «Ты» – другого человека, а значит, и невозможно с точностью предсказать случайности в реальности «Ты» и в диалогических отношениях. Одновременная объективность-субъективность смыслов жизни человека не позволяет целиком подчинить их идеальной необходимости. Исключением может служить производство и реализация смыслов путем приобщения к Богу и восприятия его откровений (С. Франк). Однако в этом случае, нужно учитывать значимость свободы как условия производства смыслов, обеспечивающего безграничность креативного потенциала коммуникативного континуума в отношении смыслопорождения.

2.2. Сущность порождения смысла

Выявление сущности порождения смысла предполагает обращение к процессу создания смысла, его продвижению, передаче произведенного смысла от источника к получателю, предполагает комплекс основных характеристик порождения. Порождение смысла в коммуникации фундируется идеей ее экзистенциальности: коммуникация рассматривается как изначальный феномен человеческого бытия. В коммуникации че-

человек осуществляет собственную самость, собственную сущность. Коммуникация (универсальное условие человеческого бытия) – это принципиальное отличие человека, осознающего смысловое значение сообщества, от животных, создающих сообщества и действующих на основе инстинкта. Понимание человеком себя достигается в совместном действии, совместной беседе и даже в совместном молчании. «Мы суть то, что мы суть только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид. Все то, что есть человек и что есть для человека ... обретается в коммуникации» [171, с. 57].

Порождению смысла в коммуникации предшествует экзистенциальное переживание. На его важность как небезразличного «к мыслящему объекту и его экзистенции» указывал еще С. Кьеркегор, различая три вида коммуникации: непосредственную, рефлексивную и двойную рефлексивную (рефлексию внутреннего). Автор заключительного ненаучного послесловия к «Философским крохам» замечал о наличии обычной коммуникации между людьми, основанной на понимании. Субъективно существующий мыслитель должен, по Кьеркегору, уделять внимание диалектике сообщения: «если один нечто высказывает и другой дословно признает то же самое, то считается, что они единомышленны и поняли друг друга» [76, с. 11].

К. Ясперс, отказавшись от предметно-эмпирического отношения к человеку, призывал относиться к нему как к возможной экзистенции – существу, каждый раз обнаруживающему свою сущность. Экзистенция – это наиболее глубокий уровень человеческого «Я», опирающийся на его предшествующие сту-

пени – эмпирическое «Я», сознание вообще и «Я» на уровне духа. Экзистенция не может быть ни предметом научного исследования (поскольку человек, будучи объектом, как объект и превзойдет сам себя), ни, будучи терапевтическим средством, использоваться преднамеренно. Экзистенция представляет область потенциального. Изначально заданной экзистенции не существует, поэтому не существует и изначально заданного смысла. Следовательно, пассивное ожидание человеком раскрытия собственной самости оказывается утопичным.

Усиление взаимосвязи коммуникации и экзистенции реализуется в понятии «экзистенциальная коммуникация», представляющем подлинно-личностное общение («коммуникация» и «общение» здесь выступают тождественными).

Становление понятия «экзистенциальная коммуникация» в творчестве К. Ясперса берет начало в исследовании проблем психотерапии. К. Ясперс как врач-психиатр сталкивается в своей практике с трудностью общения с душевнобольными пациентами. Впервые данное понятие оформляется в работе «Общая психопатология», где от феноменологии отдельных психических болезней автор переходит к философским обобщениям относительно человека в его экзистенциальной связи с другими людьми. К. Ясперс приходит к заключению о том, что исследование болезни в основном физиологическими способами, когда врач прибегает к методам естественных наук в лечении тела, ограничивает возможности эффективного лечения. При таком подходе не учитывается как целостность самого человека, так и взаимодействие с ним, тогда как человеку свойственно стремление к общению и взаимопониманию. Не устраняет этого недостатка и психоанализ, поскольку, несмотря на видимость коммуникации

с больным, психоаналитик рассматривает его все же не как личность, а как исследуемый объект. Следовательно, и то, и другое не учитывает личности пациента, поскольку человек, рассматриваемый как предмет, еще «не есть он сам». Напротив, апелляция врача «к бытию самости (Selbstsein) больного» при осуществлении действенной коммуникации, апелляция к свободе человека позволяет раскрыться перед человеком, вступив с ним в отношения равенства. Изначально представленная высшей ступенью в отношениях между психически больным и врачом экзистенциальная коммуникация впоследствии распространяется Ясперсом на человеческие отношения вообще, способствуя их развитию.

Сущность ясперовской экзистенциальной коммуникации проявляется в предполагающем отношении равенства «взаимном высветлении», ничем не гарантированном и не опирающемся на универсальность отношения, поскольку «в существе своем относится каждый раз к данному, и только данному случаю» [160, с. 955]. В ходе экзистенциальной коммуникации происходит «выявление» («Offenbarwerden») человека – процесс самораскрытия, самопрояснения, позволяющий человеку проникнуть в глубины своего существа. Такой процесс, представляющий структурированное целое, не подвергающееся разложению (либо теряющее свою сущность при нем), преодолевает пределы рационально достижимого, в силу того что «ведет в сферу философствующего становления самости человека» [160, с. 954]. Экзистенциальная коммуникация уникальна в каждом своем проявлении, она предстает неплановой и непреднамеренной. Собственным агностицизмом экзистенциальная комму-

никация чем-то напоминает кантовскую «вещь в себе»: знать о ней нельзя, в нее можно только верить.

Экзистенциальная коммуникация представляет высший тип общения, это духовное общение, подлинная коммуникация, превосходящая обычные пределы, не предполагающие обращение к сущности: «простые соприкосновения», «договоренность», «симпатию», «общность интересов и развлечений». Подлинная коммуникация есть беспредельная коммуникация – «путь к обнаружению истины» [161, с. 233]. Экзистенциальная коммуникация соответствует уровню экзистенции, это общение двух родственных экзистенций, в котором реализуется связь самости с самостью, единство «двух личностей как *разумных* (выделено нами) существ, каждое из которых выступает в качестве возможной экзистенции» [160, с. 952]. Здесь проявляется рационализм ясперовской экзистенциальности. Необходимо единство разума и экзистенции для ограничения экзистенции разумом с целью отсутствия ее вырождения в произвол. При таком соединении разума и экзистенции возникает высшая форма коммуникации.

Экзистенциальность коммуникации, при условии реализации экзистенции, порождает смыслы – идеальные образование, истинную глубину коммуникации как «смысл жизни», «смысл человеческого существования». В этом сближаются позиции экзистенциализма (религиозного и атеистического), экзистенциального анализа, персонализма.

Религиозный экзистенциализм С.Л. Франка указывает на обретение имманентного смысла собственной жизни человека. Смысл Франка экзистенциален, эксплицируем применительно к «смыслу жизни», представляющему конечную цель, признава-

емую разумной в случае ее предельной самодовлеющей ценности. Такой смысл жизни является абсолютным (вечным), для человека он одновременно и объективен, и субъективен, поскольку одновременно представляет собой и самодовлеющее благо, и благо для человека. Смысл имманентен самой жизни, он «должен быть в нас, мы сами *своею жизнью должны являть его*» [139, с. 197].

В. Франкл, подобно введению Ясперсом определения экзистенциальной коммуникации, рассматривает категорию «смысл» как смысл человеческого существования изначально в контексте первостепенного интереса врача-психотерапевта при столкновении с психическими больными, терзаемыми душевными конфликтами. Проводя общий экзистенциальный анализ, В. Франкл подчеркивает, что вопрос о смысле жизни явно или неявно присущ самой человеческой природе. Высокоорганизованные животные не задаются вопросом о смысле жизни, обнаружение проблематичности собственного существования, ощущение неоднозначности бытия под силу только человеку. Это и в большей степени, по сравнению с физиологическими различиями, а также с понятийным мышлением и речью, выделяет человека среди других живых существ. Сомнения человека в смысле жизни нельзя, по мысли Франкла, рассматривать как проявление психической патологии: «эти сомнения в значительно большей степени отражают истинно человеческие переживания, они являются признаками самого человеческого в человеке» [141, с. 157]. В человеческой жизни нет ситуаций, действительно лишенных смысла: даже негативные стороны человеческого существования (смерть, страдание, вина) можно рас-

сма­три­вать как позитивные, со­дер­жа­щие смысл и под­тал­ки­ва­ю­щие к его осу­ществ­ле­нию.

Смысл у Сартра тождественен общечеловеческой ценности: индивидуальный смысл («замысел») постепенно становится всеобщим в силу его доступности, в том смысле, «любой замысел понятен любому человеку». Однако это не означает его изначальную константность, а указывает лишь возможность его воспроизводимости. «Всегда можно тем или иным способом понять идиота, ребенка, дикаря или иного странца, лишь бы только были необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, а находится постоянно в процессе созидания. Выбирая себя, я созидаю мир» [124, с. 336–337].

Указывая на всеобщность индивидуального смысла, стоит уточнить, что речь идет не о смысле вообще, многоаспектном, а о бытийно-человеческом смысле. Определенный смысл придает жизни сам человек, именно «придает», как настаивает Сартр, а не изобретает. Это согласуется с требованиями значимости настоящего в экзистенциализме. С «изобретением» смысла может быть связана и индивидуализация всеобщего смысла в собственном, с присущими ему и только ему особенностями. Но происходит это только при условии проживания человеком собственной жизни. Человек, постоянно действующий, есть вечно становящееся. Человеческой природы не существует: человек преодолевает предопределенность в самостоятельном и ответственном формировании своей сущности в свободном существовании. Такие же постоянно изменяемые, а не «застывшие» образования – смыслы жизни человека. Смыслы проявляют амбивалентность в процессе обретения сущности человеком: «су-

ществование предшествует сущности». Человек формирует себя и смысл собственного существования.

Экзистенциальность смыслопорождающей коммуникации не исключает автокоммуникации. Так, рассматривая личность как единицу экзистенциальной коммуникации, Ясперс допускает возможность обращенности человека как уникального существа к самому себе. Более того, в экзистенциальную коммуникацию может вступить человек, способный подтвердить свою сущность в одиночестве. «Сегодня, – замечает К. Ясперс, – человек зависит от себя как единичного в новом смысле: он должен сам помочь себе, если уж он не свободен посредством усвоения всепроникающей субстанции, а свободен в пустоте ничто. Если трансценденция срывается, человек может прийти к ней лишь посредством самого себя» [161, с. 377].

По своей природе экзистенциальная коммуникация не распространяется на коллективность, «круг людей» (О.Ф. Больнов). Она возникает только между единичными людьми. Идея ясперовской экзистенциальности коммуникации разделяется О.Ф. Больновым, принимающим сущность заключения К. Ясперса о связи коммуникации лишь с «единичным партнером». Однако О.Ф. Больнов выступает против экзистенциального одиночества. Принуждая человека к одиночеству, по мнению О. Больнова, экзистенциализм не предлагает пути выхода человека из сложившейся ситуации, таким образом обрекая его на «перманентное прохождение через этот кризис», тогда как жизнь не ограничивается этим. Следовательно, центральным будет вопрос о преодолении человеком оков «экзистенциального одиночества». О. Больнов мыслит коммуникацию со свойственной ей открытостью и вовлеченностью (то, что было

обнаружено еще Кьеркегором). «Открывая» экзистенциальную коммуникацию, О. Больнов направляет усилия на преодоление одиночества с оговоркой, что, несмотря на «огромное значение, которое угрожающее Ничто приобретает в философии экзистенции, философию эту нельзя отождествлять с нигилизмом, ибо она нашла посреди полного уничтожения некий Абсолют» [26, с. 139].

Однако, учитывая фундаментальный тезис экзистенциализма о никем и ничем не гарантированном человеческом существовании, вовлеченность в открытую экзистенциальную коммуникацию связывают с риском непризнания и непонятости. Следствием этого может являться отказ от коммуникации (типичной) и возвращение к самому себе (вступление в автокоммуникацию).

Условием формирования экзистенции является трансценденция. Единство экзистенции и трансценденции объединяет позиции экзистенциализма и персонализма.

Представление о трансценденции не ограничивается религиозным концептом о Боге как о «живом». К. Ясперс понимает под трансценденцией вечное, или Бога как мысленную трансценденцию. Невозможность обнаружить трансценденцию эмпирическими способами еще не является основанием для отрицания ее действительного существования. Это бытие, в которое не входит человек, но которое является его основанием: трансценденцией называется «бытие, объемлющее нас» [161, с. 425], трансценденция существует в личностном отношении человека к ней, это «бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через наличное бытие в мире» [161, с. 426].

Экзистенция и трансценденция представляют собой две полярности мира (подобно внутреннему и окружающему миру, сознанию и предмету, идеи субъективной и объективной), связь между которыми диалектична. Трансценденция как условие формирования экзистенции, находясь за «пределами сознания», наполняет жизнь человека смыслами. Как экзистенция человек существует, «зная, что подарен себе трансценденцией», дающей ему возможность быть собой; эту поддержку трансценденции человек ощущает в собственной свободе. Экзистенция же, в свою очередь, есть нечто, посредством которого трансценденция осознается в «ее действительности» и являет себя человеку; экзистенция есть личностная форма трансценденции.

Идея трансцендентности определяет коммуникацию как изначально духовное единение человечества. В коммуникативной теории личности Э. Мунье заложена мысль о возвращении человека к первоисточкам – Богу, через которого человек вернется к самому себе, познает самого себя в коммуникации с Богом. Эта идея, представленная единством и неделимостью человечества, фундирована иудео-христианскими воззрениями о создании людей по образу и подобию Божьему. Только эта идея, подчеркивает Э. Мунье, противостоит разрыву коммуникации: свидетельством тому является несостоятельность, подтвержденная реальностью общественного бытия, как попыток построения коллективистского (коммунистического) или индивидуалистского общества, так и общества, основанного на началах разумности.

Идея о единстве человечества позволяет вести речь о реализации личности в трансцендентности, выражающейся в пре-

одолении замкнутости, изолированности личности от мира. Трансценденция Мунье диалектична: с одной стороны, она указывает на «бытийную самость», принадлежность личности самой себе, с другой – на бытие в обществе. «Включенный в жизнь коллектива, ребенок формируется в нем и благодаря ему, и, хотя коллектив не всемогущ по отношению к ребенку, он все же представляет собой естественную среду формирования, семья и нация открыты человечеству в целом. Христианин добавит: и церкви» [99, с. 534].

Трансцендентность человека как движение вовне проявляется и в сартровском сосуществовании человека и человечества и в ответственности человека за сосуществование: «выбирая себя, я выбираю человека вообще» [124, с. 324]. В этом уже будет проявляться не чистый индивидуализм (или субъективизм, за который упрекают экзистенциалистов). Такой экзистенциализм не замыкает человека в рамках индивидуального субъекта. Напротив, поясняет Сартр своим оппонентам, человек в своем существовании связан с другими. Существование другого необходимо человеку в познании для выяснения истины о себе, для существования, для самопознания. В этой мысли Сартра прослеживается влияние идеи *cogito* Декарта. «Я мыслю, следовательно, существую» толкуется экзистенциалистом как «абсолютная истина сознания, постигающего самого себя», однако этим не ограничивается. Сартр предлагает отступить от картезианского индивидуализма (как, впрочем, и оказаться на позиции противоположной кантовской философии) и постигать человека, открывая в *cogito* не только себя, но и других: «через "я мыслю" мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как и мы сами» [124, с. 336]. Человек

выбирает себя перед лицом других, по отношению к другим людям. С помощью другого человек открывает мир интересубъективности: «...обнаружение моего внутреннего мира обнаруживает мне в то же время и другого как некую свободу, находящуюся передо мной и которая мыслит и желает лишь за или против меня» [124, с. 336].

Человек – существо, ориентированное на смыслы и ответственное за их существование. Таково определение экзистенциального анализа, усиливающего рационализм ясперовской экзистенциальности. В определении В. Франкла, стремление к смыслам – поискам и осуществлению в особой диалогической среде – является базовым стремлением человека.

Смысл начинает формироваться, когда человек преодолевает замкнутость, осуществляя движение вовне в двух направлениях – к Богу и человеку. Специфика смыслопорождения в коммуникации определяется открытостью в со-существовании к логосу. «Истинное общение-встреча – это модус со-существования, открытый логосу, дающий партнерам возможность трансцендировать себя к логосу, даже способствующий ... взаимной самотрансценденции» [141, с. 323]. В противном случае, по мнению Франкла в статье «Критика чистого общения: насколько гуманистична "гуманистическая психология"», диалог, «в котором отсутствует направленность на интенциональный референт», выльется во взаимный монолог, «взаимное самовыражение» [141, с. 322].

Условием формирования смыслов коммуникации с позиции экзистенциального анализа является «проживание» человеческого существования как самотрансценденции – особого качества человеческой реальности, обозначающего внешнюю

направленность человека, направленность на нечто иное по сравнению с ним самим, «на что-то или на кого-то», в котором проявляется открытость человека миру. Самоотрансценденция выражает, что в отличие от животных, привязанных к специфической для каждого вида среде, отвечающей инстинктивному набору, человек – не замкнутая монада. В самоотрансценденности человеческого существования преодолевает многообразие различных форм единство человеческого бытия, представляющее «сосуществование антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется» [141, с. 48].

В самоотрансцендентной направленности человека на другого выражается коммуникация, определяющая смыслы существования отдельного человека, подобно тому как элемент мозаики (Франкл) является носителем определенного смысла только относительно места в целой мозаичной картине. Смысл личности «трансцендирует его собственные границы в направлении к сообществу: именно направленность к сообществу позволяет смыслу индивидуальности превзойти собственные пределы» [141, с. 198]. Коммуникация создает условия, но сама по себе еще не реализует стремление к смыслам.

Самоотрансцендентная направленность человеческого существования на смысл не ограничивается самовыражением. Происходит становление сущности самого человека: чем больше человек отдает себя другому, тем «в большей степени он становится самим собой» [141, с. 30]. Следовательно, ситуация экзистенциального анализа является ситуацией коммуникации: она учитывает «обратную связь» как в пределах автокоммуникации, хотя и в ситуации возможного, так и в пределах комму-

никации с «Другим». «К любой ситуации, – подчеркивает В. Франкл, – нужно подходить так, как будто живешь во второй раз и в прошлой своей жизни уже делал ошибку, подобную той, которую собираешься совершить сейчас» [141, с. 192]. Учитывая эти особенности, самоотрансценденцию как выход человека за пределы собственного «я» Франкл определил фундаментальным феноменом для понимания человека: устремленность, а не влечение к смыслу является признаком человеческого бытия, стремящегося преодолеть собственные пределы. Таким образом, смысл есть специфический смысл человеческого существования, самоотрансцендирующий границы в отношении к обществу и реализующийся в открытости человека миру.

Для реализации смысла недостаточно идеи. Необходима «коммуникация действий». В экзистенциализме данная посылка реализуется посредством отсутствия изначальных смыслов и их придания самим человеком. Человек существует как собственный замысел: «он существует лишь постольку, поскольку он себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь» [124, с. 333]. В этом самоосуществлении и проявляется коммуникация человека. Как следует из сартровского мыслепредставления, эта коммуникация – *коммуникация действий*, недаром «каждый человек сам кует свою судьбу», «единственное, что позволяет человеку жить, – это действие» [124, с. 335]. Следовательно, человек отвечает за собственное существование и за собственные смыслы (их производство и осуществление).

Открытость коммуникации и не гарантированность человеческого существования проявляются и в прохождении чело-

веком пограничных ситуаций, подводящих человека к границе собственного существования. Пограничные ситуации представляют коммуникативный канал обретения смыслов, предполагающий вовлеченность человека в ситуацию, захваченность ею. Преодоление пограничных ситуаций требует решимости. О.Ф. Больнов заключает, что решимость есть определенное состояние (именуемое как «склад») «подлинно человеческого бытия, где деятельность получает свой смысл более не из какой-либо требующей достижения цели, но неколебимо несет этот смысл в самой себе». В этой решимости и достигается состояние «предельной напряженности человеческого бытия», вырывающегося из состояния «прежней сумеречности и самоизгнанности». Проходя через пограничные ситуации, человек открывает в сомнении ущербность собственного настоящего существования, в состоянии экзистенциальной напряженности подходит к смыслу, обретает его исходя из коммуникационной «безусловности самой вовлеченности».

Опору для себя человек обретает во «внешней реальности», это «несущая реальность», под которой Больнов предлагает понимать другого: «другого человека, человеческое общество, учреждения, в которых формируется жизнь этих обществ, а также силу духа в той мере, в которой все они плодотворны для человека – короче, все, что может придать смысл и содержание человеческой жизни как нечто постоянное и надежное» [26, с. 139]. Таким образом, О.Ф. Больнов указывает на коммуникацию между людьми, определяет ее путем преодоления экзистенциального угнетающего переживания обнаженности человеческого существования к новому чувству открытости. В коммуникации (как в со-существовании) в откры-

тости к логосу, присущей экзистенциальному анализу, человек обретает смыслы.

Такую проблему автор обозначает «новой укрытостью», подчеркивая, что она хотя и не устраняет «экзистентное переживание угрозы», но, содержит ее, поэтому должна оказаться «в состоянии преодолеть ее лишь на новом качественном уровне». Новая укрытость восстанавливает полную истину, диалектично охватывающую уверенность человека в отсутствии угрозы и переход от экзистентной обнаженности к новой безопасности. Следовательно, возникает новое отношение к действительности, обозначенное Больновым как «доверие» – доверие как таковое, всеобщего характера, неопредмеченное, возникающее в жизни «из чувства глубокой укрытости». Это доверие не субъектно-психологического плана, это новое доверие к бытию, предварительное условие для человеческой жизни. В случае его потери наступает отчаяние и отрицательные экзистенциальные переживания (как возможные кратковременные критические моменты жизни), разрешающиеся и занимающие в результате обычного доверия к бытию свое место в жизни. Таким образом, несмотря на сегодняшнюю распространенность экзистенциальных переживаний, именно они позволяют человеку удержаться в этом мире, сохраняя «возможность нормальной жизни».

В проблеме возможности новой укрытости человека во враждебном ему мире Больнов выделяет два взаимосвязанных между собой аспекта: онтологический (связанный с состоянием мира) и этический (связанный с внутренним состоянием человека, где он может чувствовать себя укрытым). И тот и другой аспект требует учитывать временной фактор состояния

человека в возникновении смыслов коммуникации в ситуации доверия-надежды, что является одновременно сущностным выражением экзистенциальной мысли и служит началом преодоления экзистенциально-философской позиции. Таким образом, Больнов, придерживаясь ясперовского представления о сущностной необходимости коммуникации в жизни человека, «расширяет» углубленную К. Ясперсом до экзистенции и трансценденции коммуникацию. Преодолевая одиночество, человек, по Больнову, в новой доверии к бытию «открывает» экзистенциальную коммуникацию, трансцендируя экзистенцию, распространяя ее пространство до диалогической коммуникации «между», до диалогического бытия, образующего континуум смыслопорождения.

Специфику смыслопорождающей коммуникации действий проявляет и философия поступка М.М. Бахтина. В смысле подчеркивается содержательная сторона, «смысловое содержание» определено объективным. Мир смысла бесконечен и самодовлеющ, его собственная значимость делает ненужным человека. Однако, несмотря на это состояние «в себе» (кантовскую «вещь в себе» Бахтин применяет по отношению к смыслу, указывая «смысл в себе»), мир смыслового содержания – «область бесконечных вопросов, где возможен и вопрос о том, кто мой *ближний*» (выделено нами). Мир смыслового содержания не имеет центра: «все, что есть, могло бы и не быть, могло бы быть иным, если оно просто мыслимо как содержательно-смысловая определенность». Для того чтобы смысл состоялся, необходим поступок, «инициатива поступка» (М.М. Бахтин). Причем Бахтин настаивает на рассмотрении поступка не как извне созерцаемого или теоретически мыслимого факта, а на

рассмотрении поступка «изнутри, в его ответственности». Ответственность поступка должна учитывать в нем все факторы: и смысла, и факта. В поступке заложено преодоление гипотетичности. Ответственный поступок, по мнению М.М. Бахтина, «есть осуществление решения – уже безысходно, непоправимо и невозвратно; поступок – последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и *уже последнем контексте* и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*» [14, с. 32].

Смысл есть возможность, которая может стать действительностью только в поступке – субъективном процессе свершения. Одной лишь мыслимой реальности для смысла недостаточно. Соотношение смысла с действительностью позволяет, по мысли Бахтина, стать вечному смыслу ценностью, «движущей ценностью поступающего мышления как момент его», без этого вечность смысла есть только возможная, не-ценностная, незначимая вечность. Человек ответственен не за смысл как таковой, а за его утверждение или не утверждение, поскольку «можно пройти мимо смысла и можно безответственно провести смысл мимо бытия». Следовательно, смысл преодолевает ограничение только мыслимым, это возможность, которой человек в ответственном поступке наделяет познанное бытие, возможность, становящаяся реальностью в ответственном поступке. Однако такое представление о смысле не раскрывает сущностные характеристики смыслопорождения.

Проблема пределов экзистенциальной коммуникации, первоначально обозначенная К. Ясперсом в личностном (индивидуально-личностном, межличностном) плане, в связи с изначальным обретением человеком собственной самости позднее получает значение всемирно-исторической задачи. Как поясняет П.П. Гайденоко, это перерастание проблемы из индивидуального плана в общечеловеческий привело к превращению вопроса об экзистенциальной коммуникации в вопрос о философской вере. Если условием «экзистенциального общения является, с точки зрения Ясперса, общая судьба, "общая ситуация", делающая возможным взаимопонимание двух, трех, нескольких людей, то условием общечеловеческой коммуникации Ясперс считает общий духовный исток всего человечества – “осевую эпоху” как корень и почву общеисторического бытия» [41, с. 25]. Идея самоотрансценденции как направленности к сообществу В. Франкла также преодолевает пределы автокоммуникации.

Процесс создания смысла ограничен пределами коммуникации, заданными временной ограниченностью экзистенциального состояния. Осознание человеком конечности его существования выступает фактором, ускоряющим производство и осуществление смыслов. Пределы осуществления смысла – ограниченное в реальном физическом времени человеческое бытие. Указанное задает особенности производимых смыслов как уникальных смыслов и осуществляемых активно-лично. В частности, подтверждением этому можно считать основные формы реализации уникальных смыслов, определенные В. Франклом как смысл смерти, смысл страдания (болезненного и духовного), смысл деятельности и смысл любви [141].

Таким образом, коммуникация, являясь изначальным феноменом человеческого бытия, позволяет приблизиться к сути человеческого, «произвести» самого себя, определив сущность человека. Такая позиция объединяет экзистенциализм, экзистенциальный анализ и персонализм. Коммуникация реализует природу личности, изначально движимой к «Другому».

Порождение смыслов определяет экзистенциальность коммуникации, требующей отношения к человеку как к существу, потенциально обнаруживающему в коммуникации собственную сущность.

Условием формирования экзистенции посредством преодоления ее замкнутости по отношению к миру как личностной формы выступает трансценденция. Как объемлющее бытие, движение вовне, трансценденция не редуцируется религиозностью. Это обстоятельство «открывает» коммуникацию. Высшая форма коммуникации возникает в соединении разума и экзистенции.

Рациональная экзистенциальность определяет человека к производству смыслов коммуникации как базовому стремлению. Открытость к логосу реализуется в со-существовании. Человек «проживает» собственное существование как самотрансценденцию – собственную внешнюю направленность к сообществу, в которой становится (производится, формируется) сущность человека. Структурной единицей экзистенциальной коммуникации является человек, подтверждающий свою сущность, в том числе в одиночестве, предотвращая обрыв коммуникации. Таким образом, экзистенциальность коммуникации не исключает момент автокоммуникации.

Экзистенциальность коммуникации определяет порождение уникальных смыслов коммуникации действий. Смыслы как идеальное образование, истинная глубина экзистенциальной коммуникации, изначально отсутствуют. При условии реализации экзистенции возможно производство смыслов. Это происходит сознательно в процессе экзистенциального отношения между людьми. Смыслы производятся как смыслы человеческого существования исходя из обретения человеком в коммуникации сущности собственного бытия.

Уникальность каждого человека как возможной экзистенции усиливается самостью другого разумного существа, отсюда и «двойная неповторимость» произведенных смыслов. Негарантированность экзистенции позволяет определить смыслы как становящиеся. Изменяемость производимых смыслов обусловлена неординарностью самого человека. Смыслы непредсказуемы в силу возможности, а не обязанности человека как экзистенции.

ГЛАВА 3

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ

3.1. Смысл и понимание в языковом взаимодействии

Рассмотрение проблемы понимания смыслов коммуникации предполагает выявление проблемы проявления и понимания смыслов, природы и принципов понимания смыслов коммуникации, особенностей влияния коммуникации на характер процесса понимания смыслов. Указанное базируется на осуществлении понимания смыслов в языковом взаимодействии.

Проблема понимания в коммуникации выходит за пределы гносеологической проблематики и приобретает онтологический характер. Понимание смыслов коммуникации связано с пониманием смыслов бытия как бытия сущего. Так, М. Хайдеггер под «сущим» подразумевает разные его толкования, указывающие на неопределенность (если не сказать отсутствие ответа на вопрос) того, что такое сущее, поскольку сущее «есть все, о чем имеем такое-то и такое-то отношение», это и «то, что и как мы сами суть». Поэтому Хайдеггер закономерно предлагает задуматься над вопросом: с какого именно сущего следует «считывать смысл бытия»? В этой связи постановка вопроса о бытии требует «понимания и концептуального схватывания смысла», наряду с вопросом «подготовки возможности правильного выбора примерного сущего».

Понимание, наряду со всматриванием, схватыванием, Хайдеггер относит к конститутивным установкам спрашивания, модусам определенного сущего. Поэтому и разработка вопроса о

бытии означает «высвечивание некоего сущего-спраши-вающего в его бытии». В определении формальной структуры вопроса о бытии это сущее Хайдеггер называет как то, «которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания», это сущее есть «присутствие» [146, с. 22]. Сущее можно определить и способом понимания бытия. Следовательно, понять сущее возможно исходя из его экзистенции.

Понимание экзистируется, является первичным, оно представляет изначальную открытость человеческой экзистенции. Понимание позволяет человеку ощутить свое место в мире во взаимосвязи с другими людьми. Понимание Хайдеггер определяет исходно экзистенциальным способом быть, следовательно, это определяющая характеристика человеческого существования. Специфика хайдеггеровского высвечивания сути понимания выражается во вводимом им понятии «экзистенциальное понимание», которое он определяет особым видом понимания при последовательном погружении в онтологическую проблематику. Экзистенциальное понимание онтологично в своей сущности, поскольку экзистенциальность есть «бытийное устройство сущего, которое экзистирует». Понимание как экзистенциал предполагает умение понимать («умеемое») бытие как процесс – «экзистирование». Экзистенциально понимание содержит «бытийный способ присутствия как умения быть».

Экзистенциальное понимание есть основа феноменологического «узрения сущности», это определяется разомкнутостью понимания как размыкающего в коммуникации умения быть. Понимание разомкнуто, и эта разомкнутость понимания есть в своей направленности разомкнутость «ради чего и значимости касается равноисходно полного бытия-в-мире».

Понимание обладает экзистенциальной структурой, которую Хайдеггер определяет наброском. Человеческое бытие в понимании существует как открытость (разомкнутость), набрасывающая себя на возможности умения быть. В разомкнутости понимание проявляет незавершенность. «Набросковый характер понимания, – отмечает Хайдеггер, – конституирует бытие-в-мире в аспекте разомкнутости его вот как вот умения быть» [146, с. 171]. Этот процесс набрасывания обладает фактическим умением быть в условиях открытости возможностей: понимание «есть как набросок бытийный способ присутствия, в котором оно есть свои возможности как возможности», понимание бытия предвосхищено в «бросании себя на возможности». Онтологически-экзистенциалистская интерпретация Хайдеггером «смысла» указывает не на понимание смысла как артикулируемого в разомкнутости, а на понимание бытия.

