

*Над чем работают,
о чем спорят
философы*

М.С. Каган

*Мир
общения*

Политиздат

*Над чем работают,
о чем спорят
философы*

М.С.Каган

Мир общения

*Проблема
межсубъектных
отношений*

*Москва
Издательство
политической
литературы
1988*

ББК 88.5
К12

Каган М. С.

К12 Мир общения: Проблема межсубъектных отношений.— М.: Политиздат, 1988.— 319 с.— (Над чем работают, о чем спорят философы).

ISBN 5—250—00034—7

Книга доктора философских наук М. С. Кагана представляет собой опыт философского анализа малоразработанной еще проблемы общения, актуальность которой обусловливается характером современного социального и научно-технического прогресса. Опираясь на принципы системного подхода и привлекая обширный материал из социальной практики, истории науки, литературы и искусства, автор раскрывает особенности общения, рассматривает его многообразные формы (межличностные связи, взаимоотношения социальных групп, общение культур, самообщение и др.).

Книга обращена к научным работникам, преподавателям, студентам, ко всем, кто интересуется современной философской и социально-психологической проблематикой.

К $\frac{0302020200-043}{079(02)-88}$ КБ—5—47—87

ББК 88.5

ISBN 5—250—00034—7

© ПОЛИТИЗДАТ, 1988 г.

Чему посвящена эта книга?

Казалось бы, смысл понятия «общение» ясен и особых разъяснений не требует. Существует, однако, немало понятий, значение которых в обыденной речи и в научном употреблении не вполне совпадает; а бывает и так, что в самой науке термин употребляется в разных значениях. Это относится и к понятию «общение». В обыденном, повседневном употреблении оно имеет широкий смысл, обозначая все формы непосредственных контактов между людьми; по определению толкового словаря: «Общение — взаимные сношения, деловая, дружеская связь». С тех пор как в русский язык проникло иноземное слово «коммуникация» (от латинского *communicatio* — связь), термин этот стал употребляться как синоним «общения» (по свидетельству того же словаря, коммуникация — это «общение, связь») и предпочтительно используется в научном лексиконе. Однако в последние годы в результате все более пристального исследования человеческих отношений обнаруживались

существенные различия между разными типами связи человека с человеком. Эту разнородность надо было зафиксировать терминологически, и ученые все чаще предлагали развести смысл терминов «коммуникация» и «общение», хотя до сих пор не договорились о том, в каком направлении предпочтительно их различать¹. С другой стороны, углубленное изучение общественной жизни, отношений между нациями и классами, функционирования и развития культуры приводило к выводу, что между межличностными отношениями и отношениями различных социальных групп, малых и больших, а также отношениями разных типов культуры, исторических и этнических, существует определенное сходство, структурное и функциональное подобие. Скажем, в известном каждому советскому человеку выражении «дружба народов Советского Союза» или же в прочно вошедшем в употребление понятии «диалог культур» используются слова «дружба» и «диалог», взятые из арсенала межличностных отношений и обозначающие формы общения людей. Отсюда можно заключить, что понятие «общение» имеет *междисциплинарное* значение, что оно обозначает некие устойчивые отношения между системами, сближающимися в своих сущностных качествах, и что в силу этого «общение» следует рассматривать как категорию философской науки.

И действительно, в советскую философию проблема общения вошла около двадцати лет тому назад и завоевала здесь прочное место.

¹ См. об этом: Прилюк Ю. Д. Проблема общения в историческом материализме. Киев, 1985, с. 33—38.

В ходе ее теоретической разработки обнаружилось, что общение как специфическое социальное отношение издавна привлекало внимание философов и представителей других областей общественной мысли. В наши дни общение стало предметом специального изучения в целой группе наук — в общей и социальной психологии, в социологии и педагогике, в этологии и этнографии, в этике и эстетике, в лингвистике и семиотике, в теории культуры и теории информации. Очевидно, что философия имеет свой угол зрения на эту проблему, но в то же время она должна с предельным вниманием относиться к тому, что делается в данном направлении в других науках.

Выявлению собственно *философского понимания* общения и посвящена настоящая книга. Автор работал над ней с конца 60-х годов и в свете теории общения искал решение ряда ключевых проблем этики, эстетики, педагогики, психологии. Новый этап в истории нашей страны, открытый XXVII съездом КПСС, стимулирует дальнейшую теоретическую разработку этого круга вопросов, поскольку они приобрели прямое практическое значение: ведь перестройка нашей общественной жизни и совершенствование социализма требуют перестройки и совершенствования человеческих отношений, то есть развития *культуры общения*; вместе с тем ускорение социально-экономического прогресса зависит в огромной мере от «человеческого фактора», как подчеркивалось на XXVII съезде нашей партии¹, но «человеческий фактор» включает в себя в качестве неотъемлемого и су-

¹ См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 140.

щественно важного аспекта *отношения человека к человеку*, поскольку все, что делается людьми в обществе, делается ими совместно, коллективно, а значит, включает их отношения друг к другу, и практические, и духовные, и «практически-духовные», говоря языком К. Маркса. Поэтому Программа КПСС формулирует в качестве одной из важнейших задач развития социализма последовательное утверждение его моральных принципов, в частности «духа коллективизма и товарищеской взаимопомощи»¹, то есть развитие *коммунистических форм общения*, и межличностного, и межклассового, и межнационального.

В этой связи нельзя не вспомнить, что уже в «Немецкой идеологии» — совместном труде К. Маркса и Ф. Энгельса, излагавшем основы их социально-философской концепции, была показана имманентность общения людей самому строению материального фундамента общественной жизни, который «предполагает *общение [Verkehr]* индивидов между собой»². Для нас сегодня такой взгляд на общение особенно важен, так как организация труда в форме «бригадного подряда», развитие демократических форм управления и борьба с бюрократизмом, воспитание социалистического сознания в процессе преодоления индивидуализма, мещанства, потребительского отношения к жизни, укрепление коллективности во всех сферах деятельности, формирование отношения человека к человеку как к другу и соратнику, развитие в людях таких качеств, как доброта, искрен-

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 140.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т. М., 1985, т. 2, с. 15.

ность, потребность дружбы и любви, способность ценить не только свою свободу, но и свободу другого, понимание высокой социальной ценности, уникальности каждой личности и одновременно ценности духовного единства людей в социалистическом обществе — все это предстает для философского сознания как разные проявления человеческого общения, как *«мир общения»*, если позволительно воспользоваться такой метафорой.

Автор этой книги и предпринял попытку рассмотреть законы строения этого «мира», выявить, как он вписывается в общую и целостную картину общественного бытия и духовного производства, в каких конкретных формах он проявляется и какую роль играет в жизни личности, в истории общества, в развитии культуры, и внести тем самым свою лепту в осмысление данного круга проблем. Теоретическое их осмысление должно способствовать решению многих практических задач, встающих на нынешнем этапе развития нашего общества, ибо научная обоснованность действий и осознанная целенаправленность поведения — залог их эффективности.

Разумеется, те или иные аспекты излагаемой здесь концепции могут кому-то показаться спорными или недостаточно обоснованными. Но это, по-видимому, неизбежно на настоящем этапе разработки марксистской теории общения и будет стимулировать дальнейшие дискуссии. Не претендуя на формулирование бесспорных истин, в ряде случаев полемизируя с коллегами, автор приглашает читателя к соразмышлению, к совместному обдумыванию одной из сложных, но и увлекательных проблем нашей жизни.

Глава I

ПРОБЛЕМА ОБЩЕНИЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Хотя человеческое общение всегда лежало в основе социального бытия, его значение и существо далеко не одинаково осознавались на разных этапах истории культуры. Как же развивалось осмысление общения людей в истории философской мысли? И как связан этот процесс с развитием общественного сознания, идеологических представлений, искусства, научного познания?

1. Становление проблемы общения в истории общественного сознания

На раннем—дофилософском — этапе развития культуры общественное сознание, воплощавшееся в древнейших мифах и в первобытной художественной деятельности, еще не было способно выделить отношения человека к человеку как самостоятельную проблему. Объясняется это не только конкретно-образным, петеоретическим

характером данного типа сознания, но и тем, что внимание первобытного человека было устремлено на его отношение к *природе* и управляющему ею и им самим миру «духов», тотемов, божественных персонажей, а отношение людей *друг к другу* не фиксировалось как сколько-нибудь существенное, специфическое, требующее специального осмысления. Напомним, что главным героем первобытного искусства был вообще не человек, а зверь и что древнейшие культы имели зооморфный характер, а сами люди не различались один от другого как неповторимые личности, напротив, в индивиде видели представителя рода, племени, общины; «Я» растворялось в «Мы» и потому отношение «Я» и «Другого» еще не становилось проблемой, требующей осмысления.

Обожествление природы, в какой бы конкретной форме оно ни совершалось, означало, как это показал Л. Фейербах, передачу человеком своих собственных, специфически человеческих качеств выдуманному им существом, которые олицетворяли различные силы природы. Обратной стороной этого самоотчуждения человека, добровольного его отречения от собственной субъективности было признание им своей пассивности, подчиненности богам, обязанности поступать в соответствии с их, а не со своей волей.

Сознание того, что другой человек или другой коллектив — столь же свободный, активный, полноправный, подлинный субъект, как «Я» или «Мы», безотносительно к его этнической или классовой принадлежности, пришло достаточно поздно. Потому, в частности, на первом этапе развития художественной культуры в словес-

ном творчестве господствует эпический, а не драматический способ изображения, потому в поэмах Гомера и во всех других подобных произведениях иных народов диалог героев не играет сколько-нибудь существенной роли — описываются их *действия*, а не их *взаимоотношения*, персонаж не выступает еще как наделенное свободой воли самостоятельное существо. Появление драматической формы как самостоятельной и ее быстрое развитие были связаны, как известно, с развитием личностного начала в жизни древнегреческих демократических полисов. В силу этого межличностные взаимодействия стали выдвигаться в поле зрения общественного сознания как отношения, не предопределенные роком, а зависящие от воли, разума, характера *самих личностей*. И именно здесь, в эллинской культуре, параллельно с творчеством великих драматургов и расцветом театра — этой зримой модели межличностного человеческого общения¹ — его осознание и осмысление стало разворачиваться и в философской мысли. У Сократа и Платона не только впервые возникла этическая проблематика, отражающая межличностные отношения, но сама философская рефлексия выступила в форме *диалога*, то есть *интеллектуального общения* самостоятельно и по-разному мыслящих людей.

И все же общественная мысль античности была способна сделать лишь первые шаги в данном направлении: уровень реального развития личности и реальных отношений между людьми был еще слишком низок для того, чтобы проб-

¹ Подробнее об этом см.: *Каган М. С.* Что же это такое — драма? — Театр, 1979, № 6.

лема человеческого общения приобрела серьезное значение в общественном сознании. С одной стороны, сфера общения была классово ограниченной: «...ни дружбы, ни права не может быть по отношению к неодушевленным предметам. Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба... потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб...»¹ С другой же — и в кругу свободнорожденных процесс «персонализации индивида», как убедительно показал И. С. Кон, в это время только начинался, что сказалось на характере межличностных отношений (дружбы) и на роли их духовного стимула — любви². Вместе с тем, хотя в философии Платона идея Эроса занимает ответственнойшее место, речь идет здесь еще не о любви человека к человеку, а о некоем космически-мистическом устремлении. «...Учение об Эросе есть только внутренняя сторона учения о свете и солнце»³, подобно тому как у Эмпедокла Любовь и Дружба получили онтологический смысл, обозначая взаимосвязь четырех основных стихий природы. Аналогично этому в буддизме «объектом морального сознания был весь мир», а в учении Конфуция понятие «любовь» обозначало отношение ко всем хорошим вещам, а не только к человеку⁴.

Новый и принципиально важный шаг на этом

¹ *Аристотель*. Соч. В 4 т. М., 1983, т. 4, с. 236.

² См.: Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978, с. 161—163; его же. Дружба. М., 1987; а также: Иванов В. Г. История этики древнего мира. Л., 1981, с. 194—195.

³ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 255.

⁴ *The Concept of Man. A Study in comparative Philosophy.* Ed. by S. Radhakrishnan and P. T. Rajn. Lincoln, Nebraska, 1972, p. 197—199.

пути нашел отражение в христианстве. Его формирование в пределах античной культуры было связано с развитием самосознания личности. Это отчетливо видно по движению от Ветхого завета к Новому — история Христа и его взаимоотношений с окружающими людьми есть, по сути дела, развернутый художественный анализ нравственного содержания человеческого общения, в котором поведение каждого персонажа (самого Христа и Понтия Пилата, Петра и Иуды) зависит от него самого, от его свободного выбора, от его индивидуальных душевных качеств. Недаром впоследствии, в гуманистической культуре Возрождения, XVII и XVIII вв., евангельские сюжеты будут вдохновлять великих живописцев, находивших в «Тайной вечере» и «Снятии с креста» драматизм и поэзию человеческого общения; недаром и в советской литературе и искусстве интерес к нравственному содержанию человеческих отношений приводил — и продолжает приводить в наши дни — к новым истолкованиям евангельских образов и сюжетов, скажем, в «Петроградской Мадонне» К. Петрова-Водкина и «Партизанской Мадонне» М. Савицкого, в романах М. Булгакова, Ч. Айтматова, В. Тендрякова.

Вместе с тем очевидно, что личность героев самой евангельской легенды скована общим мистическим представлением о ее зависимости от божества; это относится и к сознанию каждого религиозного человека. Необходимость осмысления его отношений с богом была главным противоречием христианской концепции мира и человека. С одной стороны, именно христианство утвердило право личности на самостоятельный, добровольный и ответственный выбор своего по-

ведения, а значит, и перспектив ее «вечного», потустороннего бытия — в раю или в аду¹, с другой стороны, подлинная и высшая ценность была признана не за индивидуальным, а за «собранным», не за земной жизнью реального человека, а за загробной «жизнью» в царстве божием. Отсюда следовало, что, с одной стороны, верховным принципом человеческого поведения в этом мире стал принцип «возлюби ближнего как самого себя» и те библейские заповеди, которые его конкретизировали, табуируя (запрещая) все формы поведения, противоречившие восприятию ближнего как тебе подобного и тобой любимого существа; с другой же стороны, обусловленное этим нравственным кодексом человеческое общение оказывалось не целью, а всего лишь средством, обеспечивавшим человеку возможность общения с богом — мысленно-молитвенного на земле и прямого в загробной жизни. «Индивид между общиной и богом» — выразительно назвал И. С. Кон соответствующий раздел своей книги, выявив в нем «внутренне конфликтную» ситуацию, в которой находился человек в средневековой культуре².

Новое, демистифицированное понимание человеческого общения было принесено культурой Возрождения. Оно выросло из гуманистической основы ренессансного мирозерцания и нашло разностороннее художественное воплощение: в новеллистике Боккаччо, которая, пожалуй, впервые в истории литературы сделала предметом художественного исследования именно человеческое общение в бесконечном много-

¹ См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

² Кон И. С. Открытие «Я», с. 168—183.

образии его конкретных форм (новеллы «Декамерона», повесть «Фьяметта»), в лирике Петrarки, в которой любовь, то есть истинно человеческое и специфически человеческое, как определял его К. Маркс¹, отношение, была поднята на иной уровень художественного осмысления по сравнению со средневековой любовной лирикой — на уровень всеобщности, если так можно выразиться, субстанциальности; в драматургии Шекспира, которая обнаружила неизвестные со времен античной трагедии грандиозные возможности театра, точнее, приоритет этого вида искусства в образном моделировании человеческого общения.

Суть произошедшего перелома выразилась, пожалуй, с наибольшей отчетливостью и наглядностью в трактовке ренессансной живописью традиционных сюжетов христианской мифологии. Вспомним, например, «Тайную вечерю» Леонардо да Винчи, которая превратила известную ситуацию истории «сына божьего» в подлинное художественное исследование психологической полифонии человеческих взаимоотношений, или же многочисленные образы «Мадонны с младенцем», в которых каноническая структура рядоположения двух образов, ведущих каждый собственную духовную жизнь, сменялась изображением психологического, а подчас и действенного *общения матери и ребенка*.

И все же возможности культуры Возрождения, равно как и последовавшего за ней столетия, были в интересующем нас отношении достаточно ограничены: реабилитация человека, придание подлинной ценности его земному, а

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 115.

не загробному бытию, противопоставление религиозному мистицизму пантеистического и деистического взглядов на мир — все это оказывалось вписанным в такую концепцию бытия, в такую структуру общественного сознания, которые имели в центре совсем не отношение *человека к человеку*, а отношение *человека к природе*, к тому же отношение это понималось как *чисто познавательное*. Отсюда характерная для раннебуржуазного сознания модель человека, в которой преобладающее место занимает разум, а чувственность сводится к непосредственному контакту психики с внешним миром. Проблемы эмоциональной жизни человека, его духовных чувств, его связи с себе подобными, а не с материальной природной средой если и возникают в западноевропейской культуре XVI—XVII вв., то лишь на ее периферии.

Точно так же не приобрела еще определяющего значения на данном этапе развития культуры гоббсова формула «Человек человеку — волк», зафиксировавшая основной принцип бесчеловечных отношений в буржуазном обществе, разрушительно сказывавшийся на общении людей. И XVII и XVIII столетия еще живут верой в природную доброту и разумность человека, в возможность создания общества, в котором будут царить отношения «свободы, равенства и братства», то есть нравственно и эстетически совершенное человеческое общение. Один из самых ярких примеров — «Робинзон Крузо» Д. Дефо (не зря понятие «робинзонады» К. Маркс использовал для характеристики некоторых существенных черт общественного сознания эпохи). Типичность выстроенной здесь писателем ситуации состоит не только в том, что из пове-

дения абстрактно взятого индивида должно было вырасти современное общество, но и в том, что на определенной ступени развития сюжета Д. Дефо понадобился Пятница, и отношения между ним и Робинзоном стали моделью человеческого общения, художественным предвосхищением фейербахова представления о «Я — Ты» как ячейке человеческого общества! При этом весьма существенно, что взаимоотношения героев романа можно смело назвать «общением»: при всех различиях уровня культуры, интеллекта, духовного развития персонажей романа их отношения строились на восприятии Робинзоном Пятницы как равного себе в принципе человека, как субъекта, а не как орудия исполнения его приказов, не как животного, не как раба.

В эпоху Просвещения именно такое понимание сущности человека и человеческих взаимоотношений завоевывало все более широкое признание¹. Появление в эту эпоху руссоизма, сентиментализма, предромантических течений, движения «Буря и натиск», этики Канта, шиллеровой теории эстетического воспитания выражало «реструктуризацию» общественного сознания — перемещение центра тяжести с *природы на человека*, с онтологии и гносеологии на антропологию и педагогику, этику и эстетику, а применительно к самому человеку — на те психические механизмы, которые управляют

¹ Характеристику этого процесса в связи с анализом закономерностей развития европейской эстетической мысли и художественной культуры см. в кн.: Лекции по истории эстетики. Кн. 2. Л., 1974, с. 7—10, 86—93; Художественная культура в капиталистическом обществе. Л., 1986.

взаимоотношениями с *ему подобными*, а не с *богом и не с природой*.

Обратим внимание в этой связи на введенное в английскую философию, этику и эстетику XVIII в. понятие «симпатия», которое получило достаточно широкое распространение: если для Э. Бёрка это был еще традиционно понимаемый инстинкт, вложенный в людей богом, то уже Д. Юм трактовал симпатию как «постепенно вырабатывавшуюся привычку биосоциального коллективизма», а А. Смит искал в «симпатии» дополнительную по отношению к «эгоизму» характеристику мотивов человеческого поведения в сфере его частной, а не экономической жизни¹. Более того, именно в Англии в начале XVIII столетия родилась идея «самообщения» личности, как назовет К. С. Станиславский внутренний диалог, разворачивающийся между разными «Я» одного и того же человека. Этот диалог А. Шефтсбери назвал «солилоквией», то есть разговором «с самим собой», возникающим вследствие раздвоения личности «на двух различных лиц» и столкновения «двух душ» — «доброй и дурной», эгоистической и альтруистической. Характерно, что философ ссылаясь при этом на опыт поэтов, которые показывают, как протекает «внутренняя беседа»². И действительно, при всех различиях между драматургией У. Шекспира и П. Корнеля, именно в XVII в.

¹ См. об этом вступительную статью И. С. Нарско-го в кн.: *Хачесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика*. М., 1973, с. 281, 294—295.

² *Шефтсбери. Эстетические опыты*. М., 1975, с. 335—336, 343, 351. См. также: *Апресян Р. Г. Проблема «другого Я» и моральное самосознание личности*. — *Философские науки*, 1986, № 6, с. 55—56.

великие писатели сделали борьбу чувства и долга, страсти и разума центральной темой человеческого знания, заложив основы того понимания человека, которое приведет Э. Гофмана и Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и Б. Брехта к метафоре «двойника».

В этой связи представляет интерес учение голландского философа Ф. Гемстергойса, весьма популярного в конце XVIII в. и высоко ценимого современниками — И. Г. Гердером, Ф. Г. Якоби, Г. Э. Лессингом, И. В. Гёте, И. Г. Гаманом, И. Кантом¹. Этот мыслитель поставил в центре своего внимания не отношение человека к природе, а отношение человека к человеку, отношение «Я» к другому «Я», что побудило его искать в человеке такой орган и такие способности, которые были бы ответственны за человеческое общение. В трактате «Письмо о человеке и его отношениях с другими» (1772) он так сформулировал свои выводы: «Чтобы сколько-нибудь успешно рассмотреть человека в обществе, нужно начать с внимательного изучения того органа, который до сих пор не имеет собственного имени и который обычно называют сердцем, чувством, совестью... Подобно тому как органы слуха или зрения не могли бы действовать, если бы не было воздуха и света, так сердце, совесть проявляют себя в человеке только тогда, когда он находится среди других живых существ, других волей, действующих в том же или в противоположном направлении, что и его воля». Поэтому, заключает он, только в общении с себе подобными и возникает

¹ *Grucker E. Francois Hemsterhuis. Sa vie et ses oeuvres.* Paris, 1866.

мораль, и главным «моральным органом» является человеческое сердце¹.

Отсюда у этого «Фейербаха XVIII века» выросло учение о любви человека к человеку, хотя и трактовавшееся им в нравственно-религиозном духе. Популярность его идей в кругу крупнейших европейских мыслителей конца XVIII — начала XIX в. убедительно свидетельствовала о том, что уже возникла потребность осмысления человеческого общения и его внутренних механизмов. То и дело вновь оттесняемая на задний план под влиянием позитивистских, сциентистски-техницистских концепций, эта потребность оказалась все же неустранимой, все более тревожной и существенно важной проблемой социальной жизни и культуры двух последних столетий.

2. Философские подступы к построению теории общения

При всей неоднородности немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX столетия, она может быть расценена как целостный в известном смысле этап истории теоретического самосознания человека и осмысления его отношения к себе подобным. Это нашло свое прямое выражение в появлении и разработке категориального аппарата, либо отсутствовавшего, либо не имевшего такого методологического значения в философии прошлых эпох. Мы имеем в виду, с одной стороны, категории «субъекта» и «объекта» со всей гаммой их отношений,

¹ Oeuvres philosophiques de M. P. Hemsterhuis. Paris, 1772, t. 1, p. 178, 181, 201.

а с другой — категорию «Я» со всеми ее производными.

Поскольку описание данного круга идей классиков немецкой философии широко представлено в работах советских исследователей истории философской мысли¹, ограничимся здесь резюмированием той роли, которую сыграли представители классической немецкой философии в разработке интересующей нас идеи — идеи *взаимоотношений субъекта с другим субъектом, связи «Я» и «Ты»*.

Само превращение субъектно-объектных отношений в исходную плоскость философского анализа говорило о том, что на смену теологическому пониманию мира пришло и прочно овладело философией его *гуманистическое* осмысление, ибо реальным носителем содержания категории «субъект» был человек в его активном, деятельном отношении к объективному миру. Однако в идеалистических учениях классиков немецкой философии «субъект» оказывался не целостным, реальным человеком, а лишь *человеческим сознанием*, а его активность — лишь *духовной, познавательной деятельностью*. В отличие от философов-материалистов, подчеркивал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе», которые рассматривали действительность «только в форме объекта, или в форме созерцания», а не практически-деятельно, «не субъективно», идеали-

¹ См., например: Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965; он же. Субъект. Объект. Познание. М., 1980; Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981; Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978.

сты осмыслили «деятельную сторону» отношения субъекта к объекту, «но только абстрактно», так как не знали «действительной, чувственной деятельности» человека¹. Поэтому межсубъектные связи могли трактоваться только как духовное общение людей.

Конкретное понимание субъекта колебалось в немецкой классической философии от интерес-субъективной концепции «человека вообще», то есть абстрагированного человеческого сознания, духовности как таковых, до солипсистского сведения субъекта к индивидуальному «я». Это приводило к тому, что в первом случае проблема межсубъектной связи фактически вообще снималась, система субъектно-объектных отношений сводилась к познавательному отношению субъекта к объекту (как, например, у Гегеля), а в другом — она исчезала, постольку поскольку для фихтевского «абсолютного Я» «другое Я», по существу, оказывалось уже десубъективированным, превращалось в «он», становилось объектом среди иных объектов, и потому отношение «Я — Я» представлялось невозможным или возможным только внутри сознания индивида, как результат его раздвоения. Однако в мировоззрение романтиков проблема общения вторгалась, выражая столь высоко ценимые ими личностное начало в человеке и душевные связи одной личности с другой. Весьма характерно в этом смысле восклицание главного персонажа трактата К.-В.-Ф. Зольгера «Эрвин», как бы объяснявшего диалогическую форму трактата: «Нет большего счастья, чем с живым и душевным доверием поделиться со своими друзьями всем тем,

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 264.