В открытой коммуникации – разомкнутом «бытии-друг-с-другом» – имеет место двусмысленность, определяемая Хайдеггером феноменом, характеризующим открытость повседневного присутствия (повседневный способ бытия разомкнутости). Двусмысленность присутствует и в мире, и в бытии присутствия к самому себе, и в бытии-с-другим. Последнему уделяется особое внимание. Двусмысленность – определенный способ бытия, проявляющийся в бытии-с-другими (коммуникации) и утверждаемый в понимании. Для такого способа бытия характерно проявление в повседневном бытии-друг-с-другом при встрече с подобным в ситуации неопределенности открытости в понимании. Утвержденная в понимании двусмысленность – определенная способность быть, набрасывающая и задающая (определяющая) возможности присутствия. Двусмысленность заключается в несовпадении между понятным и непонятым,

возможным и действительным. «Все выглядит так, словно подлинно понято, схвачено и проговорено, а по сути все же нет, или выглядит не так, а по сути все же да... Не только всякий знает и обговаривает то, что предлежит и предносится, но всякий умеет говорить уже и о том, что только должно произойти, что еще не предлежит, но "собственно" должно делаться. Всякий всегда уже заранее угадал и учуял то, что другие тоже угадывают и чувуют. Это пронюхивание чутьем, а именно понаслышке из разговоров – кто по-настоящему "взял след", о том не говорит, – есть коварнейший способ, каким двусмысленность задает возможности присутствию, чтобы уже и задушить их в их силе» [146, с. 173]. Публично же двусмысленность понимания оказывается скрытой, более того, Хайдеггер отмечает постоянное стремление людей сопротивляться замечать подобную интерпретацию бытийного образа истолкованности. Двусмысленность искажает, создает видимость («мнимость») понятого.

Начало двусмысленности коммуникативно-экзистенциально. Ее первоначальное возникновение не является преднамеренным, оно не детерминировано присутствием отдельного человека, но, возможно, впоследствии оказывает влияние и на него. Эта коммуникативная экзистенциальность начал двусмысленности проявляется в том, что «она лежит уже в бытии-друг-с-другом как брошенном бытии-друг-с-другом в одном мире». Это созвучно с сартровской вариацией радикального индивидуализма, определяющей худшим видом одиночества одиночество вдвоем.

Особенности понимания смыслов коммуникации традиционно исследует философская герменевтика. Герменевтический подход определяет понимание как восстановление смыслов текста (Г. Гадамер), интерпретацию как выявление скрытых

смыслов в очевидном (П. Рикер) и позволяет обозначить соотношение коммуникации и смыслов как «смыслопонимание» в коммуникации. Коммуникация, осуществляемая с помощью языка как между двумя живыми людьми, так и между участниками герменевтического разговора, превышает «простое приспособление друг к другу» [40, с. 451]. Акт коммуникации присутствует уже в самом стремлении понять текст, который «дает языковое выражение некоему делу, но то, что ему это удастся, – заслуга интерпретатора. Участвуют обе стороны». Мы стремимся понять текст, это значит, что «собственные мысли интерпретатора с самого начала участвуют в восстановлении смысла текста» [40, с. 452].

Определенный прорыв к решению проблемы понимания смыслов коммуникации был совершен Ф. Шлейермахером, впервые предпринявшим попытку сделать герменевтику универсальной методологией. В понимание смыслов он вводит принцип диалогичности. Контекст у Шлейермахера «расширяется» путем включения в него автора текста. Целью герменевтического метода он ставит понимание автора и его текста лучше, чем было его собственное понимание.

В понимании Шлейермахер выделяет объективную и субъективную стороны, каждая из которых включает историческое и дивинаторское понимание. Из совокупности данных сторон и видов получаются четыре варианта толкования текста: объективно-исторический, объективно-дивинаторский, субъективно-исторический и субъективно-дивинаторский. Шлейермахер полагает, что решение герменевтической проблемы толкования возможно только с учетом этих условий.

Новую расстановку акцентов в истории герменевтики предлагает Г. Гадамер, учитывая два пути развития учения об

искусстве понимания – теологический и филологический. Герменевтика должна быть (и есть) одна, философская, поскольку различия между интерпретацией священных или мирских произведений не существует. В этой универсальности герменевтики Гадамер исходит из тезиса: «понимать – это значит прежде всего понимать друг друга». «Понимание, – уточняет Гадамер, – есть в первую очередь взаимопонимание. Так, люди по большей части понимают друг друга непосредственно или они договариваются до достижения взаимопонимания» [40, с. 227].

Г. Гадамер, продолжая линию понимания М. Хайдеггера, не ограничивается представлением о мыслительности в исследуемом процессе. Кроме собственно гносеологической специфики понимания как процесса постижения смыслов, понимания говоримого другим как прихода к «взаимопониманию в том, что касается сути дела» [40, с. 446], понимание экзистируется и онтологизируется. В первом случае понимание расширяется в особый способ существования человека как познающего, действующего и оценивающего, во втором – раскрывается в способ освоения мира, неотделимого от самопонимания и позиции интерпретатора.

Понимание в частных вопросах соотносимо с пониманием в целом в условиях коммуникации: смыслы понимаются в коммуникации; этот процесс есть взаимопонимание, – по Гадамеру, языковой процесс. Язык, выступая путем и целью взаимного самопонимания, является свидетельством понимания. Это «та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела» [40, с. 447], – подчеркивает Гадамер, поясняя мысль на примере перевода как процесса, препятствующего взаимопониманию. Понимание смыслов коммуникации в этом случае

определяется «погружением в контекст», позволяющим без искажения сохранить первоначальный смысл (точнее, тот, которым обладает источник сообщения) в новых языковых выражениях. Несомненно, «как и всякое истолкование, перевод означает переосвещение (Überhellung), попытку представить нечто в новом свете. Тот, кто переводит, вынужден взять на себя выполнение этой задачи... всякий перевод, всерьез относящийся к своей задаче, яснее и примитивнее оригинала. Даже если он представляет собой мастерское подражание оригиналу, какие-то оттенки и полутона неизбежно в нем пропадают» [40, с. 449].

Поэтому неудивительно, что при переводе имеет место языковое несоответствие (сказанного и воспроизведено-понятого), оказывающееся иной раз непреодолимым. В этом случае подлинное взаимопонимание достигается исключительно между переводчиками, а не источниками сообщений, находящимися в разных «языковых пространствах». Смыслы, как и их понимание, «ослабевают» при переводе.

Рассмотрим разные варианты понимания смыслов в результате их передачи.

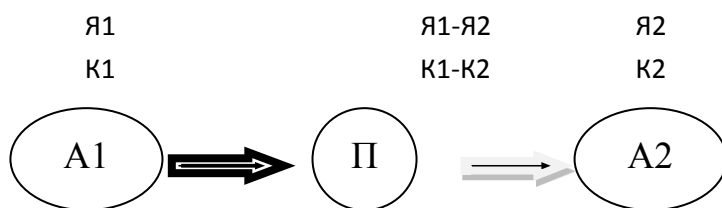


Рис.1. Перевод с одним переводчиком

Примечание:

A1 – источник сообщения (адресант);

A2 – получатель сообщения (адресат);

П – переводчик;
К – контекст;
Я – языковые поля.

Переводчик должен учитывать, что у адресанта и адресата сообщения разные языковые поля (пространства) и разный контекст. Сам же переводчик находится в зоне совмещения разных языковых и контекстуальных пространств; его пространство дуалистично, языково-контекстуально. Следовательно, есть вероятность «люфта» – искажения в понимании смыслов.

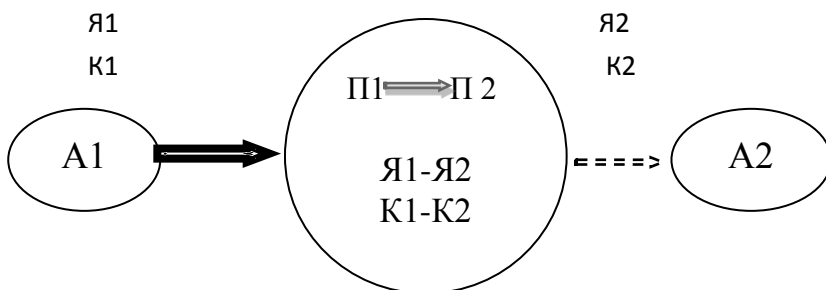


Рис.2. Перевод с двумя переводчиками

В одном языковом поле находятся только переводчики, следовательно, вероятность искажения смыслов возрастает. Современный on-line перевод некоторым образом ускоряет перевод, однако, будучи механическим, не учитывая обратную связь, он не снимает проблему контекстуальности.

Условием понимания смыслов коммуникации является одинаковое владение языком, т.н. нахождение в одном языковом поле, когда на языке не только говорят, но и мыслят, выра-

батывают (оформляют) смыслы. Перевод удваивает герменевтический процесс, предполагая разговор переводчика с источником сообщения и с другим переводчиком или получателем сообщения. Таким образом, перевод – предельное основание истолкования смыслов, когда возникает ситуация переосмысления с учетом соответствующего контекста.

Итак, языковое взаимопонимание есть условие понимания смыслов коммуникации: «лишь там, где возможно языковое взаимопонимание, понимание и взаимопонимание как таковые становятся действительной проблемой» [40, с. 448]. Другими словами, подлинное понимание смыслов коммуникации возможно в процессе говорения, а не перевода как его истолкования, в противоположном случае остается вероятность быть непонятым. Хотя и в этом случае не исключается возможность отклонения в языковых полях, но обусловленного уже не иноязычием, а другими основаниями при несовпадении позиции адресанта и адресата: как предельная сложность понимания смыслов коммуникации требуется переосмысление во взаимодействии с учетом соответствующего контекста.

Гадамер ведет речь о герменевтическом разговоре, вырабатывающем общий язык с целью взаимопонимания смыслов. «Между участниками этого "разговора", – поясняет Гадамер, – происходит, как и между двумя живыми людьми, коммуникация, превышающая простое приспособление друг к другу. Текст дает языковое выражение некоему делу, но то, что ему это удастся, – заслуга интерпретатора. Участвуют обе стороны» [40, с. 451]. Понимая смыслы текста, мы понимаем мысли его интерпретатора, значит, изначально процесс понимания смыслов происходит в условиях коммуникации. Точнее, коммуникация,

обеспечивающая взаимопонимание, является необходимым первичным условием понимания смыслов, выражаемых языком. Более того, Гадамер (и в этом с ним нельзя не согласиться) заявляет проблему языкового выражения как проблему самого понимания как истолкования, развертывающегося в языковой среде. У понимания языковой характер, проявляющийся в конкретности действенно-исторического сознания. Действительно, понимание смыслов, изначально заданное коммуникацией (как двусторонним, диалектическим процессом), разворачивается в среде языка. Однако, будучи первичным, проявляя языковую природу осмысления, язык не является единственным условием понимания (взаимопонимания) смыслов.

Письменная речь – однонаправленная коммуникация, при которой можно говорить о возможном понимании, но не о взаимопонимании смыслов, это процесс субъект-объектной коммуникации. Смыслы в ней своеобразно «застывают» в рамках высказанного (и не более), исключая возможность сказать больше того, что уже высказано, возможность всякого дополнения смыслов. Следовательно, возможности решения герменевтической задачи понимания смыслов изначально существенно ограничены особенностями коммуникации. По сути, письменная коммуникация обладает теми же свойствами, что и любая другая линейная коммуникация без обратной связи, происходящая между субъектом и объектом, как-то шенноновская коммуникация. Это относится только к законченным текстам, не предполагающим диалогический характер взаимоотношений адресанта и адресата. В этом содержится возможность предельной сложности понимания смыслов. От адресанта требуется ясное выражение смыслов – только в этом случае существует

возможность его адекватного понимания адресатом. В противном случае сама по себе «закольцованность» на авторе смыслов может выступить т.н. «шумом» в коммуникации. Исключением в письменной коммуникации являются письменные online сообщения или любые другие сообщения, допускающие возможность диалога адресанта и адресата.

Для понимания смыслов требуется их конкретизация, для которой, в свою очередь, необходимо конкретно-историческое мышление для приведения в соответствие с определенной герменевтической ситуацией, вмещающей данное понятие смыслов. Конкретная историчность мышления проявляется в понятиях: понимание смыслов, выражаемое языком, всегда понятийно.

Понимание смыслов обладает языковой природой. Гадамер неоднократно подчеркивает принципиальную связь между языком и пониманием. С одной стороны, понимание смыслов имеет языковую природу, с другой – при осуществлении взаимопонимания подлинное бытие обретает сам язык. В отличие от монологичной коммуникации, имеющей место при усвоении теологического смысла, такое языковое взаимопонимание – двусторонний процесс коммуникации. Поэтому Гадамер определяет взаимопонимание как взаимодоговаривание, не сводимое к простому сообщению, корни взаимопонимания глубже. Это «жизненный процесс, в котором проживается сама жизнь человеческого сообщества. В этом смысле человеческое взаимодоговаривание в разговоре не отличается от взаимного объяснения животных. Однако человеческую речь следует мыслить как особый и единственный в своем роде процесс постольку, поскольку в процессе языкового взаимопонимания раскрывается "мир"» [40, с. 516].

Гадамер абсолютизирует роль языка: в языке выражается мир. Гадамер возвышает языковой опыт «над пропастью всех наших бытийных полаганий (*Relativitäten von Seinssetzung*), поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами. Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего» [40, с. 520]. Таким образом, Гадамер исходит из того, что язык представляет универсально-онтологическую структуру, являясь бытием, которое может быть понято. Языком отображают понимаемые или непонимаемые смыслы.

Утверждая языковую природу понимания смысла и подчеркивая абсолютную роль языка в этом процессе, Гадамер, тем не менее, не исключает и другие условия понимания смыслов. Действительно, языковое взаимопонимание – это, скорее, первый этап, начало понимания смыслов коммуникации. Наряду с языковым пониманием, существуют и различия, связанные с различным пониманием смыслов людьми разных культур и разных исторических эпох. Коммуникация представляет возможности для доступности понимания смыслов. Однако, это не получает у Гадамера должного развития при сосредоточении внимания на языковом характере понимания, поскольку в языковом оформлении «обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [40, с. 527], и исследовательский интерес уводит в рассмотрение отношений между языком и миром.

Понимание направлено на улавливание, развертывание и истолкование смыслов. Стремление понять смыслы коммуникации предполагает возможный отказ от субъективных ожиданий

смыслов. Понимание направлено на смыслы, представляющие целое и выражающиеся как целое в языковой коммуникации. Проблема понимания смыслов коммуникации возникает тогда, когда имеется несоответствие между участниками процесса коммуникации относительно смыслов, т.е. требуется толкование смыслов как текста. Указанное реализуется в диалектике вопроса и ответа. Можно сказать и так, что проблема понимания смыслов коммуникации не является первичной по отношению к указанному несоответствию относительно смыслов. Подобно вопросу о так называемом «несостоявшемся» ответе, который может выступить ответом для последующего вопроса. Таким образом, понимание смыслов коммуникации с точки зрения герменевтического круга оказывается принципиально незавершенным. Всякий раз при попытке дать «окончательный» ответ (которого таким образом не существует) может возникнуть необходимость уточнения наряду с языковым выражением, в изменяющихся социокультурном или историческом контекстах. В силу изменения смыслов не остается неизменным и процесс их понимания.

Гадамеровское использование понятия языковой игры – игры со словами, обыгрываемыми разумеемое текстом (о сущности игры утверждается, что отношение играющего не понимается как отношение субъективности, когда игра самого языка осуществляет себя в наших ответах), применительно к герменевтическому феномену близко идеям Л. Витгенштейна. Понимание и есть игра, ибо понимающий «всегда уже втянут в то свершение, в котором заявляет о себе осмысленное» [40, с. 566]. Понимающий оказывается втянут в свершение истины как смыслов. Коротко говоря, согласно позиции Г.-Г. Гадамера, в

коммуникации имеет место взаимопонимание смыслов, обладающее языковой природой.

Наделение коммуникации статусом определения понимания смыслов побуждает обратиться к рикеровской «прививке герменевтической проблематики к феноменологическому методу». Герменевтика не должна являться методом, «способным бороться на равных с методом наук о природе», она должна быть представлена в онтологических терминах. Необходимо «задаться вопросом о бытии, которое «здесь» у всякого бытия, о Dasein, то есть о том бытии, которое существует понимая. В таком случае понимание уже не является способом познания, а становится способом бытия, такого бытия, которое существует, понимая». Герменевтика берет начало в интерпретации, по сути, представляя феноменологический метод – «выявление скрытого смысла в смысле очевидном» [122, с. 408]. Интерпретация происходит из бытия в мире. «В начале, – замечает автор конфликта интерпретаций, – мы имеем бытие в мире, затем мы понимаем его, затем интерпретируем и уже затем говорим о нем» [122, с. 411]. Смыслы должны быть не только поняты (восстановлены как смыслы текста) и выявлены как скрытые смыслы в смысле очевидном (интерпретация), они должны быть высказаны. В говорении и заключается акт коммуникации, когда «кто-то с кем-то говорит». Благодаря такому свойству акт говорения, по словам Рикера, противостоит анонимности системы: «слово имеет место там, где субъект может в акте дискурса и благодаря его своеобразной требовательности овладеть системой знаков, которые язык имеет в своем расположении; эта система является потенциальной, поскольку она не завершена, не реализована, используется кем-то и в то же время адресуется кому-то дру-

тому» [122, с. 136]. Таким образом, субъективность акта говорения обозначается и интерсубъективностью.

В исследовании коммуникации как условия понимания смыслов выделяется линия аналитической философии (Л. Витгенштейн), сосредоточившая внимание на коммуникативной стороне языка: коммуникация как социальный контекст способствует пониманию употребления слов.

Коммуникация есть «вместилище» и условие понимания смыслов. Если Л. Витгенштейн связывает понимание с пониманием языка предложений, подчеркивая важность повседневного языка, за которым «скрывается» логическая форма универсального языка, то К.-О. Апель «раскручивает» понимание до взаимопонимания, подходя к языку как к трансцендентальной величине. Оба представления разворачиваются в языковых играх. Выявление особенностей понимания смыслов коммуникации предполагает обращение к сущностным характеристикам исследуемых понятий в рамках позиций Л. Витгенштейна и К.-О. Апеля.

Существование смыслов Л. Витгенштейн связывает только с речевой коммуникацией. Человеческий мир ограничен его языком, дан речевой деятельностью – в языке и посредством речи. «Границы моей речи указывают на границы моего мира», – подчеркивал Л. Витгенштейн [36, с. 180]. Понимание смыслов коммуникации утверждается через обращение к понятию «пропозиции». Пропозиции – это особые сложные структуры, возникающие в результате группировки имен (простых знаков, использующихся в пропозиции), представляющие соответствующие положению вещей логические картины взаимосвязанных между собой элементов. Важной чертой пропозиции

Л. Витгенштейн отмечает возможность проявлять смысл, уточняя, что проявление представляет «все то, что существенно для смысла пропозиции, то, что пропозиции могут иметь общего друг с другом» [36, с. 70]. Общие пропозиции проявляют одинаковый смысл. В частности, два предложения: «мальчик съел мороженое» и «мороженое съедено мальчиком» – проявляют один и тот же смысл при различии активного и пассивного залога в отношении мальчика. Более того, смысл в пропозиции может проявляться даже в том случае, когда человеческая речь маскирует мысль как пропозицию, обладающую смыслом.

Однако пропозиция может быть и лишена смысла, причина тому – отсутствие соответствия нечто ей в реальности, поскольку «она не обозначает никакой вещи, свойства которой называются "истиной"» [36, с. 101]. Такое отсутствие смысла (по причине его несоответствия вещам в реальности) влечет за собой невозможность его понимания в коммуникации: несуществующее не может быть понято. Кроме того, возможности самой речевой коммуникации ограничены, если исходить из витгенштейновского тезиса о том, что *можно* показать, *нельзя* сказать. Соответственно, невысказанный смысл мы не понимаем.

Адекватное понимание смыслов коммуникации выводит нас на проблему дефиниции. Трансформации смыслов коммуникации не произойдет при условии корректности дефиниции исходя из того, что Л. Витгенштейн дает следующее определение дефиниций. «Дефиниции – это правила перевода с одного языка на другой. Каждая корректная знаковая система должна быть переводима в любую другую в соответствии с этими правилами: и это и есть то, что все они имеют общим» [36, с. 82]. Адекватное понимание смысла предполагает, что в процессе

речевой коммуникации не должна нарушаться передача существенного между сообщаемым и получаемым сообщением. Кроме того, условием адекватного понимания смыслов коммуникации является понимание логики человеческой речи. Утверждая, что на многочисленные философские вопросы невозможно ответить исключительно в силу их лишённости смысла, Л. Витгенштейн ориентирует на снятие т.н. псевдопроблем философии, вызванных отсутствием в них смысла. Поэтому не случайно он связывает философию исключительно с «критикой речи». Отсюда и знаменитый витгенштейнизм: «цель философии – логическое прояснение мыслей» [36, с. 104].

Признавая ключевую значимость языка в понимании смыслов, Л. Витгенштейн все же отказывается искать сущность и единство языка, вводя понятие «языковых игр» и переключая внимание на описание «игр». Понимание смысла происходит в процессе овладения человеком языковыми играми. Термин «языковая игра», по Витгенштейну, призван подчеркнуть, что говорит на языке: компонент деятельности или форма жизни; также языковой игрой он называет «единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» [37, с. 83].

Понятие «языковые игры» Л. Витгенштейн определяет в «Коричневой» и «Голубой книгах» и разворачивает в «Философских исследованиях». Языковые игры – это системы коммуникации, в большей или меньшей степени похожие на «игры» в обыденном языке, не исключая и их развлекательный характер. Витгенштейн не ограничивается рассмотрением языковых игр как незавершенных частей языка, для него языковые игры представляют нечто цельное, самостоятельное, это «полные системы человеческого общения» [36, с. 235]. «Единым целым»

Л. Витгенштейн называет языковые игры, имея в виду «язык и действия, с которыми он переплетен» [37, с. 83].

Существенным для языковых игр является отсутствие в них общего. Между тем Л. Витгенштейн не отрицает наличие некоторых связей между различными языковыми играми, будь то шахматная игра или спортивное состязание, называя эти связи родственными. Эти «родственные связи», представляющие сложную сеть подобий, «накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходство в большом и малом», Л. Витгенштейн характеризует как семейные сходства, аналогичные сходством черт, присущих семьям: «ибо также накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т.д. и т.п.» [37, с. 111].

Коммуникация языковых игр достигается благодаря семейным сходствам как реального многообразия способов описания языковых игр. Витгенштейновское допущение «языковых игр» как нечетких, расплывчатых, не является, по мнению автора, недостатком. Как подчеркивает А.Ф. Грязнов, Витгенштейн в этом случае не согласен с Фреге, говорившим, что «область с неопределенными границами уже не может называться областью. Витгенштейн пишет: "Но разве будет бессмысленно сказать: "Станьте приблизительно там"? Предположим, что я стоял с кем-то на городской площади и сказал это. Говоря это, я отнюдь не провожу какую-либо границу, но, вероятно, указываю своей рукой – как если бы я определял конкретное *место*. И как раз таким образом можно объяснить кому-либо, чем является игра. Кто-либо предлагает примеры и надеется, что их поймут определенным образом"» [48, с. 159].

В основании любой языковой игры лежит узнавание слов и предложений, несущих смысл. Языковые игры – это начальная форма знакомства с миром. Языковые игры можно рассматривать как примитивные формы языка, исследование которых не следует недооценивать.

Понимание предложения есть следование правилам языковой игры. «Понимать предложение, – пишет Л. Витгенштейн, – значит понимать язык» [37, с. 162]. Таким образом, у Л. Витгенштейна понимание смыслов коммуникации определяется языком – языковыми играми. Понимать смыслы коммуникации – значит понимать повседневный язык, на котором они высказываются. Будут ли смыслы адекватно поняты – зависит от того, как человек использует язык во взаимодействии с другими людьми. В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн готов признать, что иначе понимающий предложение иностранец и выскажет его иначе, чем мы. Понимание смыслов коммуникации – определенная умственная процедура, предполагающая такую передачу сообщения в языковых играх, при которой неизменной остается его сущность, соотносимая с реальностью. Одинаковые смыслы могут иметь сокращенное и несокращенное предложения: одинаковые смыслы заключаются в их одинаковом применении. Процедура понимания смыслов коммуникации не предполагает их разделение разными участниками взаимодействия.

Осмысленность слов (и выражений) и их употребление Л. Витгенштейн отождествляет с правильным употреблением для языковых игр. Но что является *правилом*? В правилах заложена идея коммуникации: правилу как некоему регулятиву в игре следует не один человек и не единожды. Рассуждения ав-

тора «Философских исследований» обоснованно подводят нас к некоей определенности правил, с которой связана и определенность смыслов. Более того, смысл уже есть нечто определенное, точнее, он должен быть определенным, подобно тому как нечеткая граница не является границей как таковой. Л. Витгенштейн, выражая суть смысла, замечает, что неопределенный смысл «вообще не был бы смыслом» [37, с. 125]. Следование правилу возможно даже и в том случае, если происходит замена одного выражения другим. Указанный процесс есть интерпретация языка. Условием интерпретации выступает коммуникация. «Совместное поведение людей – вот та референтная система, с помощью которой мы интерпретируем незнакомый язык» [37, с. 164]. Однако, по замечанию Р.И. Павилениса, указанное «делает необъяснимыми как феномен усвоения языка, так и возможность усвоения *нового знания* посредством языка, возможность осмысленного использования одного и того же языка в разных (новых) ситуациях и контекстах для выражения разных, в том числе несовместимых, представлений носителей естественного языка о мире» [109, с. 30].

Таким образом, в понимании Л. Витгенштейна смыслы, высказанные языком, связаны с их употреблением в коммуникации как языковых играх – законченных системах человеческой коммуникации, не предполагающих единства языка и требующих контекстуального понимания смыслов. Установить смыслы слов можно только в границах коммуникации посредством развертывания определенных языковых форм. Идею Л. Витгенштейна о роли совместности в интерпретации можно считать выходом на особый статус «взаимопонимания» К.-О. Апеля.

Коммуникация как условие понимания смыслов представлена и трансцендентально-герменевтической концепцией языка одного из основоположников современной философии постмодерна К.-О. Апеля. То, что он проделывает, есть, по его собственному выражению, «трансцендентально-герменевтическая рефлексия над условиями возможности языкового взаимопонимания в безграничном коммуникативном сообществе», закладывающая «основание единства *prima philosophia* как единства *теоретического* и *практического* разума» [7, с. 262]. Однако Апель в отличие от Витгенштейна подходит к коммуникации с позиции субъект-субъектности. Его интерсубъективная коммуникация выступает первоначальным контекстом, в котором он анализирует роль языка – исходной реальности человеческого бытия. Интерсубъективная коммуникация, не редуцированная языковым сообщением в подразумеваемом, есть смыслопонимание, она представляет «понимание смысла слов и бытийного смысла вещей, опосредованных словесными значениями» [7, с. 242].

Резюмирующая характеристика Апеля определяет языковые игры Витгенштейна как «конституируемые неким правилом поведения единства языкового употребления, жизненной формы и освоения мира» [7, с. 85]. Языковые игры тесно связаны с обычной жизнью, они реализуются как «переплетенные с жизненной практикой прагматические квазиединства коммуникации или взаимопонимания» [7, с. 257].

Анализируя концепцию языковых игр, Апель заостряет внимание на том, что их создатель не опровергает идею трансцендентализма в коммуникации. Это служит для него основанием ввести термин «трансцендентальная языковая игра» как

понимание некоей универсальной игры неограниченного коммуникативного сообщества. В отсутствии указанной языковой игры Апель усматривает ограниченность рассуждений Витгенштейна, поскольку рассматриваемые им языковые игры «превращаются в объекты эмпирико-аналитической науки в духе "logic of science"» [7, с. 220], что свойственно редукции логического эмпиризма, объявляющего языковыми играми данные, которые можно наблюдать и описывать. Таким образом, языковые игры, утратив трансцендентальное достоинство в случае интерпретации в духе бихевиоризма, потеряли бы и отношение к феноменам мира. Противопоставляя науку логике, Апель выдвигает тезис о долженствовании ответа на кантовский вопрос о трансцендентальных условиях возможности и значимости науки. Однако он не выступает при этом ортодоксальным кантианцем, и, учитывая современный исследовательский интерес науки к языку, расширяет данную точку зрения, утверждая, что вопрос о трансцендентальном субъекте науки должен быть опосредован пониманием трансцендентального достоинства языка. Кроме того, еще одним основанием для введения трансцендентальной языковой игры может выступить тот момент, что языковая игра Витгенштейна сама по себе обладает трансцендентальным достоинством, т.е. сущностно Апель не входит в противоречие с Витгенштейном.

Трансцендентальная языковая игра универсальна, она предполагается различными формами жизни как условие возможности и значимости взаимопонимания. Мысль о ключевой роли взаимопонимания не разворачивается, но и не опровергается Витгенштейном, языковые игры, определенные моделями, в ходе которых возникают отношения между смыслом предло-

жения и субъектом, рассматриваются с точки зрения требований логики. Апел в этом идет дальше Витгенштейна, подчеркнуто артикулируя идею понимания как взаимопонимания участниками коммуникации. Он определяет взаимопонимание центром и достоинством трансцендентальной языковой игры, имея в виду взаимопонимание, достигаемое в языке. Трансцендентальная языковая игра есть подлинное условие взаимопонимания. Реальная основа и генетический исходной пункт такой языковой игры заключаются «в фундаментальных фактах жизни рода человеческого» [7, с. 230]. Принципиальная возможность универсальной коммуникации предполагает идею универсального взаимопонимания в качестве регулятивного принципа.

Такое взаимопонимание универсально и в том смысле, что благодаря ему должна учитываться и значимость результатов общеисторического масштаба. Действия этого регулятивного принципа не ограничиваются нелинейной (интерактивной, интерсубъективной) коммуникацией, данный принцип работает даже в ситуации линейной коммуникации, «в отношении тех, кто уже не в состоянии отвечать». Кроме того, регулятивный принцип должен, в частности, инициировать ситуацию предвосхищения, «послужить поводом для того, чтобы интерпретатор текста контрфактически актуализировал возможные ответы и со стороны критикуемых авторов» [7, с. 292]. Идея взаимопонимания как регулятивный принцип рассматривается Апелем и применительно к предполагаемому (идеальному) и подлежащему формированию (реальному) безграничному «коммуникативному» или «интерпретативному» сообществу.

На взаимопонимание апелевский человек буквально обречен как обладающий языком, в отличие от животных. Взаим-

мопонимание у него не артикулируется исключительно в экзистенциальном контексте: в первую очередь оно связано со смыслом. По замечанию Апеля, люди вынуждены «приходить к "взаимопониманию" относительно критериев смысла и значимости наших поступков и познания» [7, с. 220]. Апель вводит понятие «смысловое взаимопонимание», которое в коммуникативном сообществе ученых есть «согласие». Согласованное понимание смысла безграничного коммуникативного сообщества, «языковой консенсус», выступает условием языкового предпонимания мира: «говоря идеально, языковое предпонимание мира должно было бы вытекать из смыслового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества» [7, с. 244].

Средством достоверности понимания смысла в коммуникации выступает интерсубъективность, представляющая возможность обратной связи. Традиционно интерсубъективность понимается как особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания (или – значимости опыта познания) одного для другого [106, с. 429]. Разработка проблемы интерсубъективности в связи с понятием трансцендентальности в классической философии связана, в частности, с концепциями И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля. Интерсубъективность, предполагающую «Другого», особенно в связи с проблемой диалога и коммуникации, связывают с феноменологией и деконструктивизмом.