что постепенно становится мне ясным относительно предметов, дорогих нашему сердцу! Самая прекрасная философия, самая реальная и непосредственная возникает в общении. Она идет от сердца к сердцу»¹.

Наиболее последовательно романтическая концепция человеческого бытия как межличностного общения была разработана Ф. Шлейермахером. Хотя в историю философской мысли он вошел прежде всего как создатель герменевтики², при рассмотрении его наследия недостаточное внимание уделялось тому философскому фундаменту, который был подведен немецким мыслителем под теорию понимания. А таким фундаментом было его учение об *индивидуальном* как высшем проявлении реальности и об *общении индивидов* как единственном способе связи уникальных существ.

«На языке современной философии» суть учения Шлейермахера выражается так: «Самосознание личности формируется только в соотношении с сознанием другого... Так Я и Ты, человек и человек становятся коррелятами в их духовном бытии, они находятся в отношении чистого взаимоопосредования». Отсюда вырастает «диалектика понимания» человека человеком как условие истинно человеческих взаимоотношений³. Такая трактовка межличностных отношений распространялась на историко-культурный процесс, приводя к формированию соответствующей герменевтической концепции в не-

¹ Зольгер К.-В.-Ф. Эрвин. М., 1978, с. 32.

² См.: Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 32—37.

³ Reble A. Schleiermachers Kulturphilosophie. Erfurt, 1935, S. 43—44.

мецкой философии второй половины XIX в. (развитие герменевтических идей Шлейермахера В. Дильтеем и неокантианцами). Оказалось, что если для обыденного сознания индивидуальность есть высокая ценность, то для науки она становится предметом познания, что ставит науки о духе в иное положение сравнительно с науками о природе: «Центр тяжести наук о духе передвигается из познания всеобщего... в сложную проблему индивидуации». Ее решение требует иных познавательных процедур, чем те, которые применяются в естествознании: «любовного понимания личностного начала, сопереживания неисчерпаемых целостностей», какими являются уникальные субъекты¹. Образцом такого рода познания признается искусство, на которое и должны равняться «науки о духе»². Так, выяснилось, что отношение исследователя-гуманитария к исследуемым им социокультурным явлениям становится *своеобразной формой общения* — в таком ключе это и будет впоследствии осмыслено М. М. Бахтиным: «Увидеть и понять автора произведения — значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект... При *понимании* — два сознания, два субъекта»³, поэтому понимание по сути своей «диалогично». Нельзя не согласиться в этом смысле с заключением В. С. Горского: «Понимание является характеристикой опреде-

¹ Dilthey W. Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität.— In: Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. V Bd. Leipzig—Berlin, 1924, S. 266.

² Ibid., S. 274—280.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 289—290.

ленного результата, достигаемого в процессе общения»¹.

Однако, создав необходимые категориально-теоретические предпосылки для исследования человеческого общения, немецкая идеалистическая философия сама закрыла себе дорогу к его глубинному осмыслению, ибо она жаждала *абсолютного, а не человеческого*, поэтому теория общения в ней так и не была создана.

Казалось, эту задачу должен был решить Л. Фейербах, переведший движение философской мысли на материалистические рельсы. И действительно, Л. Фейербах исходил из того, что *«отдельный человек, как нечто обособленное, не включает человеческой сущности в себе... Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты... Человек для себя является человеком в обычном смысле: человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть бог»*².

Как справедливо отмечал Б. Ф. Поршнев, «одна из плодотворнейших новых идей, выдвинутых Людвигом Фейербахом в противовес немецкой классической идеалистической философии, состояла в требовании отказаться от прежней категории «я» как субъекта познания и заменить ее категорией «я и ты»... Философский материализм представлялся Фейербаху возможным только при оперировании не одним «субъектом» в противопоставлении «объекту»

¹ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста, с. 52.

² Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т. М., 1955, т. 1, с. 203.

(предметному миру), ...а обязательно двумя «субъектами», соотношением между ними ...Трудно было бы переоценить воздействие этого гениального прозрения Фейербаха на дальнейшую судьбу философии»¹.

Вместе с тем идея «единства Я и Ты» еще не стала у Л. Фейербаха концепцией человеческого общения, ибо речь шла у него отнюдь не об общении как определенном проявлении человеческой деятельности, а всего лишь о *природной общности людей*. Дело в том, что слово *Gemeinschaft*, которое употреблено в оригинале в первой из приведенных выше цитат, означает не «общение», а «общность», то есть некое *свойство*, объединяющее самих людей, а не их *действия*. Поэтому распространенное в нашей литературе представление, будто именно Л. Фейербах первым указал «на особую роль общения в жизнедеятельности человека»², лишено достаточных оснований. Для Л. Фейербаха связь между людьми есть, по меткому определению К. Маркса, «внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами»³, она есть некая природная данность. К. Маркс считал своеобразным «подвигом» Л. Фейербаха то, что одним из «основных принципов» своей «истинно материалистической» теории он сделал «общественное отношение «человека к человеку»»⁴. Однако Л. Фейербах не мог еще понять, что отношение это

¹ Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966, с. 78—79.

² См., например: Социальная психология. Л., 1979, с. 150.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 266.

⁴ Там же, с. 154.

является *практическим*, складывающимся в совместной производственной деятельности людей, а не врожденным ощущением общности «Я» и «Ты».

Силой, объединяющей «Я» и «Ты», является, по Л. Фейербаху, любовь человека к человеку. Критикуя идеалистическое и религиозное толкование этого чувства Л. Фейербахом¹, К. Маркс и Ф. Энгельс отнюдь не отвергали признание любви человека к человеку силой, сближающей, объединяющей людей. Чтобы гуманизм не был умозрительным, абстрактным, он должен иметь в своей основе любовь к человеку. Мы полностью солидаризуемся поэтому с утверждением Л. Л. Челидзе, что «исследование Л. Фейербахом значения человеческой любви является... одной из самых выдающихся работ в истории культуры»², которое мы должны высоко оценить, особенно в наше время, несмотря на его идеалистическую ограниченность, неизбежную и неустранимую в домарксистской философии.

Вместе с тем Л. Фейербах показал значение внутреннего диалога между «Я» и «Ты» как двумя логическими субъектами. *«Истинная диалектика, — утверждал он, — не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты»*³. В. С. Библер оценил эту мысль как «величайшее (и очень мало осмысленное) достоинство фейербаховской философии», но одновременно показал и ее ограничен-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 293, 298—299.

² Челидзе Л. Л. История и культура. — В кн.: Культура в свете философии. Тбилиси, 1979, с. 257.

³ Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т., т. 1, с. 203.

ность: «Фейербах не увидел, что в мышлении «одинокое мыслителя», в его диалоге с самим собой сворачивается и приобретает собственно логический характер *социальная сущность мышления*»¹.

Для культурной ситуации, сложившейся в Европе в конце XIX — начале XX в., было закономерно, что проблема общения начинает разрабатываться и на конкретно-научной основе, которую мы назвали бы сегодня этологической. Это было связано с общим ростом авторитета научного знания и с влиянием позитивистских устремлений свести социальное и духовное к биофизиологическим их праформам — такова была альтернатива идеалистическому пониманию любви человека к человеку. В 70—90-е годы во Франции, Германии, Англии публикуется ряд исследований зоологов, начиная с книги А. Эспинаса «Общества животных», в которых приводились многообразные новые данные о взаимоотношениях животных на разных ступенях биологического развития, основанных не на взаимной борьбе за существование, а на взаимной поддержке, взаимопомощи, на общительности и любви. П. А. Кропоткин вспоминает лекцию декана С.-Петербургского университета, профессора К. Ф. Кесслера «О законе Взаимопомощи», прочитанную на съезде русских естествоиспытателей в 1880 г. В этой лекции автор, развивая идеи Дарвина, доказывал, что «помимо закона *Взаимной Борьбы* в природе существует еще закон *Взаимной Помощи*», который для успешности борьбы за жизнь, и

¹ Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975, с. 64, 69.

в особенности для прогрессивной эволюции видов, играет гораздо более важную роль, чем закон Взаимной Борьбы»¹. Вдохновившись этой идеей, сам Крпоткин начал исследование, завершившееся публикацией в начале XX в., сначала в Англии, а затем в авторизованном переводе в России, книги «Взаимная Помощь как фактор эволюции»; примечательно, что она положительно оценивается современными учеными².

В этой книге русский мыслитель показывал, что взаимопомощь животных основывается на психической установке, которую он назвал «общительностью» и которую человек унаследовал, ибо без нее немыслимо коллективное существование живых существ. Приведя целый ряд примеров поведения животных, Крпоткин резюмировал: «Во всех этих случаях главную роль играет чувство, несравненно более широкое, чем любовь или личная симпатия; — здесь выступает инстинкт общительности, который медленно развивался среди животных и людей в течение чрезвычайно долгого периода эволюции, с самых ранних ее стадий, и который научил в равной степени животных и людей сознавать ту силу, которую они приобретают, практикуя взаимную помощь и поддержку... Любовь, симпатия и самопожертвование, конечно, играют громадную роль в прогрессивном развитии на-

¹ Крпоткин П. А. Взаимная Помощь как фактор эволюции. М., 1918, с. 5.

² Например, Н. А. Тих утверждает, что основные выводы П. А. Крпоткина «новы и для настоящего времени», хотя их доказательства «не всегда удачны, в них есть элементы антропоморфизма» (см.: Тих Н. А. Предыстория общества. Л., 1970, с. 31).

ших нравственных чувств. Но общество, в человечестве, зиждется вовсе не на любви и даже не на симпатии. Оно зиждется на сознании — хотя бы инстинктивном, — человеческой солидарности, взаимной зависимости людей»¹.

Разумеется, когда П. А. Кропоткин противопоставлял принцип «Взаимной помощи», как единственный фактор прогресса принципу «Борьбы», распространяя это и на борьбу классов в человеческом обществе, он демонстрировал непонимание глубинных диалектических законов общественно-исторического развития. И все же его вклад в разработку теории человеческого общения несомненен, и сделанное им открытие должно быть осмыслено с позиций исторического материализма.

3. Проблема общения в буржуазной философии и культуре XX в.

Чем дальше развивались и обострялись в XX в. противоречия капитализма, тем более неотвязной и мучительной делалась проблема человеческого общения для буржуазного сознания. Разрушительное влияние капитализма и механизации повседневной жизни людей на человеческие взаимоотношения рождало своеобразную реакцию — жажду духовной связи человека с человеком, надежду на ее спасительную роль в истории человечества в качестве альтернативы революционному преобразова-

¹ Кропоткин П. А. Взаимная Помощь как фактор эволюции, с. 7.

нию общества. Учения Л. Н. Толстого и М. Ганди потому и становятся столь популярными в среде буржуазной интеллигенции, что они предвосхитили эти ее умонастроения и позволили, опираясь на них, строить различные вариации социальных утопий. Так формировались философские учения экзистенциализма, персонализма, философской антропологии, в которых фундаментальное значение приобретала постановка проблемы «Я — Ты», «Я и Другие»; ее рассмотрение и оказывалось философской теорией общения — «экзистенциальной коммуникации», как называл его К. Ясперс, или «диалогической жизни», по выражению М. Бубера¹.

В отличие от классических философских концепций, в центре которых стояла идея бытия и проблема отношения субъекта к объекту, в философской антропологии философия в целом была приравнена к теоретической антропологии. По утверждению П. Ландсберга, «выражение «философская антропология» обозначает не новую философскую область, подобно региональной онтологии, а современный аспект основной философской проблематики»². Иначе говоря, понятие «философская антропология» стало равнозначно «антропологической философии». Причины этого явления вскрывают са-

¹ Этот круг проблем освещен в ряде исследований советских философов. См., например: Проблема человека в современной философии. М., 1969; Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973; Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980; Современная буржуазная философия человека. Киев, 1985; и др.

² Landsberg P. L. Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a/M., 1960, S. 49.

ми философы. Вот два характерных суждения.

Макс Шелер: «Наша эпоха является первой, когда человек стал полностью и без остатка «проблематичным», когда он уже не знает, что он собой представляет, и в то же время знает, что он ничего не знает». Мартин Хайдеггер: «Ни одна эпоха не знала так много и так много разного о человеке, как наша... В то же время ни одна эпоха не знала меньше нашей, чем человек является».

Приводящий данные суждения третий видный философ буржуазного мира — Мартин Бубер, при всех своих разногласиях с коллегами, которых цитирует, сходится с ними в признании этого исходного пункта современной культуры, равно как и в том, что преодоление своего незнания сущности человека все они ищут на одном и том же пути — проложенном Л. Фейербахом пути изучения *отношения человека к человеку как духовного отношения «Я» и «Ты»*. И это неудивительно: какой иной выход может найти современный философ-гуманист, отвергающий и буржуазно-прагматическую инструменталистскую трактовку человеческого бытия, и марксистскую концепцию революционного изменения жизни и ищущий третий путь решения проблемы?

Осмысление человеческих отношений складывалось в буржуазном обществе XX в. в условиях развития *индивидуализма*, который порождал небывалое в истории культуры явление — *некоммуникабельность как крайнюю форму взаимного отчуждения индивидов*, распада всех социальных связей. Экзистенциализм отразил наиболее выпукло это эпидемически распространившееся чувство одиночества, «за-

брошенности» индивида в мир, ощущение бессмысленности его кратковременного и никому не нужного существования. *Кризис общения* — так можно было бы назвать эту реальную социально-историческую ситуацию, лежавшую в основе экзистенциалистской концепции человеческих отношений.

То, что мы не сгущаем красок, давая такую оценку положения дел, подтверждает свидетельство одного из корифеев буржуазной философии — персоналиста Э. Мунье. Выдвинув в 1949 г. тезис «Персонализм против индивидуализма», он аргументировал его таким рассуждением: «С самого начала истории дни войны были куда более многочисленны, чем дни мира. Жизнь общества есть постоянная гражданская война. Когда же стихает враждебность, распространяется равнодушие. Очажки товарищества, дружбы или любви теряются в этом грандиозном поражении человеческого братства. Хайдеггер и Сартр отразили это в философии. Общение блокировано у них потребностью обладать и подчинять себе. Каждый партнер необходимо становится либо тираном, либо рабом. Взгляд со стороны крадет у меня мой мир, присутствие другого замораживает мою свободу, его выбор меня стесняет. Любовь становится обоюдным насилием, адом...»

Отсюда и рождается индивидуализм. «Индивидуализм — это система нравов, чувствований, идей и институций, которая организует жизнь индивида на принципах его изоляции и самозащиты. Он был идеологией и господствующей структурой западного буржуазного общества между XVIII и XIX веками... Таков характер цивилизации, которая агонизирует на наших

глазах, одной из самых несчастных, какие только знала история»¹.

В середине нашего века в США становится весьма популярной книга социолога Д. Рисмена под характерным названием «Одинокая толпа»; в это же время американский социальный психолог Р. Мэй начинает свое исследование «Поиск человеком самого себя» главой под названием «Одиночество и тревога современного человека», в которой синонимом «одиночества» служит понятие «отчуждение»². А. И. Титаренко имел все основания заключить, что в XX в. «проблема одиночества получила небывалый по значению *философско-этический статус*: в ней увидели один из вечных, роковых источников не только трагической безнадежности существования человека, но и хода *всей истории*». Ибо хотя в действительности одиночество есть «явление прежде всего *социально-историческое*», буржуазное сознание превращает его «в недетерминированный, неустранимый «фатум» трагического человеческого бытия»³. А это ведет к тому, что общение людей частично парализуется, частично деформируется, уродуется, теряет свое нравственное содержание.

Эта драматическая социально-историческая ситуация многократно и по-разному запечатлевалась в искусстве. При всем своеобразии литературных, сценических, кинематографических способов изображения человеческого общения,

¹ Mounier E. Le personnalisme. 13-e ed. Paris, 1978, p. 30—32.

² May R. Man's Search for Himself. N. Y., 1953, p. 26.

³ Титаренко А. И. Антиидеи. Опыт социально-этического анализа. М., 1984, с. 21.

при всех особенностях творческого метода такого изображения — сюрреалистического или неореалистического, абсурдистского или импрессионистического, абстракционистского или «нововещественного» — творчество А. Моравиа и Г. Фаллады, Т. Уильямса и С. Беккета, И. Бергмана и М. Антониони, С. Дали и многих других художников буржуазного мира оказывалось единым в том, что воплощало распад человеческих связей, разрушение человеческого общения, некоммуникабельность как закон жизни, ибо «ад — это другие» (Ж. П. Сартр). Только обращаясь к художественному изучению способности человека к активному, действительному сопротивлению — сопротивлению фашистской оккупации или сопротивлению самому капитализму как социальной системе, — искусство буржуазного общества открывало в людях способность полноценного общения, вне которого немислима борьба за свободу. «...В литературе Запада, — писал В. Д. Днепров, — наряду с сочинениями, посвященными главным образом разъединению людей, их одиночеству, их падению, их «расчеловечиванию» и т. п., мы находим также сочинения — в **их** числе истинно художественные, — посвященные главным образом сближению людей, высокому товариществу, поэзии любви, связи, единства. «Романы отчуждения» и «романы солидарности»¹.

Советский критик убедительно показал это, анализируя «романы солидарности» Э. М. Ремарка, Э. Хемингуэя, А. де Сент-Экзюпери... Тут можно сослаться и на творчество

¹ Днепров В. Литература и нравственный опыт человека. Л., 1970, с. 330.

американского поэта У. Уитмена, который так формулировал свою программную позицию: человеку присущ не только «индивидуализм, который отделяет его от других», но и «связующая сила любви, которая сплавляет, соединяет и объединяет людей, делая все национальностей дружественными, а всех людей — братьями... Современный борец за свободу имеет то преимущество перед античным и средневековым сторонником свободы, что его доктрина предусматривает не только индивидуализацию, но и обобществление. Родилось великое слово «Солидарность»¹.

В этом смысле искусство XX в., взятое в целом, рисует нам не только впечатляющую, но и достаточно точную картину *драматически-противоречивого положения человеческого общения во враждебной ему социальной системе*, картину, которую нужно иметь перед глазами, если хочешь понять судьбы теоретического анализа общения в эту эпоху.

При этом следует иметь в виду и то, что в XX в. в еще большей степени, чем в XIX, теоретическое осмысление проблемы человеческого общения уже не могло осуществляться одной только философией. Процесс дифференциации научного знания и формирования все более широкого круга конкретных научных дисциплин сделал человека и человеческие взаимоотношения предметом специального внимания многих наук — психологии и психиатрии, социологии и социальной психологии, лингвистики и семиотики, теории массовых коммуника-

¹ Цит. по: Селвам Г. Марксизм и мораль. М., 1962, с. 202—203.

ций, а затем и новых отраслей биологической науки — этологии, зоопсихологии, «зоосоциологии». Каждая из этих наук вычленяла в предмете их общего интереса доступные ей стороны и закономерности, углубляя и расширяя наше знание способов взаимодействия людей в их совместной жизнедеятельности. Но при этом терялись *целостное понимание общения как такового, его отличия от коммуникации и других форм взаимодействия между людьми*. Во многих случаях конкретно-научный анализ человеческих взаимоотношений имел целевую практическую направленность, будучи призван совершенствовать лечение психических расстройств (фрейдистский и неопрейдистский психоанализ) или же практику социально-организационной деятельности (американская прагматическая социология и теория массовых коммуникаций). Философский же подход к проблеме сохранял фёйербахову постановку вопроса о связях «Я» и «Ты» как абстрактных индивидов, общность которых проистекает из их физического и духовного влечения друг к другу, способного преодолеть их различия и быть средством разрешения главных противоречий исторического бытия человека.

Рассмотрение человеческого общения в связи с общим процессом выдвижения человека в центр буржуазной философии наметилось с конца 20-х годов нашего столетия одновременно в Германии, Франции, Испании. Знаменательно, что «Бытие и время» немца М. Хайдеггера и «Метафизический дневник» француза Г. Марселя были опубликованы в одном и том же 1927 г., а французский персонализм и учение К. Ясперса складывались в начале 30-х

годов. Точно также «Я и Ты» М. Бубера и «Задачи нашего времени» Х. Ортеги-и-Гассета появились раньше, но тоже почти одновременно — в 1922 и 1923 гг. Концепция Дж. Мида, сложившаяся в США еще раньше — на рубеже XIX и XX столетий, приобрела широкую известность лишь в 30-е годы, после опубликования в 1934 г. его книги «Сознание, самость и общество». Судьба его учения лишний раз подтверждает тот факт, что, несмотря на известные влияния одной национальной школы философской мысли на другую (например, немецкой на французскую и испанскую или немецкой и французской на американскую), в основном это было параллельное движение самостоятельно формировавшихся в аналогичных социально-исторических условиях принципов теоретического осмысления тех последствий, которые развитие буржуазных отношений имело для бытия человека и взаимоотношения людей в обществе.

У всех названных выше философов анализ бытия человека в мире имел исходной точкой рассмотрение отношений «Я» и «Другого». «Должны быть другие Я, если мы хотим, чтобы было наше собственное»¹, — утверждал Дж. Мид. «Другие Я», «значимые другие» — это, по Дж. Миду, «социальные объекты», в отличие от «объектов физических» (точнее было бы сказать, субъекты, ибо им свойственна недоступная объектам способность активного взаимодействия с моим «Я», тогда как физические объекты пассивны и с ними нельзя об-

¹ Цит. по: Современная буржуазная философия. М., 1978, с. 63.

щаться). Общественная жизнь, в отличие от жизни животных, характеризуется первичностью связей человека с социальными объектами по сравнению с его связями с физическими объектами (даже природа и вещи одухотворяются и антропоморфизируются, становятся как бы социальными объектами на исходном этапе развития человека)¹. Взаимодействие «Я» и «Других», то есть человеческое общение, и образует социальную реальность, первичную и определяющую по отношению к отдельному «Я». Поэтому исследователь творчества Дж. Мида имел основание заметить, что название сочинения, в котором излагается его концепция, «Сознание, самость и общество» неточно передает ее существо (название это принадлежит не автору, а опубликовавшему работу Ч. Моррису), что правильнее было бы назвать книгу «Общество, самость и сознание», поскольку формирующей силой является именно общество². Неудивительно, что Дж. Мид положил начало развитию социальной психологии в США.

При всех отличиях европейского экзистенциализма от американского бихевиоризма, исходный пункт осмысления человеческого бытия у М. Хайдеггера оказался аналогичным: «Человеческое бытие... никогда не выступает как изолированный субъект, который узнает о существовании себе подобных откуда-то извне путем внешнего восприятия или в результате сообщения ему о существовании других. Существование других, подобных ему людей с само-

¹ Victoroff D. G. H. Mead, sociologue et philosophe. Paris. 1953, p. 57—59.

² Ibid., p. 17—18.

го начала «известно» ему, ибо составляет один из моментов его собственной бытийной, априорной структуры»¹. Однако это «совместное бытие» людей приводит к усереднению человека: субъектом становится «нечто Среднее», которое философ называет обозначающим безличность словечком *Man*². Изображая неподлинный мир, где индивиды полностью «взаимозаменяемы», Хайдеггер обрисовал реальность капиталистического «массового общества» XX в. с его «нивелированной индивидуальностью». «Подлинное» же существование, по Хайдеггеру, достижимо только «перед лицом смерти»...

Иное развитие исходной постановки вопроса предложил К. Ясперс. По образному сравнению П. П. Гайденко, «Хайдеггер и Ясперс представляют два разных типа мировоззрения. Мир Хайдеггера — это монументальное молчание египетских пирамид, это странствие одинокого путника по лесным тропам и полевым дорогам; это безмолвный путь баварской крестьянки утром — в поле, вечером — домой; это всегда немое пребывание человека одиод на один с бытием, «прислушивание» к бытию, забвение себя перед лицом бытия... Мир Ясперса — совсем иной. Это всегда — мир коммуникации... Ясперс прежде всего сторонник живой, повседневной, непрекращающейся коммуникации людей, решающих с помощью дискуссий, споров, столкновения точек зрения и позиций научные, политические и социальные проблемы; только путем свободной дискуссии, развернутого и широкого столкновения мнений могут

¹ Современная буржуазная философия, с. 299.

² *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, S. 126.*

решаться важнейшие вопросы в обществе... Ясперс живет в мире диалога... Экзистенциальная коммуникация — это разговор двух, трех, нескольких близких людей о самых важных для них «последних» вопросах — именно в таком общении, а не в молчаливом одиночестве видит Ясперс «прорыв к трансценденции»¹.

И действительно, общение, по Ясперсу, есть «универсальное условие человеческого бытия». Под общением, или «экзистенциальной коммуникацией», он понимает отношение, возникающее «между двумя индивидами, которые связываются друг с другом, но должны сохранять свои различия, которые идут друг другу навстречу из уединенности, но знают об этой уединенности лишь постольку, поскольку они вступают в общение»². Человек, считает философ, не может быть самим собой, не вступая в общение, и не может вступать в общение, не будучи уединенным.

Концепция К. Ясперса, включая и его понимание «экзистенциальной коммуникации», претерпела примечательную эволюцию. П. П. Гайденоко убедительно показала, что проблема возможности коммуникации первоначально ставилась Ясперсом «в личностном плане», а позднее он ставит ее «в плане глобальном, общечеловеческом — как всемирно-историческую задачу». В качестве условия экзистенциальной комму-

¹ Гайденоко П. П. Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса. — В кн.: Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978, с. 129.

² О теории «экзистенциальной коммуникации» К. Ясперса см. также: Современная буржуазная философия, с. 324—327.