Э. Гуссерль вводит понятие «интерсубъективность» для обозначения трансцендентального сообщества монад [51]. Интерсубъективность заключена в структуре трансцендентального субъекта, она свидетельствует о множественности субъектов и выступает основой их общности. Благодаря этой заключенности

интерсубъективности мы можем не только отличить себя от «Другого», но и понять смысл, высказываемый «Другим». Иначе говоря, обращение к интерсубъективности применительно к проблеме понимания смысла в коммуникации вызвано гносеологически.

Доступной интерсубъективностью делает вчувствование (Einfühlung). Для Гуссерля это «проблема существования "других" для меня», «тема трансцендентальной теории опыта "другого", так называемого вчувствования». В понимании смысла в коммуникации не следует ограничиваться вчувствованием как созерцательным проникновением. Необходимо сочетание с рациональным, выраженным в размышлении над вчувствованием. Размышление над вчувствованием – это форма понимания смысла в интерсубъективной коммуникации посредством опытного познания «Другого» как сущего и осмысление этого познания.

3.2. Основные гносеологические барьеры на пути понимания смысла в коммуникации

В коммуникативном континууме «между Я и Ты», в коммуникации «Я» и «Другого» возникают определенные препятствия. Традиционно, начиная с математической теории коммуникации К. Шеннона, исследователи признают наличие переменных – шумов, отражающих изменения в значении, вносимых источником информации, воздействующих на передаваемый сигнал и препятствующих адекватной передаче сообщения. «Это означает, что принятый сигнал не обязательно совпадает с сигналом, посланным передатчиком» [150, с. 275]. Абстрагиро-

вание от технического аспекта шума позволяет увидеть в нем социокультурные факторы. В этом случае семантический шум может возникнуть при попытке пропустить через канал передачи не просто большого количества информации (что, в общем-то, характерно в условиях превращения мира в «глобальную деревню» (М. Мак-Люэн)), а бессмысленной информации, или информации, смыслы которой не схватывает ее получатель в силу религиозных, ценностных, образовательных и других различий между конкретно-историческими типами общества, уровнями развития культуры и цивилизации.

Коммуникативные барьеры наряду с отправителем/источником, сообщением, каналом, получателем и обратной связью являются одной из основных составляющих процесса коммуникации.

В настоящее время отсутствует единый подход к определению и классификации указанных барьеров. В частности, Л.Г. Викулова и А.И. Шарунов признают в качестве оснований классификации *коммуникативных* барьеров внешние условия, технические средства коммуникации и «человеческие» (психофизиологические и социокультурные) барьеры [34, с. 51]. А.В. Соколов выделяет четыре класса *коммуникационных* барьеров (препятствий на пути движения смысла от коммуниканта к реципиенту): технический, межъязыковой, социальный и психологический [128]. В.П. Конецкая определяет данные препятствия *социокоммуникативными* (выражающимися в непонимании, неадекватном речевом поведении, конфликтах) и указывает их единую суть – «затруднение в адекватной передаче и восприятии необходимой информации» [80, с. 168].

Фиксируя различия, мы подразделяем данные барьеры на объективные и субъективные. К объективным коммуникативным барьерам мы относим естественные (условия внешней среды) и искусственные (технические, обусловленные шумами и помехами в каналах коммуникации) препятствия. Субъективные коммуникативные барьеры – «человекосоразмерные» препятствия, включающие психологические (возникающие в результате неизбежной в коммуникации перцепции), социальные (проявляющиеся в различии ценностных ориентаций и личностного знания), языковые (обусловленные языковыми различиями, несоответствием тезауруса коммуниканта и реципиента). Однако, отмечая указанные виды барьеров, мы упускаем из виду возможные сложности, возникающие в процессе понимания смысла в коммуникации, вызванные противоречиями в познании, тогда как для успешной коммуникации *понимание смысла* передаваемого сообщения первично. В связи с этим среди субъективных барьеров мы выделяем гносеологические.

Выявление сущности гносеологических барьеров (препятствий) в коммуникации фундируется представлением о коммуникации, представляющей не механическую передачу сообщения в пределах интерсубъективной (в системе «Я–Он») или интросубъективной (в системе «Я–Я», автокоммуникации Ю. Лотмана) коммуникации, а предполагающей движение смысла. Мы отказываемся от шенноновского представления о коммуникации, рассматривающего ее линейным, однонаправленным процессом и не учитывающего передачу в коммуникации смыслов. Ситуацию однонаправленности коммуникации мы преодолеваем с учетом позиции Н. Винера и С. Бира относительно наличия обратной связи в коммуникации. Линейность коммуникации

замещаем ее нелинейностью, опираясь на достижения синергетики (И. Пригожин, Г. Хакен) и введение представлений теории сложных самоорганизующихся систем в знание социальных систем (Н. Луман). Однако мы принимаем представление об энтропии сообщения К. Шеннона, который, исходя из определения понятия энтропии как меры неопределенности, использовал «условную энтропию сообщения» как меру «недостающей части сообщения» [150, с. 277].

В связи с этим процесс понимания смыслов предстает незавершенным, смыслы не являются окончательно установленными. Мы учитываем, что Г. Хакен определяя понятие «синергетика», указывал на коллективность действия (роль кооперации) при образовании диссипативных структур. Термин «диссипативные структуры», введенный И. Пригожиным, в заявленном ключе указывает на возможную необратимую потерю смыслов коммуникации. Под такой потерей смысла мы подразумеваем несоответствие смыслов получателя смыслам источника, несоответствие конечных смыслов их первоначалу. Смыслы из застывшего статичного образования (как заданного изначально) превращаются в динамичные, становятся отношением, выражая взаимосвязь с другими объектами. Таким образом, коммуникацию мы рассматриваем как ситуацию нелинейного открытого взаимодействия в условиях как прямой, так и обратной связи, результатом которой *может быть* достигнуто совпадение изначальных и извлекаемых смыслов. Отсутствие указанной гарантированности отчасти определяется экзистенциальностью коммуникации при неуловимости сущности «Другого» («против непонимания нет никаких гарантий, и лишь в редкие минуты совершается чудо подлинного общения» [99, с. 480]), препят-

ствием взаимности, выраженном онто-антропологической «злой волей», препятствием общения, обусловленным существованием человека и его эгоцентризмом, проявляющимся даже в объединениях, основанных на взаимности (семье, родовой или религиозной общине).

Указанная негарантированность смыслов коммуникации разворачивается в условиях эмерджентности коммуникации, позволяющей вести речь об эмерджентности смыслов и эмерджентности в понимании смыслов коммуникации, указывая на непредсказуемость понимания смыслов, их невыводимость только из наличных изначальных смыслов. В этом случае получается парадокс: с одной стороны, исходя из эмерджентности коммуникации понимание смыслов эмерджентно, невыводимо только из изначально существующих смыслов и непредсказуемо, с другой – оно предопределено субстанциональностью коммуникации, исходя из того что всякая коммуникация является носителем смыслов человеческого бытия. Оказывая воздействие на возникновение смыслов, коммуникация представляет возможности для его осуществления или трансформации. Разрешение этого парадокса возможно лишь по пути указания на неустойчивость смыслов коммуникации и допущения многовариантности их понимания.

Ситуацию неустойчивости смыслов коммуникации можно объяснить существованием препятствий, возникающих в коммуникации при понимании смыслов. Выявление данных противоречий как препятствий, стоящих перед человеком на пути познания, обращает нас к проблеме познания. В философии рационализма эта проблема обозначена как проблема снятия преград на пути познания истины. Познание, разделенное на ис-

тинное и мнимое, представлено еще Парменидом. Указание на то, что чувственность не дает нам подлинно сущего знания, имеется еще в атомизме Левкиппа и Демокрита. С подобным мы сталкиваемся и в случае аллегории платоновской пещеры. Однако пристальное внимание гносеологическим препятствиям уделяется в философии начиная с Нового времени в русле персоналий Р. Декарт – Ф. Бэкон – Д. Локк – И. Кант – Г. Башляр.

Р. Декарт выявляет чувствительную природу гносеологических препятствий, обосновывая, что принимаемое за истинное «было воспринято мною или от чувств, или через посредством чувств; а между тем я иногда замечал, что они нас обманывают, благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение» [57, с. 16]. Не ограничиваясь анализом только чувственных впечатлений, Декарт допускает, что мир управляется Божеством, вводящим человека «иногда в заблуждение», и приходит к заключению «не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания», тщательно воздерживаясь как от «вещей явно ложных», так и от того, «что прежде мне мнилось истинным». Единственное знание, которое должно быть по Декарту истинным, – знание того, что «Я есмь». Но что значит: «я есмь» Декарта? Однозначного ответа о мыслящей вещи он не дает, здесь требуется уточнение, что и осуществляет автор «Размышлений». Человек как мыслящая вещь для него – «нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» [57, с. 24]. Таким образом, исходя из позиции Декарта, мы определяем сомнение в качестве основного способа преодоления гносеологических барьеров. Кроме того, не стоит

выпускать из виду и момент воображения и чувственности, разбивающий укоренившуюся стереотипность мировоззрения.

Наиболее отчетливые аналоги данных барьеров мы находим у Ф. Бэкона, где среди четырех видов «идолов познания» (рода, пещеры, площади и театра), особый исследовательский для работы интерес представляют идолы площади в силу их коммуникативной природы. Идолы площади Бэкон объявляет наиболее тягостными, объясняя их происхождение взаимной связанностью людей в сообщества, поскольку «слова рождают слова». Бэконовские идолы площади являются порожденными коммуникацией – «общением и сотовариществом людей». Причиной такого порождения выступает некий молчаливый договор между людьми «об установлении значения слов и имен», происходящий «сообразно разумению толпы», в условиях, исходящих «из уровня понимания простого народа» и установления различий вещей, доступных для понимания «простого народа».

Идолы площади препятствуют движению к пониманию истинного смысла вследствие неопределенности понятий, ситуации беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний. «И хотя, – допускает Ф. Бэкон, – мы считаем себя повелителями наших слов... это оказывается недостаточным для того, чтобы помешать обманчивому и чуть ли не колдовскому характеру слова, способного всячески сбивать мысль с правильного пути, совершая некое насилие над интеллектом, и, подобно татарским лучникам, обратно направлять против интеллекта стрелы, пущенные им же самим» [30, с. 310].

Идолы площади являются гносеологическими коммуникативными препятствиями, которые навязывают слова разуму. В этой связи Бэкон разделяет препятствия на два рода [29,

с.25–26]. С первым родом указанных призраков автор «Нового Органона» связывает имена несуществующих вещей (таких как «судьба», «перводвигатель»), со вторым – имена вещей существующих, но неясных, плохо определенных и неоправданно отвлеченных от самих вещей («влажность», «легкое», «тонкое»). Если первый род идолов преодолеть гораздо проще, используя постоянное опровержение и старение теорий, то в случае с отбрасыванием второго рода идолов могут возникнуть трудности, поскольку этот род идолов «происходит из плохих и неумелых абстракций» в связи с их сложностью и глубокой укорененностью. Все дело в различной степени «негодности и ошибочности» в словах, на что оправданно обращает внимание Ф. Бэкон, выделяя три категории порочности. Менее порочными он находит названия субстанций (типа «мел», «глина»), более порочными определяет действия («производить», «портить», «изменять»), наиболее порочными – качества вещей («тяжелое», «густое»), за исключением непосредственных восприятий чувств. По мнению Ф. Бэкона, понятия оцениваются по восприятию вещей человеческими чувствами.

Однако мысль о преодолении идолов познания в соответствии с родом и степенью порочности не получает развития. Автор не учитывает возможности использования контекста для прояснения плохо определенных и необъективно отвлеченных понятий. Не рассматривается им и возможная роль коммуникации, явившаяся основанием идолов площади в преодолении указанных барьеров. Подавление и изгнание различных видов идолов (призраков) Ф. Бэкон рассматривает в методологическом ключе в связи с «истинной индукцией».

Проблема гносеологических барьеров, выраженная существованием заблуждений, представлена Д. Локком в контексте

проблемы положительной или отрицательной роли языка в познании. По сути, в концептуалистических представлениях Локка, направленных против идеалистического рационализма понятий, находит продолжение бэконовская линия критики «идолов площади» – злоупотреблений словами в коммуникации. В отличие от Бэкона, сосредоточившего внимание на сущности идолов познания, Локк не ограничивается этим и идет дальше, направляя усилия на преодоление заблуждений, возникших в результате злоупотреблений словами.

Отправная точка локковской позиции обнаруживает сходство с бэконовской: причина заблуждений кроется в неопределенном употреблении слов. «И если бы люди указывали, какие идеи они обозначают употребляемыми ими словами, то при исследовании и защите истины не было бы и половины той неясности и тех споров, какие бывают теперь» [87, с. 557].

С целью устранения подобных заблуждений, Локк вводит пять условий (средств), направленных на устранение неясности, сомнительности, двусмысленности. В первую очередь Локк советует не употреблять слово только как совокупность звуков, т.е. без значения. Во-вторых, простые идеи (в этом сенсуалист Локк оказывается близок рационалисту Декарту) должны быть ясными и отличными друг от друга, а сложные – определенными. Прежде всего, это касается модусов и слов из области морали, не имеющих в природе определенных объектов, из которых можно было бы черпать их идеи. Исследование значения слова как понимания составных частей сложной идеи следует доводить до простых идей, ее составляющих. По сути, здесь Локк подходит к решению вопроса феноменологически. «В противном случае, – предостерегает автор «Опыта о человеческом разумении», – пока этого не будет, не следует удивляться, что у

людей в уме очень много неясности и путаницы, а в разговорах с другими – очень много споров» [87, с. 572]. Кроме того, названия идей должны быть сообразны существующим вещам, в этом содержательном соответствии знания объективному миру проявляется локковский материализм.

Однако наличия определенных идей недостаточно, необходимо точное (в-третьих) употребление слов по отношению к их идеям. Без этого условия невозможно добиться понимания, тогда как «точность речи всего легче и удобнее дает нашим мыслям проникнуть в чужой ум» [87, с. 572]. Стоит отметить справедливость допущения, вводимого Локком относительно этого условия понимания: человек несведущий все же не поймет язык и при правильном его использовании. Между тем Локк детально не разрабатывает сущностные особенности взаимодействия субъекта и объекта.

Еще одно немаловажное (четвертое) условие преодоления возможных заблуждений – намеренное объяснение значения слов. В случае неопределенности (и расплывчатости в отношении сложных идей) смысла или его употреблении говорящим в значении, которое придает только он сам, Локк предлагает объявлять смысл значения слов. В этом случае ясность и четкость рассуждений достигается как путем указания синонимов или примеров относительно простых идей посредством чувственного представления предмета, так и за счет использования полного и точного определений понятий.

При отсутствии указания смысла в качестве пятого условия преодоления заблуждений Локк предлагает употреблять постоянные значения слов. Это позволит избежать споров, вызванных двусмысленностью. По метафорическому замечанию Локка, «многие теперешние книги стали бы ненужными, многим спо-

рам и диспутам был бы положен конец, ... много философских и поэтических произведений (не говоря о других) уместилось бы в ореховой скорлупе» [87, с. 582]. Однако это не снимает проблемы гносеологических коммуникативных барьеров в условиях роста (особенно, лавинообразного) знания.

Отправной точкой в решении проблемы гносеологических барьеров у И. Канта, как и у Д. Юма, можно считать указание на эмпирическое начало знания о мире: «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если бы не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений» [71, с. 41]. В их позиции эксплицируется попытка синтезировать гносеологически важную роль ощущения и разума. Как подчеркивал И. Кант, «эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [71, с. 91]. Следовательно, одного лишь разума без «внешнего созерцания в пространстве» оказывается недостаточно для исследования влияния коммуникации на смыслы.

Более того, анализируя соотношения чувственности и рассудка, Кант упоминает о заблуждениях, по происхождению сенситивных. Автор Критики чистого разума замечает: «заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъективные основания суждения соединяются с объективными и отклоняют их от назначения, подобно тому как движущееся тело само по себе всегда продолжало бы двигаться в одном и том же направлении по пря-

мой линии, но если одновременно на него влияет другая сила в другом направлении, оно начинает двигаться по кривой линии» [71, с. 275]. Однако стоит учитывать, что Кант не абсолютизирует детерминирующее влияние чувственности на заблуждения: чувственность не всегда выступает источником заблуждений, она может быть и источником реальных знаний, когда является основанием рассудка («способность давать правила»), если положена как объект в основу рассудка, «к которому рассудок применяет свои функции».

Обращение к проблеме гносеологических барьеров классической рационалистической гносеологии находит продолжение в современной философии, эксплицируясь в концепции «эпистемологического препятствия» Г. Башляра.

Понятием эпистемологического препятствия, обнаруживаемого как в историческом прогрессе науки, так и в обучении научному знанию, выражается башлярское понимание «сложности и противоречивости движения науки» (В.П. Визгин). В отличие от предшественников Башляр нацелен на обнаружение психологических механизмов, способствующих валоризации ошибочных идей, психологизируя, таким образом, препятствия. Как отметил отечественный «башлярвед» В.П. Визгин, французский мыслитель стремился «обнаружить своего рода психологические механизмы, способствующие тому, чтобы ошибочные идеи прочно фиксировались, или, как он говорит, валоризировались, т.е. получили высокую субъективную оценку» [33, с. 132].

Эпистемологические препятствия, по Г. Башляру, – это те причины инерции, которые кроются в познаваемом объекте. Если знание реальности, которое по мысли Башляра, никогда не бывает немедленным и полным, всегда является светом, то

препятствия – это «тени». «Эпистемологические препятствия – это знания, инкрустированные сомнением. Интеллектуальная практика, которая ... может, в конечном счете, препятствовать исследованию» [163, с. 17]. Таким образом, общим для всех обозначенных видов препятствий является их существование в познавательных актах, что соответствует представлению об имманентности препятствия.

Основным препятствием является первичный опыт, или, говоря точнее, первое наблюдение, непосредственное восприятие действительности. Учитывая положение Башляра о том, что уже имеющееся знание является препятствием для научного знания, можно сделать следующий вывод: однажды извлеченный (понятый) определенным образом смысл в дальнейшем выступает препятствием для его же собственного адекватного понимания (подобно тому как, в сравнении Башляра, великие люди являются полезными для науки в первой половине своей жизни и вредными во второй). Кроме того, к видам обозначенных препятствий можно отнести «обобщения, но слишком легкие, лишенные строгих оснований, а также злоупотребления привычными расхожими образами, различные вербальные помехи, включая привязанность к словам. Наконец, прагматическая установка и унитаристское сознание, т.е. стремление к единству, недостаточно обеспеченным в научном плане, а также ряд философско-онтологических установок – субстанционализм, реализм, анимизм» [33, с. 131]. Особым видом препятствий Башляр определяет факторы, мешающие оформлению количественного подхода.

В концепции Башляра препятствия являются принципиально неустранимыми: речь идет об их преодолении, а не о полном устранении. Однажды преодоленное препятствие вновь

может возникнуть на пути познания. «Препятствие и преодолевается, и сохраняется одновременно. Если бы оно только преодолевалось, то оно и не было бы препятствием, так как оно действует как препятствие там, где его содержательный состав расходится с "новым научным духом", как бы конкретно он ни определялся» [33, с. 138]. Выявлению эпистемологических препятствий, подчеркивает Башляр, способствуют зачатки психоанализа (разума).

Второй пласт в рассмотрении проблемы гносеологических барьеров представлен современной отечественной исследовательской литературой. В этой связи выделяются работы Н.В. Видинеева и В.С. Шубинского.

Н.В. Видинеев обращается к проблеме препятствий (барьеров) в общении в рамках исследования структурно-функциональной природы языка, подразумевая, в первую очередь, под ними «трудности в обмене мыслями, в достижении взаимопонимания и согласия между участниками общения» [32, с. 87]. К таким барьерам он относит «любые преграды, препятствующие взаимопониманию и согласию участников общения» [32, с. 90]. При этом Н.В. Видинеев не исключает возможности связывать данные трудности со способностью человеческого мозга узнавать ранее воспринимаемые предметы. Однако он подчеркивает, что данное направление в изучении проблемы преодоления препятствий в общении, как и возможные трудности перевода мыслей с одного языка на другой, не определяют поле данного исследования. Н.В. Видинеев настаивает на рассмотрении трудностей общения в так называемом «чистом виде» как вопроса о том, почему у участников общения отсутствует взаимопонимание, почему они не соглашаются друг с другом.

Заметим, что, используя в работе термин «барьеры в общении», Н.В. Видинеев, скорее всего, имеет в виду барьеры в коммуникации. Данное предположение строится не столько на том, что в указанный период в советской исследовательской литературе не укоренилось понятие «коммуникация», а, скорее, это предположение основывается на авторском упоминании термина коммуникации в связи с массовостью информационных процессов во второй половине XX века. В указанных процессах Н.В. Видинеев усматривает принципиально одностороннюю направленность от официального источника к массовой аудитории-получателю. В этой связи он впервые и упоминает наличие барьеров общения. «На пути от источника до сознания адресата информация наталкивается на технические помехи, на инертность и даже внутреннее сопротивление аудитории» [32, с. 88]. Ссылаясь на исследования социальных психологов, указавших на преодоление в общении барьеров (в том числе гносеологических), возникающих из-за отсутствия или недостатка опыта и знаний, либо от неразвитости абстрактного мышления, в ходе массовых информационных процессов, Н.В. Видинеев справедливо предлагает не ограничивать исследование массовыми информационными процессами, в силу того что информация наталкивается на препятствия во всякой вербальной коммуникации (в том числе в диалоге). Обоснованно учитывая это, он помещает проблему в иную плоскость, предлагая рассматривать трудности общения одновременно как трудности познания. Однако специального развития данная линия не получает. В дальнейшем автор сосредотачивает внимание на обосновании всесторонности понятия «барьер в общении».

Будучи общим, данное понятие, включающее психологический, физический, социальный, гносеологический, идеологи-

ческий, правовой и нравственный барьер, в первую очередь, схватывает суть проблемы и предостерегает от одностороннего изучения. Во-вторых, такое понятие позволяет охватить разные стороны трудностей в общении. В-третьих, как общее, оно исключает познание неизвестных на сегодняшний день препятствий. Главную роль в порождении барьеров общения, по мнению Н.В. Видинеева, играют социальные и гносеологические факторы. Барьер взаимопонимания можно преодолеть в связи с интерпретацией мыслей друг друга участниками общения «без извращений и без существенной потери содержания». Однако даже если коммуниканты правильно понимают друг друга и все же не соглашаются, то в этом случае причину их несогласия автор усматривает в трудностях самого процесса познания, в неизученности предмета спора. Между тем данную позицию относительно преодоления барьеров можно скорее определить как констатирующую факт их возможного преодоления. Автор не указывает на гносеологический способ преодоления указанных барьеров, соответственно, не раскрывает и механизмы данного процесса.

В.С. Шубинский анализирует *психолого-гносеологические барьеры и противоречия, создающие трудности в процессе философского образования*. Под указанными барьерами он понимает такое содержание сознания человека, которое, «во-первых, характеризует человека со стороны психологических установок, внутренних программ поведения и познания и, во-вторых, оказывается своеобразной преградой, тормозом в переходе от одного уровня мировоззрения к другому, в становлении и развитии философского сознания» [155, с. 66].

В.С. Шубинский выделяет шесть видов психолого-гносеологических барьеров: барьер обыденности; барьер ан-

тропоморфизма; барьер натурфилософского подхода к миру; барьер «донаучного философствования»; барьер созерцательности и формально-логический барьер «или – или». В трактовке В.С. Шубинского первые пять из вышеперечисленных барьеров являются отражением противоречий в развитии философии, тогда как шестой барьер мешает формированию диалектического философского мышления. Психолого-гносеологические барьеры автор связывает с феноменом разнотипности мировоззрения при взаимодействии элементов его разных типов и уровней, как-то: донаучного и научного, мифологического и философского, религиозно-идеалистического и диалектико-материалистического, эмпирического и теоретического.

Указывая на ограниченность повседневных представлений, как и подчеркивая необоснованность очеловечивания, автор тем не менее диалектически признает значимость обыденного мировоззрения в связи с мировоззренческой ценностью его материала и благотворность влияния элементов антропоморфизма, присущих сознанию, в частности, относительно поэтического отражения мира, переживания связи человека с природой.

Преодоление данных барьеров В.С. Шубинский связывает с обучением за счет включения в общий процесс формирования мировоззрения с учетом этапов в развитии философского знания, разрешения противоречий между элементами дофилософского и философского мировоззрения; между обыденным сознанием и философским мировоззрением; между предрасположенностью сознания сводить всеобщее к частному и необходимостью отражения всеобщего; между формами донаучного философствования и научно-теоретическим мировоззрением; между созерцательным и активно-творческим отношением в

развитии философии и развитием философских умений / философского отношения к миру).

В.П. Пархоменко предложил особо выделять гносеологические барьеры среди исторических, психологических и социальных. Автор рассматривает гносеологические барьеры в контексте изобретательской деятельности. Гносеологические барьеры, согласно мнению В.П. Пархоменко, связаны с господством тормозящих изобретательскую деятельность определенных теорий, взглядов, методов познания и т.д. в определенные периоды развития общества [110].

Гносеологические барьеры – это своеобразные бифуркационные точки в понимании смысла в коммуникации, при прохождении которых содержание социально-информационного взаимодействия оказывается абсолютной или относительной (в зависимости от степени проявления их форм) преградой, вследствие чего смысл получателя может отличаться от смысла источника. Гносеологические барьеры обладают чертами общего, это коммуникативные препятствия в коммуникации на пути движения смысла. Являясь особым, гносеологические барьеры есть человекосоразмерные препятствия, проявляющиеся в сложностях понимания смысла в коммуникации. Единичными проявлениями (формами) гносеологических барьеров можно считать влияние чувственности на рассудок, неопределенность понятий, влияние первичного опыта на дальнейшее познание, разнотипность мировоззрения, общественно-исторический характер теоретико-методологических установок.

Кроме того, гносеологические барьеры усиливаются в ситуации «коммуникационного переизбытка» (А.В. Назарчук), когда возрастание объемов информации несоизмеримо с физиологическими возможностями человека воспринимать и обраба-

тывать ее. Гносеологически коммуникационный переизбыток представляет возникающее в понимании смыслов коммуникации противоречие между увеличением объемов информации и объективными возможностями человека. В этих условиях признаком коммуникационного переизбытка является случайность коммуникации: «переизбыток информации вынуждает человека к тому, чтобы отказываться от множества из коммуникационных возможностей. Усиливается напряжение коммуникационного отбора» [101, с. 100]. Коммуникационный переизбыток находится в состоянии постепенного, но постоянного расширения. Онтологически коммуникационный переизбыток можно определить как состояние активного бытия. Провоцируя инструментализацию коммуникации путем вторжения информационных технологий в жизненный мир (Ю. Хабермас), коммуникационный переизбыток «способен угрожать целостности жизненного мира», разрушая традиционную коммуникацию. Увеличение коммуникационных поводов не определяет увеличение «удавшейся» коммуникации. В этой связи закономерно встает вопрос о компенсации недостаточности человеческих ресурсов. Выход из создавшейся ситуации А.В. Назарчук связывает с возникновением сетей. «Коммуникация в сетях, – подчеркивает Назарчук, – органично сочетается с физиологическими границами человека, т.к. основана на свободном решении индивида продолжать коммуникацию. Если коммуникация конституируется самим индивидом, а не навязывается внешними информационными средствами, она не перегружает его. Вместе с тем, благодаря высокой степени избирательности сети всегда способны расширяться далее и легко охватывают глобальное пространство коммуникации» [101, с. 100].

Итак, понимание смыслов коммуникации определяется условиями коммуникации и может получиться так, что смыслы (получателя) отклоняются от направления, которое им было первоначально задано (источником, отправителем). В этом случае мы не можем быть уверены, что результат понимания смыслов будет соответствовать намерениям: смыслы, которые вкладывает в сообщение отправитель, источник (Си) не совпадают со смыслами сообщения, извлекаемыми получателем (Сп), таким образом, $Си \neq Сп$. В результате сущностной характеристикой смыслов становится амбивалентность. Другими словами, у источника и получателя смыслов отсутствует так называемая «смысловая общность». Это заставляет нас отойти от линейной схемы: *передаваемые* → *извлекаемые смыслы*, признать нелинейность понимания смыслов коммуникации, вернее, нелинейность связи передаваемых, получаемых и понимаемых смыслов. Более того, извлекаемые и понимаемые смыслы могут даже выступить как противоположные по отношению к их началу. Допустить это – значит принять во внимание неоднозначность и непредсказуемость детерминации понимания смыслов коммуникацией.

Гносеологические барьеры, являясь препятствиями в понимании смыслов коммуникации тем не менее не только неизбежны, но и необходимы. Гносеологический оптимизм существования препятствий заключается в том, что преодоление трудностей в познании происходит в условиях размышления, проявления нелинейности в действии, углубляя тем самым всеобщую основу смыслообразования (А.С. Ахиезер). Прохождение гносеологических барьеров как бифуркационных точек можно рассматривать и потенциальным источником развития.

ГЛАВА 4

ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ

4.1. Трансформация коммуникации как условие влияния на смысл

Выявление сущности трансформации смыслов предполагает, в первую очередь, обращение к понятию «трансформация». Термин «трансформация» (от позднелатинского «*transformatio*» – «превращение») употребляется в различных областях знания: в генетике, психологии, лингвистике, экономике, юриспруденции и т.д. Независимо от области исследования «трансформация» – это определенный способ преодоления существенными свойствами собственных пределов, при котором появляются производные свойства (например, изменяется вид или форма), не сводящиеся к сумме первоначальных элементов, от которых они могут быть образованы. Трансформация есть закономерное изменение, формирующееся под воздействием чего-либо. Это процесс (от латин. *processus* – продвижение, прохождение), указывающий на превращение одного из другого.

В современном обществе коммуникация претерпевает изменения, возникает т.н. коммуникация «между», транскоммуникация, реализующая элементы традиционной коммуникации с производными свойствами. Однако эта трансформируемость несколько условна, поскольку имеет место только относи-

тельно традиционного (досетевого) процесса взаимодействия и его основных элементов.

К общим условиям, определяющим трансформацию коммуникации, относится специфика *пространства*, в котором осуществляется процесс, в котором бытийствует «человек коммуницирующий», осуществляющий как социальное взаимодействие, так и взаимодействие с техническими устройствами как с «Ты». Внешнее расширение человека представляют медиа: «личностные и социальные последствия любого средства коммуникации – то есть любого нашего расширения вовне – вытекают из нового масштаба, приносимого каждым таким расширением, или новой технологией, в наши дела» [93, с. 10].

У. Гибсон обозначил такое пространство киберпространством – особым представлением пространства, состоящим и воспринимаемым из взаимодействий и постоянно развивающимся [44]. В ходе этого развития в сознании человека стираются темпоральные характеристики: преодолеваются физические пространственные ограничения, знаменуя пространство иной соразмерности. Особость киберпространства реализуется в его виртуальности (от лат. *virtualis* – возможный), как могущего быть, но существующего лишь потенциально. Реальный мир перестает существовать (или, по крайней мере, теряет собственную актуальность), уступая место воображаемому.

Киберпространство представляет порядок организации пространства в мышлении. В строгом смысле киберпространство не является формой бытия, поскольку не существует реально. Мир киберпространства существует одновременно везде и нигде, он не связан с местонахождением тела. Исходя из структуры киберпространства, состоящего из «взаимодействий, от-

ношений, и самой мысли, образующих подобие волнового узора на паутине наших коммуникаций» [58], можно выделить две его основные особенности. Первой является со-бытийность, представленная разомкнутостью бытия. Вторую особенность представляют тексты, рассматриваемые как отражение человека. Киберпространство в значительной степени состоит из текстов [38], а согласно герменевтическому представлению любая реальность, в том числе и мысль, может быть представлена как текст для прочтения и понимания. Отсюда следует, во-первых, со-открытость смыслов как открытость смыслов в со-бытийности и, во-вторых, текстовая сосредоточенность смыслов.