никации выступала у Ясперса общая судьба двух или нескольких людей, «связанных в корне их бытия» (в их конечности, историчности), условием же общечеловеческой коммуникации философ считает «общую судьбу всего человечества — «осевое время» как «корень» общеисторического бытия». Поэтому проблема взаимопонимания, открытости, диалога различных культур, народов и религий предстает у Ясперса как жизненная необходимость. Такая постановка проблемы человеческого общения и взаимопонимания, подчеркивает, заключая свой анализ позиции Ясперса, П. П. Гайденко, оказывается сегодня очень актуальной, поскольку в современную эпоху «не может оставаться локальной и замкнутой ни одна из прежде самостоятельных культур, ни один из прежде живших замкнутой жизнью народов»¹. Нельзя не согласиться с этим заключением советского философа, тем более что марксистская методология позволяет рассмотреть проблему общения конкретно-исторически.

Наиболее, пожалуй, обстоятельно в западной философии теория общения рассмотрена в работах одного из самых ревностных сторонников «диалогического принципа» в философской антропологии — М. Бубера². Что же противопоста-

¹ См.: *Гайденко П. П.* Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса.— В кн.: *Человек и его бытие как проблема современной философии*, с. 131—133.

² Сжатое изложение и критическая оценка малоизвестной в нашей стране, но весьма авторитетной на Западе философии М. Бубера даны в сб.: *Человек и его бытие как проблема современной философии*. М., 1978; *Современная буржуазная философия человека*. Киев, 1985. См. также: *Буш Г.* Диалогика и творчество. Рига, 1985, с. 17—25.

вил хайдеггеровской абсолютизации «исторически обусловленной ситуации радикально уединенного человека» Мартин Бубер?

Его книга «Я и Ты» начинается таким рассуждением: «Мир двойственно обращен к человеку в соответствии с его двойственной позицией.

Позиция человека двойственна в соответствии с двойственностью основных слов, которыми он пользуется.

Основные слова — не единичные слова, но словесные пары.

Одно основное слово — словесная пара «Я — Ты».

Другое основное слово — словесная пара «Я — Оно»; при этом без изменения его значения «Оно» может представлять и как «Он», и как «Она».

Тем самым и «Я» человека двойственно.

Потому что «Я» в основном слове «Я — Ты» является иным по сравнению с «Я» в основном слове «Я — Оно»¹.

По сути дела, в этом различении «Ты» и «Оно» выражено различие между отношениями к человеку как к субъекту и как к объекту² — языковые местоименные формы фиксируют здесь то, что философия сумела сформулировать на своем теоретическом языке. М. Бубер стоит, как нам кажется, на голову выше многих других теоретиков экзистенциальной коммуникации, которые ограничивают отношение человека к человеку отношением «Я — Ты», не

¹ Buber M. Ich und Du. Heidelberg, 1977, S. 9.

² Сам М. Бубер называет «Я» в отношении к «Оно» — «субъектом», а в отношении к «Ты» — «субъективностью» (Ibid., S. 76).

видя отношения «Я -- Оно», либо противопоставляют эти два отношения в ценностном плане как «истинное» и «извращенное», подлинно человеческое и бесчеловечное и т. п. В действительности оба отношения внутренние присущи и равно необходимы бытию человека; каждое из них существует постольку, поскольку существует его иное: «без «Оно» человек не может жить. Но кто живет только с ним, не является человеком». Точнее было бы сказать, что взаимоотношение этих двух отношений — взаимная дополнительность, а не иерархия. Во всяком случае, М. Бубер показывает, что они не взаимозаменяемы, так как в системе «Я — Оно» рождается познавательный опыт человека, распространяющийся и на материальные, и на духовные объекты, а система «Я — Ты» образует само «отношение», которое распространяется не только на человека, но и на продукты его духовной деятельности, и даже на природу. К последней «Я» также способен относиться как к «Ты». Хотя всякое отношение предполагает взаимность, двусторонность, его предмет — целостен, нерасчленим, и духовность «находится не в «Я», а между «Я» и «Ты»¹. «Встреча одного с другим» образует, по М. Буберу, «диалогику» или «со-вторым-бытие»² или «бытие человека с человеком»³. На языке местоименных категорий М. Бубера это бытие определяется словом «Мы», фиксируя стремление философа преодолеть индивидуали-

¹ Buber M. Ich und Du, S. 44, 120, 14, 23, 49.

² Buber M. Das Problem des Menschen, S. 169.

³ Buber M. Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. Heidelberg, 1978, S. 28.

стическое, гипостазированное, самодовлеющее «Я». «Мы», — подчеркивает он, — потенциально включает «Ты». Только люди, способные правдиво говорить друг другу «Ты», могут правдиво говорить о себе «Мы». «Существенное «Мы» до сих пор слишком мало познано — и потому, что оно редко встречается, и потому, что до сих пор групповые образования рассматривались в большинстве случаев по их энергии и действию, а не по их внутренней структуре, от которой в сильнейшей степени зависит и направленность их энергии, и способ их действий».

С этих позиций М. Бубер выступает против двух односторонностей в понимании человека — против «индивидуализма» и «коллективизма» (так он называет взгляд на человека, который видит только его «общественную» сторону, игнорируя его индивидуальность). Обе эти позиции, утверждает Бубер, неспособны постичь «целостность человека, человека как целое», ибо целостность эта есть единство индивидуального и общего. Поэтому альтернативу «индивидуализм или коллективизм», свойственную современному общественному сознанию, он считает ложной. Истинна третья позиция — синтетическая. Отсюда проистекает решительное отрицание им способности «индивидуалистической антропологии» и «коллективистской социологии» познать сущность человека. Под последней М. Бубер имеет в виду марксизм, выявляя тем самым свое полное непонимание ни теории марксизма, ни практики социализма. Безусловно, как индивидуализм, так и «коллективизм» фашистского или казарменного типа односторонни и ложны. В действительности

бытие человека есть, как показал К. Маркс, *диалектическое единство обособления и уподобления, то есть индивидуализации и социализации*. Но отсюда никак не следует, будто для философского понимания человека «центральный предмет должен быть и не индивид, и не коллектив, а человек с человеком», и что познание «человека с человеком» должно «обнять антропологию и социологию»¹. Критикуя Л. Фейербаха, К. Маркс убедительно показал, что только в социальном коллективе складывается человеческая личность в единстве формирующих ее центробежных и центростремительных сил.

Как видим, теоретический горизонт М. Бубера ограничен общей близорукостью буржуазной общественной мысли. Он не видит, во-первых, того, что отношения «Я» к «Ты» и к «Оно» имеют *и практический, и духовный* характер, и относит материально-практическую деятельность только к отношению «Я — Оно». Уже по одному этому неправомерно было характеризовать отношение к «Ты» как «целостное», ибо *нет целостности вне материально-практического отношения*. М. Бубер же сводит ее, по существу, только к духовной целостности. Он не видит, во-вторых, что отношение «Я — Ты», как и «Я — Оно», имеет *социально-историческое происхождение, природу, детерминацию и функции*, а не является порождением структуры языка и не врождено человечеству и индивиду («врожденное Ты»²). Он не видит, в-третьих, что оба эти отношения реально существуют

¹ Buber M. Urdistanz und Beziehung, S. 115—116, 159, 163—164, 62, 168.

² Buber M. Ich und Du, S. 36.

лишь *во взаимодействии*, во взаимном опосредовании и могут выступать не только как взаимоисключающие одно другое, но и как опирающиеся друг на друга формы целостной человеческой деятельности. Он не видит, в-четвертых, что «Я» *полимодально*, то есть что эти его отношения суть не отношения, специфичные для личности, но отношения, специфичные для субъекта, а им могут быть и социальные группы разного масштаба, и различные социальные системы, и человечество в целом, и, в частности, отдельная личность. Это значит, что обладание качеством «Я» и отношение к другому как к «Ты» или как к «Оно» свойственны не только индивидуальному субъекту. Для М. Бубера же «диалогическая жизнь» есть всего лишь «межличностный контакт»¹. Он не видит, в-пятых, что само «Я» субъекта оказывается подверженным тому же раздвоению, представляя в развитой своей форме и как «Я — Я», то есть как *самообщение, внутренний диалог, аутокоммуникация*, и как «Я — Оно моего Я» — *самопознание, самооценка, самоизменение, самовнушение, самоистязание*. Он не видит, наконец, что господство отношения «Я — Ты» принадлежит *не прошлому, а будущему*, и потому, не веря в перспективу коммунистического преобразования общества, ищет спасения в религии и смотрит назад, а не вперед — первобытность человечества он предпочитает буржуазной культуре («от первой был путь к богу, от второй — только в ничто»)².

Одновременно с М. Бубером и, очевидно, не-

¹ Buber M. Urdistanz und Beziehung, S. 49.

² Buber M. Ich und Du, S. 32.

зависимо от него разработку теории общения во французской философской мысли начал основоположник экзистенциализма Г. Марсель. В его учении, согласно характеристике исследователей, «место «вещных» отношений занимает «интерсубъективность», прообразом которой служит отношение не субъекта к объекту, не «Я» к «нечто», а «Я» к «Ты», субъекта к субъекту... Понимание другого как «Ты» (т. е. как другого «Я») противопоставляется понятию «он» как объективирующему, низводящему другого до уровня вещи»¹. Очевидно, что концепция эта (и даже ее терминологическое оснащение) весьма близка и к взглядам М. Бубера, и к теории «экзистенциальной коммуникации» К. Ясперса. В этом же ключе строились теоретические построения основоположника персонализма Э. Мунье², для которого «Ты, а в нем Мы, предшествует Я или по крайней мере его сопровождает». Поэтому личность «общительна по своей природе». «Когда коммуникация теряется или извращается,— считает Мунье,— я сам окончательно теряюсь: все формы безумия являются поражением в отношениях с другими... а я в свою очередь становлюсь чужим самому себе, отчужденным. Можно было бы даже сказать, что я существую лишь в той мере, в какой я существую для другого, и, в конечном счете, что быть — значит, любить»³.

Подобно Э. Мунье Ж. П. Сартр исходит из

¹ Современная буржуазная философия, с. 348—349.

² О французском персонализме в целом и об учении Э. Мунье в особенности см.: Вдовина И. С. Французский персонализм. Критический очерк философского учения. М., 1977.

³ Mounier E. Le personnalisme, p. 33—34.

соположения «Я» и «Другого», и их связь определяет как целостное «Мы». Однако в экзистенциалистской концепции отношение «Я» к «Другому» есть не любовь, а отрицание, враждебность, борьба, соединение садистских и мазохистских устремлений. Сама же любовь, входящая в сложный психофизиологический комплекс отношения «Я» и «Ты», является формой их борьбы, подчинения одного другим. Отсюда следует вывод: «Сущность отношений между сознаниями — это не mit Sein, а конфликт»¹.

Характеризуя философскую концепцию, лежавшую в основе пьесы-притчи Ж. П. Сартра «За закрытой дверью», В. Д. Днепров с присущей ему выразительностью и точностью писал: «Подобно тому, как механика решает задачу трех тел, Сартр решает задачу трех субъектов. Каждый субъект, желая осуществить и утвердить себя, неизбежно наталкивается на препятствие в виде другого субъекта и своей зависимости от него. Влечение перерождается в ненависть, потребность — во вражду, притяжение субъектов неизбежно становится их отталкиванием. *Чуждость и зло оказываются естественной границей между субъектами*»².

Совершенно очевидны не только социально-исторические корни такого понимания человеческих отношений, но и его абстрактность и односторонность. В действительности и силы, притягивающие человека к человеку, и силы, отталкивающие их друг от друга, — не психофизиологические константы, а *интериоризируе-*

¹ Sartre J. P. L'Être et le Néant. Paris, 1960, p. 309 suiv., 477—478, 502.

² Днепров В. Литература и нравственный опыт человека, с. 143.

мые (внутренне усваиваемые) личностью принципы общественного бытия. Но как раз социальная обусловленность человеческих отношений остается недоступной буржуазному философскому мышлению во всех его модификациях, в том числе и мышлению Сартра¹.

Попытки найти новые варианты решения проблемы человеческого общения и построения соответствующих теорий в рамках буржуазной философии продолжаются во второй половине XX столетия. Одна из последних — концепция М. Дюффрена. Ее особенности объясняются в первую очередь новым теоретическим фоном, на котором она сложилась. Фон этот был создан структурализмом, завоевавшим к этому времени господство во французской науке. Структуралистский пафос точного исследования объективных социальных структур стал вытеснять за пределы науки проблему личности, отношения «Я» и «Ты», бесконечно многообразные и как будто неструктурируемые. Эта сциентистская позиция не могла не вызвать реакцию протеста, и книга М. Дюффрена «За человека» явилась одним из проявлений начавшей подниматься в 60-е годы антиструктуралистской волны.

Ее автор писал с горькой иронией: «После смерти бога новейшая философия хорошо согласованными голосами провозглашает смерть убийцы — ликвидацию человека. Именно на этом евангелии она осознает свое единство и свою силу». Но «ликвидировав» человека, философия вместе с ним должна отторгнуть и вопрос

¹ Анализ концепции Ж. П. Сартра см. в кн.: Филиппов Л. И. Философская антропология Жана Поля Сартра. М., 1977; Киссель М. А. Философская эволюция Ж. П. Сартра. Л., 1976.

о человеческих отношениях, об общении, растворить его в коммуникации как чисто формальной процедуре связи между абстрактным «отправителем» информации и столь же абстрактным ее «получателем». Дюфрен же убежден в том, что «философия сохраняет свой смысл только тогда, когда она является рассуждением человека, обращенным к человеку и говорящим ему о мире и о человеке», а структуралистская «страсть к системе» есть «другое название догматизма». Сторонник феноменологического метода, Дюфрен решительно возражает против таких сциентистских установок, которые ведут к «дискредитации под именем идеологии всего того, что человек чувствует, думает, желает», к пренебрежению искусством и этикой, реальной человеческой деятельностью, самим человеком.

Выделив в своей книге традиционную главу «Я и Другой», М. Дюфрен заключает, что только «Другой позволяет мне измерить самого себя» и что «если я могу сосредоточиться на самом себе для монолога, то только потому, что прежде я был способен к диалогу». «Парадоксом Другого» называет философ присущую этому «Другому» двойственность: «Он является внутренним, которое становится внешним», «то, что в его частном опыте некоммуникабельно, ни в коем случае не запрещает коммуникацию как таковую. Больше того, именно в той мере, в какой он выражает себя, мы раскрываем в нем, или, точнее, на нем, невыражаемое и непредвиденное»¹. В *диалогическом контакте, в общении с другим* и видится Дюфрену теоретическое и

¹ *Dufrenne M. Pour l'homme. Essai. Paris, 1968, p. 10, 14, 58, 153, 149.*

практическое решение проблемы человека. Но вряд ли он пошел здесь дальше своих предшественников — общие методологические позиции идеалистической философии не позволили добиться такой цели.

Действительно, идеалистическая, а подчас и религиозная основа рассмотренных нами буржуазных философских учений обрекала теорию человеческого общения, при множестве проницательных, глубоких проникновений в различные его аспекты, на ложное осмысление его происхождения, природы и значения. Это выразилось, во-первых, в том, что мы назвали бы «индивидуалистической редукцией», то есть в сведении общения к отношениям индивидов «Я» и «Ты» (поскольку субъект понимается здесь только как личностное «Я»); во-вторых, в «психологической редукции», то есть в сведении общения к чисто духовной связи «Я» и «Ты»; в-третьих, в «этической редукции» — в сведении общения к чисто нравственным, внесоциально и внеисторически трактуемым отношениям между «Я» и «Ты», между «Я» и «Другими».

4. Конкретно-научные подходы к изучению общения

За пределами философской мысли изучение общения прежде всего имело место в психологической науке; в ряде случаев подобные исследования велись на стыке психологии и философии (таковы, например, уже упоминавшееся учение Дж. Мида¹ или фрейдистская концеп-

¹ Показательно, что этому философу уделено большое место в книге М. Г. Ярошевского «Психология в

ция человеческих взаимоотношений). Однако в ходе развития науки все отчетливее становилось наличие специфических предметов и методов исследования у общей и социальной психологии, у психиатрии, зоопсихологии, когда они обращались к рассмотрению общения.

«Долгое время,— пишет М. Г. Ярошевский,— психические процессы экспериментально изучались на изолированном индивиде. Но уже в конце прошлого века были предприняты первые попытки проверить в лабораторных условиях влияние на реакции индивида воздействий других людей». Такая методологическая переориентация психологических исследований вела к тому, что «возникла потребность в новой психологической категории, способной обобщить богатство психических явлений, выражающих позицию индивида, его внутреннюю установку по отношению к другим людям и социально-культурному контексту общения с ними». Существенную роль здесь сыграла разработанная в начале века Дж. Мидом в США концепция «ролевого поведения», а во Франции — учение П. Жана, который противопоставил традиционному для психологии исследованию «процессов поведения и сознания у отдельных индивидов» изучение психологических механизмов их деятельности, развертывающейся «в условиях сотрудничества между людьми»¹, то есть их общения. В западной науке постепенно стало складываться направление исследований, именуемое

XX столетии» (М., 1974), в главе, посвященной разработке в западноевропейской и американской психологии теории ролевого поведения и общения.

¹ Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии, с. 291, 289.

«интеракционистской ориентацией». Отправным пунктом для него был не индивид, а процесс символического взаимодействия (интеракции) индивидов в обществе, которое преимущественно понимается как «система коммуникаций и межличностных отношений». Односторонность позиции приверженцев этого направления заключается, однако, в том, что сама сущность социальных отношений сводится ими к межличностной «интеракции»¹.

Наиболее известным советскому читателю представителем символического интеракционизма в социальной психологии является Т. Шибутани. Согласно его разъяснению, в основе интеракционистского подхода лежит убеждение, что *«человеческая природа и социальный порядок являются продуктами коммуникации»*. Это означает, что поведение человека рассматривается *«как результат взаимных уступок людей, зависящих друг от друга и приспособляющихся друг к другу»*, а личность — *«как формирующаяся в процессе повседневного взаимодействия с окружающими»*. Поэтому внимание исследователя «должно быть сосредоточено на взаимном обмене, который происходит между человеческими существами, поскольку они вступают в контакт друг с другом»².

В этой формулировке обнажены и сильные, и слабые стороны интеракционистской трактовки человеческого общения. К сильной стороне

¹ См.: Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. Современная социальная психология на Западе (теоретические направления). М., 1978, с. 217—219.

² Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969, с. 26.

относится то, что тут кладется конец абстрактно-индивидуалистическому пониманию человека, его сознания и поведения, к слабой — то, что взаимодействие людей сводится к их взаимному «приспособлению», «уступкам», «зависимостям», то есть выражает отношение человека к другому *не как к субъекту, а как к объекту*. Правда, Т. Шибутани полностью не растворяет человеческие взаимоотношения в ролевых взаимодействиях. Он признает, что «фактически при всех групповых действиях участники выступают одновременно в двух качествах: как исполнители конвенциональных ролей и как неповторимые человеческие личности» и потому характер их «взаимного притяжения или отталкивания в каждом случае различен», будучи обусловленным индивидуальными особенностями партнеров. Соответственно Шибутани приходит к необходимости различать «конвенциональные роли» и «межличностные роли»: первые «стандартизованы и безличны», вторые «целиком зависят от индивидуальных особенностей участников, их чувств и предпочтений»¹. Мысль о том, что в реальных человеческих отношениях взаимодействуют две мотивационные системы, глубока, но она остается у Шибутани абстрактным тезисом, поскольку само соотношение этих двух форм человеческого взаимодействия не связывается с характером общественных отношений, в системе которых оно складывается и изменяется.

Т. Шибутани видит близость своей социологической концепции к той, которую в психиатрии разработал американский психиатр Г. Сал-

¹ Шибутани Т. Социальная психология, с. 265, 266.

ливлен. Действительно, последний пересмотрел ряд существенных положений классического психоанализа с концептуальных позиций «межличностной психиатрии», суть которой — «рассмотрение личности под углом зрения межличностных связей и отношений, устанавливаемых в процессе общения между людьми». Эта теория «должна была заполнить брешь между психологией, культурной антропологией и социальной психологией»; однако, как подчеркивает, рассматривая неофрейдистские концепции, В. М. Лейбин, фрейдистская биологизация человеческих отношений, лишь частично преодоленная Салливаном, помешала ему достичь этой цели¹.

Стирание качественных различий между биологическими и социокультурными, физиологическими и духовными формами отношений сказалось, однако, не только на психологической и психоаналитической трактовках общения, но и на изучении аналогичных форм взаимодействия животных. В связи с широким развитием в середине XX в. этологических исследований в западной науке стало все шире распространяться представление о *биологических корнях человеческих потребностей и способностей* — эгоистических и альтруистических, нравственных и эстетических и чуть ли не политических (концепция К. Лоренца и его последователей об унаследованной человеком агрессивности животных как источнике всех социальных бедствий). Неудивительно, что и общение стало рассматриваться в этом свете как отнюдь не специ-

¹ См.: Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977, с. 204—207.

фически человеческий феномен, что оно было обнаружено в мире животных, в связи с чем получили распространение такие понятия, как «зоосоциология» или «зоосемиотика»¹, а использование понятий «социальная жизнь» животных, или их «общественная жизнь», «социальное поведение», «социальная биология» стало общепринятым у биологов на Западе после упоминавшейся книги А. Эспинаса². К сожалению, эта терминология становится, как мы убедимся, популярной и у советских этологов.

Возражая против концепций ряда западных ученых, утверждавших, что все животные являются общественными существами и что уже семейная пара должна считаться «сообществом», Р. Шовен ищет критерий различения «истинно общественных отношений» у животных и «семейных отношений». Критерий этот — «совместная работа», которая рождает «взаимное притяжение» индивидов. Это их «взаимопритяжение» имеет, по Шовену, ряд уровней, позволяющих выделить степени общественной организованности того или иного скопления животных. На одном из них обнаруживается «эффект группы»: оказывается, что жизнь в группе существенно меняет поведение животного, его эмоциональные реакции и т. д. Опираясь на многочисленные и весьма выразительные факты такого рода, ученый делает вывод о «настоящем общественном взаимодействии, основанном на

¹ *Wilson E. O. Sociobiology. The New Synthesis. Cambridge (Mass.) — L., 1976.*

² *Allee W. C. The Social Life of Animals. London — Toronto, 1938; Portman A. Das Tier als soziales Wesen. Zürich, 1953; Tinbergen N. Social Behaviour of Animals. London, 1953.*

взаимном восприятии двух особей» и при этом подчеркивает, что «представление о двух особях в противовес изолированной особи является основополагающим». Таким образом, получается, что проблема «Другого», отношения «Я» и «Ты» — *не специфически человеческая*, что она зарождается уже в животном мире (это и дает основание позитивистски мыслящим этологам говорить о «социальных отношениях» в мире животных¹).

Правда, иногда они все же испытывают некоторую неловкость и ставят термин «социальное» в кавычки, объясняя, что «биологи только тогда говорят о социальной жизни, когда состояние и проявления некоей группы животных покоятся на взаимной зависимости и взаимосвязи индивидов»; что «собственно социальная жизнь возможна только у высших животных»; что у них она в «основе своей социальна»². Пытаясь найти теоретическое обоснование для перенесения понятия «общество» на биологический уровень коллективной жизни, американский этолог Э. Уилсон определяет общество как «группу индивидов, принадлежащих к одному виду и кооперативно организованных». В качестве примера «подлинного элементарного общества» он приводит птичью стаю или стаю волков, «так же как и группу родителей и потомков, если они взаимно общаются». Выходит, что общество есть не более чем результат общения совместно действующих индивидов, точнее, результат процессов коммуникации. Желая

¹ См.: Шовен Р. Поведение животных. М., 1972, с. 124—129, 153—164, 147.

² Portmann A. Das Tier als soziales Wesen, S. 5, 32, 66, 72, 74, 363.

«разрубить гордиев узел философской дискуссии, ведущейся вокруг этого понятия», Э. Уилсон определяет «биологическую коммуникацию как действие части некоего организма (или клетки), направленное на изменение возможных действий другого организма (или клетки), имеющее адаптивное значение для одного из них или для обоих». При этом под адаптивностью он понимает то, что сигнал, или ответ, или и тот и другой в известной степени генетически запрограммированы естественным образом. «Коммуникация,— пишет Уилсон,— никогда не является сигналом самим по себе или ответом, она есть именно связь между тем и другим. Даже если одно животное посылает сигнал, а другое отвечает, еще не возникает коммуникации, пока возможность ответа не изменяется по сравнению с тем, каким он был бы без получения сигнала».

Правда, Э. Уилсон не может не признать, что «великая разделительная черта лежит в эволюции коммуникации между человеком и всеми другими десятью миллионами видов организмов». Ярче всего это проявляется в наличии у человека языка в сравнении с сигнальными системами животных¹. Однако эти замечания не спасают дела — специфика социокультурных отношений неизбежно стирается, когда выработанные для их обозначения категории переносятся на низший уровень бытия.

Так оказалось, что *биологизация общения привела к стиранию коренного различия между общением и коммуникацией, то есть между*

¹ Wilson E. O. Sociobiology. The New Synthesis, p. 7, 176—177.