В киберпространстве следует учесть определенную неравномерность различных точек пространства, неоднородных по своей структуре в условиях глобализации. Эксперт в области информационной безопасности, защиты информации и информационных войн С.Н. Гриняев, рассматривая киберпространство с позиции теории, средств и методов информационной войны, ограничивает существование глобальных связей исключительно между центрами локальных сетей. Вывод, к которому он приходит, заслуживает внимания: покрытые сетями пространства, неравнозначны в своем развитии. «Возникает небольшое количество особых мест. По естественным причинам эти точки в разных сетях имеют тенденцию к географическому совпадению. В результате возникает крайне неоднородная структура. Появляются небольшие участки пространства, «центры гравитации» (center-of-gravity), где доступ к разнообразным средствам коммуникации, как и знаниям, достаточно легкий. Здесь оказывается наибольшее количество обрванного населения, именно здесь протекает основная

экономическая жизнь. По экспертным оценкам, глобальный мир сегодня – это совокупность таких универсальных центров» [47, с. 11]. При таком подходе к неравнозначности пространства сетевого общества можно прийти к заключению о неравномерности распределения смыслов в киберпространстве при его сосредоточении в т.н. центрах гравитации.

Для киберпространства характерна сетевая структура его организации. Сеть – самоорганизующаяся система, представляющая «комплекс взаимосвязанных узлов» (М. Кастельс), изначально неконтролируемая из единственного центра. При философском осмыслении сети исследователи обращаются к понятию «ризома», введенным в философский оборот из ботаники Ж. Делезом и Ф. Гваттари. В частности, В.А. Емелин использует понятие «ризома» как ключевую категорию для философского анализа глобальной сети Интернет, четко передающую сущность сетевых технологий и одновременно указывающую на их взаимосвязь с мировоззренческим контекстом культуры постмодерна [65]. К данному понятию обращается и А.В. Назарчук при определении особенностей явления сетевой коммуникации, которая обладает рядом характерных свойств, отличающих ее среди иных типов коммуникации. «Как у всякой сети, основное свойство коммуникационной сети – многоканальность, высокая плотность логистических путей перемещения информации. Если какое-то звено выпадает из сети, коммуникация легко находит другие пути, альтернативные цепочки коммуникационных звеньев. Тем самым релятивизируется понятие коммуникационной магистрали, которое восходит к винеровской модели коммуникации. Сеть – полимагистральная структура, в которой две точки всегда связываются

множеством магистралей, а каждая магистраль состоит из множества отрезков и путей» [103, с. 63].

В транскомуникации необходимо быть готовым к действию принципов ризомы, лавирующей между вещами: «ризома не начинается и не заканчивается, она всегда в середине, между вещей, между-бытие, интермеццо» [61]. Понятие «ризома» предполагает «непредсказуемость, контингентность в ветвлении некоего процесса – и раз так, существует индивидуальное (сторонние отклонения от предзаданного пути), не принадлежащее виду, нерепрезентативное в отношении чего-то, более общего, чем оно» [126, s. 324]. Сущностными характеристиками ризомы являются нелинейность и множественность.

Рассмотрим сквозь призму принципов ризомы сетевую коммуникацию и ее влияние на смысл.

«Связь (сцепление)» и «гетерогенность» – первые два принципа ризомы – раскрывают эссенциальную характеристику ризомы, указывая децентричность и антииерархичность ризомы: «любое место ризомы может и должно быть присоединено к любому другому ее месту. ... Не существует идеального говорящего-слушающего, так же как и нет однородного языкового сообщества» [61].

Для сетевой коммуникации характерно неравенство субъектов. В структуре такого коммуникационного континуума выделяются участники-коммуниканты, обладающие сознанием, владеющие нормами языка пользователей сети и ее создатели, нетократы, которые могут существовать как реально, так и виртуально.

К нетократии относятся обладающие сетевой монополией на особые знания и обеспечивающие власть над остальными

членами общества создатели и владельцы нематериальных активов – социально-информационных сетей. Это некая прослойка «посвященных» в сети. Впервые описывая сущность нетократии – общественного строя и нового правящего класса, нарождающегося на рубеже XX–XXI веков, А. Бард и Я. Зодерквист объясняют указанную структурную особенность современного общества тотальной детерминацией Сетью человеческого существования [12]. Нетократия, представленная кураторами социально-информационных сетей, обладая доступом и контролем над информацией, производит и детерминирует смыслы по мере развития постиндустриального общества.

Большинство пользователей сети составляет консьюмтариат (от англ. – consumer proletariat – пролетариат потребителей), не владеющий специфическим языком нетократов. Поэтому в коммуникационном континууме велик риск возникновения проблемы т.н. гносеологических барьеров – препятствий на пути передачи смыслов, обнаруживающих неустойчивость в связи с непониманием значения слов. У нетократии и консьюмтариата отсутствует «смысловая общность», и это противоречие определяет возможность несоответствия смыслов его первоначалу. Следовательно, уже на этапе субъективного понимания смыслов, равенство в сетевом информационном обществе – такая же утопия, как и предшествующие «модели идеального общества» (С. Перчес), начиная от «Государства» Платона, «Утопии» Т. Мора, «Города Солнца» Т. Кампанеллы и т.д. Более того, неравенство в сетевом обществе, в отличие, скажем, от капиталистического, обладает генетической природой и является непреодолимым. Данную особенность неоднократно подчеркивали исследователи информационного общества, как зарубежные

(А. Бард и Я. Зодерквист), так и отечественные (Е. Гильбо, А.Г. Зуев и Л.А. Мясникова) [12; 46; 68].

Между тем вопрос об абсолютной детерминации смыслов нетократами является некорректным в условиях сетевой коммуникации в рамках систем с обратной связью. «Неустойчивость в окружении сознательно выстроенных и постоянно пересматриваемых фикций заменит собой веру в твердую опору. Сознание хрупкости фантазий приведет к крушению иллюзий и потере смысла, но также к творческому опьянению свободой и неограниченными возможностями. Когда фантазии создаются во взаимодействии с другими дивидуалами, возможности общения растут, и тогда может произойти все что угодно» [12, с. 207]. Так или иначе, произведенные нетократами во взаимодействии, смыслы остаются неустойчивыми.

В контексте первых двух принципиальных характеристик ризомы любой фрагмент смысла может быть присоединен к другому. Подобно знаку «мгновенного состояния» (Р. Барт), смыслы в диалоге («сцеплении») прошлого и настоящего, преодолевая одним кликом мышки несколько сотен тысяч километров, обнаруживают детерриториальность. В сетевой коммуникации не существует однородных, универсальных смыслов, как производимых, так и осуществляемых. Гетерогенность сетевых смыслов проявляется в их наименьшей устойчивости по отношению к смыслам в реальности. Смыслы может вырабатывать каждый коммуникант-нетократ, и они будут одинаково доступными для «Другого» и одинаково доступными для их трансформации «Другим». Такое представление о ризоме предполагает рассмотрение смыслов вне субъектоцентрированности, более того, оно позволяет отойти от позиции едино-

центричности смыслов. Смыслы могут быть полицентричными, образуясь в каждой ячейке коммуникационного континуума. Синхронизация общего результата достигается без централизации в результате коммуникации. Таким образом, рассматриваемые сквозь призму связи и гетерогенности сетевые смыслы ставят под сомнение идею детерминации.

Согласно третьему ризоматическому принципу субстанциональной характеристикой обладает множественность. Стержневого единства не существует. Употребление понятия единства возможно только в связи с тем, что «во множестве происходит захват власти означаемым, или в процессе, соответствующем субъективации: таким образом, единство – стержень, которое фундирует единство дву-однозначных отношений между элементами или объективными точками, или Единое (l'Un), который делится, следуя закону бинарной логики дифференциации в субъекте» [61].

Множественность проявляется в кооперации различных способов коммуникации в сети в аудиовизуальной форме. Данный эффект усиливается формированием и использованием метаязыка, принимаемого и разделяемого коммуникантами в «виртуальном сообществе» (Х. Рейнгольд), и супертекста, «впервые в истории объединяя в одной и той же системе письменные, устные и аудиовизуальные способы человеческой коммуникации» [74, с. 314].

Принцип множественности в характеристике ризомы указывает на то, что произведенные в сети смыслы не являются единственными. В сети не найти однозначных трактовок смыслов сообщения по причине имеющихся возможностей их дополнительности (при мгновенной обратной связи в социальных

сетях, блогах, форумах и т.д.), которая влечет за собой релятивизм смыслов на каждом этапе их становления по отношению к первоначальному. Так, количество значений (результатов) при введении в крупнейшей поисковой системе мира Google понятия «смысл» превышает 96 миллионов ответов; занимающие в западном сегменте Интернета соответственно второе и третье места Yahoo и Bing – представляют более 21 миллиона результатов. Результаты запросов у тройки лидеров российских поисковых систем выглядят так: Яндекс и Rambler – по 105 миллионов результатов, Mail.ru – 6 миллионов. Проявлением множественности и нестабильности можно рассматривать и постоянное изменение количества результатов и трактования содержимого.

Стоит уточнить, что, будучи созданными разными единичностями, смыслы не обязательны к их разделяемости множественностью. В отношении таких смыслов не «работает» философско-монистическая позиция: смыслы отдельного человека не являются частью общих смыслов, они существуют сами по себе. В множественности проявляется особость сетевых смыслов.

Согласно четвертому ризоматическому принципу, принципу неозначающего разрыва, коммуникация может быть прервана в любой момент, она никем и ничем не гарантирована. Ее константностью может быть только константность изменчивости.

Проекция принципа неозначающего разрыва позволяет рассматривать смыслы как непостоянное образование, которое, будучи разрушенным (разорванным), способно к возобновлению, следуя как одной из своих линий, так и иным линиям при отсутствии магистральной развития. В ответ на одинаково сформулированный вопрос в сети можно получить количественно и качественно разные версии. Однако смыслы в опре-

деленной степени можно возобновить, вернувшись к ним (таковы возможности сети), обрести их в старом направлении и получить новые ориентиры. Таким является принцип организации работы поисковых систем. В частности, Google, используя сайт персонализации рекламы, предлагает цепочки объявлений, релевантные содержанию электронных писем, используя анализ истории поиска, включая поисковые запросы и содержание почты Gmail.

Пятый и шестой принципы, соответственно картографии и декалькомании, предполагают противопоставление карты кальке. Карта есть всегда открытая, обратимая, многообразная во всех своих проявлениях, подверженная изменениям и способная к адаптации в разных условиях модель. В отличие от кальки она направлена на эксперимент с реальностью и выполняет роль конструктора, а не репродуктора. Калька – всегда отсылающая к «тому же самому», нейтрализующая множества и не репродуцирующая ничего, кроме себя. Карта представляет определенный пункт, открытый в коммуникации для трансформации (модификации).

Открытость элементов транскомуникации – текстов – создается разомкнутостью бытия. Современные масс-медиа изменяют представление о пространстве и времени: «время» прекратилось, «пространство» исчезло (М. Маклюэн) в силу технических возможностей. В информационном обществе возникают новые формы пространства и процессов в нем протекающих: пространственно-временные пределы расширяются, одним кликом мышки преодолеваются несколько сотен тысяч километров, подобно бартовскому знаку «мгновенного состояния»,

смыслы обнаруживают детерриториальность в диалоге прошлого и настоящего.

Принцип картографии позволяет рассматривать смыслы открытыми. Смыслы становятся открытыми по причине беспредельных возможностей их интерпретации в воображаемом пространстве: каждый может «сконструировать» смыслы, добавив комментарий к «пунктирному» тексту. Технологически это достигается посредством присоединения к определенному коммуникационному континууму путем регистрации, таким образом, создаются его иные смыслы. Такие смыслы подвержены постоянным изменениям. Будучи размещенными в открытом доступе, они, как тексты, становятся открытыми и для понимания и интерпретации, и для трансформации в сети. В условиях открытости на сущность смыслов может повлиять любая ячейка из множества, поскольку никакая точка сети не обладает преимуществом по отношению к другой. Произведенные в любой точке смыслы не следует соотносить с изначальными: трансформированные, они утрачивают собственные сущностные характеристики.

Задачей сети является покрытие максимально возможного пространства, обеспечение равноудаленности доступа от одной точки к другой. Пределы сетевой коммуникации нивелируются: все, что оказывается в пределах сетевого коммуникационного континуума, предстает безграничным, определение места здесь не имеет значения. Следовательно, не является важным и то, где производятся или осуществляются смыслы, они оказываются равноудаленными для всех коммуникантов. Более того, разделение смыслов определенным сообществом и будет являться образующим фактором виртуального

коммуникационного континуума, границы которого не обязательно идентифицируются с реальным. Таким образом, для смыслов характерна доступность, исходящая из особенностей их транспортировки в сети.

В структуре современного сетевого пространства М. Кастельс выделяет «пространство потоков», представляющих новую форму пространства сетевого общества, понимая под «потоками» «целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между физически разъединенными позициями, которые занимают социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества» [74, с. 386]. Структура пространства потоков включает сочетание трех материальных слоев. Первый – представляют цепи электронных импульсов (сеть коммуникаций), образующих материальную основу процессов. Второй – узлы и коммуникационные центры, иерархически организованные соответственно своему весу в сети, выполняющие координационную функцию или представляющие место осуществления стратегически важных функций в зависимости от функций сети, в которой они существуют. Третий слой составляет пространственная организация «доминирующих менеджерских элит», при осуществлении функций которых строится пространство. Теория пространства потоков допускает для каждой социальной структуры ассиметричную организацию. Структурными элементами пространства потоков являются персональные микросети, передающие сообщения в макросети посредством потокового взаимодействия.

Между тем пространство потоков не является единственной формой пространства сетевого общества. Вторая его фор-

ма – пространство мест, указывая на ограничение физическим фактором, представляет локализацию пространства. В пространстве мест сосредоточено большинство людей, вне исторического и физического пространства потоков – функций и власти. Из структурных противоречий – существующих барьеров между двумя формами пространства (между теми, кто привязан к определенному месту и теми, кто находится в потоке, неизбежен коммуникационный барьер) – вытекают и т.н. параллельные миры в пределах одного общества, выраженные в расхождении в восприятии и пространства, и времени.

Особенность организации сетевого пространства представлена облачными технологиями, размывающими традиционное пространство мест, хотя пока на их долю в России приходится примерно 1% коммуникаций [107, с. 41]. Облачные технологии – это парадигма постоянного хранения смыслов в виртуальном пространстве (на серверах в Интернет) в режиме реального времени, временно кэширующегося на носителях коммуникатора (как источника, так и получателя сообщения). Существующие виды «облаков», публичные и частные, указывают на определенные характеристики смыслов. Во-первых, на *абсолютную* открытость смыслов в условиях открытой коммуникации, во-вторых, на *относительную* открытость смыслов в условиях открытой коммуникации для определенного сообщества при ее закрытости («закрытая группа») для других.

Отсутствие пространственных границ в сети делает размещенные в ней смыслы доступными независимо от «точки» коммуникатора. Смыслы «витают в облаках», в сети они «лишены» пространства: их физическое место виртуализируется, его функцию выполняет виртуальный сервер. Помещенные в одну

точку, смыслы одновременно – везде, поскольку одинаково доступны из любой точки при наличии выхода в интернет-коммуникацию. Кроме того, сетевые смыслы не могут детерминироваться из единственного центра, отсюда – множественность смыслов, связанных хаотически между собой при отсутствии единой траектории в движении. Лишенные пространства смыслы «не завязаны» и на времени: структура времени в сети, оказываясь избирательной, допускает on-line и off-line.

Особое место в киберпространстве занимают социальные сети. Изучая различные аспекты социальных сетей и пользовательской аудитории, один из мировых авторитетных экспертов социальных медиа английский профессор Эрик Куалман в результате многолетних исследований пришел к выводу об их глобальности. Это мощный канал коммуникации: среднеежедневный показатель пребывания в социальных сетях – 2 раза, тогда как сайты профессионального общения пользователи посещают 9 раз в месяц. По времени проведения в Интернете социальные медиа обогнали лидирующую до этого порнографию. Наиболее частыми видами деятельности в социальных сетях являются обмен личными сообщениями, просмотр и загрузка фото, просмотр статусов друзей и их комментирование. В этом просматривается герменевтический аспект коммуникации, особенно, если учесть, что «текстовость» преобладает над визуальной и аудиальной коммуникацией: даже мультимедийная среда не позволяет отказаться от попытки толкования, интерпретации, понимания текста как части духовной жизни его субъекта, «вписывающегося» в онлайн-реальность.

Социальные медиа являются важным источником смыслов, открывая их посредством вариативности толкований в се-

тевом пространстве. Социальные сети представляют дополнительный инструмент коммуникации, составляющий серьезную конкуренцию традиционным масс-медиа. В социальных сетях размещается информация, отличающаяся от официальной точки зрения, обнародуется ранее нераскрытая или даже секретная информация, например, в случае с ресурсом Wikileaks, ставшим мировой сенсацией из-за распространения секретных правительственных документов [75]. Новости находят человека в социальных сетях, поэтому вполне закономерным следствием является падение тиражей мировых газет. По данным Ассоциации американской прессы, к третьему кварталу 2008 года доход газет от рекламы снизился на 18,1 %, национальный доход падения продаж составил 18,4%, доход от объявлений упал на 30,9% и от интернет-рекламы снизился на 3% [180, р. 13]. Кроме того, социальные сети являются и эффективным маркетинговым каналом, которому доверяют 90% пользователей благодаря размещению т.н. френдовой информации, тогда как степень доверия контекстной и банерной рекламе на тех же страницах составляет 14%. По данным Куалмана, 25% от всех выводимых в поиске результатов о 20-ти наиболее популярных мировых брендах принадлежат контенту, формируемому пользователями социальных сетей.

Социальные медиа выходят за пределы исключительно технического средства коммуникации, их воздействие не ограничивается пределами интернет-пространства, они также могут управлять активностью и в противоположном направлении – реальном мире. Это обусловлено тем, что корни социальных сетей уходят в офлайн-мир (книжные, мужские, садоводческие и атлетические клубы). Технологии лишь позволили в це-

лом выйти на новый уровень сетей или клубов, сделав их цифровыми [180, р. 13].

Событие для осмысления и понимания в коммуникационном континууме может быть как реальной, так и виртуальной реальностью, порожденной языком в коммуникации в сети. Коммуникационный континуум, включающий различные по своей природе события, погружает нас в ситуацию парадокса. Событие, существующее реально, но не выговариваемое (то, о чем не говорят), одновременно оказывается существующим и несуществующим. Событие, выговариваемое (то, о чем говорят), но не имеющее место в реальности (в силу отсутствия модерации выложенных в сеть материалов на адекватность действительности), также обладает двойственностью.

Сетевая коммуникация образует пространство возможного производства и размещения фейков (от англ. fake – подделка, фальшивка). В принципе, и сам Интернет можно рассматривать как фейк, что проявляется в разночтении данных в зависимости от домена, языка поиска и контекста, набора ключевых слов и фраз. Проблема фейков порождается в связи с колоссальным ростом объемов информации и изменениями, которые претерпевает медиaprостранство. Согласно результатам исследования компании IDC (International Data Corporation), каждые два года информация в мире удваивается, в 2011 году она составляла 1,8 зеттабайт, и к 2020 году объем производимой информации увеличится в 50 раз [169]. При этом следует отметить возрастание количества информации, представленной в цифровом виде. В частности, по данным R.R. Bowker, из 1,3 млн. книг, вышедших в США в 2009 г., 77% не были стандартными публикациями, а

включали в основном электронные книги и книги, выпущенные по требованию (on-demand) [97, с. 21].

Имеются и прогнозы относительно так называемых точек роста данных, которыми определены основные виды средств массовой информации и коммуникации – ТВ, радио, печать, интернет, мобильные сети [66, с. 114]. Так, рост объемов использования мобильных устройств привел к увеличению числа интернет-пользователей, выходящих в Интернет с мобильных устройств. По состоянию на конец 2013 года количество интернет-пользователей в мире насчитывало 2,7 миллиарда человек [190], что составляет практически 39% населения земного шара. Открытость сетевого коммуникационного континуума эксплицируется, и в частности в Twitter. Созданный Д. Дорси в 2006 году, по состоянию на 1 января 2011 года сервис насчитывал более 200 млн. пользователей, на конец 2013 года ежемесячное количество пользователей сервиса микроблогов достигло 241 миллиона. При этом 100 миллионов пользователей проявляют активность хотя бы раз в месяц, из них 50 миллионов – пользуются твиттером ежедневно. 55% пользуются твиттером на мобильных гаджетах, около 400 миллионов уникальных посетителей получает за месяц непосредственно сайт twitter.com. Отличительной особенностью данной системы, позволяющей отправлять короткие текстовые сообщения, является публичная доступность представленных сообщений [191].

В этой связи, рассуждая в картезианском духе, зададим вопрос: коль скоро велик объем получаемой информации (прежде всего цифровой), то не велика ли и вероятность ошибки (трансформации) в ее интерпретации, другими словами, не велика ли вероятность в потере и трансформации смыслов как он-

тологического «дна» коммуникации в увеличивающемся информационном потоке? Отвечая на этот вопрос, обратимся к анализу репрезентативности цифровой информации. В современной научной литературе при определении эпистемического статуса цифровых данных соответствующая информация классифицирована по трем группам, разделяемым по степени соответствия определенному формату: структурированные, полуструктурированные и неструктурированные. Наибольший исследовательский интерес и информационную ценность с точки зрения количества имеющейся информации представляют структурированные данные. Это крупномасштабное средство коммуникации исследователей, в них «отражаются отдельные факты предметной области», «основная форма представления данных в системах управления базами данных» [66, с. 115]. Второй вид цифровых данных представлен полуструктурированными данными, имеющими характеристики схем и метаданных, это «характеристики описываемых сущностей для целей их идентификации, поиска, оценки, управления ими, а также данные из более общей формальной системы, описывающей заданную систему данных». Значимость метаданных весьма прагматична и определяется необходимостью поиска полезной информации среди огромного количества доступной. По оценке Е.Ю. Журавлевой, созданные вручную метаданные «имеют большую ценность, поскольку это гарантирует их осмысленность». Обозначенные третьим видом цифровых данных неструктурированные данные содержатся в текстовых документах, электронных таблицах, сообщениях электронной почты, графике, музыке, видео и т.д. и широко используются «в виде отклика предоставляемому пользователю поисковыми системами».

Особое внимание стоит обратить на масштабность неструктурированных данных, из которых, по современным оценкам, состоит «более 95 % цифровой среды» [66, с. 115]. Таким образом, развитие объема неструктурированных данных может привести к увеличению вероятности потери смыслов. Сохранение же и передача адекватных смыслов приходится на долю в 5% структурированных и полуструктурированных (метаданных) данных.

Формами фейков являются ложные аккаунты авторитетных людей в интернет-пространстве (в социальных сетях, на сайтах знакомств, форумах, блогах и т.д.), фальшивые сообщения от несуществующих пользователей с «отзывами» (призывающих, например, отправить SMS, скачать вредоносную программу). Также фейк проявляется ложной сущностью (ложным файлом вместо запрашиваемого). Тематика производимых фейков является когерентной возможным запросам определенного сегмента сетевой коммуникации – блогосферы. В частности, Российское информационное агентство сатиры и юмора «Fognews» [187], реализуя принцип «*nova res a nobis confictae*» (от лат. – «новости, придуманные нами»), производит фейки, сложно различаемые с самой реальностью. Открыто фейк-сообщество [186], организована площадка для публикации материалов для конкурса «Научный квест. Британские ученые доказали» Школьной Лиги РОСНАНО [189], участникам которого предлагается оценить материал о научном открытии, технологическом прорыве или сообщении о результате работы ученых. При этом четыре из пяти предлагаемых материалов содержат реальные факты, с проверяемой достоверностью путем поиска в Интернет, а один – абсолютный вымысел, представленный в наукообразной форме. Популярным интернет-каналом вымыш-

ленных новостей является НОВОСТИ, самоопределение передачи которого гласит: «Наши публикации не имеют ничего общего с реальностью. Во всяком случае, с нашей реальностью» [188].

Фейк настолько сливается с реальностью, что не распознается, и это соответствует специфике самого киберпространства, в котором он существует. Фейк как сущее отражает характерные черты сетевого континуума: открытость, доступность, флуктуационность, нестабильность, ризоматичность. Также фейку присуща прецессия. Жизнеспособность фейков подтверждается наличием «обратной связи» – реальными комментариями к ним. Распознавание фейков предполагает прояснение смыслов, содержащихся в них (или указание на отсутствие таковых), оценку авторитетности источника сообщения, возможную верификацию и / или фальсификацию сообщения.

Будучи «вписанной» в сетевую организацию пространства и отражая его «мир», современная коммуникация, как никогда, подвержена изменямости. С одной стороны, присваиваемая ей открытость и децентричность, свойственные сети, расширяют возможности коммуникации, с другой – делают ее неустойчивой, постоянно рискуя обрывом.

Рассмотрим основные элементы коммуникации и изменения, происходящие с ними в сетевом обществе.

1. Понятие адресанта в социальной коммуникации трансформируется: адресант-человек превращается в адресанта-машину, источник и передатчик сообщения сливаются. Источник сообщения (адресант) в сетевой коммуникации привязан к компьютеру: каждая машина имеет уникальный адрес (IP-адрес) – числовую запись, точку в сетевом пространстве, идентифицирующий компьютер даже при одновременном включении в ин-

тернет-коммуникацию. Компьютеры, подключенные к Интернету, имеют разные адреса, с одного и того же адреса могут исходить сообщения разных источников.

Центр поддержки Windows проверяет компоненты компьютера, связанные с обслуживанием и обеспечением безопасности. Сообщения о проблемах передаются компании «Майкрософт». При активизации опции «включение сообщений» центр поддержки будет регулярно проверять выбранные элементы на наличие проблем и самостоятельно отправлять сообщения при обнаружении таковых. Так, при изменении состояния проверяемого компонента в случае истечения срока действия антивирусной программы центр поддержки отправляет уведомление пользователю с рекомендацией предпринять соответствующие действия. Программа по улучшению качества программного обеспечения помогает корпорации «Майкрософт» улучшить качество программного обеспечения Windows. Программа собирает информацию об оборудовании компьютера и использовании Windows, не мешая работе пользователя. Она периодически загружает файл, собирающий сведения о возможных проблемах при работе с Windows. Собранные сведения не позволяют идентифицировать пользователей или вступать с ними в дальнейшую коммуникацию. Кроме того, компьютер может самостоятельно отправлять сообщения (письма) без ведома адресанта в случае, если он заражен вирусом.

При этом изменяется и сам источник сообщения: им может быть любой субъект, существующий как реально, так и виртуально. У одного реально существующего источника может быть множество виртуальных «клонов», скрытых за аватарами,

никами или «невидимками». Указанное порождает сложности определения истинного субъекта и интерпретации отправляемого им сообщения.

2. Сообщение стало полиформатным, аудиовизуальным. Однако полиформатность не решает проблему достоверности сообщения за счет возможной потери смысла в информационном потоке. Определенной формой переворачивания содержания сообщения является фейк, производимый и размещаемый в сетевой коммуникации.

3. Единственный канал передачи сообщения от источника к получателю уступает место поликанальности (например, проводной и беспроводной доступ в Интернете существуют одновременно).

4. Претерпевает изменения шум и его устранение. Как и в модели Шеннона, шум представляет случайную переменную, действующую на передаваемый сигнал, в результате которого получается искаженный принимаемый сигнал (сообщение). Но в отличие от линейной шум сетевой коммуникации обусловлен «коммуникационным переизбытком» (А.В. Назарчук) как состоянием активного бытия, возникающим в результате противоречия между увеличением объема информации и возможностями человека (в связи с определенными психологическими (внимание, память) и временными ресурсами) ее воспринимать и обрабатывать. Следовательно, это заставляет отказаться от шенноновской избыточности как средства уменьшения ошибок и приближения к достоверности сообщения по двум основаниям: во-первых, в силу т.н. нейтральной избыточности – постоянного увеличения объемов создаваемой (прежде всего, цифровой) информации; во-вторых, из-за отрицательной избыточности,

представленной спамом. Свидетельством значимости проблемы являются результаты эксперимента, проведенного в 2008 году компанией «McAfee», крупным производителем антивирусного и антиспамового программного обеспечения. В течение месяца пользователи работали с электронными почтовыми ящиками без почтовых фильтров. В результате в среднем на одного интернет-пользователя пришлось по 70 рекламных сообщений в сутки, абсолютный рекорд составил более 5 тысяч электронных писем [100]. В условиях, когда информация не просто не является редкостью, но когда отчетливо проявляется ее лавинообразный характер, в преодолении шума можно прибегнуть к редукции сообщения до смысла как его субстрата, поскольку в сетевом обществе человек «нуждается не столько в информации, сколько в ее смысловом и контекстном наполнении» [12, с. 90].

5. Адресат, как и адресант, виртуализируется. Кроме того, сообщение может быть адресовано как конкретному получателю, так и виртуальному сообществу. В частности, сообщение можно прочитать в электронном письме, на «стене» «ВКонтакте» и т.д., по ключевым словам, включив функцию «поиск» в браузере. Отсутствует возможность определить круг адресатов, например, как в опции «статус» в «Одноклассниках», «гости» «ВКонтакте», или в on-line мероприятиях. На смену адресата приходит метаадресат, множественный, неизвестный источнику.

Таким образом, можно зафиксировать изменение состояний коммуникации, преодолевающей линейную однонаправленность. С введением обратной связи коммуникация входит в новое качество, механическая передача информации уступает

место ее осмысленности при интерпретации сообщения в системе «источник – получатель». Под воздействием внешней среды – организации пространства (в данном случае – сетевого) – в коммуникации проявляются производные свойства, хотя и сохраняется набор основных ее структурных элементов. При трансформации коммуникационных процессов в киберпространстве нелинейность коммуникации с обратной связью усиливается, происходит ее превращение в ризоматическую. В коммуникационном процессе фиксируется сцепление виртуального и реального, множественность (адресанта и адресата, сообщений и каналов), предполагается непредсказуемость пути сообщения, направление которого достоверно определить сложно (по причине стохастичности коммуникации), реализуется принцип незначающего разрыва, указывающий на негарантированность коммуникации и риск ее обрыва, проявляется картографичность как подверженность изменениям, достраиванию в киберпространстве.

Трансформация как состояние «между» парадоксально фиксирует преимущество производных элементов и их свойств по отношению к первоначальным. Будучи вписанной в сетевую организацию пространства и отражая его мир, современная коммуникация как никогда подвержена изменчивости. С одной стороны, присваиваемая ей открытость и децентрационность, свойственные сети, расширяют возможности коммуникации, с другой – делают ее неустойчивой, постоянно находящейся под риском обрыва, приводящего к потере достоверности передаваемого сообщения. Между тем неверным было бы усматривать субстанциальность сети в трансформации смыслов: технологические аспекты коммуникации лишь усиливают дан-

ный процесс искажения. По сути, трансформационные коммуникационные процессы реализуют принцип «anything goes».

В киберпространстве проявляются сетевые смыслы, обладающие сущностными особенностями, отличающими их от других видов смыслов (существующих изначально или производимых в коммуникации, как субъектоцентрированных), обусловленными особенностями сетевой коммуникации. Иначе говоря, указанные смыслы можно определить как е-смыслы (виртуальные образы смыслов), отличительными признаками которых выступают открытость, диалогичность, флуктуационность, высокая степень субъективности, реляционность, существование вне пространственно-временных пределов.

Таблица 1

Сравнительная таблица влияния особенностей современного (сетевого) коммуникационного континуума на смыслы

| № | Особенности сетевого коммуникационного континуума | Характерные черты смыслов |
|----------|---|---|
| 1 | 2 | 3 |
| 1 | Коммуникация как диссипативная структура в условиях киберпространства | Флуктуационность смыслов |
| 2 | Разомкнутость бытия в киберпространстве | Открытость смыслов |
| 3 | Сеть как структурное определение киберпространства | Равноудаленность, доступность смыслов |
| 4 | Широкое использование «обратной связи» | Диалогичность смыслов |
| 5 | Лавинообразность цифровой информации, Интернет как пространство шума | Е-смыслы, вероятность «размывания», обесценивания (и, как следствие, потери) смыслов в условиях лавинообразности информации |

Окончание табл. 1

| 1 | 2 | 3 |
|----|--|---|
| 6 | Репрезентативность цифровой информации (95% неструктурированной информации) | Неустойчивость, нестабильность смыслов |
| 7 | Высокая степень доверия «френдовой» информации; временное превосходство пребывания в социальных сетях по сравнению с профессиональными (превосходство почти в 7 раз) | Принцип «Платон мне друг, но истина дороже» не работает: авторитетность ценится выше стремления к истинности, реляционность смыслов |
| 8 | Преобладание текстовости в сетевой коммуникации | Герменевтичность смыслов |
| 9 | Проявление принципов ризомы в киберпространстве | Ризоматичность смыслов (децентричность, множественность, атемпоральность, нелинейность) |
| 10 | Неравенство развития коммуникационного континуума при сосредоточении в центрах гравитации | Неравномерность распределения смыслов |
| 11 | Отсутствие равенства в сетевом континууме, отсутствие смысловой общности между нетократами и консьюмтариатом | Гносеологические барьеры на пути понимания смыслов и, как следствие, возможность несоответствия смыслов их первоначалу, что является условием трансформации |
| 12 | Производство фейков | Симуляция, ложность смыслов |

Однако целесообразно уточнить, относительно каких смыслов корректно применение понятия «трансформированные смыслы». *E*-смыслы, обладающие указанными сущностными характеристиками, иные, нежели смыслы реальности (в силу воздействия внешних коммуникационных факторов). Следовательно, и усмотрение в них трансформированности допустимо исключительно относительно смыслов, бытийствующих в реальности. Применительно же к киберпространству понятие

трансформированных смыслов едва ли уместно, поскольку это предполагается самой идеей воображаемой реальности a priori, более того, их сущность только и будет проявляться в постоянной трансформации. Сетевые смыслы ризоматичны по происхождению и существованию, поскольку обладают принципиальными свойствами ризомы: они децентричны, множественные, существующие вне пространственно-временных границ. Сетевые смыслы отличает нелинейность, это не прямая однородная линия, а всего лишь со-бытийный, со-вместный пунктир с множественностью возможностей для модификации, разрушаемый и способный к возобновлению в условиях десубъектоцентрированности. Понятие «е-смыслы» (сетевые, виртуальные смыслы) следует использовать применительно к смыслам, которые обладают всеми характеристиками смыслов как таковых, но, будучи встроенными в сетевой коммуникационный континуум, формально не могут быть с ними отождествлены, поскольку превосходят их пределы. Им в большей степени присуще состояние неустойчивости. Бытие таких смыслов бифуркационно: «точкам разветвления» соответствует сама структура сети. Движение смыслов в сетевом коммуникационном континууме происходит непрерывно. Источником (субъектом производства) смыслов, в том числе их транслятором (передатчиком, медиатором) и трансформатором, может стать каждый участник интерактивного взаимодействия.

4.2. Сущность трансформации смысла в коммуникации

Предпосылки трансформации смыслов закладываются в связи, во-первых, с непониманием смыслов и, во-вторых, с их интерпретацией. Феноменология вопроса трансформации

смысла в коммуникации позволяет выделить две взаимосвязанных, но не заменяющих друг друга линии.

Первая линия – это оформление смыслов в системе «между» – «транскоммуникации», смыслов как трансформируемых, возникающих ситуативно и не раз и всегда в результате интерактивного взаимодействия. Вторая – проблема изменений, которые претерпевают смыслы в условиях трансформации процесса коммуникации. Сущностная особенность сети, позволяющая преодолеть замкнутость пространства, реализующаяся в попытке преодоления (снятия) системных ограничений, представляет априори условия для трансформации смысла. Разомкнутость сети позволяет выйти на иной уровень в развитии смыслов, при этом необходимо учитывать различные факторы, определяющие изменения, которые претерпевают смыслы. Обращение к глубинным основам влияния средств коммуникации на смыслы не ограничивается расширением одних лишь пределов пространства при трансформации смыслов средствами медиа. Онтологическое измерение смыслов в транскоммуникации предполагает выявление их фундаментальных характеристик, определяемых специфичностью бытия в соответствующем коммуникационном континууме – особой среде коммуникации, реализующей принцип непрерывности и представляющей открытую нелинейную систему обмена смыслами в ходе on-line диалога между пользователями, отвечающими минимальным техническим (в виде наличия выхода в Интернет) и интеллектуальным (знаниевым) требованиям.

Трансформация смыслов – процесс развития смыслов, выходящий за пределы их формирования, в ходе которого смыслы присваивают признаки, производные от коммуникационного

континуума, в котором они разворачиваются. Основанием этого представления служит идея отсутствия изначальной заданности смыслов. Идея трансформации смыслов согласуется с неклассическим пониманием знания (Т. Кун, И. Лакатос, М. Полани, К. Поппер, П. Фейерабендт), указывающим на его уязвимость, взаимосвязанность с различными (в том числе, личностными) факторами и отказывающимся заключать знание в жесткие рамки. Указанное усиливается деструктуризацией сети, когда главным, а иногда и единственным, источником смыслов становится идентичность. «Люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о том, кем они являются» [74, с. 27]. Одним из аспектов бытия смыслов коммуникации обозначена проблема унификации бесконечного количества смыслов в условиях постмодерна [11]. Информационно-накачанная реальность позволяет реализовать человеку коммуницирующему свободную презентацию смысла в сети как транскоммуникации.

Обращение к сущности трансформации смысла в коммуникации предполагает определение того, что и как подвергается изменению в коммуникации, а также определение пределов указанного, соотношение трансформированных смыслов с собственными первоначалами.

Проблема трансформации смыслов коммуникации, не являясь центральной, содержится в представлениях Р. Барта в русле соотношения вопросов означающего и означаемого. Предварительно заметим, что коммуникативную систему – сообщение – представляет миф. Миф не имеет субстанциональных характеристик, особое значение имеет не предмет сообщения, а его цель и

форма. Исходя из этого под «мифом» можно понимать различные виды вербальных и невербальных сообщений, как-то: изображение, письменную речь, рекламу, жест, фото и многое другое, что может представлять материальные носители мифа. Определяющим фактором будет являться формирование мифического сообщения из материала, «уже обработанного для целей определенной коммуникации» [13, с. 73]. Сущность мифа, по Р. Барту, определяется наличием сознания, наделяющим значением любые материальные носители мифа, о которых можно рассуждать вне зависимости от материи, их образующей.

Концептом, ясным и твердым для Барта, служит означаемое, выделяемое Бартом наряду с означающим и знаком в структуре мифа. Смыслом и одновременно формой в мифе является означающее, содержащее в себе реальность, в которой первичный смысл может ослабляться. По Барту, «форма не уничтожает смысл, она лишь обедняет его, отодвигает на второй план, распоряжаясь им по своему усмотрению. Можно было бы подумать, что смысл обречен на смерть, но эта смерть в расщелку; смысл теряет свою собственную значимость, но продолжает жить, питая собой форму мифа» [13, с. 82].

Каким образом соотносятся концепт и смысл? В мифическом сообщении Барт определяет их отношение как отношение деформации: смысл деформируется концептом. Однако это смыслоизменение в мифе не достигает пределов его исчезновения, следовательно, нет основания заключать о радикальности указанного процесса. «Концепт, – подчеркивает Р. Барт, – именно деформирует смысл, но не упраздняет его; это противоречие можно выразить так: концепт отчуждает смысл» [13, с. 88].

Таким образом, смысл может деформироваться формой и концептом, соответственно ослабляясь или отчуждаясь, однако, оставаясь устойчивым в своем существовании относительно первоначального смысла: деформация смысла коммуникации не доходит до его упразднения. Позиция Р. Барта в указанном ключе может быть охарактеризована как «мягкая трансформация» смыслов в коммуникации: еще не утеряны корни, допускается «возвращение» измененных смыслов к первоначальным, соотнесение с ними. Такое искажение представляет первый уровень трансформации смыслов в коммуникации.

Представление о смыслах в отрыве от существующего первоначала раскрывается в симуляции, где коммуникация задает определенный континуум.

Введенные в античности симулякры развернутый «пост-эйдотический» взгляд обретают спустя несколько тысячелетий в критическом воссоздании теории симулякров Платона Ж. Делезом, выдвинувшим задачу «ниспровержения платонизма» – уловить несвоевременное (автор заимствует обозначение у Ф. Ницше) в далеком прошлом. Симулякр «как передний край критической современности» достигает этого в отношении настоящего.

Позиция симуляции смыслов коммуникации базируется на представлении об определяющем положении симуляции в современном мире. Проблема смылосимуляции в коммуникации связана с несовпадением между означаемым и означающим. Так, Ж. Делез, ссылаясь на авторитет К. Леви-Стросса, заостряет внимание на антиномичности данных категорий. «Человек с тех пор, как появился в этом мире, получил в свое распоряжение всю полноту означающего, которым он отгорожен от

означаемого, причем о последнем можно что-либо узнать только в этом качестве. Между означающим и означаемым всегда остается несоответствие» [59, с. 75].

В современной, прежде всего французской, философии этот разрыв реализуется в понятии «симулякр», оформившимся в философии Ж. Батая и развернутым в работах Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, П. Кlossовски, М. Фуко и др.

Позицией Ж. Батая представлены исходные моменты оформления симулякра в его современном значении. Жорж Батай (на это обратил внимание П. Кlossовски) не отождествляет симулякр с таким понятием, как «ложный». Он не наделяет симулякр негативными характеристиками. Симулякр для него – нечто позитивное, образующее «знак мгновенного состояния» и противостоящее отождествлению; он не соотносится с какой бы то ни было реальностью и представляет особую реальность, лишенную идентичности с чем-либо [77, с. 81]. Более того, в симулякрах (и исключительно в них) упраздняются идентичности. Потому не случайно лишенный идентичности симулякр гносеологически отрывается от опыта: он не нацелен на закрепление собственных представлений из опыта (и вывариваемого о нем). Симулякр – интеллигибельное понятие, он представляет лишь возможное знание об опыте. Замешанный на противоречиях, симулякр «верно передает долю несообщаемого» [77, с. 82]. Такая исключительная самоидентификация в характеристике симулякра Батая определена П. Кlossовски его преимуществом.

Возможности симулякра относительно понимания ограничены: понимание является прерогативой понятия. Вместе с тем исключительно симулякр может выступить началом «со-

общничества», порождая нестабильную коммуникацию: «метя в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет» [77, с. 82]. Такой симулякр фиксирует в своей сущности неустойчивость бытия.

Ж. Батай вводит понятие «открытость существования» – «достижение интегральности существований». В отличие от замкнутых существований, характерных для понятий и понятийного языка, не различающих добра и зла, в открытости существований, как в симулякрах понятия, постоянно меняется содержание.

Открытость существований реализуется в коммуникации в условиях совпадения сиюминутных ассоциаций, особой восприимчивости между адресантом и адресатом. В интерпретации П. Клоссовски, «там, где язык уступает безмолвию, – там же понятие уступает симулякру» [77, с. 87]. Таким образом, в определении Клоссовски симулякры Батая представлены как «симулякры схватывания», «симулякры прерывности» бегства бытия существования, а именно «того, как бытие бежит существования» [77, с. 87–88]. Обретение симулякром смыслов связано с восприимчивостью собеседника, формой обретения смыслов выступает сопереживание.

Ж. Делез определяет современный мир миром симулякров. «Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффeкт» более глубокой игры – игры различения и повторения», – замечает Делез в работе «Различие и повторение» [60, с. 9].

Симулякр Делез определяет подлинным признаком или формой «того, что есть – "сущего"» [60, с. 91]. Такой симулякр есть символ (знак), «поскольку он включает в себя условия своего собственного повторения» [60, с. 91]. Симулякр Делеза – объемлющее сущее. Учитывая, что «все стало симулякром» [60, с. 91], он не ограничивается простой имитацией, это т.н. «отрицающее действие», «в силу которого сама идея образца или особой позиции опровергается, отвергается» [60, с. 93].

Делез называет симулякр «дьявольским», «мятежным образом», он оказывается лишенным сходства с трансцендентной идеей. В «Различии и повторении» у Делеза есть мысль о том, что симулякр берет начало в безличном мире. «Мир безличных индивидуаций и доиндивидуальных особенностей, – говорит Делез, – таков мир Безличного, или "их", несводимый к повседневной банальности; напротив, это мир, где готовятся встречи и пересечения, последний лик Диониса, истинная природа глубинного и бездонного, превосходящая репрезентацию и вызывающая симулякры» [60, с. 333]. Симулякр Делеза отрывается от собственного начала, ему «свойственно не быть копией, а опрокидывать все копии, опрокидывая также и образцы» [60, с. 10].

В основании симулякра лежит несоответствие и различие, это несходство он несет в самом себе, заключая в себе дифференциацию. Ж. Делез освобождает симулякры от их привязанности к модели. В отличие от копии, основанной на сходстве с оригиналом, симулякр лишен сходства с образом, это «нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении [от непричастного]» [59, с. 333]. В такой симу-

лякр может превратиться человек: созданный по образу и подобию Бога, но согрешивший, человек сохранил образ, но утратил подобие Бога.

Делез отрицает симулякр как деградированную копию модели. Представление о симулякре не укладывается в схему «модель–копия». Симулякр представляет иную модель. Таким образом, проблема эта не сводится к соотношению модели и копии. «Симулякр – вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как оригинал и копию, так и модель и репродукцию» [59, с. 341]. Симулякр не отождествляется и с искусственным; если искусственное есть двойная копия, то симулякр – реальность новой природы, приводящаяся в движение созидующим хаосом. «Искусственное – это всегда копия копии, которую еще нужно вытолкнуть в ту точку, где оно меняет свою природу и оборачивается симулякром (момент по-п-арта)» [59, с. 346].

Ж. Делез различает два вида смысла: онтологический и симулированный. Если симулякр он отрывает от идеи, то симулированный смысл остается с необходимостью быть связанным с онтологическим смыслом. При этом Делез признает сложности в определении смысла, замечая, что легче определить, что не является смыслом, нежели сказать, что он собой представляет. Недостаточно определить смысл как условие истины, смысл выступает обоснованием истины, допуская возможность и ошибки. «Ложное предположение, – замечал Делез, – тем не менее не лишено смысла» [60, с. 191]. Смысл есть то, что устанавливает соотношение предположения с означаемым объектом, это «выраженное предположения», не сводящееся «ни к изначальному объекту, ни к состоянию, пережитому тем, кто

себя выражает» [60, с. 193]. Делезовский смысл подобен «идее, развивающейся в дорепрезентативных определениях», и оказывается заключенным в саму проблему. Онтологический смысл присущ одинаковому, тождественному. Это «повторение отличающегося в вечном возвращении». Следствием этого возвращения (онтологического смысла) является симулированный смысл, который «неавтономно, спонтанно дрейфует как простой результат онтологической причины, швыряющей его подобно шторму» [60, с. 361].

Упорядоченная сопричастность, как и устойчивая иерархия, становится невозможной усилиями симулякра, он «основывает мир кочующих [номадических] распределений и торжествующей анархии». Действия симулякра выражаются в симуляции.

В отличие от Делеза, усматривающего в симулякрах позитивную силу, Жан Бодрийяр критикует симулякры. Кроме того, поступая в духе Платона, он не отрывает симулякры от моделей, но рассматривает их применительно к предшествованию подобий.

Ж. Бодрийяр использует физическое понятие «прецессия» в отношении симулякров, вводя понятие «прецессия симулякров». Бодрийяр полагает: модели реальности предшествуют самой реальности, подобия предшествуют собственным образцам, подобно тому, как карта предшествует территории, порождая ее, или коммерческий кредит опережает использование еще не заработанных вещей. Это создает ситуацию, перемещающую будущее в настоящее. Кроме того, из сферы онтологии и эстетики (как у Платона и Делеза) Бодрийяр «запускает» симулякры в социальную реальность: именно современная действительность производит симулякры. Самодостаточные, они при-

ходят на место предметов и фактов; соотносимые между собой, симулякры не позволяют найти изначальную глубинную реальность, подобием которой они являются и, более того, они тотально поглощают ее, это «то, что уже никогда не обменивается на реальное, а обменивается только на самого себя» [162, с. 12]. Таким образом, положившая начало симулякрам действительность впоследствии оказывается тотализованной ими. Симуляция настолько захватывает социальную реальность, что даже изменяется предмет философии. По замечанию С. Зенкина, «философия веками размышляла о бытии... но сегодня ей пришлось столкнуться с новым предметом, симулятивным псевдобытием» [24, с. 43].

С другой стороны, для Бодрийяра не характерно и акцентирование внимания на существующем в философской литературе различии (характерном, прежде всего, для отечественной традиции) между коммуникацией и общением. Внимание исследователя сосредоточено на средствах коммуникации в контексте современного развития социальной реальности: коммуникация толкуется исключительно в неразрывной связи с техническим развитием масс-медиа – средств коммуникации. Бодрийяр отказывается от традиционного линейного (шенноновского) представления о коммуникации и определяет ее в духе диалогического сообщения информации как «обмена, пространства взаимосвязи слова и ответа, а, следовательно, и ответственности», это «нечто иное, нежели просто передача/прием информации», подверженной «обратимости в форме feed-back» [23, с. 201].

В концепции Бодрийяра симуляция начинается с отрицания принципа эквивалентности (в силу его утопии) знака и ре-

ального, с решительного отрицания знака как ценности. В этом процессе формирования образа выделяются четыре последовательных стадии (фазы). В первой фазе симулякр является отражением глубинной реальности, во второй – он маскирует и искажает ее. Для третьей стадии характерна маскировка симулякром отсутствия глубинной реальности, и в четвертой – появляется собственно симулякр, то, что уже не имеет никакого отношения к глубинной реальности. На этой стадии симулякр «является чистым симулякром самого себя» [162, с. 12]. Таким образом, при симуляции реальное не является больше таковым, тем, что оно было до этого. Логика симуляции, подчеркивает Бодрийяр, не имеет ничего общего с логикой фактов и порядком доказательности, симуляции присуща прецеденция модели. Симулировать – значит, делать вид, что у тебя есть то, чего ты на самом деле не имеешь. Анализируя позицию Бодрийяра, ответственный исследователь эстетики постмодернизма Н. Маньковская приходит к заключению, что симулякр – это «псевдовещь, замещающая "агонизирующую реальность" постреальностью посредством симуляции, выдающей отсутствие за присутствие, стирающей различия между реальным и воображаемым» [95, с. 60]. Коротко говоря, симуляцию можно определить как деятельность симулякров или как производство псевдовещей. И в том, и в другом случае результатом симуляции является новая, симулированная постреальность, безвозвратно несоотносимая с ее первоначалом.

Определение симулякра как «псевдовещи» вполне согласуется с возведением его в ранг истины, но истины иного порядка. Не противопоставляя симулякр истине (что вполне закономерно для постмодернистов), Бодрийяр называет его истиной

несуществующего, это «истина, скрывающая, что ее нет. «Симулякр есть истина», – писал Ж. Бодрийяр в работе «Симулякры и симуляция» [162, с. 5]. Потому в современном обществе, по мнению Бодрийяра, неуместно говорить о лжи или истине: их место занимают симулякры.

Симуляция Бодрийяра носит исторический характер, она начинается с конкретно-вещественных поддельных элементов и эволюционирует до действенных аспектов, где вещи как таковой уже не существует. В истории симулякров он выделяет три порядка, последовательно сменивших друг друга, начиная с эпохи Возрождения и доходя до современности: «подделка–производство–симуляция». Эпоха Возрождения с ее подражанием Античности, представляет симуляцию первого порядка: «подделка», касающаяся материального, становится господствующим типом классической эпохи вплоть до промышленной революции. Симулякр второго порядка, «промышленный симулякр», характерен для производства – господствующего типа промышленной эпохи, тиражирующего серийность. Производственные симулякры основаны на энергии, силе, ее материальном воплощении в машине и в системе производства, их направленность ориентирована на повышение производительности. О симуляции в современном смысле уместно говорить применительно к симулякрам третьего порядка, когда господствующим типом современного развития, регулируемого кодом, является симуляция. Симулякры третьего порядка отличаются как от подделки оригинала, так и от «чистой серийности» промышленного производства, симуляция Бодрийяра используется уже не относительно материальных вещей, а применяется по отношению к процессам (симуляция деятельно-

сти) или символическим сущностям (симуляция болезни). Симулякры третьего порядка есть собственно симулякры, «симулякры симуляции», основанные на информации, модели и кибернетической игре, они выражают «гиперреальность, стремление к тотальному контролю» [162, с. 175]. На этой стадии, по словам Бодрийяра, «все формы выводятся из моделей путем модулирования отличий. Смысл имеет только соотношенность с моделью, и все теперь не происходит согласно собственной целенаправленности, а выводится из модели, из «референтного означающего», образующего как бы опережающую целевую установку и единственный фактор правдоподобия» [24, с. 124]. Симуляция третьего порядка не сводится к «недолжному», это данность, «с которой нам только и приходится иметь дело» [64, с. 333].

Симуляция третьего порядка поглощает реальность: мы живем не реальностью, а симулякрами. Принцип симуляции тотализован Бодрийяром настолько, что приходит на смену принципу реальности. Место целевых установок занимают модели, место идеологии – симулякры. Симуляция угрожает различию как между истинным и ложным, так и между реальным и воображаемым. Вопрос о симуляции больше не является вопросом ни об имитации, ни об удвоении, ни даже о пародии. Хотя символическое значение вещи имели и раньше, но сегодня реальность настолько оказывается захваченной симулякрами, что утрачивается само различие фантазии и реальности. Бодрийяр четко разграничивает перспективу соотношения реальности и симулякров: «минимум реальности и максимум симуляции – вот чем отныне мы будем довольствоваться в своей жизни» [25, с. 268]. Причину всеохватности реальности симулякрами Бод-

рийяр видит в развитии цивилизации. Если в «Системе вещей» указана возможность хорошей стимуляции реальности симулякром, следствием чего абстракцией становится сам человек, то в «Америке», благодаря прозрачности нашей искусственной цивилизации, признается господство фактичности симулякра. «Это похоже на то, – замечает Бодрийяр, – как будто человек освещен со всех сторон, свет пронизывает его насквозь, но он остается невидимым в ярком свете» [21, с. 31]. Таким образом, «Другой» исчезает, растворяется, превращается в своеобразное сырье: «в результате, где был Другой, там воцарилось равное» [21, с. 58].

Как соотносятся симулякр, реальное и модель? Пространством симуляции является место смещения реального и модели; развертывание симуляции происходит по схеме сокрушения полюсов и круговращения моделей. Реальное оказывается гиперреализованным, по мнению Ж. Бодрийяра, не реализованным, не идеализованным, а именно гиперреализованным. «Гиперреализация означает его упразднение, но это упразднение не является грубой деструкцией. Оно выступает возведением реального в ранг модели. Модель упреждает, разубеждает, предусмотрительно преображает, и тем самым всегда поглощает реальность» [22, с. 93]. Такая работа модели характеризуется Бодрийяром как тонкая, быстрая, незаметная. Догадаться о ней можно лишь тогда, когда «реальное начинает симулироваться, заявляя о себе как о чем-то более истинном, чем истина, как о чем-то слишком реальном, чтобы быть истинным» [22, с. 93]. Таким образом, получается, что реального как системы координат больше нет, оно живет жизнью модели. Избежать же захвата симулякрами ничто не в состоянии. Моделью симуляции

представлены американцы, они не имеют понятия о симуляции, но тем не менее представляют собой ее совершенную конфигурацию. Причиной этому историческое развитие Америки: она, не зная многовековой аккумуляции принципа истины, живет постоянной симуляцией. Диснейленд – нечто непонятное (не реальное и не придуманное), является прекрасной моделью симуляции, это «игра иллюзии и воображения»: в нем может быть прослежен объективный профиль США, по словам Бодрийера [162, с. 20].

Действительность коммуникации, для которой характерно отсутствие диалогической обратной связи, там, где невозможно сохранить обмен между двумя полюсами, вырабатывает симулякры. Подобная ситуация характерна для любой области, как-то: политики, биологии или масс-медиа. Так, например, симуляцию на уровне живой субстанции реализует ДНК. Но, в первую очередь, такая ситуация выражает антикоммуникативную природу масс-медиа (прежде всего, телевидения), ограниченных линейностью в силу их детерминированности властью, когда «они являют собой то, что навсегда запрещает ответ, что делает невозможным процесс обмена (разве только в формах симуляции ответа, которые сами оказываются интегрированными в процесс передачи информации, что, однако, ничего не меняет в однонаправленности коммуникации)» [23, с. 201]. Средствами масс-медиа человеческое существование погружается в «экстаз коммуникации» – в ее симуляцию. Исключением, пожалуй, может выступать диалогичность свободного интернет-пространства, предоставляющего возможность амбивалентного обмена. Но и эта реальность проявляет особенности симулированной: она легко играет с пространством и временем. «Симу-

лированная реальность уже не нуждается в образцах: они отброшены в прошлое «утерянных и никогда не бывших объектов» или маячат где-то в недостижимом будущем «воображаемого». Симулякры всегда сдвинуты во времени или как «отсрочка», или как «послежитие», или как «прецессия» [102, с. 157–158].

Критической точкой коммуникации, ее «экстазом», когда сообщение в своей основе больше не существует, а имеется сообщение, «навязывающее себя в чистом обращении», является появление субъекта нового типа – «шизо» («the schizo») (Бодрийяр). У шизо внутреннее настолько оказывается разлитым и выпяченным во внешнее, что он открывается «всему, несмотря на себя самого»; этому способствует техническое развитие масс-медиа. В условиях этой открытости перспектива человека такова, что он оказывается неспособным определить и осознать границу собственного существования, теряя таким образом специфику человеческого. Критика, обрушенная Бодрийяром на телевидение (своевременная в силу развития техносферы) как средство симуляции пространства и времени, сегодня актуализируется в отношении коммуникации в социальных сетях, блогах, локальных электронных коммуникаторах в Интернете и пр. Реальное уступает место виртуальному, человек входит в конфликт противоречий, обусловленный сложностью определения того, в каком измерении он существует в действительности, не распознавая в духе скептицизма Декарта, «где сон, а где явь». «Экстаз обшеченного», искореняющий всякий образ, с имманентной неупорядоченностью и непрерывными связями всех этих сетей, когда «все тайны, пространства и сцены отменены в простом измерении информации», делает человеческое существо-

вание гипероткрытым, а потому и гипернезащищенным. Шизофреник нового типа «больше не может играть себя самого, больше не может творить себя как зеркало. Он теперь только чистый экран, центр переключения всех сетей влияния», – делает последний штрих к сущности современного человека Ж. Бодрийяр в «Экстазе коммуникации» [164, р. 133].

Симуляция искажает смыслы. Хотя это, как успокаивает Бодрийяр, не обязательно приводит к отчаянию смысла, а «вполне может предопределять импровизацию смысла, отсутствие смысла, наличие многих одновременных смыслов, разрушающих друг друга» [162, с. 29]. Смысл (не случайно соотносимый с позиции предмета симулирования, с истиной и реальностью, поскольку все они не подлежат адекватному соотношению с действительностью) определяется Бодрийяром как частичная вещь, частичный результат зеркального отображения и эквивалентности, проявляющийся локально, в стесненных условиях.

Указывая, что мы живем в мире, где все больше информации и все меньше смысла, Бодрийяр выдвигает три гипотезы. Во-первых, информация продуцирует смысл, но ей не удается компенсировать внезапную потерю значения во всех сферах, что, по сути, указывает на симуляцию смыслов. Вторая гипотеза согласуется с шенноновской позицией, когда технический медиум не предусматривает целесообразности смыслов, или, информация не имеет ничего общего ни с одним из значений, это уже другое, операционная модель другого порядка, циркуляция собственных смыслов. Наконец, третья гипотеза противоречит общепринятым представлениям о существовании прямой зависимости между увеличением объема информации и ростом

смыслов, подобно тому как ускоренный оборот капитала способствует росту в сфере экономики. Напротив, по мнению Бодрийера, информация пожирает смысл. «Вместо того, чтобы продуцировать смысл, она (информация) тратит свои силы на инсценировку смысла. Перед нами хорошо известный гигантский процесс симуляции» [162, с. 119].

Симуляция смыслов (частичного результата отражения и эквивалентности), понимаемая как внезапная потеря значения во всех сферах, осуществляется при линейной коммуникации, в условиях отсутствия диалогической обратной связи и амбивалентности обмена. Симуляция смыслов относится к симуляции третьего порядка и является символической сущностью, а не применяется, как «подделка» к материальным сущностям, связанной с реальностью. Указанное наиболее ярко выражается в «экстазе коммуникации», когда с уменьшением реальных смыслов растет их симуляция. Под «воздействием» коммуникационной реальности с виртуальным пространством и виртуальным временем, симулированные смыслы искажают пространственно-временные рамки.

Симулированные смыслы Бодрийера отрываются от онтологических, они не могут быть адекватны событиям и/или идеям, их сущность не сопоставляется с истиной, они представляют новую реальность, неадекватную действительной. Симулированные смыслы, благодаря техническому развитию масс-медиа, настолько прочно укоренились в жизни современного человека, что порой достаточно сложно отличить реальные смыслы от смыслов симулированных. Так, симулированные смысл «поглощают» реальность: начинаясь с отражения реальности, маскируя и искажая ее. Хотя на этих первых двух стадиях симуляции

смыслов их еще возможно соотнести с реальностью и с первоначальными смыслами. Такие смыслы впоследствии маскируют отсутствие глубинной реальности и в конце концов трансформируются до такой степени, когда становятся вообще не имеющими никакого отношения к реальности. Эти симулированные смыслы претендуют на роль новой истины.

Симулированные смыслы характерны для субъекта, порожденного экстазом коммуникации – «шизо нового типа». «Новый шизофреник» не способен творить смыслы собственно существования, он вынужден их симулировать (подобно тому, как здоровый человек может симулировать болезнь), находясь в «экстазе обценного», будучи гипероткрытым миру и незащищенным от него.

Сущностные особенности симулякра у М. Фуко сосредоточены в понятии «подобие», заимствованного у Ж. Делеза, на что обращают внимание исследователи его работ [111, с. 152].

М. Фуко задается вопросом о возможности установления форм уподобления вещей, в связи с чем, выделяет четыре основных типа подобия, указывающих пути его развития. Первым типом подобия автор работы «Слова и вещи» определяет «пригнанность», указывающую на значимость соседствования. «Пригнанными» Фуко считает вещи, оказывающиеся при сближении «в соседстве друг с другом» [144, с. 55]. Пригнанность как тип подобия возникает на основе пространственного сходства, когда вещи обладают сходством места; находясь в непосредственном контакте, они «соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи обозначает начало другой», в результате взаимообмена которых воз-

никают «новые сходства». Пригнанность соединяет вещи как звенья цепи.

Вторым типом подобия Фуко называет «соперничество», понимая под ним «вид соответствия, свободного от ограничений, налагаемых местом, неподвижного и действующего на расстоянии» [144, с. 56]. Этот тип подобия чем-то схож с зеркальным отражением, подобно тому как в человеческом уме отражается божественная мудрость или как в глазах отражается свет; непосредственная близость здесь уже не требуется, следовательно, соперничество не сковано пространством, оно есть отражение. Фуко обращает внимание, что уже при этом типе подобия возникает проблема демаркации реальности (исходной) и отраженного образа: «соперничество является чем-то вроде естественного удвоения вещей», порожаемое «сгибанием вещи, оба края которой сразу же противостоят друг другу» [144, с. 57]. Соединения вещей в соперничестве представлены в виде концентрических кругов, отражающих друг друга. Расстояние между вещами преодолевается соперничеством, но не уничтожается, оставаясь «открытым для наблюдения». «Одно подобное охватывает другое, которое в свою очередь его окружает, и, возможно, будет снова охвачено другим благодаря этому удвоению, которое может возобновляться до бесконечности», – подчеркивал Фуко сложность выявления подобия [144, с. 58].