взаимодействием субъектов и информационной связью индивидов, передачей сообщений от некоего «отправителя» к некоему же «получателю». Подобная «коммуникативная редукция», отвечавшая исходным позициям сциентистски-техницистского, позитивистски-буржуазного мышления, получила мощную поддержку со стороны новой научной дисциплины — теории коммуникации, а отсюда проникла и в буржуазную социологию. Весьма показательна в данном отношении получившая широкое признание в научном и техническом мире книга К. Черри «О человеческой коммуникации» (в русском переводе вышла под названием «Человек и информация». М., 1972). Изложение своего понимания коммуникации автор начинает таким определением: «Коммуникация является по сути своей общественным делом. Люди развернули множество различных коммуникативных систем, которые сделали возможной их общественную жизнь — общественную жизнь не в смысле жизни группами для охоты или войн, но в смысле, неизвестном животным. Наиболее значительной из этих коммуникативных систем является, конечно, человеческая речь и язык», играющий огромную роль в разных сферах социальной жизни, позволяя людям понимать друг друга и объединяться. «Слово «коммуникация», — продолжает свои рассуждения автор, — означает буквально «участие», и именно в той мере, в какой вы и я в данный момент находимся в состоянии коммуникации, мы соучаствуем. Мы образуем не столько союз, сколько единство. В той мере, в какой мы друг с другом соглашаемся, мы говорим, что мы одного мнения или же что мы понимаем один другого. Это и есть

единство». Поэтому, по мнению Черри, группу людей, общество, культуру правомерно определить как «людей в состоянии коммуникации».

Речь и письменный язык — главные, но не единственные коммуникативные системы. «Социальное общение» использует мимику и жесты, манеры и разнообразные формы поведения, а в современном мире все большее значение получают технические средства коммуникации — телефон и телеграф, радио и печать. «Коммуникация делает осуществимой общественную жизнь, поэтому «коммуникация» означает «организация».

Считая также возможным принять определение коммуникации, данное неким психологом: «Коммуникация — это различающийся ответ организма на определенный стимул», Черри, однако, делает к данному определению две оговорки: во-первых, коммуникация — это не сам ответ, а отношение между передаваемым стимулом и вызываемыми ответами; во-вторых, следует уточнить природу данных стимулов, чтобы отличить человеческий язык от коммуникативных средств, свойственных животным¹.

Таким образом, характеризуя коммуникацию в самом общем виде и не отличая ее от общения, К. Черри сводит ее теоретический анализ к *проблеме знаковых систем*, с помощью которых она осуществляется. Оно и понятно — содержа-

¹ Cherry C. On Human Communication. A Review, a Survey and a Criticism. Cambridge (Mass.) — L., 1966, p. 3—5, 7. Вряд ли следует удивляться тому, что столь широкое понимание коммуникации заставило переводчика книги К. Черри на русский язык использовать для перевода термина «коммуникация» три разных слова — «коммуникация», «общение» и «связь».

тельно коммуникация никак не может быть определена, она предполагает передачу *любой* информации, *любых* сообщений, и проблема состоит поэтому только в способах кодирования и трансляции. Так теория коммуникации растворяется в семиотике. Не случайно К. Черри обращается к идеям Ч. Пирса и Ч. Морриса, вспоминает о трех аспектах знаковых систем — синтактике, семантике и прагматике и затем посвящает весь последующий текст анализу этого круга вопросов. Нетрудно заметить, насколько далеко это, например, от ясперсова понимания «экзистенциальной коммуникации» как «жизни с другими», то есть человеческого общения.

Столь же показательным может быть сопоставление буберовской трактовки общения как «диалогической жизни» с концепцией коммуникации, разработанной американским социологом Т. Парсонсом. В социальной структуре Парсонс выделил специальный компонент — «коммуникативный комплекс», разъясняя, что термин «коммуникация» он употребляет «в более широком смысле, чем обычно» — речь идет именно об общении между личностями, об их взаимодействии. Оно не является пространственно-физическим отношением, хотя необходимо использует физические средства — «прямой физический контакт в виде рукопожатия или поцелуя» или же «световые, звуковые, электрические волны или передаваемые из рук в руки физические вещи». Общение выступает как передача информации познавательного порядка, не имеющая целью воздействовать на поведение личности, подобно передаче мнений или внушению. «Содержание коммуникации, «посланий», всегда

«символично» и в известном смысле «культурно», даже деньги как средство общения становятся его «символическим механизмом», особого рода «языком»¹. Таким образом, в теории «социального действия» общение сводится к передаче разного рода информации, служащей не духовному единению людей, а *управлению человека человеком*, то есть опять-таки растворяется в коммуникации².

Так в буржуазной культуре XX в. радикально разошлись пути философской теории общения и конкретно-научных его интерпретаций, что ограничивало эвристические возможности и философии, и конкретных наук. Эта ситуация вновь обнаружила зависимость теоретического осмысления общения от его реального — истинно трагического — положения в буржуазном обществе.

¹ *Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. N. Y., 1965, p. 265—269, 274.*

² Правда, в 70-е годы в зарубежной науке наметился известный перелом, выразившийся в попытках различить коммуникацию и общение. См., например: *McQuail. Communication. London — N. Y., 1978, p. 49—55.*

Глава II

ПРОБЛЕМА ОБЩЕНИЯ В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС)

1. Классики марксизма-ленинизма о социальной природе общения

Взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на сущность человеческого общения складывались в процессе критического преодоления воззрений Л. Фейербаха. Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс утверждал, что исходным для понимания реальных связей между людьми должно быть не признание природного влечения «Я» к «Ты», а *сверхприродная — общественная — потребность*, возникавшая из совместной трудовой деятельности людей, в которой один член производственного коллектива оказывался необходимым другому; поэтому «только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим человека с человеком*, бытием его для другого и бытием другого для него»; «*общественная деятельность и общественное пользование*» утверждают себя «в *действительном общении с другими людьми*», отчего один человек становится для другого «величайшим богатством», в котором каждый член общества «ощущает потребность». Особенно отчетливо это проявляется в отношении муж-

чины к женщине: хотя оно «*есть естественнейшее отношение человека к человеку*», однако конкретное содержание этого исторически меняющегося отношения показывает, «в какой мере *потребность* человека стала *человеческой* потребностью, т. е. в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом». В конечном счете отношение человека к самому себе «становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку»¹. Много лет спустя, в «Капитале», этот вывод будет повторен в несколько иной формулировке: «Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»².

В середине 40-х годов Ф. Энгельс в близких выражениях формулировал свое несогласие с Л. Фейербахом: «...вообще люди с самого начала, с тех пор как они существуют, нуждались друг в друге и только благодаря этому могли развивать свои потребности и способности и т. д., что они вступили в общение,— все это Фейербах выражает таким образом, что «отдельный человек *сам по себе не обладает в себе сущностью* человека», что «*сущность* человека заключается только в общности, в единстве че-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 118, 125, 115—116, 96.

² Там же, т. 23, с. 62.

ловека с человеком...»¹ и т. д. Но этого недостаточно для понимания сущности человеческих взаимоотношений, ибо они — не природная данность, а продукт и форма практической деятельности людей. Поэтому-то позднее Ф. Энгельс объяснял: «...чтобы перейти от фёйербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях»².

Такова неизвестная предыдущей философии конкретная социально-историческая точка зрения, с которой следовало рассмотреть и происхождение специфически человеческих взаимоотношений людей, и эволюцию этих отношений под влиянием экономической и религиозной форм отчуждения, а затем и перспективу его грядущего преодоления в коммунистическом обществе. Ибо отчужденный труд делает для человека «чуждым и враждебным» не только предмет, акт и продукты производства, но и его отношение к другим людям. «Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека*»³. В силу того что одному человеку начинает принадлежать труд другого, продукты этого труда, сам он как носитель труда, общение между ними подрывается, извращается, перестает быть связью равных друг другу субъектов. Это происходит и в экономической области, и в религиозной — и тут и там, как показывает К. Маркс, сравнивая обе формы отчуждения, неравенство «партнеров» —

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 342—343.

² Там же, т. 21, с. 299.

³ Там же, т. 42, с. 94.

трудящегося и владельца его труда, верующего и бога-господина — разрушительно сказывается на возможности их общения. Лишь уничтожение частной собственности, социального неравенства, снятие всех форм отчуждения, то есть коммунизм, создают условия для разрешения всех накопившихся в истории противоречий: и «между человеком и природой», и между «человеком и человеком»¹. Так основоположники марксизма подошли к необходимости «вписать» общение в разрабатывавшуюся ими новую философскую концепцию, так наметили они новый путь — выведение общения из человеческой практики, коллективного труда, общественного производства.

Дальнейшее движение по этому пути мы обнаруживаем в «Немецкой идеологии». Отметим, прежде всего, что если в рукописях 1844 г. К. Маркс, как и Л. Фейербах, описывал общение с помощью терминов *Gesellschaft* или *Gemeinschaft*, то в «Немецкой идеологии» появляется новый и специальный термин *Verkehr*, который позволил «развести» обозначения общения как деятельности и общества или общности как ее продуктов². С помощью этого нового термина возможно стало обозначить новое понимание человеческих взаимоотношений, его принципиальное отличие от их понимания в немецкой классической философии, в частности в

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 116.

² По свидетельству Этимологического словаря, термин *Verkehr* изредка встречается в немецкой философской литературе конца XVIII — начала XX в. — у И. Канта, И. Г. Гердера, И. В. Гёте (*Grimm. Wörterbuch. Bd XV, Abb. I, S. 625—626*), но категориально-терминологического значения до К. Маркса он не получил.

фейербаховской. В «Немецкой идеологии» и было показано, что как материальное производство, так и воспроизводство человеческого рода «предполагает *общение* [*Verkehr*] индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством»¹. Этот тезис раскрывался затем более обстоятельно: поскольку индивиды связаны совместной деятельностью, постольку «им *необходимо было* вступать во взаимоотношения друг с другом. Но так как они вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу... создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения. Они вступали в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили «из себя», какими они были независимо от своего «жизнепонимания». Это «жизнепонимание»... всегда определялось, конечно, лишь их действительной жизнью. Отсюда, понятно, следует, что развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении» и что последующие поколения «наследуют накопленные предшествовавшими поколениями производительные силы и формы общения, что определяет их собственные взаимоотношения»².

Первое и фундаментальное отличие такого

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 15.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 439—440.

понимания общения от фейербаховского, да и всех других представлений, уже знакомых нам по истории домарксистской и немарксистской философии XIX—XX вв., состоит в том, что общение толкуется К. Марксом и Ф. Энгельсом не как чисто духовная связь людей и не как биологический контакт, а прежде всего как *материальное, практическое, производственное взаимодействие*. «Именно из материального производства непосредственной жизни» следовало вывести «действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — т. е. гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории...»¹ Потому возможным оказывается само понятие «материальное общение»², обозначающее практически-производственную связь людей, которая в конечном счете порождает потребность и способность духовного общения. Сфера человеческого общения оказывается, таким образом, предельно широкой: она охватывает все области взаимодействия людей в их реальной жизни; авторы «Немецкой идеологии» говорят о «прямом и косвенном» общении индивидов³, о «внутреннем и внешнем» общении наций⁴.

Отсюда становится понятным различие между категориями «общение» и «производственные отношения»: оно состоит, с одной стороны, в том, что сфера общения гораздо шире, чем

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 37; см. также с. 65.

² См. там же, с. 19, 20.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 440.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 15.

сфера производственных отношений (первая включает и духовное взаимодействие людей во всех его формах, от политических до интимных, бытовых), с другой стороны, общение соотносится у К. Маркса и Ф. Энгельса всегда с «производством», а «производственные отношения» — с «производительными силами». Перед нами, следовательно, две разные категориальные плоскости анализа социального бытия: «производство» выражает отношения между человеком и природой, а «общение» — отношения между людьми в их совместном труде. Что же касается соотношения категорий «производительные силы» и «производственные отношения», то они характеризуют экономический аспект материальной практики и складываются в процессе «материального общения» людей в производстве. Поэтому в предисловии к «Капиталу» К. Маркс подчеркивал, что он исследовал «капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и общения (Produktions — und Verkehrsverhältnisse)»¹.

¹ *Marx K., Engels F. Werke*, Bd 23, S. 12. Правда, в русском переводе вместо «отношений общения» употреблен термин «обмен» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 23, с. 6), хотя здесь же словом «обмен» постоянно — и совершенно точно — переводится термин Austausch. Точно так же в переводе второго тома «Капитала», где говорится о «функциях общения или способах общения», о «формах общения» (*Marx K., Engels F. Werke*, Bd 24, S. 119), в русском переводе опять-таки используется термин «обмен», а не «общение» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 24, с. 132), хотя обмен, по Марксу, — это «отношение товаров друг к другу», и люди выступают в этом процессе «в сущности лишь как сознательные носители процесса обмена» (там же, т. 13, с. 28), тогда как общение есть взаимоотношение людей как людей, как субъектов

Марксово понимание фундаментальной роли общения в социальной жизни в полной мере разделялось и В. И. Лениным, который писал, что, «вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях... *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются...»¹. Вместе с тем Ленин, вслед за Марксом и Энгельсом, говорил не только об общении индивидов, но и об «общении между городом и деревней»². В целом ряде работ и выступлений после Октябрьской революции Ленин подчеркивал, что строительство социализма связано с культивированием новых форм общения между людьми, называя их «новой общественной связью». Так, в статье «Великий почин» среди разных задач, которые предстояло решить, «чтобы создать и упрочить социализм», он выдвинул задачу создания «новой общественной связи» между людьми, которая в сфере труда порождала бы «общественную дисциплину», основанную не на принуждении, а на сознательности работников³. Понятие «новая общественная связь» В. И. Ленин употреблял и в других работах⁴.

Таким образом, существо нового философского представления об общении, которое разрабатывали классики марксизма, заключалось в том, что оно не сводилось ими к межличностной, бытовой, интимной связи индивидов, к био-

совместной деятельности. Поэтому понятие «обмен» есть категория политической экономии, в отличие от понятия «общение» — философской категории.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 343.

² См. там же, т. 45, с. 367.

³ См. там же, т. 39, с. 17.

⁴ См., например, там же, т. 41, с. 107.

сексуальным и психологическим контактам любящих друг друга людей. В марксистской философии общение было выведено на широкие просторы человеческой деятельности, взятой во всей полноте и богатстве ее конкретных форм, и осмыслено как общественное по своей сути явление, изменяющееся вместе с развитием общества и именно из него черпающее свое содержание и свои функции.

2. Разработка теории общения в советской науке

В советскую науку проблема общения вошла в 20-е годы, но первоначально на достаточно узком научном пространстве — в лингвистике, литературоведении и эстетике. В 1923 г. Л. П. Якубинский опубликовал статью «О диалогической речи», в которой доказывал, что язык следует изучать *в контексте общения людей*, ибо характер речи находится в прямой зависимости от «условий общения», от «формы общения» и от «целей общения». Отсюда — различение двух основных речевых форм: диалогической и монологической, причем автор статьи подчеркивал их неравноправность. Опираясь на заключение Л. В. Щербы, что «подлинное свое бытие язык обнаруживает лишь в диалоге», он отмечал «естественность диалога» и «искусственность монолога», обосновывая это тем, что «всякое взаимодействие людей есть именно взаимодействие», которое «стремится избежать односторонности, хочет быть двусторонним, «диалогичным» и бежит монолога»¹.

¹ Якубинский Л. П. О диалогической речи.— В кн.: Русская речь. Пг., 1923, с. 99, 131—133.

Одновременно М. М. Бахтин в работе «Проблема речевых жанров» так определил существо своего подхода к языку: если прежде языковедами «на первый план выдвигалась функция *независимого от общения* становления мысли», либо «экспрессивная функция» языка, то теперь следует рассматривать язык прежде всего как средство общения людей, его участников — как «речевых субъектов», а структуру речи — как их диалог, состоящий из ориентированных друг на друга высказываний¹. В исследовании творчества Ф. М. Достоевского М. М. Бахтин определил как диалогическую структуру романов великого русского писателя, поскольку «голоса» его героев, резко индивидуализированные, сохраняют каждый свою относительную правоту².

Развитие в 60-е годы социальной психологии как научной дисциплины, находящейся на стыке социологии, психологии и философии, дало импульс рассмотрению общения под новым углом зрения. В вышедшей в 1965 г. книге Б. Д. Парыгина «Социальная психология как наука» проблема общения была выделена как один из предметов изучения данной науки. Под общением здесь понималось психическое взаимодействие людей во всех его формах, включая и информационно-коммуникативное, и рецептивное, и суггестивное. Вместе с тем, исходя, видимо, из того, что существует и материальное, практическое общение людей, Б. Д. Парыгин назвал рассматривавшийся им вид обще-

¹ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 245 и др.

² См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.

ния «социально-психологическим»¹. В следующей своей монографии автор придал общению как предмету социально-психологического исследования еще большее значение, признав его одним из главных объектов анализа. При этом общение по-прежнему истолковывалось как чисто психологическое явление, как «сложный и многогранный процесс, который может выступать в одно и то же время и как процесс взаимодействия индивидов, и как информационный процесс, и как отношение людей друг к другу, и как процесс их взаимовлияния друг на друга, и как процесс их сопереживания и взаимного понимания друг друга»².

Достоинства такого понимания общения обобщались и его слабостью — утратой специфики общения как своеобразного вида человеческих взаимоотношений и одновременно утратой представления о его целостности, поскольку оно оказывалось простой суммой разных форм психических контактов индивидов. Несомненно, однако, что исследование социальной психологией общения людей (в необходимом и доступном ей аспекте) имело большое значение для углубления общего научного осмысления проблем человека, жизни, культуры. При всех различиях в конкретном толковании общения в рамках социально-психологической теории, а также выявления его места в предмете этой науки, общение признавалось всеми ее представителями необходимым объектом исследования, и оно

¹ См.: Парыгин Б. Д. Социальная психология как наука. Л., 1965.

² Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1974, с. 178.

приносило много ценных и практически важных результатов¹.

И все же Б. Ф. Ломов имел основания утверждать, что «неверно рассматривать проблему общения только как исключительно принадлежащую социальной психологии», ибо в пределах комплекса психологических наук эта проблема интересует и психологию труда, и психологию управления, и инженерную психологию, и медицинскую, и педагогическую, «в которой проблема общения является одной из центральных», и психолингвистику, и, наконец, общую теорию психологии².

Действительно, психология общения охватывает и круг вопросов, никак не вмещающихся в социально-психологическую проблематику; эти вопросы весьма активно исследовались на про-

¹ Основные работы, фиксирующие эти результаты: *Поршнева Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1966; *Социальная психология*. М., 1975; *Методологические проблемы социальной психологии*. М., 1975; *Паниотто В. И.* Структура межличностных отношений. Киев, 1975; *Коломинский Я. Л.* Психология взаимоотношений в малых группах. Минск, 1976; *Социальная психология. История. Теория. Эмпирические исследования*. Л., 1979; *Психологическая теория коллектива*. М., 1979; *Головаха Е. М.* Структура групповой деятельности. Социально-психологический анализ. Киев, 1979; *Андреева Г. М.* Социальная психология. М., 1980; *Уледов А. К.* Актуальные проблемы социальной психологии. М., 1981; *Донцов А. И.* Психология коллектива. М., 1984.

² См.: *Ломов Б. Ф.* Общение как проблема общей психологии.— В кн.: *Методологические проблемы социальной психологии*. М., 1975, с. 124—125. Впоследствии Б. Ф. Ломов не раз возвращался к этой проблеме — см. его статьи: *О путях развития психологии*.— *Вопросы психологии*, 1978, № 6, с. 40; *Категории общения и деятельности в психологии*.— *Вопросы философии*, 1979, № 8, с. 46—47.

тяжении двух-трех последних десятилетий советскими психологами¹. Достаточно отметить, что Б. Г. Ананьев признал общение одним из трех основных видов человеческой деятельности, наряду с трудом и познанием. Примечательно, что сама триада ведущих видов деятельности была выделена в советской психологии еще в 30-е годы Л. С. Выготским, но в ней значилось не общение, а конкретная его форма — игра как ведущий вид деятельности ребенка. Б. Г. Ананьев существенно расширил представление об этом «третьем» виде деятельности, определив его как общение людей². Другой советский психолог, А. Н. Леонтьев, считал общение и труд двумя основными видами человеческой деятельности³.

Для изучения общения большое значение имело также сопряжение психологии со смежными науками: с одной стороны, с лингвистикой, семиотикой и теорией информации⁴, с другой —

¹ См.: *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969; *Добрович А.* Общение: наука и искусство. М., 1978; *Проблемы общения в психологии.* М., 1981; *Психологические исследования общения.* М., 1985.

² См.: *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания, с. 322.

³ См.: *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1981, с. 370, 414, 422.

⁴ См.: *Брудный А. А.* Семантика языка и психология человека. Фрунзе, 1972; *Знак и общение.* Фрунзе, 1974; *Леонтьев А. А.* Психология общения. Тарту, 1974; *Семиотика, лингвистика и проблемы коммуникации.* Ереван, 1977; *Теоретические проблемы речевого общения.* М., 1977; *Швейцер А. Д., Никольский Л. Б.* Введение в социолингвистику. М., 1978; *Родионов Б. А.* Коммуникация как социальное явление. Ростов-на-Дону, 1984.

с педагогикой и этикой¹. Исследования в этих областях убедительно показали, какую роль общение играет во временном и в пространственном аспектах повседневной жизни людей, то есть и в процессе воспитания, формирования, развития личности, и в межличностных контактах во всех сферах человеческого бытия, где необходимы передача, усвоение, обмен информацией. А отсюда возникла необходимость рассмотреть эти формы общения с точки зрения их влияния на такие области практики, как управление, сфера обслуживания, научная работа². Все эти направления изучения общения стимулировались потребностями практики и необходимостью повышения уровня культуры советского общества, ибо во всех сферах эффективность деятельности людей и качество ее продуктов оказываются обусловленными характером взаимоотношений вовлеченных в нее, то есть культурой общения. Это стало особенно ясно в последние годы, в процессе перестройки нашего общества, начавшейся после XXVII съезда КПСС: необходимость повышения уров-

¹ См.: *Божович Л. И.* Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968; *Проблемы общения и воспитания.* Тарту, 1974; *Развитие общения у дошкольников.* М., 1974; *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1978; *он же.* Психология юношеского возраста. М., 1979; *он же.* Дружба. М., 1987; *Леонтьев А. А.* Педагогическое общение. М., 1979; *Титаренко А. И.* Нравственные основы общения. М., 1979; *Лисина М. И.* Проблема онтогенеза общения. М., 1985; *Проблемы нравственной культуры общения.* Вильнюс, 1986.

² См., например: *Власов Л. В., Сементовская В. К.* Деловое общение. Л., 1980; *Омаров А. М.* Управление: искусство общения. М., 1983; *Белкин П. Г., Емельянов Е. Н., Иванов М. А.* Социальная психология научного коллектива. М., 1987.

ня политической и нравственной культуры, культуры производства, обучения и воспитания, обслуживания и быта заставила пристально взглянуть на то, как складываются отношения людей в каждой из этих сфер общественной жизни.

С этими потребностями в определенной мере связано и обращение этнографии к проблеме общения. Ведь и воспитание детей, и обряды, и повседневные бытовые контакты имеют яркую этническую окраску у каждого народа, которую нужно знать и учитывать в управлении развитием культуры, в образовании, в международных отношениях¹.

Особенно, пожалуй, активно в советской науке 70—80-х годов исследовались эстетический и художественный аспекты человеческого общения. Объясняется это тем, что в искусстве общение (в собственном и точном смысле слова) играет особую роль, что привлекло исследователей к этой — деятельностно-функциональной — стороне художественного освоения мира, анализ которой должен был дополнить традиционный для эстетики гносеологический подход к искусству. Результаты такого рода исследований помогли раскрыть специфический характер и принципиальное значение общения в этой области культуры².

¹ Интересно в этом отношении издание «Этнография детства» под ред. И. С. Кона, первые две книги которого вышли в свет в 1983 г. См. также: *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

² См.: *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; *он же.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970; *Джидарьян И. А.* Эстетическая потреб-

Важное значение построения теории общения имел и его генетико-этологический аспект — изучение поведения животных, которое исторически предшествовало человеческому общению. Ряд содержательных публикаций советских биологов позволили получить достаточно полную картину этого преддверья человеческого общения, его этологических предпосылок¹.

Все более многоголосая полифония научного исследования общения укрепляла сознание необходимости его философского осмысления, которое могло бы послужить теоретической основой и интеграционным принципом конкретных его разнородных частнонаучных исследований. Вместе с тем советская философская мысль имела и собственные, внутренние потребности обращения к проблеме общения, диктовавшие обострившимся на протяжении двух последних десятилетий интересом к проблеме человека, человеческого бытия, человеческой деятельности, человеческих отношений. Неудивительно поэтому, что на рубеже 60—70-х годов проблема общения вторглась в философскую литературу, заняв прочное и важное место в кругу гуманитарно-социальных тем исторического ма-

ность. М., 1976; *Раппопорт С. Х.* Искусство и эмоции. М., 1972; *он же.* От художника к зрителю. М., 1978; *Искусство и общение.* Л., 1984. Ряд статей посвятил данной проблеме и автор настоящей книги.

¹ См.: *Ладыгина-Котс Н. Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека. М., 1935; *Кряжев В. Я.* Высшая нервная деятельность у животных в условиях общения. М., 1955; *Тих Н. А.* Предыстория общества. Л., 1970; *Панов Е. Н.* Общение в мире животных. М., 1970; *Фабри К. Э.* Основы зоопсихологии. М., 1976; *Шукуров Э. Дж.* Биологические предпосылки возникновения и развития общения. — В кн.: *Философские проблемы психологии общения.* Фрунзе, 1976.

териализма. При этом философы не могли не учитывать необходимость так или иначе соотносить собственно философское рассмотрение проблемы с обобщением тех представлений, которые накапливались в смежных областях знания — в общей и социальной психологии, в лингвистике и семиотике, в теории коммуникации и теории информации, в педагогике, этике, эстетике. Оказывалось, однако, что сделать это было совсем не просто.

Когда Г. С. Батищев, анализируя человеческую деятельность, увидел в ней две взаимосвязанные стороны — активность и общение¹ и когда в дальнейшем, изменив свою точку зрения, стал противопоставлять общение деятельности, поскольку свел ее только к «предметной деятельности», а общение трактовал как «установление и обновляющееся становление глубинной универсальной общности между субъектом и всеми другими»², он рассуждал на специфически философском языке. Г. С. Батищев исходил из использования категории «общение» в трудах К. Маркса, но принципиально не обращал внимания на то, что происходит с этой теорией в смежных науках. Напротив, Л. П. Буюева и Е. Г. Злобина стремились построить философскую теорию общения, опираясь на его трактовку в психологии. Оказалось, однако, что они, невольно или сознательно, принимали психологический угол зрения на общение и трактовали его как духовный межличностный контакт, как

¹ См.: Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 96, 99, 101.

² Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984, с. 194—195.

«персонификацию общественных отношений»¹. Другие философы искали решение задачи, опираясь на данные иных наук — семиотики, теории коммуникации, лингвистики, и порой доходили при этом либо до простого отождествления общения с коммуникацией², либо даже до сведения общения к вербальному способу обмена информацией³. Предпринимались и попытки совместить социально-психологическую и информационно-семиотическую ориентации философской концепции общения⁴.

Если добавить к этому перечень исследования по общим проблемам теории деятельности, в которых затрагивались более или менее обстоятельно и проблемы теории общения⁵, можно заключить, что в советскую философскую науку проблема общения вошла основательно и прочно, что многие ее аспекты изучены серьезно и

¹ Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. М., 1978; Злобина Е. Г. Общение как фактор развития личности. Киев, 1981.

² Родионов Б. А. Коммуникация как социальное явление. Ростов-на-Дону, 1984.

³ Прилюк Ю. Д. Проблема общения в историческом материализме. Киев, 1985.

⁴ См.: Соковнин В. М. О природе человеческого общения (Опыт философского анализа). Фрунзе, 1974.

⁵ См., например: Кветной М. С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы (социологический аспект). Саратов, 1974; Архангельский Л. М. Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974; Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974; Афанасьев В. Г. Человек как система и система деятельности человека.— Социологические исследования, 1976, № 4; Демин М. В. Природа деятельности. М., 1984; Сагатовский В. Н. Социальная система: статус и структура.— В кн.: Исторический материализм как методология социального познания. Новосибирск, 1985.

глубоко, что очевидным стал междисциплинарный характер анализа общения и что философия осознает ныне и свою общетеоретическую и методологическую функции в комплексном исследовании общения широкой группой наук.

Вместе с тем размышления над сделанным в данной области приводят к выводу, что не сформулировано еще собственно-философское, специфически-философское понимание общения, а потому и корреляция философского и частонаучных его истолкований оказывалась невозможной; не выявлено и глубинное содержание концепции общения у основоположников марксизма, до конца не осмыслены противоречивые пути теоретического анализа общения в буржуазной философии и гуманитарных науках XX в.

Решение всех этих задач было затруднено тем, что в нашей философии не разработаны до сих пор те разделы, которые являются основополагающими для теории общения,— проблема субъекта и объекта, философская антропология, концепция культуры. Не могла не сказаться здесь длительная ориентация философской мысли на естествознание и обществознание, оборачивавшаяся пренебрежительным отношением к гуманитарному знанию (вплоть до его отождествления с общественными науками, что, в свою очередь, проистекало из отождествления человека и культуры с обществом и соответственно сведения исторического материализма к «общей социологии»). Вместе с тем, несмотря на осознание важности комплексных научных исследований сложных явлений природы, общества, культуры, человеческого бытия и на расширяющееся стихийное развитие междисциплинарных контактов, до сих пор до конца не прояснена

их методология, как и роль философии в комплексных, междисциплинарных исследованиях. В этом направлении сделаны лишь первые шаги (в начале 80-х годов), особенно применительно к изучению человеческого общения¹.

Стремлением продвинуть разработку философской теории общения, опираясь на все то ценное, что сделано в данном направлении учеными за последнюю четверть века, и руководствовался автор данной книги. Этому стремлению подчинена и сама ее структура. После историографического обзора, предпринятого в первых ее главах, следует специальное рассмотрение исходной для теории общения системы отношений субъекта и объекта, подсистемой которой является межсубъектное отношение, не привлекавшее до сих пор достаточного внимания философов и потому потребовавшее специального пристального исследования. Выстроенная таким образом «система категориальных координат» позволяет рассмотреть общение на собственном теоретическом языке философии, а затем получить возможность перейти к его феноменологическому изучению; именно на этом этапе привлекаются и данные различных конкретных наук при строгом сохранении уже полученного философского понимания *общения как такового*, в его глубинных, сущностных свой-

¹ См.: Мирский Э. М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М., 1980; Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981; Взаимосвязь наук: теоретические и практические аспекты. М., 1984; Дисциплинарность и взаимодействие наук. М., 1986; Коган М. С. Общение как предмет междисциплинарного научного исследования.— В кн.: Общение и культура личности. Томск, 1984.

ствах. Данная фаза исследования начинается с анализа генезиса общения — сперва в масштабе филогенеза — становления общения людей в процессе формирования человеческого общества, специфически человеческой деятельности, культуры, а затем в масштабе онтогенеза — процесса формирования потребности и способности к общению отдельного человека, индивида. На основе полученных таким образом представлений становится возможным выявление всего многообразия конкретных видов и разновидностей общения, что предоставляет необходимый по полноте материал для последующего обобщающего анализа содержания, форм и функций общения.

Предлагаемая разработка философской теории общения будет иметь, как надеется автор, и теоретическое, и практическое, и методологическое значение. Теоретическое — поскольку она расширяет наши представления о субъектно-объектных отношениях, позволяет увидеть ряд новых, не замечавшихся прежде или недостаточно глубоко изученных закономерностей жизни и развития общества, функционирования культуры, поведения человека. Практическое — поскольку она открывает пути прямого приложения полученных теоретических выводов в практике коммунистического воспитания, в совершенствовании человеческих отношений во всех сферах жизни социалистического общества, что особенно важно на нынешнем этапе его развития, в эпоху революционной перестройки, открытой XXVII съездом КПСС. Методологическое — поскольку именно философская концепция общения способна стимулировать и координировать его комплексное, междисципли-

нарное научное исследование. Если до сих пор движение разных наук в данном направлении остается разрозненным, параллельным ходом исследований, которые соприкасаются лишь изредка, фрагментарно и без какого-либо методологического обоснования, то связано это как раз с отсутствием методологической «режиссуры». А ее способна осуществить лишь философия — такова уж природа философского знания, специфический масштаб философского исследования. Рассматривая общение целостно, как особую форму взаимодействия сложных систем — субъектов, и выявляя его социокультурную детерминацию, исследуя структуру, функции, многообразие форм его реального существования, философия тем самым находит объективные, онтологические основания для соприкосновения и взаимодействия разных наук, изучающих общение, так как их сцепления и опосредствования обусловлены реальной связью изучаемых данными науками сторон, свойств, проявлений, механизмов человеческого общения.

*СИСТЕМА СУБЪЕКТНО-ОБЪЕКТНЫХ
ОТНОШЕНИЙ*

*1. Субъект и объект
как философские категории*

Понятия «субъект» и «объект» при их очевидно основополагающем значении для философии остаются, однако, недостаточно исследованными в нашей философии. В результате одни философы считают возможным относить понятие «субъект» к человеку, у животных же находя «зачатки» субъектности (например, В. Ф. Кузьмин, К. Р. Мегрелидзе, С. Л. Рубинштейн), другие принципиально распространяют сферу действия этого понятия на биологическую активность (К. А. Абульханова, Я. А. Пономарев, В. Ф. Сержантов), третьи (В. С. Библер) считают возможным говорить как о «субъекте» не только о человеке, но и созданных им и употребляемых им орудиях труда. А. П. Шептулин вводит категориальную пару «субъект — объект» в систему основных философских категорий, но в большинстве учебников по диалектическому материализму нет самостоятельных глав, посвященных анализу данных понятий, а

в системе категорий, построенной В. Н. Сагатовским, «объект» присутствует, но в паре с «предметом», а не с «субъектом»; у одних авторов субъектно-объектные отношения охватывают человеческую деятельность во всем многообразии ее проявлений (Г. С. Арефьева, И. В. Ватин, В. П. Иванов, К. Н. Любутин, автор этих строк), у других, хотя и признается, что проблема эта затрагивает практическое отношение человека к действительности, реально исследуется только ее гносеологическое значение и фактически проблема сводится к характеристике познавательного отношения человека к действительности, практика же если и упоминается, то только в гносеологическом аспекте, как момент процесса познания (П. В. Копнин, В. Ф. Кузьмин, В. А. Лекторский, В. И. Чернов, Б. Я. Пахомов).

Весьма показательны энциклопедические статьи, которые фиксируют господствующие в данное время представления. Так, в советской «Философской энциклопедии» характеристика субъекта начинается с его широкого определения — «носитель предметно-практической деятельности и познания», однако далее все сводится к его гносеологической функции — проблеме отношения субъекта к объекту «как отношения познающего к познаваемому». В конце статьи, правда, неожиданно выплывает вопрос о роли субъекта в общении: «Переживание человеком себя как «Я» предполагает усвоение форм человеческого общения...» Тем не менее и тут рассуждение сразу же возвращается в традиционную гносеологическую колею: «Познавая созданные человечеством формы общественной жизнедеятельности, субъект тем самым познает

самого себя, причем процесс самопознания бесконечен...»¹

В то же время С. Л. Рубинштейн усматривал своеобразие марксистского решения проблемы именно в том, что «в качестве субъекта познания (специальной теоретической сознательной деятельности) человек выступает вторично; первично он — субъект действия, практической деятельности»², И. В. Ватин говорит о «тождестве субъективности и практической деятельности»³, Г. С. Арефьева видит в субъекте «конкретно-исторического носителя практической и теоретической деятельности, направленной на овладение объектом»⁴. Еще дальше идет К. Н. Любутин, выделяя в субъектно-объектном отношении наряду с практическим и познавательно-теоретическим третий аспект — ценностный⁵. Сводится ли, однако, человеческая деятельность к этим трем формам?

Все эти неясности и расхождения мнений побуждают обратиться к анализу субъектно-объектного отношения.

Расчленение субъекта и объекта есть выражение определенного уровня, достигнутого развитием философской рефлексии, на котором остро осознана потребность осмысления челове-

¹ Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5, с. 155 (автор статьи В. А. Лекторский).

² Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973, с. 334.

³ Ватин И. В. Человеческая субъективность. Ростов-на-Дону, 1984, с. 50.

⁴ Арефьева Г. С. Социальная активность. М., 1974, с. 62.

⁵ См.: Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии, с. 125—179.

ской деятельности как специфической формы движения, изменения, активности. Не только потому, что животное лишено познания, но и потому, что оно «непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью»¹; для него не существует ни возможности, ни необходимости дифференциации ее компонентов, расчленения того, *кто* действует, того, *на что* это действие направлено, *самого процесса* воздействия первого на второе, *средств*, с помощью которых оно осуществляется. Необходимости и возможности подобного расчленения нет и у ребенка. Известно, что первоначально — и в филогенезе, и в онтогенезе — сознание очеловечивает, антропоморфизирует, одухотворяет, олицетворяет все, с чем оно соприкасается; в эпоху детства человечества такая недифференцированность объекта и субъекта порождает мифологическое, а у ребенка — художественно-образное мышление². Свидетельством того, что у человека пробудились потребность и способность *отделить себя от предмета своего действия*, явилось формирование теоретического сознания и его наиболее развитой формы — философского умозрения, философского анализа реальных отношений, для которого исходной позицией является *расслоение объекта рефлексии и рефлектирующего субъекта*. Появление же самой потребности такого расчленения связано с тем, что развитие практики, с одной стороны, и развитие интеллекта — с другой, приводят человека к осознанию его *кардинального отличия* от всего окружающего,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93.

² Подробнее об этом см. в нашей книге «Лекции по марксистско-ленинской эстетике». Л., 1971, с. 243—250, 298 и др.

от того, на что направлена его активность. Это может происходить в разных системах понятий («Я — не-Я», «мы — они», «сознание — материя», «дух — природа», «человек — мир», даже «бог — природа», поскольку в представлениях о творческой мощи божества отчуждена, как давно известно, собственная активность человека), однако постоянным остается во всех случаях тот минимум самосознания, который и позволяет мне увидеть в себе, как в действующем лице, нечто принципиально отличное от того, на что мое действие обращено. Именно так в процессе развития сознания и самопознания человека возникает проблема «субъект — объект», но по содержанию своему она выходит за пределы гносеологической проблематики, ибо осознаются в ней не специфические закономерности познавательной деятельности, а *общие принципы целокупной деятельности человека*, его интегральной и многоликой активности.

Деятельность человека и является с философской точки зрения *актуальным бытием субъектно-объектного отношения*, совокупностью всех форм активности взаимодействующих субъектов, направленной на объекты внешнего мира и превращающей их с помощью других объектов (орудий, средств деятельности) в объекты третьего рода (продукты деятельности, вещи, предметы культуры). Поэтому нельзя согласиться с Л. П. Буевой, что человеческая деятельность не может быть сведена к «субъект-объектному взаимодействию», поскольку такое сведение якобы игнорирует роль орудий и средств деятельности¹. Философское понятие «объект» соотноси-

¹ См.: Бueva Л. П. Человек: деятельность и общение, с. 74.

тельно с понятием «субъект» и обозначает все, что не есть субъект; следовательно, орудия, средства деятельности, а также и ее продукты могут быть либо такими же объектами, как и предметы, на которые она направлена, а могут рассматриваться как «объективированные субъекты», то есть культурные предметы, но описываются они все равно на языке субъектно-объектного отношения; выйти за пределы этого отношения деятельность не может. Поэтому и связь субъекта с другим субъектом находится не за пределами деятельности, а представляет собой одно из ее *необходимых и существенных проявлений* — практически-материальное, духовно-информационное и практически-духовное взаимодействие субъектов, опосредуемое теми или иными объектами. Марксистское понимание природы субъектно-объектных отношений не допускает ни абсолютизации познавательного их аспекта, ни исключения из сферы деятельностного проявления субъекта какой-либо из существенных форм его активности — ценностной ориентации или общения, поскольку все эти формы проявления активности суть стороны единого деятельностного целого, различные лишь в абстракции.

Именно поэтому *активность*, понимаемая как порождение материальной или духовной энергии, в какой бы конкретной форме она ни выражалась, есть исходная характеристика субъекта, главный признак, отличающий его от объекта. Объект деятельности субъекта предстает как предмет приложения активности, который допускает и терпит, чтобы с ним подобным образом обращались — преобразовывали, познавали, оценивали, короче, так или иначе с ним мапи-

пулировали (показательно, что во французском языке «объект» означает также «вещь»; объекту действительно присуще свойство «вещности», то есть способность быть пассивным орудием чужой воли, даже если в роли объекта выступает не вещь в буквальном смысле этого слова, а животное или сам человек).

Следует, однако, иметь в виду, что между «активностью» и «пассивностью» как полярными качествами находится промежуточное качество «реактивность», выражающее способность некоторых объектов, не обладающих способностью к самопроизвольным, инициативным действиям, все же реагировать на внешние воздействия, отвечать на них тем или иным образом — от движения воздуха, воды, снега под влиянием тех или иных внешних возбуждений до поведения животного, отвечающего определенным образом на сигналы других животных или на поведение людей. Вполне очевидно, что человек выступает в определенных ситуациях как пассивный объект действия других людей — субъектов, в иных ситуациях ему свойственны реактивность, но его отличие от всех других существ обнаруживается в безграничном развитии его способности к активному поведению. Реактивность есть выражение адаптивной (приспособительной) потребности саморегулирующихся систем, потребности в гомеостазе как возвращению к нарушенному извне равновесию системы со средой. Поэтому реактивность — это временное и циклически возвращающееся состояние системы, как шторм на море, извержение вулкана или добывание пищи животным; реакция на внешние побудительные силы приводит к конечному снятию напряжения, успо-

коению, возвращению в исходное состояние уравновешенности системы и среды. Активность же есть постоянная, неутомимая, векторно направленная, а не циклически повторяющаяся напряженность системы, и движущая активностью потребность не может быть утолена, так как она есть *потребность в самой активности*, в деятельности, ломающая равновесие системы со средой, способствующая развитию, изменению, обновлению, революционному преобразованию существующего положения вещей. Если на биологическом уровне лишь некоторые особи способны на такое поведение, то человек по социальной природе своей становится существом творящим, революционно преобразующим мир, постоянно разрушающим существующее во имя достижения более высокого уровня бытия, непрерывно обновляющим его, то есть истинно активным (а не реактивным) существом — подлинным субъектом деятельности. Именно поэтому К. Маркс критиковал предшествующий созерцательный материализм за то, что действительность рассматривалась им «не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно»¹.

И все же, неверно было бы считать наличие активности достаточным признаком субъекта; это лишь первый его необходимый признак, но недостаточный для того, чтобы возникло качество субъектности. По К. Марксу, отличие человеческой активности от активности животного выражается в целом ансамбле признаков: «Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 264.

осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»¹.

Таким образом, активность человека имеет *сознательный* характер, в отличие от чисто инстинктивного поведения животных, и эта осознанность действий становится второй характеристической особенностью субъекта действия, противопоставляющей его объекту. Мало того, действительное отношение субъекта к объекту нуждается, с одной стороны, в обращении сознания вовне, к желанному результату действия, то есть в способности *целеполагания*, которое определяет, по словам К. Маркса, направленность и способ действий субъекта по отношению к объекту, а с другой — в обращении сознания вовнутрь, к самому действующему субъекту, то есть в его способности самосознания, самонаблюдения, самооценки, самоконтроля в процессе деятельности. А отсюда следует, что человека как субъекта деятельности характеризует то, что его осознанная активность, опосредуемая целеполаганием и самосознанием, осуществляется свободно.

Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин выделил идею связи субъективности и свободы²:

«Свобода = субъективность
(«или»)

цель, сознание, стремление».

Вспомним в этой связи и суждение К. Маркса: деятельность человека как «сознательного

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 148.

существа» в отличие от жизнедеятельности животного «есть свободная деятельность»¹.

Свободная деятельность — высшее, наиболее последовательное воплощение активности. Ведь в этом случае детерминация действия рождается в самом субъекте, в имманентных ему социокультурных потребностях, а не во внешних для его духовности биофизиологических импульсах: в этом случае и средства достижения поставленной цели избираются свободно, в широком спектре выработанных культурой, а не заданы однозначно биологической оснащённостью того или иного живого существа. «...К свободе,— писал К. Маркс,— относится не только то, *чем* я живу, но также и то, *как* я живу, не только тот факт, что я осуществляю свободу, но и тот факт, что я делаю это свободно. В противном случае архитектор отличался бы от бобра лишь тем, что бобр — это архитектор, покрытый шкурой, а архитектор — это бобр, не имеющий шкуры»². Потому-то свободная деятельность субъекта не может выражаться в одном или нескольких генетически запрограммированных направлениях, остающихся неизменными в пределах стабильности внешней среды, что столь характерно для активности животных, но разворачивается в широком диапазоне разнообразных действий, которые не задаются генетически, но осваиваются в ходе развития культуры и круг которых поэтому прогрессивно расширяется, а их способы и средства прогрессивно совершенствуются. Су-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93.

² Там же, т. 1, с. 68.

щественно при этом, что именно свобода придает деятельности человека нравственное измерение, позволяя оценивать его, в отличие от поведения животных, этически. Ибо нравственная оценка поступка возможна и необходима только тогда, когда у действующего лица существует *свобода выбора* как цели, так и способов и средств ее реализации. Но нравственная позиция есть лишь одно из проявлений ценностного отношения субъекта, которое во всех своих формах — и политической, и религиозной, и нравственной, и эстетической, и художественной — обуславливает его избирательную активность именно как *субъектную, а не инстинктивную, биологическую, автоматическую*.

Избирательность, селективность, взятая сама по себе, является общей способностью биологических систем и моделируется в некоторых технических системах. Поскольку же отличие избирательной активности субъекта от поведения буриданова осла состоит в том, что субъект осуществляет свой выбор свободно, его поведение полностью никогда не предсказуемо. Не делая из этого факта тех крайних выводов, которые подчас делает экзистенциалистская философия и выросшее на той же духовной почве искусство, мы не можем все-таки не признать, что эта непредсказуемость выбора внутренне присуща развитой субъективности и что отсутствие или утрата этой способности придают поведению черты механистичности, запрограммированности, реактивности, то есть низводят человека с позиции субъекта на позицию объекта. «Свобода есть... сущность процесса становления человека Человеком, сотворения им самого себя, своей со-

циальной жизни и культуры»¹. «...Свобода составляет основу самостоятельного характера жизненного процесса, т. е. неотъемлемый атрибут субъективности»². А отсюда проистекают существенные особенности субъекта, следующим образом охарактеризованные В. П. Ивановым: «Феномен субъективности выпадает из естественного «вещного» ряда: он лишен собственных материальных свойств, пространственности, делимости и т. д. и вместе с тем может делать своим проводником любые вещные свойства на любом пространственном протяжении. Он вездесущ и вместе с тем неуловим для измерения внешними масштабами — качественными, количественными и пр. Но пожалуй, самое главное в том, что для субъективности в принципе невозможно указать совокупность порождающих ее внешних причин, условий и обстоятельств, ибо ее природа и специфическое отличие состоит именно в отношении ко всему внешнему, в «самопричинении» и «самообусловленности». Она суверенна, поскольку начинает с себя». Но это никак не означает, подчеркивает В. П. Иванов, будто субъективность сводится «к свойствам и проявлениям психики, сознания», — по К. Марксу, речь должна идти «о субъективности практики, деятельности, которые составляют реальный базис сознания»³.

Выявление всех описанных нами атрибутов субъекта свидетельствует о том, что его актив-

¹ Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. — В кн.: Культура в свете философии. Тбилиси, 1979, с. 50.

² Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977, с. 204.

³ См. там же, с. 41—42.

ность никак не ограничивается пределами познавательной деятельности; более того, эта последняя должна быть рассмотрена как соотносительная с деятельностью *ценностно-ориентационной* и как вторичная по отношению к *практической* деятельности субъекта. Это означает, что субъектно-объектные отношения не укладываются в рамки гносеологического анализа, но характеризуют *целостно рассматриваемую человеческую деятельность*.

Именно при таком — собственно философском — понимании субъекта и объекта открывается результирующее свойство субъекта, завершающее его характеристику, — его *уникальность*. Ибо такая система — точнее, такая живая система, — целенаправленная активность которой поднимается на уровень сознательной, свободной, ценностно-избирательной деятельности, тем самым отличает себя от всех других однородных систем. В пределах действия физических, химических и даже биологических законов нет условий для последовательной индивидуализации систем — даже генетическая комбинаторика, разыгрывающаяся на весьма широком пространстве возможных сочетаний наследуемых признаков, ограничена исходными наборами хромосом и в пределах нормы (не считая патологических деформаций) дает сравнительно узкий спектр индивидуальных вариаций видовой структуры. Потому степень индивидуального своеобразия каждого пса или каждой обезьяны, гораздо более высокая по сравнению с таковой в мире берез и ромашек и тем более в мире кристаллов и молекул, оказывается несравненно более низкой, чем степень индивидуальной неповторимости человеческой

личности. Точно такой же вывод нужно сделать, сравнивая те или иные человеческие общности — родоплеменные, этнические, классовые, профессиональные — с популяциями животных. Уникальны, неповторимы, единственны каждый класс, каждая нация, каждая народность, каждая семья, каждая личность, поскольку в них развиты субъектные качества. И напротив, конформизм, стирающий своеобразие личности, бюрократическая унификация общества лишают субъективности и отдельного человека, и различные группы людей, превращают каждого в «колесико», «винтик», «гаечку» единого механизма, то есть *десубъективируют его, делая легко взаимозаменяемым социальным объектом.*

Тут пролегает одна из важнейших демаркационных линий, отделяющих субъекта от объекта. Последний — что бы и кто бы ни выступал в его роли — либо вообще не является уникальным, либо утрачивает уникальность в данной ситуации, если и обладает ею в принципе. В самом деле, важнейшая особенность всех форм практически-преобразовательной деятельности — возможность повторения, многократного репродуцирования одного и того же производственного процесса, созидательного акта, организационного действия; фундаментальный принцип познавательной деятельности — нахождение *закономерного, общего, повторяющегося, инвариантного, типического.* Все, что становится объектом данной деятельности, теряет свою неповторимость, приравниваясь к другим объектам. Это приравнивание может происходить на физическом или математическом уровне, биологическом или социологическом

ком, но оно есть необходимый аспект оперирования предметами — иначе их нельзя ни познавать, ни преобразовывать. Что же касается субъекта, то в силу своей уникальности, неповторимости он требует *индивидуального к себе подхода*. Так необходим индивидуальный подход в процессе воспитания личности. Хотя этот принцип хорошо известен в педагогике, его значение счел необходимым особо подчеркнуть М. С. Горбачев в докладе XXVII съезду КПСС¹. Это и понятно — ведь воспитание имеет дело с формированием качеств человека *как субъекта*.

Сколько ни существенны все указанные различия между субъектом и объектом, они все же не абсолютны. К. Маркс писал: «В производстве объективируется личность; в потреблении субъективируется вещь...»² Эти превращения возможны потому, что субъект и объект — не обозначение того, что само по себе всегда и везде является либо объектом, либо субъектом, но категории *функциональные, диспозиционные*, обозначающие роли различных предметов в тех или иных ситуациях деятельности. Так, человек может выступать в одном случае в роли субъекта, а в другом в роли объекта (вспомним слова Л. Фейербаха: «...далеко не безразлично, являюсь ли я субъектом или только объектом, существом для себя самого или только существом для другого существа...»³); это относится и к любой социальной группе — семье,

¹ См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 87.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 25.