Третий тип подобий совмещает пригнанность и соперничество и предполагает непосредственный контакт и отражение. Здесь Фуко предлагает иначе взглянуть на известное сходство нетождественных объектов в некоторых сторонах – аналогию. Обладая чертами отражения, аналогия дает возможность столкновения сходств в пространстве; основываясь на пригнан-

ности, она рассматривает вещи во взаимосвязях. Аналогия как тип подобия сфокусирована исключительно на сходствах отношений подобий: «она способна установить неопределенное число черт родства, исходя из одного и того же момента», центром которых выступает человек, передавая «сходства, получаемые им от мира» [144, с. 58].

Четвертый тип подобия – подобия, рожденные из симпатии, избегающей всякой предопределенности, будь то расстояние или последовательность. Такие действия симпатии свободны и происходят в глубинах мира. Не останавливающаяся на единственном контакте, симпатия является началом движения в мире, она «втайне» вызывает в вещах внутреннее движение – «перемещение качеств, сменяющих друг друга», между тем ее собственное движение остается чувственно непознаваемо. Симпатия определена Фуко мощной и властной инстанцией тождества настолько, что она «не довольствуется тем, чтобы быть просто одной из форм сходства; симпатия обладает опасной способностью уподоблять, отождествлять вещи, смешивать их, лишать их индивидуальности, делая их, таким образом, чуждыми тем вещам, какими они были» [144, с. 61]. Таким образом, симпатия качественно изменяет вещи, не ограничиваясь их простым сходством, она представляет сходство более высокого порядка, с очевидностью устремляясь к отождествлению вещей. Указанное может базироваться на представлении о симпатии как возможной лишь в коммуникации.

Симпатия уравновешена Фуко антипатией, сохраняющей изоляцию вещей и препятствующей их отождествлению, таким образом, уравновешивающей возможность вещей отождествляться без взаимопоглощения и утраты собственной неповто-

римости. Действия антипатии удаляют вещи друг от друга, благодаря чему они сохраняют индивидуальность, другими словами, не меняя собственных качественных характеристик. Поэтому, заключает М. Фуко, действия антиподов: симпатии и антипатии – дают возможность проявиться отдельным типам подобий. «Весь объем мира, все соседства пригнанности, все переклички соперничества, все сцепления аналогии поддерживаются, сохраняются и удваиваются этим пространством симпатии и антипатии, которое неустанно сближает вещи и вместе с тем удерживает их на определенном расстоянии друг от друга. Посредством этой игры мир существует в тождестве с самим собою; сходные вещи продолжают быть тем, чем они являются, а вместе с тем и похожими друг на друга. То же самое остается тем же самым и замкнутым на себе» [144, с. 62].

Итак, выделенные М. Фуко три типа подобия: пригнанность, соперничество и аналогия – представляют непосредственное, опосредованное и мыслимое. Указанные типы подобий сфокусированы в объемлющем их четвертом типе – симпатии, уравновешенной антипатией. Однако рассмотрение М. Фуко сущностных особенностей определенных типов подобий не указывает на пределы симуляции смыслов коммуникации, а также на способ их познания. Тем не менее полезна мысль Фуко о сущности поисков смысла: «искать смысл – значит выявлять то, что сходствует» [144, с. 66]. Перефразируя М. Фуко, можно заметить, что симулировать смысл – значит уподоблять его, или, другими словами, скрывать сходствуемое со смыслом в его первоначальном варианте.

Таким образом, симуляция смыслов – это процесс образования и существования симулякров смыслов, сущностей осо-

бого рода. Симулякр, изначально определенный как подобие, еще соотносимый с идеальной моделью-оригиналом, трансцендентальным образом (Платон), впоследствии отрывается от оригинала и представляет реальность новой природы. Таков симулякр Делеза – подлинный признак сущего, самодостаточный, самоорганизующийся, содержащий условия своего повторения. Это объемлющее сущее, берущее начало в безличном мире и отвергающее саму идею образца и не имеющее сходства с трансцендентальной идеей, представляет «модель Иного», основанную на несоответствии и различии. Между тем симулированные смыслы являются у Делеза следствием онтологических смыслов, тогда как у Бодрийера целиком отрываются от них, становясь неадекватными идеям, их сущность не сопоставляется с истиной. В дальнейшем симулированные смыслы срастаются с реальными и претендуют на роль новой истины. Образующий знак мгновенного состояния симулякр представляет особую реальность, не только не идентифицируемую ни с чем, но и упраздняющую всякую идентичность, выступающую началом сообщничества и фиксирующую неустойчивость бытия (Ж. Батай – П. Клоссовски).

Симуляция смыслов коммуникации представляет несоответствие смыслов (мысленных или высказанных) у адресанта и адресата (или внезапную потерю значения во всех сферах). Источником этого является неустойчивая линейная коммуникация в условиях отсутствия диалогической, обратной связи и амбивалентности обмена. Линейная коммуникация позволяет проявиться гипероткрытости человека миру, обезличивающей его сущность средствами масс-медиа. Такая симуляция смыслов выступает гносеологическим препятствием постижения сути.

Мир нестабильных смыслов, порожденных нестабильной коммуникацией, не может контролироваться человеком. Симулированные смыслы искажают пространственно-временные рамки, что, собственно, не противоречит виртуализации пространства и времени в коммуникации.

Интеллектуальная симуляция, его гносеологическая оторванность от опыта (Ж. Батай – П. Клодски) позволяет рассматривать гносеологической особенностью симуляции смыслов умопостигаемость.

Симуляция смыслов коммуникации будет активнее протекать в условиях симпатии, стремящейся к уподоблению смыслов, делая их чуждыми собственному первоначальному. В то же время, антипатия, выступающая против уподобления, является препятствием для симуляции смыслов, позволяя, таким образом, уравновесить этот процесс трансформации смыслов.

Симуляция смыслов коммуникации – это уподобление смыслов, когда суть скрывается за ее видимостью, представляя однородную картину для восприятия. Этот процесс можно определить субъективизацией смыслов, поскольку они представляют произвольное их отождествление, основанное на моментах индивидуального восприятия («симпатии» по Фуко). Объективизация же симуляции смыслов обусловлена техническими особенностями коммуникативной реальности: как беспредельной распространенностью смыслов (а потому отчасти делающей их гипернезащищенными от той же симуляции в силу их неустойчивости), так и связью с т.н. семантическим шумом.

Симулированные смыслы коммуникации составляют часть реальности, точнее, постепенно завладевают ею и впоследствии

сами становятся новой реальностью, выдавая сущее за должное, мнимое за истинное, подобие за суть, выпячивая сокровенное и теряя его в качестве такового. Позиция симуляции реализуется в несовпадении между означаемым и означающим в открытости существования в нестабильной коммуникации.

Постмодернистское активное «внедрение» симулякров – векторных явлений, возникающих в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам), – указывает на коммуникацию как процесс взаимодействия, основанный на кооперации неустойчивых и сиюминутных семантических ассоциациях коммуникативных партнеров. В процессе внедрения симулякров (прецессии симулякров) смещаются, размываясь, временные границы.

Раскрытию сущности трансформации смыслов способствует обращение к эпистемологическому конструктивизму. Основанием трансформации смыслов в коммуникации можно считать определенные Э. фон Глазерсфельдом два принципа радикального конструктивизма (концепция, обозначенная таким образом Глазерсфельдом в 1975 году, демонстрировала философско-гносеологический подход, «радикальность» которого указывала на его применимость ко всем уровням описания). Первый принцип радикального конструктивизма, утверждающий, что знание является не пассивно полученным, а активно построенным познающим субъектом, указывая на существование личной предвзятости в предпочтениях о восприятии мира, отказывается признавать изначальность смыслов и обращает внимание на их производство активным субъектом познания. Адаптивность функции познания, согласно второму принципу, про-

тивостоящая открытию онтологической реальности, определяет организацию смыслов в эмпирическом мире.

В определенной степени позиция конструктивизма, построенная на двух указанных принципах, обладает некоторым сходством с позицией софистов относительно релятивизма смыслов. И в том, и в другом случае признается активная роль субъекта, выполняющего роль конструктора. Однако в отличие от софистов конструктивисты с необходимостью учитывают роль коммуникации в производстве смыслов. Э. фон Глазерсфельд подчеркивает субъективный и своеобразный характер построения смыслов из индивидуального опыта (субъекта). Это индивидуальная система смысла, и он остается «частным доменом». Глазерсфельд указывает: «... при любых обстоятельствах смысл остается личной конструкцией, частная конструкция, которая может быть адаптирована через социальное взаимодействие (языковые игры), остается по существу субъективной» [173, р. 214].

В позиции конструктивистов, в частности Глазерсфельда, просматривается влияние скептиков (Секста Эмпирика, Беркли, Вико, Файхингера). «Для Глазерсфельда скептицизм указывает путь к пониманию того, что у нас отсутствуют всякие средства проверки всего того, что касается построения мировоззрения. Он также цитирует Жана Пиаже, у которого он заимствовал мысль о том, что ребенок строит свой мир посредством ассимиляции и аккомодации» [181, р. 2].

Междисциплинарный подход к конструктивизму, обобщающий позиции ведущих представителей данного направления (Э. фон Глазерсфельда, Герберта Мюллера, Хайнца фон Фёрстера, Жана Пиаже, Ульриха Найссера, Умберто Матурана и

Франциско Варела, Эвана Томпсона, Джорджа Келли, Зигфрида Й. Шмидта и др.) позволил Александру Риглеру сформулировать десять программных положений конструктивизма с позиции философско-гносеологического подхода [181, р. 4–5].

1. Конструктивистский подход подвергает сомнению декартовское разделение между объективным миром и субъективным опытом. Как утверждает Йозеф Миттерер (2001), подобные дуалистические подходы, являющиеся, по преимуществу, научно-ориентированными, основаны на различии между описанием и объектом, и их аргументация направлена на объект мысли. Его тезис гласит: дуалистический метод поиска истины является всего лишь техникой аргументации, которая может превратить любое произвольное мнение либо в истинное, либо в ложное. Поэтому цель дуалистической философии, основанной на субъектно-объектной дихотомии, заключается в том, чтобы убедить аудиторию (читателей, слушателей, дискутирующих) в истинности высказываемого.

2. Следствием этого для конструктивистского подхода является включение наблюдателя в научное объяснение. Фёрстер (как отметил Глазерсфельд) критически заключает: «Объективность – это заблуждение, это наблюдение, которое могло быть осуществлено без наблюдателя». На это указал и Матурана: «Все, что сказано, сказано одним наблюдателем другому – ему или ей».

3. Отвергается репрезентационализм. Корреспондентская теория репрезентации (представления) в вопрошании Витгенштейна («чтобы сказать, истинна картина или ложна, мы должны сравнить ее с действительностью») побудила Глазерсфельда сформулировать парадигму радикального конструктивизма. С

конструктивистской точки зрения знание является результатом активного процесса конструирования, а не более или менее пассивного репрезентативного отображения среды объективного мира в субъективных когнитивных структурах. Поэтому знание – это системно-связанный познавательный процесс, а не репрезентация.

4. Согласно конструктивистскому подходу, бесполезно утверждать, что знание приближается к реальности. Напротив, реальность порождается субъектом. Как выразился Глазерсфельд, «те, кто просто говорит о конструировании знания, явно не отбрасывая понятие, что наши концептуальные конструкции могут или должны в некотором роде представлять собой независимую «объективную» реальность, по-прежнему оказываются в пределах традиционной теории познания».

5. По отношению к реальности, которая оказывается за пределами познавательного горизонта, конструктивистский подход занимает агностическую позицию.

6. Таким образом, фокус научных исследований смещается от изучения мира, состоящего из материи к изучению мира, состоящего из того, что имеет значение. Так как когнитивный аппарат приносит мир из опыта, наше понимание того, что мы привыкли называть «реальностью», коренится не в открытии абсолютно независимых от ума структур, а, скорее, в операциях, посредством которых мы собираем наш мир, основанный на опыте (Глазерсфельд). Или словами Фёрстера, вместо того, чтобы касаться «наблюдаемых систем», фокус смещается на «системы наблюдения».

7. Конструктивистский подход сосредоточен на самореферентных и организационно закрытых системах, стремящихся

к контролю над входами, а не сосредоточенных на результатах. Когнитивные системы являются операционально замкнутыми, взаимодействуя только с собственными состояниями (Матурана и Варела).

8. В отношении научных объяснений конструктивистский подход относится к процессно-ориентированному подходу, а не является подходом, вещественно-ориентированным в своей перспективе.

9. Конструктивистский подход подчеркивает роль «индивида как личного ученого», поскольку в качестве его отправной точки является познавательная способность воспринимающего субъекта. Социальность определяется как размещение в рамках социального взаимодействия. В то время как социальное взаимодействие не считается новым качеством, в отличие от взаимодействия с неживыми существами, его сложность общепризнана. Тем не менее общество не дано априори, «не социальное предшествует личному» (Грегори). Скорее всего, «общество» должно быть концептуально проанализировано. Конструктивизм также довольно прагматично относится к «общему знанию», уподобляя его текстам. «Они не содержат ни смысла, ни знания, они – леса, на которых читатели могут строить свои интерпретации» (Глазерсфельд).

10. Наконец, конструктивизм выступает за открытый и более гибкий подход к науке в целях обеспечения пластичности, столь необходимой для преодоления научных границ. Кроме того, сегодняшнее общество, основанное на знаниях, должно быть оценено через свою способность и готовность постоянно пересматривать знания. Крон относится к нему как к обществу само-экспериментирования. Луман определяет зна-

ние как схемы, которые считаются верными, но готовые быть измененными.

Позиция субъективности в построении смыслов коммуникации разделяется и в современном осмыслении конструктивистского подхода. В частности, эстонский исследователь коммуникации Райво Пальмару определяет роль активного субъекта как центрального конструктора: «он строит смысл, значение и реальность через свои мысли и действия» [179, р. 64]. Для конструктивистов смысл фундируется коммуникацией, являющейся рефлексивным социальным процессом использования знака, средой, в которой «монтируются» и корректируются конструкции смысла. Смысл – это явление, рефлексивно возникающее, развивающееся (и изменяющее значения) в коммуникации. В этой связи стоит обратить внимание на понятие «общий смысл», которым оперируют конструктивисты, как зарождающийся из коммуникации. «Статус смысла как общего смысла, – отмечает Р. Пальмару, – означает нечто, достигнутое во взаимодействии. Таким образом, общий смысл не означает знакового соответствия, гомоморфизма или соответствия индивидуальной конструкции, это просто их взаимная установка» ([179, р. 67]. Однако имеется и указание на нежизнеспособность «общего смысла» как понятия, в этом случае его заменяет понятие «конструированно-согласованная область совместно осуществимых ожиданий» [173, р. 208]. Между тем и в том, и в другом случае подразумевают развитие совместимости между собственным своеобразным построением смысла и его построением другими (личностями).

Смысл является общим, однако выражение «общий смысл» не означает существование одинаковых личных смыслов.

Являясь общим, смысл развивается во взаимодействии, позволяя наблюдателям сделать свой выбор из числа имеющихся возможностей и действовать сообща. Следовательно, выраженная в коммуникации, позиция человека оценивается не на основе согласия с некоторыми внешними объектами, к которым у когнитивных систем нет доступа, а на основе того, насколько она согласуется с существующими коллективными конструкциями. Подобный момент согласованности, так называемый «коммуникативный успех смысла», является для конструктивистов ведущим (хотя и не единственным, наряду с практикой, удобством в использовании и значений, и знания) критерием оценивания, описания и определения значения. Проективная сущность смысла указывает на то, что онтологического смысла не существует, смысл есть конструкт (сознания) человека. Но в таком случае производимый (конструируемый) смысл может быть трансформируемым исключительно по отношению к онтологическому смыслу. И дело не в том, соответствует ли сконструированный смысл онтологическому (реальному) смыслу, а в том, что такой смысл соответствует ожиданиям в со-обществе и его разные проявления согласуются между собой.

В указанном ключе конструктивистский подход подвергается критике в отечественной философской мысли. Е.Н. Князева признает правоту конструктивистов относительно необходимости сопровождения познания конструированием («созданием конструкций») в случае обработки данных опыта. Вместе с тем она подвергает критике данный подход, указывая на то, что конструктивисты «ошибаются, что создавая конструкции, мы избегаем ошибок, что вопрос об истине / заблуждении вообще отпадает» [79, с. 75].

Действительно, в духе конструктивизма в силу неприятия понятия «истина» производимый в коммуникации смысл неопределим ни как истинный, ни как ложный. Он является когерентным коммуникации, в пределах которой произведен, является виртуализируемым и трансформируемым. В.А. Лекторский, подходя к данной проблеме в контексте понимания знания, отмечает, что не стоит подменять «знание» и «идеализированную конструкцию» в случае указания на конструирование реальности сознанием субъекта. Не вызывает сомнения, что следует различать реальные предметы и конструируемые идеальные предметы. «Конструкция не может быть ни истинной, ни ложной. Очень важно не смешивать идеальные и реальные объекты» [86, с. 22].

Итак, трансформация смыслов коммуникации осуществляется на двух уровнях и в двух формах. Для первого уровня характерно такое искажение сущности смыслов, при котором они тотально не отрываются от первоначальных смыслов, таким образом, сохраняя возможность соотнесения с ними. Другими словами, здесь еще возможен возврат к онтологическому смыслу. Этот уровень можно обозначить как мягкая (относительная) трансформация. На втором уровне – уровне абсолютной трансформации – происходит изменение сущности смыслов, преодолевающее пределы их соотнесения с первоначалами. Указанное реализуется в двух формах: симуляции и конструирования смыслов. Общим для них является несоответствие смыслов своему онтологическому значению. По сравнению с относительной трансформацией смыслов это более сложный процесс, поскольку связан с формированием сущности нового рода, более высокого порядка. Сущность симулированных смыслов заключается

в том, что они обретают статус новой реальности, выдавая сущее за должное, мнимое за истинное, подобие за суть. Здесь еще имеет место дихотомия «истинное–ложное». Симулированные смыслы, являясь подобием чего-либо, как следствие онтологического смысла (Делез) или оторвавшиеся от своих источников (Бодрийяр), невозвратны, но еще соотносимы с онтологическим смыслом. Принципиальное отличие конструируемых смыслов заключается в их проективной совместной сущности. К основным элементам конструирования смыслов мы относим познающего субъекта – конструктора смыслов – его предпочтения в восприятии мира и личный опыт. Конструированию подлежат идеальные предметы, реальность в пределах опыта субъекта (признаваемая им как порождаемая, а не отражаемая), социальное (в том числе языковое) взаимодействие как среда выработки и интерпретации общего смысла. Неотъемлемой характеристикой конструируемых смыслов выступает их адаптивность, пластичность. Кроме того, в отношении таких смыслов неприменимо «истинное–ложное», смыслы трансформируются как конструкты сознания человека в соответствии с ожиданиями со-общества, что реализуется в создании «общего смысла» – смысла, достигнутого во взаимодействии и не сводящегося к одиночным личным смыслам. Такие конструируемые смыслы когерентны коммуникации, существуют во взаимосвязи, соответствуют коммуникации, в пределах которой производятся и развиваются.

Трансформируемые смыслы, как симулированные, так и конструируемые (произведенные как подобия или как идеальные конструкции), уязвимы в силу их «расхождения» с реальностью.

4.3. Модель эффективной коммуникации (на примере философствования)

Разработка модели эффективной коммуникации относится к парадигмам трансформации смыслов, поскольку трансформация предполагает не только искажение смыслов, но и указывает на особенность развития смыслов как превосходящих в коммуникации собственные пределы. Обращение к модели позволит выйти на новое знание о существовании смыслов коммуникации. В данном случае учитывается амбивалентность проявления смыслов в цепочке «порождение смыслов – понимание – непонимание – трансформация смыслов».

Данная модель фундируется представлением о коммуникативном характере понимания как центрального звена в данной цепи. Данное представление четко сформулировано Г. Гадамером при определении сущности герменевтики и фиксации ее узловых моментов. «Фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чем душа герменевтики» [39, с. 8].

Целесообразность использования коммуникативной модели смысла можно подтвердить обращением к ней чешского философа Ладислава Тондла. Обсуждая проблемы соотношения языка и мышления, языка и объективной реальности, он критикует верификационный критерий смысла, отождествляющий смысл утверждения со способом его проверки. Критикуя позицию эмпиризма как основы смысла, Тондл тем не менее не отказывается учитывать ее: смысл выражения должен опираться

на эмпирическую основу, но при использовании коммуникативной модели смысла для объективного анализа эмпирического критерия (эмпирических процедур) смысла. Тондл опирается на традиционную (шенноновскую) схему коммуникации как процесса, при котором и объект (источник), и канал (делающий доступным сведения) являются существующими объективно. «Для субъективизма, – подчеркивает Тондл, – нет основания даже тогда, если возникают ситуации, которые заданы пределами передаваемости или деформациями, вызываемыми шумом или обратным воздействием канала на источник сведений» [131, с. 250]. В этом случае ситуация неопределенностей В. Гейзенберга является частным случаем.

Коммуникативная модель эмпирической процедуры смысла позволяет преодолеть недостаток эмпирических процедур, не учитывающих «шум» и ограниченные возможности (емкость, память, срок) канала передачи сообщения, содержащего смысл. Кроме того, Тондл вводит требование смысловой инвариантности, подчеркивая недопустимость его абстрактности как отсутствия связи (наряду с определенными целями исследования), коммуникации.

Поднимая вопрос о критерии сохранения смысла, учете смысловой инвариантности в условиях редукции – передаче каналом информации с минимальными потерями, Тондл уточняет, что критерий сохранения смысла не является абсолютным, релятивизируясь по отношению к определенным целям исследования. В сущности, учет смысловой инвариантности обусловлен практической целесообразностью. В коммуникативной модели требование смысловой инвариантности «предполагает идеальную ситуацию, то есть бесшумовое действие

канала» [131, с. 321]. Критерием сохранения смысла в условиях редукции является ограничение в понимании смысла, когда о смысле выражения можно говорить не изолированно, а «лишь по отношению к определенной задаче, к определенной разрешаемой проблеме» [131, с. 322]. Тондл неоднократно подчеркивает, что «значение редукционных (и конституционных) процедур нельзя рассматривать вне рамок определенной задачи, определенной решаемой проблемы, причем именно в этой связи реальная потребность в редукции становится оправданной» [131, с. 322].

Использование модели диктуется возможностями ее гносеологического потенциала, отказом от механистического подхода, допущением вариативности и риска отклонений в ходе коммуникации, учета внешних и внутренних факторов, воздействующих на исследуемый процесс.

Приступая к разработке и описанию модели эффективной коммуникации, мы уточняем (не претендуя на фундаментальный характер исследовательской задачи) значение понятия «модель» как задающего требования к специфике организации познания объекта в контексте социогуманитарного знания. Происхождением слово «модель» обязано латинскому слову «*modulus*», означающему меру, аналог, образец, указывающему на упрощенное воспроизведение реально существующего объекта и (или) свойственных для него процессов и явлений.

В отечественной философско-методологической литературе имел место отказ определять модель как гносеологический образ при ее отождествлении с вещественным аналогом. «Пусть X есть некоторое множество суждений, описывающих соотношение элементов некоторых сложных объектов А и В... Пусть У

есть некоторое множество суждений, получаемых путем изучения А и отличных от суждений Х... Пусть Z есть некоторое множество суждений, относящихся к В и также отличных от Х. Если Z выводится из конъюнкции Х и У по правилам логики, то А есть модель для объекта В, а В есть оригинал модели» [67, с. 82], – поясняют А.А. Зиновьев и И.И. Ревзин. Таким образом, поле действия модели неоправданно сужалось, вытесняя за ее пределы идеальное.

Подход к определению понятия «модель» И.Т. Фролова указывает на ее подражающий характер, определяя моделирование как «материальное или мысленное имитирование реально существующей (натуральной) системы путем специального конструирования аналогов (моделей), в которых воспроизводятся принципы организации и функционирования этой системы» [143, с. 39]. Данное представление, допускающее идеальный характер моделирования, ограничено констатирующей сущностью модели.

Для понимания природы понятия модели в исследуемом ключе ценно замечание немецкого философа К.Д. Вюстенка относительно трехчленного характера этого явления: «К сущности понятия модели относится то, что в ней представлено отношение между тремя компонентами, что модель как таковая может быть определена только в отношении определенного оригинала и определенного "субъекта"» [154, с. 17]. Мы принимаем схему «модель – оригинал – субъект» в силу значимости субъекта в философствовании, уточняя понимание субъекта, подразумевая под ним в т.ч. и воспринимающие информацию машины.

В.А. Штофф, с одной стороны, оправданно сужает понятие модели, сосредотачивая внимание на человеческом познании, с другой – расширяет ее, допуская понимание под моделью идеальных или материальных объектов. Анализируя различные подходы к определению понятия «модель», В.А. Штофф обосновывает отказ от определения модели посредством устоявшихся гносеологических категорий, таких как теория, формализм, гипотеза, указывая на их сущностные отличия от модели. В противовес указанному В.А. Штофф сосредотачивает внимание на гносеологической специфике модели. Для него модель – «такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [154, с. 19].

К.Е. Морозов, с замечанием которого соглашается Э.А. Абгарян, критикует определение модели В.А. Штоффа, указывая как на необязательность замещения моделью объекта, так и на необязательность получения нового знания об объекте с помощью модели. «Построенная модель не перестает быть моделью, если она по тем или иным причинам не подвергалась исследованию и не была использована для получения новых знаний. Для того чтобы быть моделью, ей достаточно заключить в себе возможность получения новых знаний», – критериально допускает К.Е. Морозов, расширяя понимание модели до объекта любой природы [98, с. 38].

С учетом этого Э.А. Абгарян, разграничивая составление представления об объекте и его познание с исследованием объекта (на основе данных, являющихся результатом исследования модели), определяет модель обобщенно. «Под моделью пони-

мается объект любой природы, который способен замещать познающий объект так, что его исследование дает новую информацию об этом объекте» [1, р. 38].

Модель эффективной коммуникации мы разрабатываем на примере философствования как квинтэссенции коммуникации.

Философствование коммуникативно по своей природе, представляет концентрированный экстракт коммуникации как мыслекоммуникации – рассуждения о смысле, проясняемом или формируемом в языке в результате рефлексивной деятельности. Философствование представляет собой коммуникацию (в форме диалога или полилога в европейской философии начиная с античности) как реальный процесс. Иначе говоря, философствование содержит элементы, задействованные в процессе коммуникации. Мы принимаем в целом взгляд К. Ясперса относительно того, что философия дает возможность разобраться в пограничных ситуациях (по своей сути, являющихся коммуникативными), философия обучает коммуникации (в европейской мысли это было представлено еще сократическими диалогами). Однако обращаем внимание на то, что речь должна идти о философии не как о некоей системе идей, а о философии в смысле философствования, когда, по меткому замечанию М. Хайдеггера, «философия есть философствование» [147, с. 329].

В философской литературе представлена как идея сущностного разграничения философии и философствования (Кант, Гегель, Яковенко), так и идея их отождествления (Хайдеггер, Гадамер, Ильин). Фиксируя сущностные моменты двух обозначенных позиций, мы не претендуем на исчерпывающее описание и анализ всего многообразия существующих взглядов. Про-

водимое соотношение, скорее, полезно для нашего исследования с точки зрения выявления особенностей философствования как способа коммуникации в рамках двух указанных позиций.

Идея разграничения философии и философствования присутствует как в зарубежной, так и в отечественной философской мысли. В частности, И. Кант считал, что обучить (из всех наук разума, априорных наук) можно лишь математике, но не философии (исключение составляет её историческое познание), как еще не завершеному системному знанию. В отсутствие системно выраженной философии, можно научить философствованию: «можно обучать только философствованию, т.е. упражнять талант разума на известных существующих примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или опровергнуть их» [71, с. 598]. Философствование – средство, оно служит системному соединению знаний «в идее целого», раскрытию философии как такой системы знания, которая «как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь» [72, с. 334].

Вслед за И. Кантом Г. Гегель выступает сторонником разделения философии и философствования. В отличие от общего учения о предмете (на примере столярного дела) философствование у него связано со стремлением к результату, со знанием и применением способов, путей достижения результата («как сделать...»). Однако Гегель скептически относится к кантовской идее о целесообразности обучения философствованию, а не философии: «как будто можно учить столярному делу, но не тому, как сделать стол, стул, дверь, шкаф и т.п.» [42, с. 553].

Философствование Гегель уподоблял поэтическому творчеству, в нем, как и в поэзии, нужно различать «*совершенное*», т.е. нечто уже сделанное, результат, от того, что выражает устремленность к чему-то, какую-то внешнюю связь с ним. В философствовании, считал Гегель, есть нечто идеальное, существующее независимо от знаний о нем (идеальном) и представляющее собой относительно истинное знание о себе, проявляющееся в функционировании всеобщего.

Идея разграничения философии и философствования нашла продолжение в русской идеалистической мысли. Определяя специфику русского философствования, автор (изданной в 1938 г. в Праге) «Истории русской философии» Б.В. Яковенко указывал, что бытие отечественного философствования связано с состоянием русской философии, в котором отсутствует теоретически разработанная система, ее состояние как действительно своеобразное и самобытное течение философской мысли. Впрочем, мысль Б.В. Яковенко об отсутствии системы распространялась не только на русскую философию. Вслед за Кантом он исходил из того, что «философия вообще не сложившаяся наука, она находится в процессе становления, представляет собою область усиленного старания достичь законченных баз и принципов» [159, с. 108].

Отождествление философствования и философии свойственно М. Хайдеггеру: философия «сама *есть* только когда мы философствуем, *философия есть философствование*». При таком понимании вопроса, как он полагал, указывается «направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика» [147, с. 329]. Фи-

лософствование нацелено «на целое и предельнейшее», на бытие в целом.

Близкие, по содержанию позиции, указывающие на философствование и философию как на однопорядковые явления, правда, при отсутствии их прямого отождествления, мы находим и у других мыслителей. В частности, понять сущностное отношение философствования и философии у Г. Гадамера можно через герменевтическую деятельность. Учитывая, что герменевтика есть то, «что каждый может услышать другого в общении», «желание услышать, что думает другой», философствование (как и философия) связано с диалогом, состоящим в сложном процессе интерпретации. В ходе такого процесса, когда философствующий сталкивается с инаковостью другого, имеется попытка дать ответ, но «окончательный ответ быть дан не может» [158, с. 17].

Отсутствуют определенные различия между философствованием и философией и в позиции русского мыслителя И. Ильина. Философствование для него, скорее, экзистенциальное средство, в мыследеятельности раскрывающее и преображающее бытие. «Философствовать, – заявлял он, – значит воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни» [69, с. 46].

Таким образом, философствование – относительно самостоятельное явление, зависящее от понимания сущности самой философии. В разграничении философствования и философии просматриваются различные методологические подходы: философствование рассматривается как процесс, философия – как система, включающая как исходные моменты (субстрат), так и результаты этого процесса. С этим связано понимание философ-

ствования как особой формы постижения (и обучения) философии. Это размышление в коммуникации с обратной связью – в диалоге или полилоге.

Философствование *трансцендентально*. В ходе постижения объективной реальности раскрывается, не претерпевшая сущностных изменений в ходе социально-исторического развития человечества, особость способа функционирования всеобщего. В этой особости, прежде всего, отсутствие как ограниченности имманентным саморазвитием духа, так и отражением реальности. Такое философствование, в этом мы соглашаемся с М. Хайдеггером, «есть выговаривание и размежевание, касающиеся последних и предельных вещей ... является предельным и высшим» [148, с. 129].

Трансцендентальность философствования проявляется в первичном проникновении в сущее, первичном вопрошании познающего человеческого духа, первичном поиске ответа на вопрос как, при каких условиях возможна мысль живого познания. Философствование представляется как «попытка конечного существа понять бесконечный мир» [112], по своей природе оно принципиально метафизично: вне- и над-природно.