³ Фейербах Л. Избр. филос. произв. В 2 т. т. 1, с. 171.

классу, нации и даже к моему собственному «Я», ибо в ситуации самопознания, самооценки, самовнушения «Я» раздваиваюсь на «Я-субъект» и «Я-объект». Психологам хорошо знакомо это явление, а в истории литературы были выработаны специальные средства психологического анализа личности — описание ее восприятия самой себя как бы со стороны.

2. Полиmodalность субъекта

Представляется очевидным, что основные отличительные черты субъекта могут быть свойственны не только индивиду, но и различным группам людей, когда они образуют некие *целостные коллективы*. Так возникает, по терминологии А. А. Леонтьева, «совокупный субъект»¹. Уже отсюда следует, что субъект *полимодален*. Каковы же главные его модальности?

1) Субъектом может быть отдельный человек в той мере, в какой он обладает отмеченными выше качествами, то есть является *личностью* и поступает как личность.

2) Субъектом может быть *группа людей*, объединенная не случайно и механически (типа толпы), а *органически, системно* и именно поэтому приобретающая некие системные качества (качества целого, не сводимые к сумме качеств элементов данной системы). Такими системными качествами целостной группы становятся единое, коллективное сознание и самосознание (скажем, родоплеменное, классовое, национальное, партийное), единая коллектив-

¹ См.: Леонтьев А. А. Деятельность и общение.— Вопросы философии, 1979, № 1, с. 128.

ная воля к действию и свободный выбор целей, способов и средств действия; это и делает подобную группу (микрогруппу типа семьи, бригады или макрогруппу — нацию, класс) субъектом. В. И. Ленин, говоря о необходимости для класса «единой воли», подчеркивал: «Единая воля не может быть фразой, символом. Мы требуем, чтобы это было на практике»¹.

3) Субъектом может быть определенный социум², если он обладает высокой степенью внутренней организованности и цельности, которые порождают у него воплощающееся в культуре единое сознание и самосознание, единоподчиненную активность и свободно избираемый им принцип социальных действий.

4) Наконец, субъектом является общество, взятое в целом, или человечество³, когда оно выступает как единое целое, осознающее себя таковым и обращающее свою активность отчасти на покоряемую и познаваемую природу, отчасти на самосовершенствование. Понятно, что на протяжении всей предшествовавшей своей истории, которую К. Маркс точно называл «предысторией», человечество могло выступать

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 40, с. 307.

² Мы присоединяемся к В. А. Штоффу, который, в отличие от обычной точки зрения, выделяющей три модальности субъекта — индивид, социальная группа и общество в целом (см., например: Арефьева Г. С. Социальная активность, с. 62, 69), счел необходимым выделить и четвертую его модальность — конкретный исторический тип общества (см.: Штофф В. А. Человек как субъект познания. — В кн.: Методологические проблемы изучения человека. Л., 1979, с. 69—70).

³ См. у К. Маркса: «субъект, человечество, и объект, природа...» (Соч., т. 46, ч. I, с. 21) и здесь же — «субъект — общество» (с. 38).

в роли субъекта лишь в очень небольшой мере. Однако мера эта прогрессивно возрастала, а в наше время развитие социалистических идей и все более явственная перспектива коммунистического будущего человечества, с одной стороны, с другой стороны, угроза его самоуничтожения в ходе возможной термоядерной войны, а с третьей — сознание возможных грядущих контактов с инопланетными цивилизациями значительно активизируют процесс осознания человечеством своего единства. И все же лишь победа коммунизма может превратить человечество в подлинного субъекта¹.

Но если существуют «совокупные субъекты» во всех их масштабных вариантах — от семьи и бригады до человечества, то правомерно и выделение симметричного по отношению к ним «частичного субъекта», то есть продукта расщепления сознания личности на двух или нескольких субъектов, представляющих разные позиции данного человека. Если выше говорилось о возможности раздвоения сознания индивида на «Я-субъект» и «Я-объект», то теперь можно отметить еще одну возможность, называемую психiatрами «раздвоением личности», а подчас «растроемием» и т. д. Так, азербайджанский живописец Т. Нариманбеков изобразил себя в картине «Бакинский автопортрет» отраженным в трех зеркалах, в каждом из которых запечатлелись разные его качества, эстонский

¹ О человечестве как «едином субъекте всемирно-исторического развития» см.: *Давидович В., Аболи-на Р.* Кто ты, человечество? Теоретический портрет. М., 1975; *Урсул А. Д.* Человечество, земля, вселенная. Философские проблемы космонавтики. М., 1977, с. 197—198.

живописец Ю. Арак представил в автопортрете четыре своих лика, а поэт А. Вознесенский написал в одном из своих стихотворений:

Я — семья
во мне как в спектре живут семь «я»...

С. Л. Рубинштейн заметил однажды, что развитую, духовно богатую личность можно назвать «республикой субъектов»¹. Явление это было давно замечено и многократно описывалось в истории художественной литературы, драматургии, киноискусства — в изображении «двойников» многими художниками, начиная с Э. Гофмана и Н. В. Гоголя. В дальнейшем мы рассмотрим его более внимательно, а пока подчеркнем лишь, что наличие «частичного субъекта» лишний раз свидетельствует о функциональном, диспозиционном значении самого понятия субъектности.

Таким образом, о каком бы модусе субъекта ни шла речь, он всегда обретается индивидом, социальной группой, общественной системой, а не присущ им изначально. По отношению к индивиду превращение в субъекта есть не что иное, как процесс воспитания, становления личностных качеств, приобщения человека к другим людям и его обособления от других, его социализации и самоутверждения. Но аналогичным образом это происходит и применительно к социальным группам — и семья, и производственная бригада, и театральная труппа становятся (или не становятся, или перестают быть) субъектами в ходе своего форми-

¹ См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии, с. 337.

рования, самоорганизации, деятельностного функционирования. Аналогичен процесс этот по отношению к макроступням — сословиям, классам, нациям. Так, К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин показали, что первоначально рабочий класс, складываясь объективно, по тому месту, которое он занимает в материальном производстве и по порождаемым им специфическим материальным потребностям и способу деятельности, остается на первом этапе своей истории «классом в себе», так как он не осознает свои глубинные общеклассовые интересы, не обретает классового самосознания. Процесс формирования самосознания рабочего класса К. Маркс определил как его превращение из класса в себе в класс для себя¹, а В. И. Ленин называл это внесением марксистской идеологии в стихийно развивавшееся экономическое движение пролетариата². Потому-то становится возможным и необходимым создание политической партии пролетариата — носительницы его классового сознания и самосознания, руководительницы его действий, которая и представляет рабочий класс как специфического социального субъекта и сама выступает как совокупный политический субъект.

И в истории буржуазии можно увидеть аналогичную закономерность. Первоначально она не имела классового сознания и самосознания и, растворенная в третьем сословии, стремилась не столько к классовому самоопределению, то есть к обретению качеств социального субъекта, сколько к усвоению норм дворянской жиз-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 183.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 79.

ни (вспомним, как высмеял это Ж. Б. Мольер в «Мещанине во дворянстве»). Лишь со временем, поставленная объективным ходом вещей перед необходимостью противопоставить аристократии свою программу действий и реализовать эту программу в революционном столкновении с господствующим классом, буржуазия становится «классом для себя», то есть раскрывается как субъект направленной социальной активности.

По-видимому, данный закон действует и в истории наций. Способность нации к определенному целенаправленному поведению, основанная на выработанном у нее национальном самосознании, есть проявление сравнительно высокого уровня ее развития (вспомним, как произошло это с русским народом в эпоху Отечественной войны 1812 г., как повторялся такой процесс в национально-освободительных движениях XIX—XX вв. в Восточной Европе, в Африке, Азии, Латинской Америке).

Обращаясь к истории отдельных социумов, мы убеждаемся в том, что формирование у них субъектных качеств есть признак высокого уровня развития данного общественного организма и потому оно далеко не всегда имеет место. Возможно, что правилом является возникновение у некоего социума субъектных качеств в тех случаях, когда он вступает в конфликт с другим социумом и в этом противостоянии начинает осознавать себя, свои цели, интересы, идеалы, вырабатывая на этой основе программу собственных действий. Так, еще в первобытном обществе та или иная родоплеменная группа осознавала себя как «мы» именно постольку, поскольку возникало ее противо-

стояние другой группе — «они»¹; так, в ходе Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. советский народ с особой остротой и силой осознал свою сверхнациональную и сверхклассовую социальную целостность, выступив в смертельной борьбе с мировым фашизмом как активнейший, целеустремленный, свободно избравший свой исторический путь социальный субъект. В других же случаях определенный социум может объективно существовать, не осознавая себя и не проявляя себя в качестве общественно-исторического субъекта, — так, например, как вели длительное дремотное существование различные традиционные общества в эпоху феодализма или же островные цивилизации, отгороженные вплоть до XIX—XX вв. от всего мира и не осознавшие себя по той простой причине, что им было не с кем себя сравнивать, дабы ощутить свое отличие от другой культуры, другого образа жизни, другого общественного сознания.

Понимание полимодальности субъекта важно, в частности, потому, что оно объясняет изменение конкретного значения понятия «субъективное» в соотношении с сопоставляемым с ним «объективным»: в одном случае «субъективное» означает «выражающее позицию индивида», а «объективное» соответственно — «независимое от индивида»; в другом случае «субъективное» — это «представляющее интересы класса» (например, партийность), и оно объективно по отношению к индивидуально-субъективному; в третьем случае «субъектив-

¹ См.: *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.

ное» означает «общечеловеческое» или «вообще человеческое», «человечески-духовное», «социальное» в соотношении с объективно-природным (вспомним цитированный выше первый тезис К. Маркса из «Тезисов о Фейербахе»), и подобная субъективность является объективностью по отношению к двум первым субъективностям. Непонимание этой относительности и масштабной изменчивости значения данных понятий нередко приводит к тому, что метафизически мыслящим (или просто недостаточно культурным) философам кажется «субъективизмом» одно только признание определенных прав субъективного, его в известных отношениях определяющей роли — так было в полемике о возможности существования марксистской аксиологии, в эстетической дискуссии «природников» и «общественников».

Теперь правомерно поставить вопрос, а обладает ли объект свойством полимодальности?

Оказывается, что объект не имеет модификаций, подобных тем, какие мы обнаружили у субъекта, поскольку что бы и кто бы ни становился объектом, он (или оно) *утрачивает свою неповторимость и приравнивается ко всем другим объектам*. Конечно, существуют немалые различия между природными и социальными системами как объектами научного познания, между изучением закономерностей физических и психических, между исследованием математических и нравственных отношений — отсюда качественные различия между группами наук и отдельными отраслями знания. И все же «наука наук» математика может абстрагироваться от всех качественных особенностей предметов реального мира, приравнивая что угодно к че-

му угодно, если только с этими предметами нужно совершать операции исчисления или структурирования. По этой же причине возможны интегративные процессы во взаимодействии естественных и общественных, гуманитарных и технических наук. И точно так же практика сводит к некоему единству разнокачественные объекты, которые она вовлекает в свою сферу — скажем, разнородные материалы при изготовлении автомобиля или при протезировании отсутствующих у человека органов. Вот почему различия между теми или иными разновидностями, типами, классами объектов, сами по себе, разумеется, чрезвычайно важные, не сказываются на их философском рассмотрении в роли объектов.

3. *Формы существования субъекта и объекта*

Итак, понятия «субъект» и «объект» являются *парными и соотносительными категориями*, каждая из которых имеет смысл лишь в формулируемом или предполагаемом единстве с другой¹, обозначая «его иное», и единство

¹ Вот почему, как это убедительно показала Г. С. Арефьева, неверно отождествление понятий «объект» и «объективная реальность» (см.: *Арефьева Г. С. Социальная активность*, с. 46 и др.). Очень точно разъяснил существо заключенной здесь проблемы С. Л. Рубинштейн, когда, опровергая исходные принципы субъективного идеализма, писал: «Неверно не то, что в качестве объекта нечто существует только для субъекта; неверно, что бытие существует только в качестве объекта для субъекта. Бытие существует и независимо от субъекта, но в качестве объекта оно соотносительно с субъектом» (*Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание*. М., 1957, с. 57).

этих противоположностей теоретически фиксирует структуру деятельности как сверхбиологической человеческой активности в многообразии ее конкретных видов, типов, форм. Однако этим тезисом, не раз формулировавшимся в нашей философской литературе, никак нельзя ограничиться.

Хотя до сих пор философский анализ субъектно-объектных отношений не выходил за пределы «чистого» противопоставления субъекта и объекта по принципу бинарных оппозиций, ситуация представляется нам гораздо более сложной, поскольку в системе «субъект — объект» кроме двух основных ее элементов (субъекта и объекта) есть еще ряд компонентов, производных от этих двух. В самом деле, ведь и объект и субъект могут существовать не только реально, но и мнимо, как чисто воображаемые психические конструкторы. Если я мыслю о некоем объекте, его образ, возникающий в моем воображении, является таким же объектом, как тот, что он отражает, однако объект этот не материальный, подлинный, реальный, а отраженный, идеальный, существующий лишь в сознании, то есть *квазиобъект*¹. Подчеркнем, что речь идет тут не о понятиях как продуктах абстрагирующей деятельности мышления и не о чувствах, переживаниях как эмоциональных

¹ Понятие «квазиобъект» уже использовалось в нашей философской литературе, но у М. К. Мамардашвили, например, оно имело несколько иной смысл (см. его статью «Форма превращенная». — Философская энциклопедия, т. 5, с. 388). Определение знака и языка как «квазиобъектов», близкое к нашему пониманию этого термина, дает А. А. Леонтьев (см.: Философские проблемы психологии общения. Фрунзе, 1976, с. 8—9).

процессах, а именно о *представлениях, образах воображения*, которые обладают свойственной всем реальным объектам формой конкретности, только конкретность эта отраженная, представляемая, воссоздаваемая воображением, а не действительная, материальная конкретность реально существующего предмета. Иначе говоря, квазиобъекты суть *модели реальных объектов*, создание которых есть специфическая функция воображения, отличающая его от мышления и всех иных психических механизмов.

Но в таком случае правомерно предположить, что существует и *квазисубъект*, то есть такая форма идеального, такой продукт воображения, который является *моделью субъекта*. Ибо могущество воображения таково, что оно способно воссоздавать не только объекты, но и субъектов во всех их специфических субъектных признаках. Первой формой такого моделирования является один из замечательнейших и удивительнейших психологических феноменов — создание психикой личности *образа ее «второго Я»*; другой тип квазисубъекта — воссоздаваемый памятью *образ иного субъекта* (скажем, умершего отца, уехавшего друга и т. п.), который функционирует в моем воображении именно как субъект, а не как объект, оказываясь, например, способным вступать со мной в мысленный диалог; третий тип квазисубъекта — *художественный образ*, который может существовать и в объективированной форме произведения искусства¹.

¹ Соглашаясь с М. Дюфреном, что понятие «квазисубъект» может быть успешно применено к искусству (Dufrenne M. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. T. 1. *L'objet esthétique*. Paris, 1953, p. 249), мы

В обширной литературе, посвященной проблеме художественной образности, выявлены многие специфические черты, отличающие художественный образ от понятия, отмечен его конкретно-чувственный характер, эмоциональная выразительность, эстетически значимая форма, но далеко не столь четко определено отличие *художественных образов* от образов *нехудожественных*, которые также создаются воображением и также являются воспроизведениями, моделями реальных предметов и явлений действительности. Отсюда — нередкое отождествление образов художественных и нехудожественных, выражающееся, например, в отнесении к художественному творчеству, к искусству всей изобразительной деятельности человека — рисования или живописания как такового, фотографии или кинематографии как таковой, независимо от того, какую информацию несет данный рисунок или данный снимок. Отсюда же нередко встречающееся неправильное толкование (даже эстетиками-профессионалами, а не только дилетантами, любящими порассуждать на эстетические темы!) опре-

должны возразить французскому философу по двум пунктам: во-первых, квазисубъектом является не художественное произведение, а художественный образ, ибо произведение искусства имеет общественное, материальное бытие, то есть является объектом, а не субъектом, точнее, объективированным субъектом. Сам М. Дюфрен называет произведение «эстетическим объектом» и оказывается поэтому вынужденным приравнять эти два понятия: «эстетический объект есть квазисубъект» (*ibid*, p. 255—256), что нелогично; во-вторых, квазисубъектом следует считать не только художественный образ, но и, как было нами отмечено, всякий образ субъекта, создаваемый воображением.

деления «мышление в образах», данного Гегелем и В. Г. Белинским художественному творчеству, как «мышления в чувственной форме», в «картинах», представляющих жизнь «в формах самой жизни». Между тем главная и определяющая черта художественной образности, обуславливающая все остальные ее особенности, состоит именно в том, что она является моделью *субъекта*. В каком бы конкретном виде мы ни взяли художественный образ — как образ лирического героя в поэзии А. С. Пушкина или В. В. Маяковского; как образ персонажа произведения — Раскольникова, репинского «Протодиакона», мочаловского Гамлета, чаплинского Чарли; как образ личности в симфониях П. И. Чайковского или Д. Д. Шостаковича, — он функционирует в произведении не как объект среди объектов, а как *своего рода субъект*, то есть «существо», наделенное активностью, сознанием и самосознанием, свободой воли и уникальностью. Более того, даже тогда, когда искусство изображает природные явления или вещи, образы эти тоже становятся *квазисубъектами*, а не *квазиобъектами* — этим-то левитановский пейзаж, толстовский Холстомер или ваноговский натюрморт принципиально отличаются от документально-географической зарисовки ландшафта, живописной иллюстрации в учебнике по животноводству или муляжных моделей фруктов и вещей, сделанных для витрины магазина ¹.

¹ Проблема эта рассмотрена нами обстоятельно в статье: Изобразительное искусство в сфере человеческого общения. — Советское искусствознание 82, вып. 1. М., 1983 (перепечатано в сб.: Критерии и суждения в искусствознании. М., 1986).

Ф. М. Достоевский, писал М. М. Бахтин, «подобно гетевскому Прометею, создает не безгласных рабов (как Зевс), а свободных людей, способных стать *рядом* со своим творцом, не соглашаться с ним и даже восставать на него»¹. К этому суждению мы решились бы сделать лишь одну поправку — отнести его не только к творчеству Достоевского, но и ко всей художественной литературе, более того, ко всему искусству. «Утвердить чужое «я» не как объект, а как другой субъект»² — эта формула определяет *природу художественного образа как такового*, а не одного лишь мира образов Достоевского. И потому «диалогична» структура не только его романов, но всякой художественной реальности — именно как *художественной*. Впрочем, в других случаях М. М. Бахтин именно так и ставил вопрос: например, говоря о свойственном роману как жанру «разноязычии», которое ведет к «той или иной степени диалогизованности»³, или определяя отношение художника к своим героям как «вненаходимость», которая приводит к диалогу автора и героя⁴. Но подробнее об этом ниже.

Что же касается отличия художественного образа от других форм квазисубъектности (от рождающегося в воображении человека образа его «второго Я» или образа иного субъекта, воссоздаваемого его памятью), то оно состоит

¹ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского, с. 7.

² Там же, с. 14.

³ См.: Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 76, 86—87, 97.

⁴ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 15—26.

в том, что художественный образ есть результат сознательной творческой деятельности воображения писателя, актера, живописца, композитора, целью которой является объективация данной модели субъекта для организации с его помощью общения с другими людьми, в воображении которых эти художественные квазисубъекты должны быть воссозданы и «поселиться» там навсегда — так, как живут в нашем сознании образы Гамлета, Дон-Кихота, Наташи Ростовской.

Внимательное рассмотрение системы субъектно-объектных отношений приводит к выводу, что возможны еще и смешанные, «гибридные» формы существования объекта и субъекта. Вообще говоря, известны два типа соотношения категориальных бинарных оппозиций. В одном случае они соотносятся по логическому правилу древних *tertium non datur* (третьего не дано) — таковы, например, категориальные биномы «причина — следствие», «свобода — необходимость», «добро — зло», «красота — уродство», «прогресс — регресс» и т. п., синтез которых невозможен, ибо привел бы к их теоретической аннигиляции (уничтожению). В другом же случае пары категорий обозначают не взаимоисключающие, а качественно различные и соотносимые друг с другом в данной дифференционной плоскости компоненты системы — таковы, например, категориальные пары «материальное — духовное», «содержание — форма», «пространство — время» и т. п.; здесь возможен синтез противоположностей, скажем, человек как единство материи и духа, пространство — время как их реальное неразрывное единство (хронотоп), внутренняя

форма как третий слой структуры предмета¹. К. Маркс часто пользовался подобными синтетическими категориями — понятиями «практически-духовное» освоение действительности, «чувственно-сверхчувственное» в применении к свойствам товара, «сущностное единство природы и общества» применительно к человеку.

Оказывается, что нечто подобное имеет место и в категориальной системе «объект — субъект», исходные компоненты которой могут синтезироваться, не вызывая аннигиляции самого объектно-субъектного отношения, но порождая специфические образования в пределах данной системы. В этой связи вполне правомерно утверждение К. Р. Мегрелидзе, что всякий продукт труда «представляет в одно и то же время и объективное нечто, и нечто субъективированное», так как он обретает способность удовлетворить ту или иную потребность людей, становясь «потребительной ценностью, благом для человека»². Как бы продолжая его рассуждения, Н. З. Чавчавадзе отмечает, что «продукт труда есть не просто объект, не просто вещь, а нечто субъективно-объективное» — ведь в нем овеществлена, реализована субъективная цель. Это дает философу основание говорить, что есть «субъективированное объективное и объективированное субъективное»³.

¹ О гносеологическом значении возникающих тут различий между бинарными и тетрарными структурами см. в нашей статье: Системное рассмотрение основных способов группировки. — В кн.: Философские и социологические исследования. Л., 1977, с. 21—23.

² Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973, с. 37—38.

³ Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. — В кн.: Культура в свете философии, с. 41, 52.

Таким образом, понятия «объект — субъект» и «субъект — объект», то есть *объективированный субъект* и *субъективированный объект* имеют совершенно реальное содержание, причем их соединение существует именно в двух формах, поскольку и та, и другая составляющая может иметь доминантное значение в их синтезе. О чем конкретно идет тут речь?

О том, во-первых, что если «истина» является, как хорошо известно, объективной, хотя добывается она субъектом, а «мнение» — субъективно, хотя формулируется оно по поводу объекта, то «ценность» представляет собой в данном аспекте не что иное, как *субъективированный объект*, ибо выражает она реальное отношение объекта к субъекту — то, что объект значит для субъекта, а не то, чем он является в его в-себе-и-для-себя бытии. (Именно поэтому беспредметны споры о том, объективна или субъективна ценность — к ней нельзя подходить с той же меркой, что к истине.) Понятно, что ценности столь же полимодальны, как субъекты: существуют общечеловеческие ценности, ценности того или иного социума, ценности национальные, классовые, семейные и ценности личностные, индивидуальные. Однако во всех случаях ценность есть именно синтетическое единство объективного и субъективного или субъективированный объект, чем, кстати сказать, ценность отличается от полезности (на это в свое время справедливо указал И. С. Нарский, хотя иначе мотивировал это различие¹), поскольку полезность есть значение одного

¹ Нарский И. С. Ценность и полезность.— Философские науки, 1969, № 3; он же. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.

объекта для другого объекта и потому вполне объективна.

Но не менее реальна иная форма синтеза объекта и субъекта — *объективированный субъект*. В самом деле, если активность субъекта приводит к созданию некоей «второй природы», которая существует столь же объективно, как и первая, хотя в ней опредмечиваются сознание, цели, идеалы субъекта, то вся эта предметность — или, проще, культура — оказывается объективированным субъектом. И тут в зависимости от модальности субъекта меняется масштаб объективирующей его предметности культуры, но идет ли речь о культуре человечества в целом, или о культуре Возрождения, или о русской дворянской культуре первой трети XIX в., или о культуре производства на рижском заводе «ВЭФ», во всех случаях культура выступает именно как объективация данного совокупного субъекта. Подчеркнем, что такое понимание культуры правомерно лишь применительно к каждой ее модификации, взятой целостно, ибо в отдельных звеньях культуры (скажем, в технике, в естественнонаучном знании, в спорте) субъективные качества ее творца не воплощаются, а устраниаются, что позволяет истине быть строго объективной, машине — обслуживать с равным успехом и «безразличием» разных социальных субъектов, спорту — сталкивать в соревнованиях по единым правилам команды, представляющие противоположные социальные системы. Субъективность социальных образований разного масштаба непосредственно выражается в ценностно-идеологическом содержании культуры и фиксируется в системной связи всех ее слоев,

в их взаимном опосредствовании и взаимодействии.

Тут проясняются и связи художественной образности с обеими формами синтеза объекта и субъекта. С одной стороны, художественный квазисубъект есть воплощение субъективированного объекта — ценности. Ибо все, что вовлекается в магнитное поле художественно-образного освоения мира, субъективируется, то есть изображается в его *ценностном*, а не чисто объективном бытии. Неудивительно, что родственность ценностей и искусства отмечалась философией и эстетикой с тех пор, как появилось вообще представление о ценности, хотя идеалистическая аксиология ложно истолковывала эту связь. Марксистский, материалистический подход к теории ценности позволил нашей эстетике преодолеть гносеологический крен и вскрыть глубинную связь художественно-образного освоения мира со сферой ценностных отношений. С другой же стороны, художественный образ как квазисубъект принадлежит к культуре как объективации субъекта — и потому, что культура обуславливает конкретное содержание отражающейся в образах искусства субъективности, и потому, что образ получает в произведении искусства объективированное, материализованное инобытие. Было бы решительно неверным (хотя это нередко делается) отождествлять художественный *образ* с тем художественным *текстом*, который является его носителем в произведении искусства (как нельзя отождествлять знак и значение в любом тексте). Вместе с тем нельзя не видеть и того, что фактом культуры образ-квазисубъект, живущий лишь в воображении индивида, ста-

новится только благодаря его *объективации*, вынесению его за пределы индивидуального сознания во «вторую природу».

Так, выясняется, что субъект и объект, при всей радикальности их различий, не являются абсолютно противоположными и несовместимыми «предметами», отнесение к которым возможно только по принципу «или — или», но представляют собой лишь крайние точки спектра, включающего также целый ряд переходных и синтетических форм. В целом этот спектр выглядит так: субъект — квазисубъект — субъективированный объект — объективированный субъект — квазиобъект — объект.

А отсюда следует, что и сами субъектно-объектные отношения выходят далеко за пределы отношений субъекта и объекта — они охватывают связи всех шести компонентов данной системы. Разумеется, источником всех этих отношений является не объект, а субъект (вспомним слова К. Маркса и Ф. Энгельса о различии между человеком и животным, связанным с тем, что последнее ни с чем себя не «соотносит» и вообще не «соотносит» себя)¹. Объект может лишь находиться в отношениях с чем-то или с кем-то, тогда как субъект является в силу своей активности носителем отношения к чему-то или к кому-то. Говоря конкретнее, субъект может обладать отношением:

— к другим субъектам, во всех их модальностях;

— к субъективированным объектам — ценностям;

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 27.

— к квазисубъектам, во всех их разнообразиях;

— к реальным объектам, во всем многообразии материального и духовного бытия;

— к квазиобъектам как идеальным моделям реальных объектов;

— к объективированным субъектам — явлениям культуры.

Представляется, что такое понимание внутреннего строения системы субъектно-объектных отношений важно и для аксиологии, и для культурологии, и для теории человеческой деятельности, и, в частности, для такого ее раздела, как теория общения. Ибо данная модель системы субъектно-объектных отношений делает предельно наглядной недопустимость сведения общения как межсубъектного взаимодействия к одним только индивидуальным контактам — оно должно быть рассмотрено *во всем многообразии связей всех модификаций субъекта.*

Но прежде чем это сделать, нужно выявить общие черты субъектно-субъектного взаимодействия в системе субъектно-объектных отношений, то есть определить *сущность общения как такового.*

МЕЖСУБЪЕКТНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
В СИСТЕМЕ СУБЪЕКТНО-ОБЪЕКТНЫХ
ОТНОШЕНИЙ

*1. Общение как деятельность
или общение и деятельность?*

Этот вопрос дебатировался с тех пор, как в конце 60-х годов в нашей философской, психологической и социологической литературе стала обсуждаться проблема общения. Мы уже отмечали, что единства взглядов у наших философов тут нет. Автор этих строк, занимаясь философской теорией деятельности, пришел к выводу, что общение лежит в ее пределах, являясь одним из четырех ее основных видов; эту концепцию поддержал, по-своему ее развивая, В. Н. Сагатовский¹. В то же время Л. П. Бучева трактовала общение как нечто принципиально иное, чем деятельность (отсюда и формулировка названия ее книги: «Человек: деятельность и общение»). Правда, из самого текста следовало, что с деятельностью сопоставляется не общение, а общественные отношения («Человек есть субъ-

¹ См.: Сагатовский В. Н. Социальная система: статус и структура.— В сб.: Исторический материализм как методология социального познания. Новосибирск, 1985.

ект деятельности и отношений»¹), которые, впрочем, персонифицируются². Л. М. Архангельский и В. Г. Афанасьев, в принципе не возражая против деятельностного подхода к анализу общения, вместе с тем критиковали автора этих строк за то, что он выделяет общение как «вид деятельности», тогда как оно есть «непременный атрибут любой человеческой деятельности»³, будучи присущим и познанию и труду⁴. Аналогична позиция Д. И. Дубровского⁵. А. В. Мудрик же, рассматривая данную проблему в педагогическом ракурсе, решительно утверждал, что «с точки зрения педагогики выделение свободного общения как особого вида деятельности может быть признано весьма целесообразным»⁶.

В середине 70-х годов А. А. Леонтьев заявил, что «советские психологи едины в понимании общения как одного из видов деятельности», оговорив, что это отнюдь не означает, будто общение выступает «как самостоятельная деятельность»⁷. Б. Ф. Ломов же в «упоминавшейся вы-

¹ Буева Л. П. Человек: деятельность и общение, с. 51.

² См. там же, с. 51, 110—112, 116—117.

³ Афанасьев В. Г. Человек как система и система деятельности человека.— Социологические исследования, 1976, № 4, с. 30.

⁴ См.: Архангельский Л. М. Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974, с. 100.

⁵ См.: Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983, с. 198—199.

⁶ Мудрик А. В. Общение как объект педагогического исследования.— В кн.: Проблемы общения и воспитания. Тарту, 1974, ч. I, с. 39.

⁷ См.: Леонтьев А. А. Общение как объект психологического исследования.— В кн.: Методологические проблемы социальной психологии, с. 112.

ше статье утверждал, что общение нельзя определять как вид человеческой деятельности, что оно есть нечто принципиально отличное от деятельности, ибо связывает субъект не с объектом, а с другим субъектом. Впрочем, это не мешало автору определять общение как «взаимодействие субъектов»¹, хотя оставалось непонятным, как взаимодействие людей может не быть их деятельностью.

Ощущая односторонность различных трактовок данной проблемы, Г. М. Андреева попыталась синтезировать их, предложив более широкое понимание связи деятельности и общения, «когда общение рассматривается и как сторона совместной деятельности (поскольку сама деятельность не только труд, но и общение в процессе труда), и как ее своеобразный дериват»². Близка к этому и точка зрения М. И. Лисиной, назвавшей один из разделов своей книги об онтогенезе общения — «Общение и деятельность. Общение как деятельность»³.

Однако различия в самом подходе к проблеме не были сняты.

Их примером может служить дискуссия между А. А. Леонтьевым и Б. Ф. Ломовым, развернувшаяся на страницах журнала «Вопросы философии»: первый аргументировал свой взгляд на общение как на деятельность человека, второй отрицал плодотворность такой точки зрения, полностью разделяя взгляды Л. П. Буевой.

¹ См.: *Ломов Б. Ф. Общение как проблема общей психологии.* — В кн.: *Методологические проблемы социальной психологии*, с. 127.

² *Андреева Г. М. Социальная психология*, с. 95.

³ См.: *Лисина М. И. Проблемы онтогенеза общения.* М., 1986, с. 11—14.

При этом аргументация отстаиваемой позиции у А. А. Леонтьева имела философско-социологический, а не специфически-психологический характер, сводясь, в сущности, к тому, что субъект деятельности всегда является «коллективным субъектом» или «совокупным субъектом», а отнюдь не изолированным индивидом, что и делает общение внутренним моментом деятельности¹. Контраргументация Б. Ф. Ломова основывалась на том, что общение как межсубъектное взаимодействие принципиально отличается от освоения субъектом объектов, которое и является деятельностью².

И в самом деле, связь *субъекта с субъектом* есть нечто радикально иное, чем отношение *субъекта к объекту*; вопрос заключается, однако, в том, согласимся ли мы считать деятельностью только операции, производимые субъектом с объектами, или же будем понимать под деятельностью всю полноту и целостность проявления действенной энергии человека как субъекта? Нам представляется, что *деятельность* человека не следует сводить к его *предметной деятельности*, и тогда общение естественно впишется в это целокупное и разностороннее проявление человеческой активности³.

¹ См.: Леонтьев А. А. Деятельность и общение.— Вопросы философии, 1979, № 1, с. 128, 132.

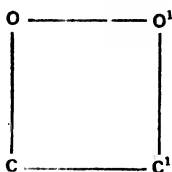
² См.: Ломов Б. Ф. Категории общения и деятельности в психологии.— Вопросы философии, 1979, № 8, с. 37—38, 45.

³ Такое широкое понимание деятельности присуще многим философам. См., например: Воронович Б. А., Плетников Ю. К. Категория деятельности в историческом материализме. М., 1975; Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977; Кветной М. С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы (социологический аспект). Са-

Такого рода расхождение взглядов можно было бы считать чисто терминологическим спором, если бы речь не шла о построении *системы категорий социальных наук*, которая наиболее точно описывала бы систему реальных отношений. Обратимся, следовательно, к анализу самой этой системы.

2. Структура субъектно-объектных отношений

Система субъектно-объектных отношений включает в себя три типа связей: *субъект — объект*; *субъект — субъект*; *объект — объект*; это отчетливо видно на следующей схеме:



Наличие в данной системе двух последних типов связей («O—O¹» и «C—C¹») нисколько не противоречит соотносительности понятий «субъект» и «объект», так как и субъект и объект обозначают, в сущности, некие *множества* — множество субъектов и множество объектов —

ратов, 1974; Маркарян Э. С. Системное исследование человеческой деятельности.— Вопросы философии, 1972, № 10; Маргулис А. В. Категория деятельности человека.— Философские науки, 1975, № 2; Сагадовский В. Н. Деятельность как философская категория.— Философские науки, 1978, № 2; Демин М. В. Природа деятельности. М., 1984; и др.

и лишь в определенной ситуации эти множества сводятся к единичному объекту и единичному субъекту. И в самом деле, познание объекта есть ведь не что иное, как выявление *связей и отношений между объектами* (В. И. Ленин, как известно, характеризовал закон как отражение объективных связей и отношений ¹), а сама деятельность есть результат коллективных усилий большей или меньшей *группы субъектов* — личностей, бригад, классов, наций.

Нельзя в этой связи не вспомнить, что в одной из записей М. М. Бахтина 1970—1971 гг., опубликованной, однако, позднее, было зафиксировано именно такое понимание структуры отношений в системе субъект — объект:

«Три типа отношений:

1. Отношения между объектами: между вещами, между физическими явлениями, химическими явлениями, причинные отношения, математические отношения, логические отношения, лингвистические отношения и др.

2. Отношения между субъектом и объектом.

3. Отношения между субъектами — личностные, персоналистические отношения: диалогические отношения между высказываниями, этические отношения и др.» ².

При этом М. М. Бахтин отмечал существование «переходов и смешения трех типов отношений».

То, что в нашей философской литературе субъектно-объектные отношения сводились к одному лишь отношению абстрактно взятых субъ-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 135—138, 165.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 342—343.

екта и объекта, объясняется чисто гносеологической их трактовкой. И действительно, отношения между объектами, являющимися предметом познания, сами выступают в качестве объекта, а отношения между субъектами познавательной деятельности не имеют значения, поскольку субъект этот, по сути, представляет человечество, а не индивида. Но как только мы выводим субъектно-объектные отношения за пределы гносеологии и начинаем в этом ключе рассматривать *практическую деятельность* людей, их *ценностное сознание*, и тем более их *общение*, тогда выясняется, что если множественность объектов существенного значения не имеет и тут, то множественность субъектов является *существенным неустрашимым свойством этих видов деятельности* и отвлечься от него просто невозможно. Ведь атрибутивным свойством субъекта является его уникальность, выявляющаяся в свободном выборе целей и средств деятельности (идет ли речь об индивидуальном или совокупном субъекте). Поэтому социальная жизнь предполагает множественность субъектов на всех уровнях, включая внутриличностный (духовная жизнь индивида как взаимодействие разных ипостатей его личности). А отсюда следует, что отношение «субъект — субъект» есть не только возможное, допускаемое в системе субъектно-объектных отношений, но необходимое для полноты и целостности ее существования как системы ¹.

¹ В этой связи нельзя не выразить сожаления, что, хотя в упоминавшейся интересной книге К. Н. Любутина отношение субъекта к объекту не сводится к познанию, но включает в себя и практический и ценностный аспекты, связь субъекта с субъектом была в

Мы сделали этот вывод чисто логическим путем. Но соответствует ли он реальному положению вещей в истории культуры?

Ее анализ убеждает, что межсубъектное взаимодействие начинается — исторически и логически — в материальной практике, производственной, трудовой и социально-организационной (включая, разумеется, и социально-реорганизационную, то есть революционно-преобразовательную, практику). Оно предстает там как *материально-практическое взаимодействие участников единого, коллективного деятельностного процесса*¹. Подчеркнем сразу, что речь идет не о любой практической связи людей, а только о такой, в которой они выступают как *полноценные субъекты*, ибо существуют и такие коллективные действия, в которых один участник использует другого (или других) как простые объекты, подобные орудиям труда, инструментам, механизмам или работающим животным (вспомним, что для рабовладельца раб — всего лишь «говорящее орудие», а рабочий на капиталистическом производстве превращается в «придаток машины»). Поэтому межсубъектным практическим отношением является лишь такое, в котором участники единого действия выступают (в принципе, разумеется) как равно

ней фактически выпущена из виду и потому проблема общения оказалась затронутой лишь вскользь, а художественное освоение мира автор и вовсе игнорировал.

¹ Признавая справедливость критики Д. Н. Дубровским (Проблема идеального, с. 197—198) предложенной нами в книге «Человеческая деятельность» трактовки практического общения как материализованного воплощения информации, мы исправляем эту ошибку, предлагая данную формулировку.

активные и равно свободные партнеры, ориентирующиеся друг на друга именно как на инициативно-самодействующих субъектов. Таким было поведение первобытных охотников в процессе коллективной облавной охоты на промыслового зверя: оно порождало необходимость их отношения друг к другу как к субъектам, каждый из которых должен вносить свою лепту активности, целенаправленности, сознания и самосознания, избирательности и свободы в достижение общего результата — победы над зверем, более сильным, чем каждый охотник в отдельности, но уступавшим организованному коллективу активно взаимодействующих охотников — субъектов общей, единой деятельности.

Точно так же и в дальнейшем многие формы практической деятельности людей, осуществляемой коллективно, по-прежнему требовали их материального, вещественно-энергетического взаимодействия в качестве субъектов совместных акций. Ведь умение эффективно действовать в нестандартной ситуации, находить оптимальное решение задачи не заложено у человека, как у животного, в генетической программе, в инстинкте, а обретается в онтогенезе, в процессе его обучения, образования и общественного воспитания. Между тем конкретные условия деятельности бывают — опять-таки, в отличие от условий жизнедеятельности животных, столь разнообразными и всякий раз в той или иной мере неожиданными, непредвиденными, что только свобода, избирательность действий каждого члена коллектива способна привести к успешности общего дела. А это значит, что каждый член данного коллектива — строительной бригады, боевого взвода, спортивной команды,

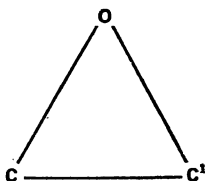
равно как и член макроколлективов — представитель класса, нации, народного движения, должен в подобных ситуациях сам действовать не как объект, пассивно выполняющий чужую волю, команды и указания, получаемые извне, а как субъект, свободно избирающий линию своего поведения и относящийся к своим сотрудникам, соавторам, партнерам как к субъектам же. В подобных коллективных действиях активность каждого участника общего действия направлена, таким образом, двояко — на совместно обрабатываемый объект и на других субъектов, вместе с которыми эта обработка осуществляется.

Такое понимание межсубъектного взаимодействия представляется адекватным тому значению, которое К. Маркс и Ф. Энгельс придавали термину «общение» (*Verkehr*), введя его в «Немецкой идеологии» именно для обозначения той стороны материальной (а затем и духовной) практики людей, которая выражает их взаимодействие в совместной деятельности.

Разумеется, будучи взаимной корреляцией действий субъектов, каждый из которых строит программу своего поведения, исходя не только из собственных устремлений, но и из учета предполагаемых, а затем и реальных поступков партнера, общение как межсубъектное взаимодействие предполагает духовную регуляцию, включает в себя духовные действия субъектов — без этого они не выступали бы в данной ситуации как субъекты. Однако участие духовности в практическом взаимодействии субъектов не снимает существенного различия между материальной и духовной его формами (на наличие этих двух форм общения прямо

указывалось в «Немецкой идеологии»). Они различаются тем, что в материальном общении духовная активность субъекта имеет целью лишь *управление его практическими действиями*, тогда как целью духовного общения является духовное единение партнеров, достижение их духовной общности, а практические действия, если они при этом и используются, служат только данной цели, как правило же, духовное общение осуществляется в форме словесного или пользующегося иными знаковыми средствами *диалога*¹.

Резюмируя сказанное на графическом языке, мы обнаруживаем, что наша исходная четырехкомпонентная схема деятельности как системы субъектно-объектных отношений может быть модифицирована в трехкомпонентную, поскольку различие между объектами принципиального значения не имеет, а различие между субъектами заключено в фундаменте человеческой деятельности.



¹ Поэтому нельзя согласиться с критикой С. Х. Раппопорта, упрекавшего автора этих строк за допущенное в книге «Человеческая деятельность» растворение практики в преобразовательной деятельности, тогда как практику следует рассматривать как самостоятельный вид деятельности (см.: *Раппопорт С. Х. Природа искусства и специфики музыки.*— Эстетические очерки. Вып. 4. М., 1977). Наш критик не учел здесь

Вместе с тем данная схема помогает увидеть, что общение как межсубъектное отношение отнюдь не является «безобъектным», как кажется некоторым противникам такого понимания человеческого общения. Поскольку субъект и объект — понятия соотносительные, использование одного из них без другого вообще неправомерно. Поэтому, когда говорится о *межобъектных* отношениях, имеется в виду, что они являются таковыми для познающего или практически их использующего субъекта. Говоря же о *межсубъектных* отношениях, мы предполагаем их *опосредованность объектом* — и тем, по поводу которого осуществляется общение, и тем, с помощью которого (как средства, языка, инструмента) оно осуществляется, и тем, который создается совместными усилиями общающихся субъектов. Это значит, что мир объектов отнюдь не исчезает из сферы межсубъектных отношений, но точно так же как активная роль субъекта в процессе познания не мешает научному закону быть фиксацией связи объекта с объектом, так опосредованность межсубъектных отношений объектами не меняет того решающего обстоятельства, что *смысл данной деятельности интерсубъективен*. Вот почему мы никак не можем согласиться с утверждением Я. А. Пономарева, будто взаимодействие двух субъектов неизбежно приводит к тому, что «один по отношению к другому выступает в качестве объек-

того, что практика непременно включает в себя и момент преобразования объектов, и момент материального взаимодействия субъектов, что она двусторонняя и что ее выделение в человеческой деятельности происходит в иной плоскости, чем дифференциация деятельности по видовому признаку.

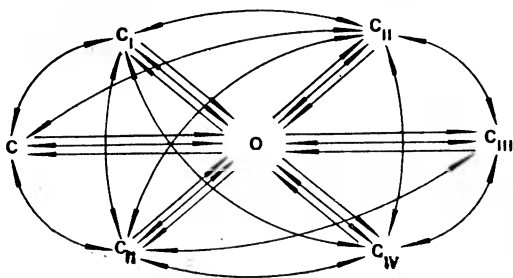
та»¹. В том-то и дело, что общение является таковым лишь до тех пор, пока субъект сохраняет свою субъективность во взаимоотношениях с другим субъектом, а этот последний ориентируется на своего партнера именно как на партнера по совместной деятельности, то есть как на субъекта же, а не как на объект. Только увидев это *принципиальное различие двух ориентаций активности субъекта*, равно необходимых в системе субъектно-объектных отношений, можно раскрыть особенности общения как специфического вида человеческой деятельности, отличающегося от различного рода операций, производимых субъектом с объектами.

И еще одну важную закономерность межсубъектного взаимодействия помогает увидеть наша схема — то, что оно оказывается условием и своего рода *фундаментом предметной деятельности* во всех ее формах, видах и типах. Речь идет не о том, чтобы признать общение основным смыслом и целью деятельности людей — в одних случаях решающей является ее направленность на объект, в других — взаимодействие субъектов, но последнее всегда выступает в качестве специфического *аспекта или вида деятельности*. В этой плоскости решается, как нам кажется, и спор о том, можно ли считать общение *конкретным видом* человеческой деятельности, существующим наряду с другими ее видами — преобразовательной, познавательной, ценностно-ориентационной, или же его следует счи-

¹ Пономарев Я. А. Психика и интуиция. М., 1967, с. 178. Столь же неверно представление, будто в межличностном общении каждый партнер выступает «одновременно и как объект, и как субъект» (Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории, с. 226).

тать *типом* деятельности, противостоящим предметной деятельности в целом, как другому ее типу (так ставит вопрос М. В. Демин), или же *аспектом* деятельности, неотделимым от другого ее аспекта — предметного. По-видимому, ответ на этот вопрос не может быть однозначным — общение бывает *и* аспектом, *и* типом, *и* видом деятельности, в зависимости от характера деятельности и от угла зрения на нее теоретика: одно дело, например, общение в трудовом процессе, другое — в дружеской беседе, третье — в научном диспуте. Постоянной же остается сама *деятельностная природа* человеческого общения, проявляющаяся в направленности действий субъекта на другого субъекта.

Закljučая этот этап анализа, уточним предложенную нами схему общения в системе деятельности, поскольку выделение в ней двух субъектов есть чистая условность, лежащая в русле известного нам по философской традиции дуэта «Я — Ты». Если же захотеть построить более близкую реальности модель, то она приняла бы такой вид¹:



¹ Здесь использован язык теории графов (см., например: Паниотто В. И. Структура межличностных

Теперь нам предстоит рассмотреть связь общения с другой важнейшей категорией исторического материализма — с общественными отношениями.

3. Общение и общественные отношения

В «Немецкой идеологии», как мы помним, было показано, что в процессе производства людям *«необходимо было вступать во взаимоотношения друг с другом»*, и это-то их практическое общение *«создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»*¹. Иными словами, общественные отношения — и экономические, и политические, правовые и т. п. (по Ленину, материальные и идеологические) — складываются *в процессе практического общения людей*, но сразу же приобретают независимое от сознания индивидов существование. Эту диалектику подчеркивал и В. И. Ленин, говоря, что люди *«вступают в общение»* в процессе совместной практической деятельности, что *«при этом складываются»* определенные общественные отношения², однако сами люди не сознают того, каковы эти отношения, и попадают в прямую зависимость от характера данных отношений.

Таким образом, если брать за точку отсчета биографию индивида, то вся его деятельность,

отношений. Методика и математические методы исследования. Киев, 1975, с. 22—28), поскольку он делает предельно наглядной структуру рассматриваемых нами отношений.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 411.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 343.

включая и его общение с другими индивидами, оказывается обусловленной существующим типом общественных отношений; но если такой точкой отсчета в теоретическом анализе общественной жизни является коллективная практика, то складывающаяся в ней «форма» общения, которая «обуславливается производством»¹, порождает определенные общественные отношения между действующими людьми. Таким образом, между общением и общественными отношениями существует взаимодействие, но оно описывается не в понятиях «форма» и «содержание» или «персонафикация», а скорее в понятиях «процесса» и «продукта»: общение есть *реальная деятельность, разворачивающаяся процессуально*, а общественные отношения — *тип связи ее участников*, который становится *структурой общества* и, формируясь в процессе практического общения людей, его же и обуславливает.

Отсюда проистекает и другой аспект диалектической взаимосвязи общения и общественных отношений — *осознанная целенаправленность общения* (как формы деятельности субъектов) и *неосознаваемая, спонтанная и обретающая стихийную власть над субъектами сила общественных отношений*. Ее носитель — экономический и политический строй общества, который отчуждается от конкретных индивидов и возвышается над ними независимо от того, каким социальным субъектам он враждебен, а к каким благорасположен, ибо он есть свойство «совокупного субъекта» — человеческого общества.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 15.

Однако изменения общественных отношений происходят в результате изменений материального производства, стороной которого является общение участвующих в нем людей.

Третий аспект диалектики общения и общественных отношений схватывается связью понятий «непосредственные» и «опосредованные» или «прямые» и «косвенные»¹. К общению как моменту деятельности относится в полной мере то, что К. Маркс сказал о ней в целом: «Общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не *только* в форме *непосредственно* коллективной деятельности и *непосредственно коллективного* пользования, хотя *коллективная* деятельность и *коллективное* пользование, т. е. такая деятельность и такое пользование, которые проявляются и утверждают себя непосредственно в *действительном общении* с другими людьми, окажутся налицо всюду, где вышеуказанное *непосредственное* выражение общественности обосновано в самом содержании этой деятельности или этого пользования и соответствует его природе»². Поэтому даже в тех случаях, когда индивид занимается деятельностью в одиночестве, вне «непосредственного общения с другими», он объективно все равно «занят общественной деятельностью», то есть такой, которая опосредована общественными отношениями.

Если под общением иметь в виду межличностные отношения, то они непосредственные, прямые, контактные, а общественные отношения —

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 411; соч., т. 42, с. 119.

² Там же, т. 42, с. 118.

это отношения опосредованные, косвенные, вне- и сверхличностные; общение же, рассмотренное в этой плоскости, есть и способ превращения опосредованных связей в непосредственные, и механизм перевода непосредственных взаимодействий между людьми в отчуждаемую от них и обретающую самостоятельное бытие социальную реальность.

Зависимость характера общения людей от общественных отношений сказывается и в *качественном*, и в *количественном* отношениях. В *качественном* — поскольку характер общения людей непосредственно зависит от их бытия и сознания, от их реального образа жизни и духовных устремлений, то есть в конечном счете от тех конкретных потребностей в общении, которые свойственны данному социуму. Так, сам способ производства в капиталистическом обществе, равно как и буржуазно-демократический тип его политического устройства, нуждаются в иных формах общения людей, чем феодальное производство и монархическая государственность. Столь же очевидно, что материальный базис и политически-юридическая надстройка социализма включают в себе потребность в ином характере общения людей, чем те, которые были порождены капитализмом и феодализмом. Что же касается *количественной* стороны дела, то она выражается в постепенном расширении сферы общения каждого индивида и каждой социальной группы: в первобытнообщинном строе общение ограничено непосредственным контактом членов общины и смежных территориально родоплеменных коллективов, затем границы общения прогрессивно расширяются в каждой новой общественно-экономиче-

ской формации¹, однако во всех классово антагонистических системах оно остается ограниченным тем, что эксплуатируемый является для эксплуататора не равноправным субъектом, а объектом, используемым так или иначе в своекорыстных целях. «Существование господствующего класса с каждым днем становится все большим препятствием развитию производительной силы промышленности и точно так же — развитию науки, искусства, а в особенности культурных форм общения», — писал Ф. Энгельс².