Из трансцендентальности философствования следует ряд принципиальных обстоятельств, характеризующих любое его проявление. Во-первых, философствование дает человеку смысложизненное оправдание – таков «социальный заказ». Во-вторых, в философствовании проявляется природа возможностей философской рефлексии: философствование как самоопределение в конечном счете «есть путь и способ самопознания, самообъяснения и самооправдания». В-третьих, философствование – многообразный способ реализации свободы само-

определения, следовательно, оно «должно располагать богатым спектром выразительных возможностей, позволяющих осмыслить всю полноту действительности во всей ее противоречивости» [112].

Общая цель философствования – логическое прояснение мыслей, выработка логичного, ясного, критериального суждения. Это ориентация в связях смыслов и понятий, более того, проникновение непосредственно в смысл понятия и постижение этого смысла. Философствование – мыследеятельный, рефлексивный процесс, предполагающий, прежде всего, «постижение природы мышления» (Платон). Это так называемые «философские ходы мысли», их прояснение и раскрытие, их повторение и узнавание в них того, «что мыслилось на протяжении тысячелетий» [161, с. 435].

Философствование, как справедливо замечал М. Мамардашвили, связано с особым актом осмысления мира и себя в нём; актом, «дающим нам некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной «гонки за происходящим» [94, с. 29]. «Представьте, – далее рассуждает философ, – что в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира» [94, с. 29].

В философской литературе представлено понимание истинного философствования и его направленности. В частности, в исследовании М. Низолио разработаны принципы истинного философствования в рамках номинализма, где, руководствуясь

необходимостью реформы традиционного философского метода (средневекового платонизма и аристотелизма), автор рассматривает процесс взаимовлияния знаний и независимости в суждениях [5, с. 130–131]. А. Шопенгауэр определяет направленность истинного философствования как основанную на понимании философии: учитывая, что «всякая философия... по существу своему только размышляет и исследует, а не предписывает». Направленность истинной философии (как и истинного философствования) в том, чтобы познавать внутреннюю, «всегда равную себе сущность мира, его идею». Такая направленность философствования указывает на всеобщее в философствовании, разворачивающееся в мыследеятельности вне времени и пространства. Это исключает историческое философствование, которое есть *время*, связанное с изменениями, становлением, суждениями о «раньше и позже», и которое принимают за определение сущности в себе [151, с. 695].

Вопрос о началах философствования не имеет однозначного решения. Среди различных видов начал выделяются онтологические первоначала (природа, Бога др.), разумные и неразумные начала (в рационализме и иррационализме), личные и общественные начала (Н. Михайловский), творческое начало (Фихте, Шеллинг), этические начала (П. Новгородцев), безусловным началом определяется свобода (Б. Кроче) и т.д. Однако, подобные начала в определенной степени тождественны источникам философствования, постулируют предмет размышления и составляют стержень содержания философствования.

В данном случае понимание начал философствования актуально, во-первых, как «априорных начал» (Э. Мейерсон), содержащих моменты предельной всеобщности, универсально-

сти, направляющих наше мышление в его устремленности к реальности. Во-вторых, как начал, в которых заложена коммуникативная ситуация, где есть «автор» и «адресат» и важно восприятие и понимание передаваемого сообщения. В-третьих, как начал, представляющих «источники смысла для всего последующего» [52, с. 229].

Начало философствования есть исходная ступень философского познания; это всеобщее, в опыте тотализирующее составляющие философствования. В начале как во всеобщем присутствует индивидуальное – «Я» (но очищенное «Я»), и в этом индивидуальном проявляется всеобщее. Начало существует в форме проблемы, которая выступает смыслообразующей для развертывающегося философствования как вопрошания. Проблема в её всеобщности направляет философствование, задавая ориентиры философскому размышлению, является «сцепкой» до-философствования и философствования. «Человек начинает философствовать потому, – рассуждает Т.И. Ойзерман, – что известное, близкое становится вдруг загадочным, и эту загадку он пытается разрешить» [108, с. 152]. Источником проблем выступает ситуация для осмысления и понимания, формализованная в вопрошании.

В вопрошании аккумулируется онтогносеологическая сущностная настроенность философствующего субъекта. Заметим, что значимость вопрошания в философствовании априорна. С онтологического вопроса «почему многое, а не одно?» собственно и началось философствование, впервые с него, подчеркивает М. Мамардашвили, «и начал приоткрываться мир под человеческой пеленой культурно знаковых систем – мир как он есть, вне всякого антропоцентризма» [94, с. 309]. Цен-

ность вопрошания не оспаривается и деконструктивистами. В частности, по мнению Ж. Деррида, философическое вопрошание должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная – элиминация традиционной метафизики как «метафизики наличия».

Онтогносеологическая сущностная «на-строенность» (М. Хайдеггер) представлена изумлением-удивлением, сомнением. Она не является неким современным изобретением: уже у античных мыслителей мы находим, что философствование принадлежит тому измерению человека, которое мы называем настроением. В частности, по Платону, Сократ, отвечая Теэтету, подчеркивает, что для философа чрезвычайно характерно именно удивление: «...как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии» [115, с. 208].

Аналогично высказывается по этому поводу и Аристотель. Автор «Метафизики» выражает мысль о том, что удивление побуждает человека философствовать. «Именно благодаря удивлению люди достигают теперь, как и впервые, господствующего истока философствования» [8, с. 69–70], – говорит Аристотель. Философствовать люди начали, избегая незнания. Однако для этого необходимо было осознать это незнание, на это их наталкивает чувство изумления. Следовательно, можно говорить о том, что философия возникла благодаря удивлению. Однако удивление само по себе философию не творит, она «снимает» удивление, открывая его причины.

Особым гносеологическим и методологическим значением для начал философствования обладает сомнение. В своем

существовании философия не только начинается с сомнения, но в процессе философствования она живет, можно сказать лишь тогда, когда сама себя отрицает, сама с собой борется. В частности, размышления Августина в работе «Об истинной религии» отчасти предваряют известную картезианскую формулировку: cogito, ergo sum. В трактовке Августина, тот, кто сомневается, существует. «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном» [3], – заключает Августин Блаженный.

Значимость сомнения отмечает и Р. Декарт. «Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о чувственных вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение» [56, с. 314]. Сомнение поможет избавиться от предрассудков; все сомнительное считается ложным. Однако Декарт предлагает ограничить круг сомнений: сомнение не следует относить к жизненной практике, сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины.

Таким образом, онтогносеологическая сущностная настроенность есть пограничная ситуация в осмыслении бытия, провоцирующая ситуацию осмысления и понимания.

Еще одной немаловажной чертой философствования как особого способа постижения объективной реальности является объективно-историческая *контекстуальность*, позволяющая

установить дополнительные значения, диктуемые общим смыслом философствования. Указанная контекстуальность проявляется в различных типах философствования. Уточним, что под «типом» философствования мы понимаем вид философствования, обладающий существенными качественными признаками, это теоретическое выражение способа мышления, некоторая «квинтэссенция культуры». В качестве синонимичного понятия используется термин «подход» в общем смысле его употребления. Такая позиция была представлена И.В. Блаубергом и Э.Г. Юдиным в работе «Становление и сущность системного подхода» как принципиальная методологическая ориентация [20, с. 74].

С точки зрения объективно-исторического контекста существуют два основных типа философствования, задающих пространство коммуникации – аналитический и континентальный, или логический и исторический (культурно-информационный). Речь идет не о противопоставлении Запада не-Западу, а о неоднородности и противоречивости Запада «внутри себя», выраженных в двух линиях философского «противостояния»). Несмотря на некоторую логическую некорректность, в условиях, когда сущностному (аналитический стиль) противостоит пространственное (континентальный стиль), и возникает вопрос о критерии разделения на два названных стиля. Указанная классификация является достаточно устоявшейся в философских исследованиях и учебной литературе [118; 123; 129; 176], хотя и имеются указания на неточность и тяжеловесность соответствующих наименований философских традиций. Такого взгляда, в частности, придерживается Ж. Деррида [62].

Историко-философских трудов, посвященных двум типам философствования нет. Имеются лишь отдельные работы, посвященные стилизации в философствовании. Однако этому уделяют внимание лишь сторонники аналитической философии [27; 118; 129; 175; 176]. Указанный вопрос разрабатывается и в контексте проблем природы суждений в целом, общего понимания философии (предмета, функции), во взглядах на историю философию и др.

Пространственные (или пространственно-этнические) рамки позволяют судить об условном центрировании типов философствования как англо-американского и европейского, хотя ареал распространения данных достаточно обширен. Условность разделения проявляется в данном случае в том, что не существует строго обозначенных границ данных типов философствования; их определение связано с формированием в ходе идеальной деятельности в объективном мире и несет в своей субстанциональности черты этого мира.

Континентальная и аналитическая философские традиции делят (причем, весьма неровным образом, по замечанию Ж. Деррида) языки на английский, немецкий, итальянский, испанский и т.д. «Язык» определенной традиции (аналитической или иной), который Деррида уподобляет подходу, «вовлечен в отношения перемотивированности с так называемым национальным языком, на котором разговаривают граждане разных стран». Это, по-Деррида, объясняет, почему вне языка оригинального текста, «развивается подчас традиция прочтения, оказывающаяся трудной для усвоения как раз теми, кто говорит или думает, что говорит, на этом оригинальном языке» [62].

Исторически сложилось так, что аналитический тип философствования преобладает в англосаксонском мире (США, Великобритания, Канада, Австралия, Новая Зеландия), но в контексте изменений в познании постепенно захватывает ведущие позиции в Скандинавии и Нидерландах, а также в ряде развивающихся стран (например, в Индии). Более того, в современном философском знании его влияние чувствуется даже в странах с иной национальной философской традицией, в первую очередь, в Германии и Франции. Культурно-информационный тип имеет место в университетах континентальной Европы, Южной Америки и в некоторых регионах Соединенных Штатов.

Существует единоначальная порожденность двух указанных типов философствования. Их корни – в европейских культурных традициях (линия Сократа, Аристотеля, Ф. Аквинского): формирование и развитие понятий происходит в широком философском контексте и при взаимодействии с конкретными науками (физикой, астрономией). Но уже в античной философской традиции просматривается становление особенного. Сократ обычно начинает свои рассуждения с того, что просит дать определение (анализ) идей, которые намеревается обсудить. Аристотель достаточно часто прибегает к перечислению и обсуждению многочисленных возможных альтернативных теорий и интерпретаций. Метод Аквината предполагает приоритет вычленения различных частей вопроса с последующим ответом на него. Это является исходным моментом для дальнейшей кристаллизации аналитического типа философствования.

В контексте аналитического типа философствование сконцентрировано на определении, анализе и вычленении разных элементов или частей вопросов, а также в развертывании воз-

можных интерпретаций абстрактных понятий и сложных вопросов, их включающих. Этот стиль раскрывает логику развития философского знания; его центральным звеном выступает проблема как осознанное диалектическое противоречие. Оно проявляется столкновением между знанием и незнанием о предмете в одном и том же отношении. Как пишет П. Энджел, аналитическая философия «ставит цель преодолевать конкретные проблемы, трудности, парадоксы, строить теории в ответ на их вызовы. Она скорее предпочитает работать над деталями и конкретным анализом, чем создавать общие синтетические конструкции» [175, р. 293].

Аналитический тип философствования характеризует строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским генерализациям и спекулятивным рассуждениям. Процесс аргументации и его структура в рамках аналитического подхода не менее важны, чем с их помощью достигаемый результат. Язык философских идей – не только важное средство исследования, но и суверенный объект исследования.

Аналитический тип философствования, уходящий корнями в античность, проявляется, прежде всего, в сократической индукции, платоновской диалектике, аристотелевских «Аналитиках», семантических идеях софистов и стоиков; в этой связи следует отметить и логико-семантические идеи схоластов (Д. Скота, У. Оккама). В новоевропейской философии XVII–XVIII вв. в данном ключе можно рассматривать критический подход, представленный идеями Ф. Бэкона относительно «идолов рынка (площади)», представляющих препятствия на пути к познанию истины, возникающие в результате беспорядочной речевой

коммуникации людей, не обращающих внимание на различный смысл употребляемых ими слов и словосочетаний.

В рамках культурно-информационного типа философствование разворачивается как построение «системы» – наиболее общей и по возможности всецело непротиворечивой теории, объясняющей абстрактные идеи, являющиеся преимущественным предметом философии. Наиболее четко это выражено у Гегеля: «философствование без системы не может иметь в себе ничего научного, помимо того что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание как момент целого, вне же этого целого оно есть необоснованное предложение, или субъективная достоверность» [43, с. 100].

Культурно-информационный тип философствования называют еще феноменологическим [136, с. 82], или герменевтическим [4, с. 65]. С точки зрения континентальной традиции, по мнению В. Россмана, «философия является чуть ли не оправданием самой истории и мира. У Гегеля она оказывается целью и смыслом всей истории, у Маркса – её важнейшей движущей силой, у Ницше – стержнем всей системы ценностей, а у Хайдеггера даже судьбой самого бытия» [123, с. 110].

Основным противоречием между двумя типами философствования является понимание истории философии. В контексте аналитического стиля это, в основном, нефилософская дисциплина, имеющая дело с конкретно-историческими условиями формирования некоторой системы идей. Критерием такого позиционирования служит усмотрение отсутствия инструментальности философии в ее истории.

Такое понимание концептуально противоречит континентальному подходу, в рамках которого, история философии разворачивается как основополагающий предмет рассмотрения, «вместилище», в котором «все происходит», в том числе и развивается сама философия. История философии задает горизонт, в котором понимаются все её проблемы. В отсутствии парадигмы именно «история философии связывает континентальную философию, философа с философом и с аудиторией» [175, р. 296]. Самоопределение философии в своей истории должно обеспечить максимум объективности.

Еще один немаловажный вопрос существующего между двумя типами философствования противоречия – отношение между логикой и жизнью, как вопрос выражения истины в терминах языка, адекватного для её выражения, решающий для Р. Карнапа и М. Хайдеггера. На это обращает внимание, опираясь на работы «Элиминация метафизики путем логического анализа языка» и «Что есть метафизика», Дж. Лахте, анализируя отношение между континентальной и аналитической философией [176].

Справедливо признавая, что различие между указанными традициями обозначилось гораздо раньше выхода в свет работ Карнапа и Хайдеггера, автор статьи, правда, указывает более поздние корни разделения, ссылаясь на «спор» между М. Шликом и Э. Гуссерлем. Общее для двух типов философствования Карнапа и Хайдеггера, – неадекватность языка (в его исторически-грамматическом использовании) для выражения философской истины, которую они понимали по-разному. Далее во взглядах вновь обнаруживается общее – наличие попытки преодолеть метафизику, но в путях преодоления обнаруживается

различие, с одной стороны, проявляющееся в неverifiedности метафизики, с другой – в сокрытии истины бытия под тяжестью безвременных сущностей. При этом различие между разными аспектами общего может быть не только продуктивной оппозицией внутри общества, но также указывать на различные и часто противоречивые представления об истине.

Другое существенное различие между двумя типами философствования – отношение к науке (Нейл Леви). В аналитической философии наука занимает центральное место, это верно как в отношении предмета философии, так и стиля философствования. Континентальная философия теснее связана с гуманитарными дисциплинами, литературой и искусством.

Между тем методологически и исторически невозможность существования «в чистом виде» аналитического и культурно-информационного типов философствования в общем предопределена. Сторонники континентального стиля философствования внесли вклад в формирование аналитического подхода, существующего в современном виде. Р. Декарт не только включил в число своих правил метода правило анализа, но и разработал принципиально новую модель сознания. Во многом благодаря этому философы-аналитики считают Декарта основателем философии сознания в современном ее понимании. Лейбницу принадлежит заслуга создания логической теории отношений. Первым аналитическим философом вполне можно считать Канта, а отношение к Канту в целом – реальным мостом между островной и континентальной философией. Разработанные Кантом (в пределах трансцендентальной аналитики) процедуры концептуализации опыта и конструирования объектов познания хорошо вписываются в современные пред-

ставления о развитии научного знания. В настоящее время есть основания говорить об интегративных тенденциях как о нарастающих, т.е. можно говорить о соединении особенного в общем. Историческим поворотом в этом стала Вторая мировая война. Американская философия отвергает трансценденталистское и прагматистское направления, «глубоко погруженные в общественные и междисциплинарные проблемы» [27, с. 15]. Массовая миграция научных кадров из Европы в Америку и современное развитие средств коммуникаций в достаточной мере сгладили за счет взаимопроникновения существующую остроту противоречий между двумя стилями. Определяющий характер взаимодействия проявляется и в «концептуальной генеалогии обоих подходов» (С. Розен). Прежде всего, речь идет об «объединении» в основе отказа от Гегеля. Так, английская философия явно сложилась на основе критики Муром и Расселом абсолютного идеализма. Но и на континенте, где ситуация концептуально пестрее, неокантианство, позитивизм, материализм, философия истории и ницшеанство – все это вытекает от отказа от Гегеля.

Хотя переkreщивания и взаимопереходы между традициями имели место в истории философии более ранних периодов, наиболее отчетливо это проявилось в философии XX века. Аналитический подход сближается с некоторыми направлениями, традиционно относящимися к континентальному, например: с феноменологией (относительно проблемы интенциональности и специфики ментальных состояний человека), с герменевтикой (в связи с исследованием проблемы понимания, при котором показывается специфический характер процедур понимания и их отличие от естественнонаучного объяснения).

В качестве итога зафиксируем основные свойства философствования, позволяющие выйти на специфику модели эффективной коммуникации.

Философствование (независимо от его типов – профессиональное или непрофессиональное философствование, аналитическое или культурно-информационное) как коммуникация представляет открытый процесс мысленно-умозрительной деятельности, особый акт осмысления мира и себя в нем, основными признаками философствования являются логичность, ясность, критериальность (суждений). В философствовании через присвоение определенных ориентиров (этических, политических и др.) происходит становление субъекта – обретение «независимости единичного человека» (К. Ясперс), проявляется мировоззрение этого субъекта. Такое становление – осознание общественного и собственного опыта – раскрывает особенности постижения мира и собственного «Я», направляясь в процессе философствования за рамки уже достигнутого всеобщего осмысления предшествующего опыта, включая опыт самого философствования. Такое философствование, словами К. Ясперса, «мышление, посредством которого или в качестве которого я деятелен в качестве самого себя» [161, с. 401]; это – возможность осознавать себя в этом мире и встраиваться, в процессе активного познания (в ходе философского вопрошания, анализа понятий и установки открытости ума), в развитие мира. Философствование есть экзистенциальное средство, раскрывающее и преобразующее бытие в мире в мыследеятельности.

Философствование, раскрывающее особость способа функционирования всеобщего, трансцендентально. Трансцендентальность философствования проявляется в первичном про-

никновение в сущее при попытке понять мир как «целое и предельнейшее» (Хайдеггер), в первичном вопрошании познающего. Начало философствования, существующее в виде смыслообразующей проблемы, формализующейся в вопрошании (представленном онтогносеологической сущностной настроенностью – удивлением-изумлением, сомнением), является источником смысла в коммуникации. Ситуация смыслопорождения в коммуникации запускается в ходе решения проблем (определения, анализа, вычленения различных элементов вопросов или их частей) в процессе (смысложизненного) философствования. Коммуникация достигается за счет сущностных возможностей философствования: с одной стороны, мыследеятельности и рефлексивности, с другой – за счет смысложизненности.

Философствование есть вопрошающая коммуникация в форме диалога (полилога) или рефлексии (автокоммуникация), предполагающая обратную связь в движении смысла. Смысл является передаваемым и принимаемым сообщением, подлежащим пониманию: принимаемый смысл должен быть тождественен смыслу передаваемому. Осуществление этого возможно в условиях рефлексивной деятельности. Между тем на пути движения смысла в философствовании могут возникать так называемые коммуникативные барьеры, или шумы, препятствующие адекватному пониманию смысла и приводящие к его искажению. Таким образом, философствование реализует традиционную схему коммуникации (субъект-отправитель, сообщение, канал, шум, субъект-получатель, обратная связь).

Данная модель коммуникации содержит описание процесса коммуникации, его организации и особенностей, включает представление о диалоге (в контексте типичной коммуника-

ции) и рефлексии (в контексте автокоммуникации), субъекте коммуникации, его месте в структуре процесса, гносеологических коммуникативных возможностях и особенностях взаимодействия с внешней средой.

Основная схема коммуникации приведена на рисунке 3.

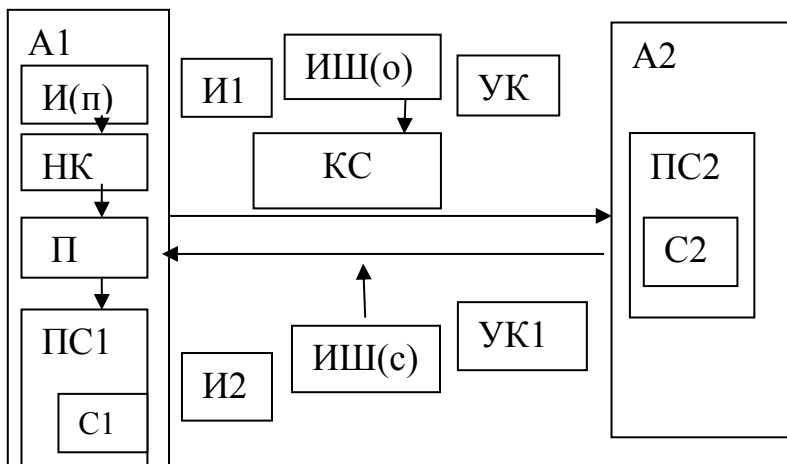


Рис.3. Схема коммуникации (на примере философствования)

Примечание:

A1 – адресант,

A2 – адресат,

И(п) – источник (предмет философствования),

НК – начало коммуникации (онтогносеологическая сущностная настроенность,

П – проблема,

ПС1 – передаваемое сообщение,

ПС2 – получаемое сообщение,

С1 – смысл источника,

С2 – смысл получателя,
КС – канал связи,
И1 – intersубъективная коммуникация,
И2 – интросубъективная коммуникация,
УК1 – первый уровень коммуникации (первичное вопро-
шание),
УК2 – второй уровень коммуникации («жизнепонимание»),
ИШ (о) – объективный источник шума (типы философство-
вания, особенности коммуникативного континуума),
ИШ (с) – субъективный источник шума (гносеологические
барьеры в понимании смысла).

По способу отражения действительности данная модель является графической, по уровню – концептуальной (модель принципа действия), содержащей основные понятия (элементы) коммуникации в связях между ними, относящихся и рассматриваемых с позиции движения смысла.

Развернутое определение понятия «концептуальная модель» содержит Толковый словарь по искусственному интеллекту. Это «модель предметной области из перечня всех понятий, используемых для описания этой области, вместе с их свойствами и характеристиками, классификаций этих понятий по типам, ситуациям, признакам в данной области и законами функционирования процессов, протекающих в ней. М.К. строится при погружении описания предметной области в базу знаний интеллектуальной системы» [130].

Предмет философствования является источником коммуникации, начинающейся в условиях онтогносеологической сущностной настроенности. Указанное позволяет подойти к проблеме. Проблема определяет содержание и смысл (смыслы) пере-

даваемого сообщения от адресанта к адресату по каналу связи естественным языком. Передача сообщения может осуществляться в соответствии с типом коммуникации: интерсубъективной в системе «Я–Он» (в диалоге) и интросубъективной в системе «Я–Я» (в рефлексии). Коммуникация организуется в двух уровнях: первичного вопрошания и «жизнепонимания» в зависимости от особенностей рефлексивной деятельности, смысло-жизненного опыта субъекта. На пути передачи сообщения и понимания его смыслов могут возникнуть шумы, представленные различием в типах философствования (объективный источник шума) и гносеологическими барьерами (субъективный источник шума). Между адресантом и адресатом по необходимости возникает смысловая общность, понимание смысла осуществляется в контексте. Состояние понимания смысла определяется в ходе обратной связи между адресантом и адресатом.

Будучи концептуальной (содержательной), модель философствования представляет «делание философии» и включает взаимосвязанные понятия (источник, начало философствования, проблема, уровни, типы философствования, гносеологические барьеры, понимание), содержащие сущностные особенности предметной области. Данная концептуальная модель определяет структуру философствования как коммуникации, свойства ее элементов во взаимосвязи, причинно-следственные связи (в частности, влияние гносеологических барьеров на понимание смысла), наиболее существенные для достижения понимания смысла в коммуникации.

По цели исследования модель относится к функциональной, учитывающей особенности функционирования коммуникации как открытой системы, допускающей влияние извне, взаимосвязь внутренних и внешних факторов.

С точки зрения требований адекватности данная модель предполагает соответствие реальному процессу коммуникации, учитывающему наиболее важные связи (элементы системы коммуникации: источник, передатчик информации, канал, уровни и виды коммуникации, шум, получатель информации, обратная связь) в преломлении сквозь призму философствования.

Показателем точности данной модели является согласование результатов коммуникации между собой и их соответствие элементам коммуникации, последовательность и взаимосвязь элементов коммуникации, их соответствие здравому смыслу.

Определенная универсальность данной модели заключается в том, что разработанная на примере философствования как квинтэссенции коммуникации, она является вполне применимой к иным видам коммуникации с обратной связью.

Каналом передачи смысла, обладающим определенной пропускной способностью, является в случае типичной коммуникации в системе «Я–Он», сенсуальный (аудиовизуальный) и в случае автокоммуникации в системе «Я–Я» рациональный канал. Попытка «прогнать» через сенсуальный канал сообщение большего объема или изменить скорость передачи сообщения в соответствии с софистическими приемами ускорения-замедления темпа речи, «размазывающими» и делающими необозримым смысл, приводит к возникновению так называемого шума, затрудняющего восприятие смысла, формирование представления о нем и его понимание. «Пробка» в рациональном канале может быть вызвана неспособностью (недостаточным выражением) субъекта коммуникации к рефлексии. Кроме того, на процесс и результат коммуникации, выраженный пониманием, влияют и смыслонесущие экзистенциальные переживания (любовь, страдание, страх и т.д.). Чем выше степень погруженности чело-

века в подобную экзистенциальную ситуацию, точнее, «схваченность» человека экзистенциальной ситуацией, тем вероятнее ослабление понимания. Дезактивизацию понимания в коммуникации с точки зрения момента эмоционального переживания использовали софисты, прибегая к возбуждению гнева и подзадоривания «ибо те, кто приведен в замешательство, менее способны защищаться» [9, с. 564]. Глубину понимания смысла, поступаемого через указанные каналы коммуникации, можно увеличить, если определять источником смысла «близкие» коммуникатору проблемы, опираясь на его экзистенциальную «сопричастность» к ним.

Отчетливость передаваемого по каналу сообщения, влияющая на понимание смысла, определяется использованием языковых средств и логичностью.

Провокативный код как формальная структура, находящаяся вне пределов, в случае автокоммуникации (коммуникативного континуума) тем не менее «вторгается» в нее и создает настроенность, способствующую размышлению над смыслом. В философствовании примерами подобных кодов можно считать древнегреческую философию как оказавшую влияние на развитие западной философской мысли, деревенское уединение Р. Декарта при написании работы «Рассуждение о первой философии», события Первой мировой войны и т.д.

В результате преодоления барьеров (или при их отсутствии), действия провокативного кода между субъектами коммуникации возникает «смысловая общность». Это способствующее пониманию смысла взаимодействие в коммуникации, как в поле «единого напряжения», явлений «одной волны». Смысловая общность складывается из экзистенциальной общности субъектов коммуникации (включающей в том числе общность

ценностей, например разделения как ценности самой жизни, любви, страдания, деятельности), общности языкового понимания и общности мыследеятельности (интеллектуального уровня). Ослабление позиций в смысловой общности сужает канал передачи смысла, затрудняя движение и понимание смысла. Напротив, максимальный охват указанного расширяет канал, позволяя смыслу свободно циркулировать в коммуникативном континууме между источником (отправителем), нередко представляющими в одном лице, и получателем сообщения.

Создание, точнее, обретение смысловой общности возможно в результате преодоления гносеологических коммуникативных барьеров посредством следующих познавательных процедур:

1. Прояснение содержания сообщения, разграничения знания (истинного) и мнения в системе «вопрос–ответ» в среде между источником (отправителем) и получателем сообщения.

2. Диалогизированное «включение» сомнения получателем в ответ на сообщение источника (в сочетании с воображением) с целью разбить стереотипность мировоззрения другого коммуниканта.

3. Передача сообщения с использованием семантически полноценных слов, а не посредством обычной совокупности звуков.

4. Точное употребление коммуникантами слов по отношению к идее, которую они выражают.

5. Объяснение значения употребляемых коммуникантами слов (указание синонимов, приведение примеров с простыми идеями, использование полных и точных определений понятий).

6. При отсутствии определения понятия использование постоянных значений слов.

7. Уточнение контекста (особенно для прояснения плохо определенных и отвлеченных понятий).

8. Синтезирование чувственного и рационального в познании.

9. Устранение остановок в пределах устоявшегося. Учет прироста знания.

Кроме того, выходя за пределы гносеологических процедур, следует устранять (ослаблять) «коммуникационный переизбыток» посредством конституирования коммуникации свободным выбором субъекта.

Эффективность применения модели коммуникации определяет диалогизированная обратная связь, несущая информацию о состоянии понимания смысла. При отсутствии обратной связи у источника (отправителя) сообщения нет оснований для заключения об адекватном понимании (но необязательно о разделении) передаваемого смысла (тождественности отправляемого и получаемого смысла). Обратная связь является «принципиально стабилизирующей» (С. Бир). Отрицательная обратная связь, выраженная первичным непониманием, заставляет источник (отправителя) сообщения прояснить сущность сообщения посредством указанных гносеологических процедур. Положительная обратная связь проявляется в тождественности смысла получаемого смыслу отправляемому, такая связь настраивает на эффективную работу системы.

Прохождение смыслов через гносеологические барьеры позволяет определить понимание смыслов в коммуникативном континууме как в «диссипативной структуре», в силу того что он является открытой системой и тесно связан с внешней средой, взаимодействие с которой создает условия для неустойчивости. Такое понимание смыслов, говоря языком И. Пригожина, дости-

гается как «порядок через флуктуации», при котором возрастает организация системы. В результате нелинейных процессов в понимании смысла в коммуникации неустойчивость приводит к усилению флуктуаций (присутствующих в данной системе как неустойчивой). Флуктуации вызывают скачкообразный переход системы в новое устойчивое состояние с меньшей энтропией, которое можно обозначить трансформацией смысла в коммуникации (под влиянием коммуникации). Следовательно, можно указать на возможность возникновения новой, более упорядоченной структуры. Данную модель, основанную на понимании смыслов в условиях обратной связи, возможно использовать для выявления новых направлений в решении проблемы и определения нового предмета философствования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы живем в мире коммуникации – совместном бытии субъектов по выработке и корреляции общих смыслов в коммуникативном континууме, реальном или виртуальном, структурированном или деструктурированном. Коммуникация влияет на производство, определяет содержание, движение и форму смыслов. Не существует идеализированных смыслов, смыслов «самих по себе», есть только смыслы, погруженные в коммуникацию и реализуемые в ней. Смыслы с неизбежностью будут нести «отпечаток» континуума, и не столько с позиции историчности в хронологическом аспекте, сколько с позиции реализации особенностей взаимодействия в той среде, в которой они разворачиваются: произведенные в бытии между «Я» и «Ты» или между «Я» и «Сетью», смыслы принципиально отличны.

Проблема смыслов коммуникации имеет объективные предпосылки, зарождаясь в условиях принципиальной языковой коммуникативности смыслов. Данная проблема обусловлена множественностью форм потенциального существования смыслов в бытийно связанной целостности как в докоммуникативный (изначальный), так и в посткоммуникативный период. В европейской философской мысли проблема смыслов коммуникации зарождается в античности, несмотря на отсутствие понятийного толкования явлений коммуникации и смысла. В европейской традиции развитие философского осмысления данной проблемы идет в двух направлениях. Майевтика Сократа указывает на изначальное существование смыслов и их проявлений в

коммуникации как на взаимодействия между людьми в условиях обратной связи. В дальнейшем линия Сократа оформилась в понимание смыслов коммуникации, допускающее изначальное существование смыслов. С точки зрения софистов, изначальных смыслов не существует, смыслы проявляются в коммуникации, их мерой служит человек, определяя релятивизм смыслов, рассчитанных на «незнающих». Методологические особенности ведения спора софистами как формы коммуникации с формальной обратной связью, а, по сути, формы однонаправленной коммуникации, выраженные пространностью речи, изменением ее темпа, эмоциональным раздражением собеседника, создают в форме гносеологических препятствий для понимания смыслов, условия для их трансформации, скорее неосознаваемой. Линия софистов повлияла на выявление смыслопорождающей сущности коммуникации, учитывающей посткоммуникативность смыслов, определяемых человеком. Кроме того, указанная позиция задала проблему субъективного начала деривации смыслов, особенностей преодоления смыслами характеристик стабильных идеальностей в ходе смыслопорождения. И сократическое, и софистическое направления обозначили проблему пределов существования смыслов коммуникации. Однако до XX века она не являлась самостоятельной, как в связи с периферийным отношением к смыслу, так и по причине отсутствия целенаправленного внимания к коммуникации.

Концептуальное оформление смысла связано с различением понятий «смысл» и «значение», с указанием интенциональности и ноэматичности смысла, с переносом внимания с сущностей на явления, с рассмотрением смысла одним из центральных феноменов человеческого бытия. Понятийное оформ-

ление явления коммуникации в начале XX века послужило основанием для становления проблемы смыслов коммуникации в ее современном представлении, особенно в связи с некоторыми попытками определить место смыслов в этом процессе и особенности влияния коммуникации на смыслы, хотя изначально в представлении о коммуникации не отводили место смыслам (в модели К. Шеннона – У. Вивера).

Смыслы являются одним из центральных измерений человеческого бытия как обусловленные бытием мира и сознанием человека. Смыслы представляют собой, с одной стороны, мыслимое содержание мира, с другой – содержание коммуникации как диалогового взаимодействия. В этой связи возникает проблема коммуникативности смыслов, под которой следует понимать не некую сводимость смыслов к сообщаемости, а обретение смыслами особых свойств в коммуникации и под ее влиянием. Это вырастает в проблему коммуницируемости смыслов в связи с трансформацией коммуникации в киберпространстве как в особой форме организации пространства в мышлении и соответствующей изменямости смыслов под влиянием технико-технологических факторов.

Обращение к значению бытийно-человеческих смыслов для человека не исключает отождествления понятий «смысл» и «смыслы» в множимости их форм в процессе коммуникации.

Производство и движение смыслов происходит в коммуникативном континууме – открытой системе, в структуре которой выделяются как субъекты и объекты коммуникации, обладающие сознанием, владеющие нормами языка, так и наличие непрерывного многообразия бытия смыслов (порождаемых, понимаемых, интерпретируемых и трансформируемых). Ком-

муникативный континуум предоставляет возможность обмена смыслами в ходе диалога. Парадигмальная специфика смыслопорождения проявляется в объединяющем начале различных философских направлений (экзистенциализма, персонализма и отчасти феноменологии Э. Гуссерля относительно введения «смыслообразования»). Коммуникация как феномен человеческого бытия онтологизирует субъекта как существующего через «Другого». Область межчеловеческих отношений – «третье измерение» – определяет многообразие бытия смыслов коммуникации. Смыслопорождающий континуум реализует бытие «между Я и Ты» как непрерывное бытие смыслов коммуникации, представляющее духовное единение личности с «Другим», не исключая и Бога, делающее возможным трансценденцию как ориентацию на высшую самореализацию и раскрытие глубинного «Я». Коммуникация является условием экзистенции и трансценденции, направленность порождаемых смыслов можно определить как человекосоразмерную и богосоразмерную. Проблема порождения смыслов коммуникации обусловлена их экзистенциальным характером, проявляющимся в особой диалоговой среде. Верификация порождаемых смыслов возможна в уникальности собственного существования в сообществе, в сосуществовании с Другим.

Парадигмальность в проблеме понимания смыслов сближает аналитическую философию и герменевтику, учитывает рикеровскую «прививку герменевтической проблематики к феноменологическому методу». Парадигмы понимания смыслов коммуникации основаны на идее докоммуникативного существования смыслов, требующих прояснения и понимания. Пониманию как фундаментальной характеристике человеческого

существования (экзистенциальное понимание) свойственны основные позиции человеческой коммуникации. В открытости понимание проявляет незавершенность, допускается непредзаданность понимания смыслов с возможной трансформацией до непонимания при определенных условиях. Смыслы есть предназначенное в возможности для понимания в коммуникации. Носителем смыслов является сущее как присутствие, обладающее бытийной возможностью вопрошания. Понимание смыслов обладает языковой природой. Язык как средство коммуникации зачастую приводит к искажению первоначальных смыслов. Условиями, способствующими пониманию смыслов коммуникации, являются интерсубъективность и диалогичность, открытость, множественность, логичность, контекстуальность, регулятивность взаимопонимания. Проблема понимания смыслов в ее первоначале проявляется в их несовпадении в пределах интерсубъективной или интросубъективной коммуникации, предполагающей диалогическое взаимодействие субъектов, различающихся экзистенциальными полями и возможное действие семантического шума.

На пути понимания смыслов коммуникации в точке сопряжения социально-информационного и смыслового полей коммуникации возникают гносеологические барьеры – бифуркационные точки, при прохождении которых понимание смыслов обнаруживает свою неустойчивость, что выражается в непонимании и возможной трансформации смысла. По своей природе гносеологические барьеры подразделяются на субъективные, обусловленные индивидуальными особенностями понимания смысла, и объективные, возникающие вследствие влияния коммуникативного континуума. Смыслы невозможно по-

нять в линейной однонаправленной «механической» коммуникации. Преодоление гносеологических барьеров в понимании смыслов требует определенной коммуникативной процедуры, включающей осознание их наличия и прояснения в ходе вопрошания о смыслах. Являясь препятствиями в понимании смыслов, гносеологические барьеры не только неизбежны, но и необходимы. Их можно рассматривать потенциальным источником развития. В свою очередь, непонимание смыслов, несоответствие смыслов извлекаемых смыслам отправляемым, их интерпретация являются основанием трансформации смыслов. Идея трансформации смыслов согласуется с неклассическим пониманием знания, отказывающимся заключать смысл в жесткие рамки и требующим учитывать взаимосвязь различных факторов, в том числе субъективно-личностное знание, а также признание смыслов как неустойчивых образований.

Определяющее влияние на трансформацию смыслов коммуникации оказывают как специфика коммуникативного (коммуникационного, усиленного технологичностью коммуникации) континуума, реализующая объективное начало деривации смыслов, так и особенности «встраивания» в него коммуницирующего субъекта, указывающие на субъективное начало деривации смыслов. Трансформация смыслов коммуникации представляет процесс развития смыслов, преодолевающий условия их формирования. Формами трансформации смыслов выступают симуляция и конструирование. Общим для них является несоответствие смыслов своему онтологическому значению и когерентность коммуникации, в пределах которой они претерпевают изменения. Сущность симулированных смыслов проявляется в обретении статуса новой реальности, при кото-

ром сущее выдается за должное, мнимое за истинное, подобие за суть. Конструируемые смыслы отличает проективная сущность: они транс-формируются как конструкты сознания человека в соответствии с ожиданиями со-общества (коммуникативного континуума). В киберпространстве «обитают» е-смыслы, обладающие сущностными особенностями, отличающими их от других видов смыслов (существующих изначально или производимых в коммуникации, как субъектоцентрированных), обусловленными особенностями сетевой коммуникации. Это виртуальные образы смыслов, для которых характерны открытость, диалогичность, флуктуационность, высокая степень субъективности, реляционность, существование вне пространственно-временных пределов. Они ризоматичны по происхождению и существованию, им присуще состояние неустойчивости и непрерывное движение в сети с множеством возможностей для модификации. Е-смыслы могут быть определены как трансформируемые смыслы только по отношению к смыслам, бытийствующим в реальности.

Обращение к модели эффективной коммуникации, разработанной на примере философствования как квинтэссенции коммуникации, позволит перенаправить трансформацию смыслов в процесс их развития.

Модель эффективной коммуникации допускает вариативность и риск отклонений в ходе коммуникации, учитывает воздействие внешних и внутренних факторов и настраивает на обретение смысловой общности. Она позволяет детализировать преодоление гносеологических барьеров. Диалогизированная обратная связь как принципиально стабилизирующая несет информацию о состоянии понимания смыслов в коммуникации.

Эффективность обратной связи в познавательных процедурах проявляется в прояснения содержания сообщения, разграничении знания (истинного) и мнения в системе «вопрос–ответ» в среде между источником (отправителем) и получателем сообщения. Указанное достигается путем диалогизированного включения сомнения в сочетании с воображением; использования слов со значениями; точного употребления слов по отношению к выражаемой идее; объяснения значения употребляемых слов; использования их постоянных значений; уточнения контекста; синтеза чувственного и рационального в познании; учета прироста знания.

Определенная универсальность данной модели заключается в ее возможной применимости к различным видам коммуникации с обратной связью. Гносеологический потенциал модели реализуем при использовании для выявления новых направлений в решении проблемы и определения нового предмета философствования посредством мыследеятельности и экзистенциальности коммуникации, потенциала смысловой общности в форме обратной связи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абгарян Э.А. Некоторые проблемы методологии моделирования / Э.А. Абгарян // Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների. – 1974. – № 11. – Р. 32–42.
2. Августин Блаженный. Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия [Электронный ресурс] / А. Блаженный. – Режим доступа: http://golden-ship.ru/knigi/3/avgustin_HN.htm.
3. Августин. Об истинной религии. Теологический трактат [Электронный ресурс] / Августин. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/tml>.
4. Автономова Н.С. Впечатления из Бостона / Н.С. Автономова // Вопросы философии. – 1999. – № 5. – С. 53–71.
5. Андрушко В.А. Критика метафизики в книге Марио Ниццоли «Об истинных принципах и истинном методе философствования» / В.А. Андрушко // Культура эпохи Возрождения. – Л.: Наука, 1986. – С. 130–131.
6. Антоновский А.Ю. Медиа коммуникации как средства конструирования и познания реальности [Электронный ресурс] / А.Ю. Антоновский // Эпистемология и философия науки [online]. – Режим доступа: <http://journal.iph.ras.ru/media.html>.
7. Апель К.-О. Трансформация философии /К.-О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
8. Аристотель. Метафизика: сочинения в 4-х томах / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 69–70.
9. Аристотель. О софистических опровержениях: сочинения в 4-х томах / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 535–593.

10. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с.
11. Балла О. Технологии смысла. Массовый человек как игральное пространство информационных пространств / О. Балла // Компьютерра. – 2002. – № 8. – С. 26–30.
12. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / А. Бард, Я. Зодерквист. – СПб.: Школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
13. Барт Р. Мифологии / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 46–130.
14. Бахтин М.М. К философии поступка. Работы 1920-х годов / М. М. Бахтин. – Киев: NEXТ, 1994. – 383 с.
15. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского / М.М. Бахтин. – Киев, NEXТ, 1994. – 511 с.
16. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
17. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
18. Бир С. Мозг фирмы / С. Бир. – М.: Радио и связь, 1993. – 415 с.
19. Бирюков Б.В. Теория смысла Готлоба Фреге [Электронный ресурс] / Б.В. Бирюков // Применение логики в науке и технике. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 502–555. – Режим доступа: http://nounivers.narod.ru/bibl/bb_sf.htm
20. Блауберг И.В. Становление и сущность системного подхода / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин. – М., «Наука», 1973. – 271 с.
21. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 206 с.

22. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.
23. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Ж. Бодрийяр. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 193–226.
24. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
25. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – Москва: Ad Marginem, 2000. – 318 с.
26. Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / О.Ф. Больнов // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 135–145.
27. Боррадори Д. Американский философ: Беседы с Куайном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном / Д. Боррадори. – М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1998. – 208 с.
28. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
29. Бэкон Ф. Новый Органон или истинные указания для истолкования природы: сочинения в 2 томах / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1972. – Т. 2. – С. 5–222.
30. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук: сочинения в двух томах / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1977. – Т.1. – 567 с.
31. Василик М.А. Наука о коммуникации или теория коммуникации? К проблеме теоретической идентификации / М.А. Василик // Актуальные проблемы теории коммуникации. Сборник научных трудов. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 4–11.
32. Видинеев Н.В. Природа интеллектуальных способностей человека / Н.В. Видинеев. – М.: Мысль, 1989. – 173 с.

33. Визгин В.П. Эпистемология Г. Башляра и история науки / В.П. Визгин. – М.: ИФРАН, 1996. – 263 с.

34. Викулова Л.Г. Основы теории коммуникации: практикум / Л.Г. Викулова, А.И. Шарунов. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Восток-Запад, 2008. – 316 с.

35. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. – 344 с.

36. Витгенштейн Л. Избранные работы / Л. Витгенштейн. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.

37. Витгенштейн Л. Философские исследования. Философские работы / Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис, 1994. – Часть I. – 612 с.

38. Войскунский А.Е. Метафоры Интернета / А.Е. Войскунский // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 64–79.

39. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.

40. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

41. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П.П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

42. Гегель Г.В. Работы разных лет в двух томах / Г.В. Гегель. – М.: Мысль, 1973. – Т.2. – 630 с.

43. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук / Г.В. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – 306 с.

44. Гибсон У. О возникновении «киберпространства» / [Электронный ресурс] / У. Гибсон. – Режим доступа: http://cyberpunkword.net/news/uiljam_gibson_o_vozniknovenii_kiberprostranstva/2011-06-25-126.

45. Гийому Ж. О новых приемах интерпретации или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса / Ж. Гийому,

Д. Мальдидье // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – 416 с. – С. 124–136.

46. Гильбо Е. Цикл «Нетократия» / [Электронный ресурс] / Е. Гильбо. – Часть I. – Режим доступа: <http://www.stringer.ru/publication.mhtml?Part=46&PubID=5132>.

47. Гриняев С.Н. Поле битвы – киберпространство: Теория, приемы, средства, методы и системы ведения информационной войны / С.Н. Гриняев. – Мн.: Харвест, 2004. – 448 с.

48. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия / А.Ф. Грязнов. – М.: Высшая школа, 2006. – 375 с.

49. Гумбольдт В. фон О двойственном числе / В. фон Гумбольдт // Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 382–402.

50. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: ДИК, 1999. – Т. 1. – 336 с.

51. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.

52. Гуссерль Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль. – М.: Ad Marginem. 1996. – 267 с.

53. Гуссерль Э. Парижские доклады (1929) / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – Вып. 2. – С. 6–30.

54. Гуссерль Э. Феноменология: статья в Британской энциклопедии (1939) / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – Вып. 1. – С. 12–21.

55. Даммит М. Что такое теория значения? / М. Даммит // Философия. Логика. Язык. – М.: Прогресс, 1987. – С. 127–212.

56. Декарт Р. Первоначала философии: сочинения в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.

57. Декарт Р. Размышления о первой философии: сочинения в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1994. – Т.2. – 633 с.

58. Декларация Независимости Киберпространства / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/era/declare.htm>.

59. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.

60. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.

61. Делез Ж. Ризома [Электронный ресурс] / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm

62. Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? [Электронный ресурс] / Ж. Деррида. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/library/derrida/derrida>.

63. Деррида Ж. Семиология и грамматология. Беседа с Юлией Кристевой / Ж. Деррида. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 24–45.

64. Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции / А.В. Дьяков. – Нью-Йорк: Северный Крест, 2008. – 364 с.

65. Емелин В.А. Глобальная сеть и киберкультура. Ризома и Интернет [Электронный ресурс] / В.А. Емелин. – Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/rhizome.htm>.

66. Журавлева Е.Ю. Эпистемический статус цифровых данных в современных научных исследованиях / Е. Ю. Журавлева // Вопросы философии. – 2012. – № 2. – С. 113–123.

67. Зиновьев А.А. Логическая модель как средство научного исследования / А.А. Зиновьев, И.И. Ревзин // Вопросы философии. – 1960. – № 1. – С. 82–90.

68. Зуев А.Г. Нетократия: Стратовые противоречия сетевого информационного общества / А.Г. Зуев, Л.А. Мясникова // Свободная мысль – XXI. – 2005. – № 9. – С. 3–19.

69. Ильин И.А. Философия и жизнь / И.А. Ильин // Философия и мировоззрение. На переломе. – М.: Политиздат, 1990. – С.43–60.

70. Каган М.С. Мир общения. Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.

71. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 736 с.

72. Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 710 с.

73. Касавин И.Т. Конструктивизм как идея и направление. Конструктивизм в теории познания / И.Т. Касавин. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 63–72.

74. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2001. – 601 с.

75. Кац Джеймс Э. Перспективы коммуникации в социальных сетях и вызов гражданской журналистики традиционной прессе [Электронный ресурс] / Джеймс Э. Кац // Информационное общество. – 2012. – Выпуск 1. Часть 1. – Режим доступа: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/0347991a56f434ed442579ce004899a0>

76. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Киркегор // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск: Менск, 1997. – С. 7–27.

77. Клоссовски П. Симюлякры Ж. Батая / П. Клоссовски // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 79–91.

78. Клягин С.В. Парадигма конструкционизма в исследованиях коммуникации: методологические возможности и социокультурные ограничения [Электронный ресурс] / С.В. Клягин. –

Режим доступа: http://www.russcomm.ru/rca_biblio/k/klyagin.shtml.

79. Князева Е.Н. Эпистемологический конструктивизм / Е.Н. Князева // *Философия науки*. Вып. 12: Феномен сознания. – М.: ИФРАН, 2006. – С. 133–152.

80. Конецкая В.П. Социология коммуникации: учебник / В.П. Конецкая. – М.: Международный университет бизнеса и управления, 1997. – 304 с.

81. Кравченко А.В. Что такое коммуникация? (очерк биокогнитивной философии языка) / А.В. Кравченко // *Прямая и не-прямая коммуникация: сб. науч. статей*. – Саратов: ГосУНЦ «Колледж», 2003. – С. 27–39.

82. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 192 с.

83. Кули Ч. Общественная организация. Тексты по истории социологии 19-20 веков: хрестоматия / Ч. Кули. – М.: Наука, 1994. – С. 373–382.

84. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.

85. Лакатос И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы / И. Лакатос. – М.: Наука, 1967. – 152 с.

86. Лекторский В.А. Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем / В.А. Лекторский // *Эпистемология: перспективы развития*. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 5–49.

87. Локк Д. Опыт о человеческом разумении: сочинения в 3-х т. / Д. Локк. – М.: Мысль, 1985. – Т. I. – 621 с.

88. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 томах [Электронный ресурс] / А.Ф. Лосев. – М.: Фолио; АСТ, 2000. – Т. I. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/losef/iae1/htm>.

89. Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство – СПб, 2000. – 704 с.
90. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
91. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007. – 641 с.
92. Луман Н. Что такое коммуникация? / Н. Луман // Социологический журнал. – 1995. – № 5. – С. 114–125.
93. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн. – М., Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
94. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
95. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
96. Мерло-Понти М. Временность / М. Мерло-Понти // Историко-философский ежегодник. – 1990. – М.: Наука, 1991. – С. 271–293.
97. Мишра С. Сохранение цифровой информации / С. Мишра // Сохранение электронной информации в информационном обществе. Сборник материалов международной конференции (Москва, 3–5 октября 2011 г.). – М.: МЦБС, 2012. – С. 21–27.
98. Морозов К.Е. Математическое моделирование в научном познании / К.Е. Морозов. – М.: Мысль, 1969. – 212 с.
99. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
100. На одного интернет-пользователя приходится по 70 спамовых сообщений в сутки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cybersecurity.ru/crypto/50729.html> (дата обращения: 15.02.2014).

101. Назарчук А.В. Новая коммуникативная ситуация: рождение сетевого общества / А.В. Назарчук // *Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): в 5 т.* – М.: Современные тетради, 2005. – Т.3. – С. 100–101.

102. Назарчук А.В. Осмысление коммуникации в современной французской философии / А.В. Назарчук // *Вопросы философии.* – 2009. – № 8. – С. 147–162.

103. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление / А.В. Назарчук // *Вопросы философии.* – 2008. – № 7. – С. 61–75.

104. Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? / В.В. Налимов // *Человек в системе наук.* – М.: Наука, 1989. – С. 82–91.

105. Нанси Ж.-Л. О событии / Ж.-Л. Нанси // *Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX–XXI вв.* – М.: Алгоритм, 2007. – 272 с.

106. Новейший философский словарь. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.

107. Облачные сервисы. Взгляд из России / под ред. Е. Гребнева. – М.: CNews, 2011. – 282 с.

108. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки / Т.И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1982. – 301 с.

109. Павиленис Р.И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка / Р.И. Павиленис. – М.: Мысль, 1983. – 286 с.

110. Пархоменко В.П. Основы технического творчества / В.П. Пархоменко. – Мн.: Редакция журнала «Адукацыя і выхаванне», 2000. – 148 с.

111. Перре К. Модернизм Фуко / К. Перре // *Искусство versus литература: Франция–Россия–Германия на рубеже XIX–XX*

веков: сб. ст. / под общ. ред. Е.Е. Дмитриевой. – М.: ОГИ, 2006. – С. 148–165.

112. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под ред. Г. Л.Тулчинского и М.С. Уварова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/tulchinsky_perspektivi/00.aspx.

113. Платон. Горгий. Диалоги / Платон. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – С. 85–194.

114. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М.: АСТ, 2006. – 506 с.

115. Платон. Теэтет: сочинения в 4 т. / Платон. / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – Т.2. – С. 192–274.

116. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна Де Куртенэ, 1998. – 344 с.

117. Поппер К. Логика и рост научного знания: избр. работы / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

118. Поупкин Р. Философия. Вводный курс: учебник / Р. Поупкин, А. Стролл. – М.: Серебряные нити, 1998. – 512 с.

119. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации / Г.Г. Почепцов. – М.: Рефл-бук, Киев.: Ваклер, 2001. – 656 с.

120. Прилюк Ю.Д. Общественные отношения и социальное общение / Ю.Д. Прилюк // Общественные отношения (Социально-философский анализ). – Киев: Наук. думка, 1991. – 94 с.

121. Резаев А.В. Парадигмы общения: Взгляд с позиций социальной философии / А.В. Резаев. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – 212 с.

122. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Медиум-центр, 1995. – 415 с.

123. Россман В. О философии континентальной и аналитической и об интеллектуальной многоукладности. Беседа / В. Россман, Я. Шрамко // Вопросы философии. – 2002. – № 11. – С.106–123.

124. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр / Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.

125. Серия выступлений: А.Г. Раппопорт, О.И. Генисаретский, А.Г. Анисимов, П.В. Малиновский, В.Г. Марача, Б.В. Сазонов, Ю.В. Громыко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.fondgp.ru/lib/chteniya/viii/materials/7>

126. Смирнов И. О теории жанров / И. Смирнов // Die Welt der Slaven: Halbjahresschrift für Slavistik, Vol. 50, Issues 1–2. Publisher, Böhlau, 2005. – S. 322–361.

127. Смирнова Е.Д. Семантика в логике / Е.Д. Смирнова, П.В. Таванец // Логическая семантика и модальная логика: научное издание. – М.: Наука, 1967. – С. 3–53.

128. Соколов В.А. Общая теория социальной коммуникации: учебное пособие / В.А. Соколов. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. – 461 с.

129. Тейчман Д. Философия. Руководство для начинающих / Д. Тейчман, К. Эванс. – М.: ИНФРА–М, 1998. – 248 с.

130. Толковый словарь по искусственному интеллекту / авторы-сост. А.Н. Аверкин, М.Г. Гаазе-Раппопорт, Д.А. Поспелов. – Москва, Радио и связь, 1992. – 256 с. Компьютерная версия: И.Н. Листопад, А.Б. Прокудин, Е.Н. Щербаков. – Режим доступа: <http://www.raai.org/library/tolk/aivoc.html#L300>.

131. Тондл Л. Проблемы семантики / Л. Тондл. – М.: Прогресс, 1975. – 485 с.

132. Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности: логико-философский анализ / Г.Л. Тульчинский. – Л.: ЛГУ, 1986. – 175 с.

133. Фейерабендт П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабендт. – М.: АСТ: АСТ Москва: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.

134. Фейербах Л. Основы философии будущего / Л. Фейербах. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 149 с.

135. Феоктист Архиепископ Курский и Белгородский. Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета / Феоктист. – М.: Синодальная типография, 1809.

136. Философия. Краткий тематический словарь / под ред. Т.П. Матяш, В.П. Яковлева. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – С. 82.

137. Философская энциклопедия: в 5-ти т. / под ред. Ф.В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – Т. 2. – 575 с.

138. Философский словарь: основан Г. Шмидтом / под ред. Г. Шишкоффа. – М.: Республика, 2003. – 575 с.

139. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 512 с.

140. Франк С.Л. Непостижимое. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

141. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

142. Фреге Г. Смысл и значение. Избранные работы / Г. Фреге. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общества, 1997. – С. 25–49.

143. Фролов И.Т. Гносеологические проблемы моделирования / И.Т. Фролов. – М.: Наука, 1961. – 145 с.

144. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сad, 1994. – 405 с.

145. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.

146. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
147. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
148. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116–163.
149. Хакен Г. Информация и самоорганизация: Макроскопический подход к сложным системам / Г. Хакен. – М.: Мир, 1991. – 240 с.
150. Шеннон К. Математическая теория связи. Работы по теории информации и кибернетике / К. Шеннон. – М.: ИЛ, 1963. – С. 243–663.
151. Шопенгауэр А. Мир как воля к власти и представление. Антология мировой философии: соч. в 4 т. / А. Шопенгауэр. – М.: АН СССР, 1971. – Т. 3. – С. 564–706.
152. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы / Г.Г. Шпет // Контекст. Литературно-теоретические исследования, 1989–1992. – М.: Наука, 1989–1992. – С.240–246.
153. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Г.Г. Шпет. – Томск: Водолей, 1996. – 192 с.
154. Штофф В.А. Моделирование и философия / В.А. Штофф. – М.: Наука, 1966. – 302 с.
155. Шубинский В.С. Философское образование в средней школе: Диалектико-материалистический подход / В.С. Шубинский. – М.: Педагогика, 1991. – 168 с.
156. Щедровицкий Г.П. Знак. Значение. Смысл. Избранные труды / Г.П. Щедровицкий. – М.: Школа культурной политики, 1995. – 800 с.
157. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности / Ф. Эбнер // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъек-

тивности, коммуникации, диалога. – Минск: Менск, 1997. – С.28–45.

158. Я – человек диалога (Интервью с Х.Г. Гадамером) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1998. – № 5. – С. 3–24.

159. Яковенко Б.В. Значение и ценность русского философствования / Б.В. Яковенко // Философия и мировоззрение. На переломе. – М.: Политиздат, 1990. – С. 106–112.

160. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.

161. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

162. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.

163. Bachelard G. La formation de l'esprit scientifique: Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective / G. Bachelard. – Paris: J. Vrin, 1993. – 256 s.

164. Baudrillard J. Ecstasy of Communication / J. Baudrillard // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. – Port Townsend: Bay Press, 1983. – P. 126–133.

165. Craig R.T. Communication Theory as a Field. Communication Theory. A Journal of the International Communication Association / R.T. Craig. – 1999. – Vol. 9. – P. 119–161.

166. Cronen V.E. Practical Theory and the Tasks Ahead for Social Approaches to Communication. In W. Leeds-Hurwitz (Ed.), Social approaches to communication / V.E. Cronen. – NY: Guilford, 1995. – P. 217–242.

167. Dance F. The Functions of Human Communication: A Theoretical Approach / F. Dance, C. Larson. – N.Y. Holt, Rinehart & Winston, 1976. – 206 p.

168. Delia J.G. Interpretation and evidence / J.G. Delia, L. Grossberg // *Western Journal of Speech Communication*. – 1977. – Vol. 41. – P. 32–42.
169. Digital Universe. – Режим доступа: <http://www.emc.com/leadership/programs/digital-universe.htm>.
170. Heim K. Ontologie und Theologie / K. Heim // *Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge*. XI (1930). – S. 325–338.
171. Jaspers K. Vernunft und Existenz / K. Jaspers. – Groningen, 1935. – 115 s.
172. Johnston W. The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848–1938 / W. Johnston. – Berkeley: University of California Press, 1983. – 530 p.
173. Kenny V. Continuous Dialogues III: Processes of Construction Ernst von Glasersfeld's Answers to a Wide Variety of Questioners on the Oikos Web Site 1997–2010 / V. Kenny // *Constructivist Foundations*. – 2012. – Vol. 7(3). – P. 208–221.
174. Lasswell H.D. The structure and function of communication in society / H.D. Lasswell // *The Communication of Ideas*; in L. Bryson (ed.). – N.Y.: Harper and Brothers, 1948. – P. 37–51.
175. Levy N. Analytic and continental philosophy: Explaining the differences / N. Levy // *Metaphilosophy*. – Oxford, 2003. – Vol.34. – № 3. – P. 284–304.
176. Luchte J. Martin Heidegger and Rudolf Carnap. Radical phenomenology, logical positivism and the roots of the continental/analytical divide / J. Luchte // *Philosophy today*. – Chicago, 2007. – Vol. 51. – № 3. – P. 241–260.
177. Masterman M. The Nature of a Paradigm / M. Masterman // *Criticism and the Growth of Knowledge*. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970. – P. 59–90.

178. Osgood, Ch.E. The measurement of meaning / Ch.E. Osgood, G.J. Suci, P.H. Tannenbaum. – Urbana, ILL: University of Illinois Press, 1957. – 264 p.

179. Palmaru R. Making Sense and Meaning: On the Role of Communication and Culture in the Reproduction of Social Systems / R. Palmaru // Constructivist Foundations. – 2012. – Vol. 8 (1). – P. 63–75.

180. Qualman E. Socialnomics: How social media transforms the way we live and do business. Printed in the United States of America / E. Qualman. – New Jersey, 2009. – 288 p.

181. Riegler A. Editorial. The Constructivist Challenge / A. Riegler // Constructivist Foundations. – 2005. – Vol. 1(1). – P. 1–8.

182. Rozenzweig F. Der Stern der Erlösung / F. Rozenzweig. – Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. – 472 s.

183. Schleiermacher Fr. Werke. Auswahl in vier Banden / Fr. Schleiermacher. –Berlin, 1911. – B. 4. – 168 s.

184. Schmidt S.J. From Objects to Processes: A Proposal to Rewrite Radical Constructivism / S.J. Schmidt // Constructivist Foundations. – 2011. – Vol. 7(1). – P. 37–47.

185. Weaver W. The mathematics of communications / W. Weaver // Communication and culture. – New York etc., 1966. – P. 17–18.

186. Режим доступа: <http://eto-fake.livejournal.com>

187. Режим доступа: <http://fognews.ru>

188. Режим доступа: <http://hobosti.ru>

189. Режим доступа: <http://science.schoolnano.ru>

190. Режим доступа: http://www.bizhit.ru/index/polzovateli_interneta_v_mire/0-404

191. Режим доступа: Твиттер / <http://ru.wikipedia.org/wiki/Twitter>

Научное издание

Иванова Ольга Эрнстовна
ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОММУНИКАЦИИ
ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПОДХОД
Монография

ISBN

Работа рекомендована РИСом университета
Протокол № 1/14, пункт 11, 2014 г.
Редактор Л.Н. Корнилова

Издательство ЧГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69

Подписано в печать 03.09. 2014

Формат 60x84/16

Заказ № 786

Объем 10,6 уч.-изд.л.

Тираж 500 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ЧГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69