В социалистическом обществе, напротив, коренной потребностью становится стремление обеспечить *всеобщее общение* людей и социальных групп, трудящихся классов, наций, рас на основе принципа *всеобщего равенства и братства*, то есть формирование отношения каждой личности ко всем другим и каждой группы ко всем другим как к *равным ей субъектам единого социального действия*. Социализм ломает и те рамки, которые ограничивали масштабы общения в прошлых социальных системах неравенством полов и резкой дифференциацией возрастных групп. Превращение женщины из служанки, рабыни, рожайшей машины, наложницы и домашней работницы в полноправного участника единой социальной деятельности обеспечивает развитие *полноценного общения между полами*, а уважительное отношение взрослых к детству и к юности разрушает те дискриминационные преграды, которые стояли прежде на

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс специально отмечали это, говоря, например, о том, что только в XIX в. появляется «всемирная литература» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 428).

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 18, с. 216.

пути *общения поколений*, и делает проблему «отцов и детей» проблемой специфической формы общения, а не подавления одними воли и свободы других. В конечном счете перспектива коммунистического общества вырисовывается как *предоставление общению людей небывалых и немыслимых во всей предыдущей истории возможностей*.

Социальная детерминация человеческого общения не означает, что его формы изобретаются каждый раз заново; они передаются из поколения в поколение с помощью механизма культурной традиции как способа «социального наследования». То богатство культуры, которое каждый индивид застает, входя в социальную жизнь, и которое он «присваивает» в большем или меньшем объеме, включает в себя и *культуру общения*, то есть те конкретные формы, в которых в данную эпоху, в данной этнической и социальной среде осуществляется общение людей. Вообще говоря, в той мере, в какой культура конкретна, то есть многогранно обусловлена особенностями культурного субъекта — историческими, этническими, социально-демографическими, она, в свою очередь, обуславливает своеобразие форм общения по этим же параметрам.

Понятно, что историк культуры, с одной стороны, этнограф — с другой, демограф — с третьей, стремятся выявить и описать особенности общения, характерные для изучаемого типа культуры. Особенности эти начинаются с языка — основного средства общения людей, охватывают различные паралингвистические средства — жесты, мимику, интонации, а также все другие орудия и способы общения — обряды, ритуалы, традиции, управляющие взаимоотноше-

ниями старших и младших, мужчин и женщин, верующих и церковнослужителей, дипломатических представителей и лидеров политических партий, членов различных социальных (формальных и неформальных) объединений. Специфические для каждой группы формы общения служат ее консолидации и одновременно отгораживают ее от других групп, то есть утверждают ее внутреннюю целостность, сплоченность и ее своеобразие, уникальность. Но это делает серьезной проблемой общение между различными группами, социумами, культурами, которое требует либо владения представителями одной из них языками и формами общения, свойственными другой, либо использования переводчиков, толмачей, гидов, либо выработки некоего межгруппового языка (типа эсперанто), интернационального кода жестов, художественных образов, символов и т. п. Особенно сложной проблема эта оказывается в тех случаях, когда культура партнера еще неизвестна и надо разгадывать свойственные ей коды (скажем, вновь открытой народности в Южной Америке, или раскопанной археологами неизвестной погибшей цивилизации, или предполагаемому населению какой-то планеты, с которым землянам предстоит установить контакт).

Выяснение связи общения и общественных отношений позволяет рассмотреть и *диалектику общения и коммуникации*.

4. Общение и коммуникация

В нашей книге «Человеческая деятельность», да и в работах многих других авторов понятия «общение» и «коммуникация» (или «коммуни-

кативная деятельность») употребляются как синонимы. В «Философской энциклопедии» общее значение понятия «коммуникация» кратко определяется так: «Общение. Ср. коммуникативная функция языка, т. е. функция общения, обмена мыслями»¹.

В немецком «Философском словаре», выдержавшем в ГДР более десяти изданий, понятия *Verkehr*, обозначающего общение, нет вообще, несмотря на то что оно было введено, как мы видели, в философский оборот К. Марксом и Ф. Энгельсом, а понятие «коммуникация» определяется через три синонима: «соединение, взаимосвязь, общение». При этом разъясняется, что речь идет об «обмене сообщениями у людей», для которого они должны иметь общие знаковые средства и которое диктуется потребностями коллективного производства и всех других областей их совместной жизни. Далее отмечается, что «кибернетика и теория информации существенно расширили представление об информационном обмене. Оно уже не ограничивается связью между людьми и осуществляемым ими обменом сообщений. В самом общем смысле под коммуникацией здесь понимается скорее любой обмен информацией между динамическими системами или подсистемами этих систем, которые способны принимать информацию, хранить ее, преобразовывать и т. д. Система, посылающая информацию (идет ли речь о людях, организмах, машинах и т. п.), именуется отправителем, а принимающая ее соответственно именуется получателем». Что же касается другого смысла термина «коммуникация», то пра-

¹ Философская энциклопедия. М., 1964, т. 3, с. 21.

вомерность его признается здесь только для экзистенциалистской философии К. Ясперса, и приводится предложенное им определение: «Коммуникация — это жизнь с другими, осуществляющаяся реально многообразными способами...»¹

Как видим, растворение общения в коммуникации проведено здесь весьма последовательно; обращение к теории информации подтвердило, что коммуникация вообще не ограничивается связью человека с человеком, для общения же как межсубъектной связи места не осталось. Неудивительно, что понятие «общение» стали распространять и на коммуникативную связь человека с машиной².

И все же нетождественность значения понятий «коммуникация» и «общение» ощущалась многими исследователями — философами и психологами (Е. Д. Жарковым, М. С. Глазманом, В. С. Соковниным, Т. Каракеевым, Х. И. Лийметсом, К. К. Платоновым, В. Е. Семеновым, А. К. Уледовым и др.), хотя необходимость их различения аргументировалась весьма разноречиво и в разных плоскостях. В действительности же мы сталкиваемся здесь с сущностными и разносторонними различиями двух форм связи человека с человеком, общества с обществом, культуры с культурой.

В двух главных отношениях различаются общение и коммуникация. Первое состоит в том, что общение имеет и *практический, материальный, и духовный, информационный, и практи-*

¹ Philosophisches Wörterbuch. 11 Aufl. Leipzig, 1975, Bd 1, S. 640.

² См., например: Попов Э. В. Общение с ЭВМ на естественном языке. М., 1982.

чески-духовный характер, тогда как коммуникация (если не иметь в виду другого значения этого термина, когда он употребляется во множественном числе и обозначает пути сообщения, средства связи) является *чисто информационным* процессом — передачей тех или иных сообщений.

Второе отношение, в котором различаются общение и коммуникация, — характер самой связи вступающих во взаимодействие систем. Поскольку в системе субъектно-объектных отношений человек может выступать и в функции субъекта деятельности, и в функции ее объекта — предмета преобразования, познания или оценки, постольку и возможны, и необходимы для полноты осуществления деятельности две ситуации. Так, на операционном столе пациент является для хирурга объектом, в принципе равным любому другому оперируемому объекту — животному или растению; вместе с тем в процессе обследования, изучения пациент тоже является объектом — на сей раз объектом познания, и тут разница между познавательной деятельностью хирурга и исследованиями биолога или ботаника опять-таки несущественна. Общение врача и пациента часто вообще не возникает либо происходит на периферии медицинской деятельности — в ситуациях, в которых врач видит в больном не просто пациента, а личность, страдающую и мыслящую, такого же субъекта, каким является он сам, и вступает с ним соответственно в отношения общения.

Такова же позиция исследователя-психолога или социолога, педагога или военачальника: в каждую из этих форм деятельности отношение к другому как к субъекту — то есть элементы

общения — вплетается в большей или в меньшей степени (скажем, в отношении офицера и солдата в меньшей степени, чем в отношении мастера и рабочего, а сюда — в меньшей степени, чем в отношении профессора и студента; вместе с тем в системе «офицер — солдат» соотношение моментов субъект-объектного воздействия, то есть *управления*, и субъект-субъектного взаимодействия, то есть *общения*, иное в условиях боя и в условиях подготовки к бою или празднования победы после боя), однако во всех этих случаях общение запредельно данной деятельности и способно лишь вклиниваться в нее или в каких-то ситуациях сопровождать ее.

Коммуникация есть *информационная связь субъекта с тем или иным объектом* — человеком, животным, машиной. Она выражается в том, что субъект передает некую информацию (знания, идеи, деловые сообщения, фактические сведения, указания, приказания и т. п.), которую получатель должен всего-навсего принять, понять (правильно декодировать), хорошо усвоить и в соответствии с этим поступать. Получатель информации и является в подобных случаях *объектом*, ибо отправитель на него смотрит как на пассивный (не в энергетическом смысле, а в смысле чисто информационном) приемник, хорошо настроенный, точно и надежно работающий. Потому-то в принципе безразлично, является ли таким приемником человек, животное или техническое устройство, и там, где можно заменить первого последним, это и делается (скажем, в автоматически действующих космических лабораториях или саморегулирующихся технических системах). В данной ситуации активность приемника либо направлена на повы-

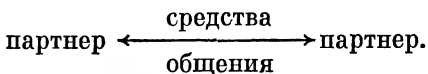
шение «коэффициента полезного действия» самого способа усвоения информации, либо оказывается «шумом», то есть искажением передаваемого сообщения (оттого в наиболее ответственных случаях — скажем, армейских — получатель должен повторить полученное указание, распоряжение или сведения, в обычных же условиях проверкой того, сколь точно и полно получатель усвоил переданную ему информацию, является экзамен).

Радикально иное положение возникает тогда, когда отправитель информации видит в ее получателе *субъекта, а не объект*, ибо в этом случае он исходит из того, что данная информация адресуется такой системе, которая индивидуально своеобразна, активна в соответствии со своей уникальной природой и соответственно должна переработать получаемую информацию, становясь партнером ее отправителя в их общем деле — *совместной выработке результирующей информации*. Иначе говоря, в общении нет отправителя и получателя сообщений — есть *собеседники, соучастники* общего дела.

В коммуникации мы имеем дело с процессом *однонаправленным*, информация течет только в одну сторону, и — по законам, установленным теорией коммуникации, — количество информации *уменьшается* в ходе ее движения от отправителя к получателю. В общении информация *циркулирует между партнерами*, поскольку оба они равно активны и потому информация не убывает, а *увеличивается, обогащается, расширяется* в процессе ее циркуляции. Структура первого типа информационной активности, следовательно, асимметрична:

отправитель—→послание—→получатель;

а структура второго типа активности — симметрична:



Симметричность межсубъектного взаимодействия С. Л. Рубинштейн обосновал следующим образом: «Во взаимоотношении субъектов нет никакой принципиальной привилегии у моего частного «я». Поэтому отношения между различными частными «я» обратимы. Теоретически не существует никакого преимущества для вот этого, данного «я». Мое отношение к другому предполагает и отношение другого ко мне: «я» такой же другой для того, которого я сперва обозначил как другого, и он такой же «я» (исходная точка системы координат), как «я»¹. А вот как Л. Н. Толстой выразил эту мысль: «...если хоть не сознаешь, но живо воображаешь другое «я» как свое, то сознаешь и то, что всякое другое «я», самое коренное «я» есть не только такое же как мое, но оно одно и то же»².

Речь идет при этом не только о тех случаях, когда общение является контактом друзей. Оно может быть и спором идейных противников, но при том неременном условии, что целью спора является не обмен информацией и не подчинение одного оппонента другому, а *совместный поиск некоей общей позиции*, отчего столкновение и борьба мнений становится *диалогом*, а его участники — *партнерами*. Вот достаточно характерный пример — определение М. С. Гор-

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии, с. 336.

² Толстой Л. Н. Дневники и записные книжки 1910 года. М., 1935, с. 5.

бачевым при его встрече с М. Тэтчер цели и характера их переговоров: «Встречи лицом к лицу — лучший способ поиска точек соприкосновения, сближения позиций по конкретным делам. Тут необходимо умение не только говорить, но и слушать. Не только слушать, но и понимать друг друга, совместно искать решения сложнейших интегралов современного мира. Именно в таком ключе мы хотим строить наш политический диалог с Великобританией». И в другом месте той же речи: «Общеввропейский процесс — это своеобразный университет политического диалога. Он преподавал нам не один урок трудной науки взаимопонимания, учит видеть в противоположной стороне не врага, а партнера. Принятый в Стокгольме документ — свидетельство хорошего усвоения этого урока»¹.

В диалоге каждое сообщение (послание) рассчитано на его интерпретацию собеседником и возвращение в таком преломленном, обогащенном, интерпретированном виде для дальнейшей аналогичной обработки другим партнером и т. д. Вот почему мы обозначаем общение в наших схемах не двумя разнонаправленными стрелками $\rightleftarrows$, фиксирующими обычно прямую и обратную связь как различные и самостоятельные процессы, а одной двунаправленной стрелкой $\longleftrightarrow$, показывающей, что речь идет здесь о едином и нерасчлененном процессе циркуляции информации, а не двухактном обмене информацией.

Общение никак не может быть приравнено ни к передаче сообщений, ни даже к обмену сообщениями (или информацией), как оно очень

¹ Правда, 1987, 31 марта.

часто определяется в нашей философской и психологической литературе¹. Общение — это процесс выработки новой информации, общей для общающихся людей и рождающей их общность (или повышающей степень этой общности). Неубедительной поэтому представляется попытка И. А. Джидарьян защитить определение общения как «обмена», ссылаясь на К. Маркса и приравнивая содержание понятий «обмен» и «диалог»², ибо первое как раз не предполагает того возрастания информации, которое специфично для общения и отличает подлинный диалог от обмена мнениями. Когда же молодой К. Маркс писал: «...ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие»³, он употреблял понятие «обменивать» в явно метафорическом смысле. Нередко ссылаются на суждение Б. Шоу: «Если у вас есть яблоко и у меня есть яблоко и если мы обмениваемся этими яблоками, то и у вас и у меня останется по одному яблоку. А если у вас есть идея и у меня есть идея и мы обмениваемся этими идеями, то у каждого из нас будет по две идеи». Однако, приведя это, несомненно остроумное, рассуждение, М. Г. Ярошевский справедливо заметил: «Когда бы преимущества научного общения исчерпывались такого типа обменом и

¹ См.: Парыгин Б. Д. Социальная психология как наука. Л., 1967, с. 140, 141; Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. с. 209; Андреева Г. М. Социальная психология, с. 98; Леонтьев А. А. Психология общения. Тарту, 1974, с. 8—9; он же. Общение как объект психологического исследования. — В кн.: Методологические проблемы социальной психологии, с. 107.

² Джидарьян И. А. Психология и развитие личности. М., 1981, с. 142—143.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 150—151.

накоплением идей, говорить о его творческой сущности было бы бессмысленно. Истинный прогресс состоит в том, что в головах исследователей, прошедших школу общения, столкновение наличных идей порождает принципиально новые продукты. Перед нами феномен творческого синтеза»¹.

Мы уже не говорим о том, что понятие «обмен» предполагает утрату каждым участником обменного акта той вещи, которой он обменялся (применительно к духовным продуктам это выражено в шутливой форме в известном анекдоте: «Что такое обмен мнениями? Это когда приходишь к начальству со своим мнением, а уходишь с его»). Между тем в процессе и в результате общения происходит отнюдь не обмен идеями или вещами, а *превращение состояния каждого партнера в их общее достояние*. Общение порождает *общность*, а обмен сохраняет *обособленность* его участников.

Фундаментальное отличие общения и передачи сообщений выявляется в различии присущих им способов адекватной самореализации: структура сообщения *монологична*, а структура общения — *диалогична*. Вот почему М. Бубер мог называть общение людей «диалогической жизнью», а М. М. Бахтин использовать понятие «диалог» для характеристики существенных культурных и художественных явлений. Так, ученый еще полвека тому назад говорил о «диалогической ориентации слова», об «исконной диалогичности слова», поскольку «живое высказывание, осмысленно возникшее в определенный

¹ Ярошевский М. Г. Дискуссия как форма научного общения.— Вопросы философии, 1978, № 3, с. 98.

исторический момент в социально определенной среде, не может не задеть тысячи живых диалогических нитей, сотканных социально-идеологическим сознанием вокруг данного предмета высказывания, не может не стать активным участником социального диалога... Слово рождается в диалоге, как его живая реплика, формируется в диалогическом взаимодействии с чужим словом в предмете. Конципирование словом своего предмета — диалогично... Живое разговорное слово непосредственно и грубо установлено на будущее слово-ответ: оно провоцирует ответ, предвосхищает его и строится в направлении к нему. Слагаясь в атмосфере уже сказанного, слово в то же время определяется еще не сказанным, но вынуждаемым и уже предвосхищаемым ответным словом. Так — во всяком живом диалоге... В действительной речевой жизни всякое конкретное понимание активно: оно приобщает понимаемое *своему* предметно-экспрессивному кругозору и неразрывно слито с ответом, с мотивированным возражением — согласием. В известном смысле примат принадлежит именно ответу, как началу активному: он создает почву для понимания, активную и заинтересованную изготровку для него. Понимание созревает лишь в ответе. Понимание и ответ диалектически слиты и взаимообуславливают друг друга, одно без другого невозможно.

Активное понимание, таким образом, приобщая понимаемое новому кругозору понимающего, устанавливает ряд сложных взаимоотношений, созвучий и разноречий с понимаемым, обогащает его новыми моментами. Именно такое понимание учитывает и говорящий. Поэтому его установка на слушателя есть установка на осо-

бый кругозор, особый мир слушателя, она вносит совершенно новые моменты в его слово: ведь при этом происходит взаимодействие разных контекстов, разных точек зрения, разных кругозоров, разных экспрессивно акцентных систем, разных социальных «языков»¹.

Подчеркнем, что выявленная М. М. Бахтиным структура диалога в его отличии от монологического высказывания относится не только к словесной форме общения — речь идет здесь о *самой сути диалога, независимо от средств, которые он использует*: диалог предполагает уникальность каждого партнера и их принципиальное равенство друг другу; различие и оригинальность их точек зрения; ориентацию каждого на понимание и на активную интерпретацию его точки зрения партнером; ожидание ответа и его предвосхищение в собственном высказывании; взаимную дополнительность позиций участников общения, соотнесение которых и является целью диалога. Вот почему он может быть формой связи *только субъектов*, выражая все те черты, которые отличают субъекта от объектов. «...Диалог — столкновение разных умов, разных истин, несходных культурных позиций, составляющих единый ум, единую истину и общую культуру»² — это определение гуманистического диалога, сформулированное Л. М. Баткиным, вполне можно принять за общее определение диалога как такового, в его отличие от обмена монологами. «Именно в синтезе полнее всего просвечивает, сжимаясь,

¹ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики, с. 88, 90, 93, 95; ср. с. 106—107, 164.

² Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, с. 137.

структура диалога». Поэтому «нет ничего более монологичного, чем платоновский диалог»: в нем нет синтеза, точку зрения автора выражает один Сократ, и она не меняется в процессе спора, а его партнеры — «только слушатели, ученики, мальчишки для битья»¹.

Быть может, ярче всего структура диалога моделируется музыкой, когда она использует не форму обмена монологами-ариями (следуя друг за другом в художественной ткани оперы, они до такой степени самостоятельны, что каждую можно легко изъять из целого и исполнить в концерте), а форму дуэта, трио, квартета, представляющую собой предельный случай *диалогичности* — целостно неделимого взаимодействия составляющих его партий, до такой степени зависимых друг от друга, что они вообще не имеют самостоятельного существования, образуя одновременное, а не последовательное звучание. Но музыкальная модель общения точнее всех других еще в одном отношении — она выявляет его возможность быть не только диалогом в буквальном смысле этого слова, то есть собеседованием *двоих*, но и *полилогом*, то есть взаимодействием *многих* партнеров, соучастников единого практического, идеологического, художественного или игрового действия. То, что музыкальный ансамбль, в отличие, например, от драматического, способен с одинаковым успехом слить воедино и два, и три, и много голосов, мо-

¹ См.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, с. 163, 175. Об отличии диалога от монолога с семиотической точки зрения см.: Вартазарян С. Р. К описанию коммуникативных процессов.— В кн.: Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван, 1981, с. 28—32.

делирует именно эту полилогичность реального человеческого общения.

К реальному диалогу инструментальная музыка подходит близко в современных своих формах — джаза и рока, которые предоставляют самые широкие возможности *импровизации*. Ведь общение людей имеет всегда импровизационный для каждого его участника характер. Импровизация является выражением глубинных качеств субъекта — его свободной активности, способности порождать новую информацию, преодолевая стереотипность репродуктивного поведения; вместе с тем импровизация собеседников ограничена программой их беседы, необходимостью достичь общего результата. Точно так же в импровизации оркестрантов каждый музыкант находит собственный путь движения к общей цели, согласуя ритмомелодический рисунок своей партии с поведением партнеров. Оттого такое большое значение в подобном ансамбле имеет сыгранность музыкантов, их взаимопонимание, способность каждого вписать свою партию в общее движение музыкальной ткани.

В то же время всякое музыкальное исполнение диалогично и в другом отношении — в его *прямой направленности на слушателя*, для которого оно и осуществляется. Конечно, и коммуникативное сообщение всегда кому-то адресовано, отчего его монологичность может показаться мнимой. Нужно, однако, иметь в виду, что сообщение имперсонально, ибо оно обращено к *любому* адресату, а не к кому-то определенному и единственному (как газетная информация, урок или лекция, речь оратора, научный трактат и т. п.), поэтому оно и приобретает мо-

нологическую форму, посылаемое всем (в предельном случае как воззвание: «Всем, всем, всем!»), то есть получателям как объектам. Диалог же есть информационный контакт двух лиц, каждый из которых обращается именно к этому партнеру как к своему единственному слушателю и интерпретатору своей исповеди, ориентированной как по содержанию, так и по форме именно на этого и только на этого (или этих) партнера общения.

Во избежание возможных недоразумений заметим, что мы не находим никаких оснований для трактовки одной из двух форм информационной активности субъекта как более «высокой», более «совершенной», более ценной, чем другая. Напротив, существуют самые веские основания для того, чтобы считать их *равно необходимыми* человеку, общественному развитию, культуре и имеющими лишь разные сферы действия, поскольку преимущества и ограниченность каждой обнаруживаются в разных социокультурных ситуациях. Это видно из уже приведенных примеров и еще будет подтверждаться в ходе дальнейшего анализа. Пока объясним это в самой общей форме тем, что оптимальное осуществление разнообразнейших функций требует от каждого члена общества способности совмещать позиции субъекта и объекта деятельности, способности оперативно переключаться из роли ученика в роль соавтора и обратно, из роли исполнителя в роль партнера и обратно, из роли приемника информации в роль ее интерпретатора и обратно. Как ни хороша дружеская беседа, но школьный урок не может быть превращен в такого рода диалог. Точно так же не способны заменить друг

друга управление боем и теоретический диспут или спортивный матч и учебная тренировка. Следовательно, речь должна идти не о том, чтобы мечтать о «диалогической жизни» или сводить смысл всей человеческой деятельности к общению — диалогу, а в том, чтобы отчетливо понимать, *где и когда наиболее эффективны коммуникация, монолог, сообщение, а где и когда оптимальны общение, диалог, отношение к другому как к субъекту.*

5. Общение и общность

Подытоживая сказанное, можно сделать важный для понимания специфики общения вывод: имеет ли оно практический, духовный или практически-духовный характер, связывает ли индивидов или группы, во всех случаях оно реализует те примечательные особенности субъекта, о которых было сказано нами при его анализе,— уникальность субъекта и свободу его действий; в результате межсубъектная связь становится *свободным взаимодействием уникальных партнеров*, каждый из которых самостоятельно выбирает другого и соотносит себя с другим именно в своей и в его особенности, единственности, неповторимости.

Этих свойств нет в отношениях субъекта к объектам. Делая нечто объектом своей познавательной или преобразовательной деятельности, субъект тем самым приравнивает его к другим объектам и, хоть он и должен выявить своеобразие познаваемого объекта и учесть все особенности преобразуемого объекта, и тот и другой в принципе могут быть заменены иными объектами: решив одну познавательную задачу,

ученый переходит к другой, изготовив одну деталь, рабочий переключается на производство другой, сконструировав одну машину, конструктор начинает изобретать другую, и чаще всего выбор создаваемого, или познаваемого, или экспертно-оцениваемого объекта диктуется извне — руководством предприятия, научно-исследовательского института, конструкторского бюро, торгового учреждения. Точно так же ни педагог, ни врач не выбирают объекты своей деятельности, но получают их волею обстоятельств, и любой пациент и студент заменяется затем другим...

Иная ситуация характеризует общение — именно потому, что оно является межсубъектной связью.

Проблема уникальности субъекта общения — свойства, позволяющего именовать его «Я», «его», — в буржуазной философии, начиная с учения Ф. Шлейермахера об индивидуации и кончая экзистенциалистскими и персоналистскими теориями нашего времени, занимает очень большое место. Показать несостоятельность метафизических, субъективно-идеалистических представлений можно, только дав этой проблеме верное, диалектическое толкование. Как отмечал З. М. Какабадзе, «господствующей традицией западного мышления» является признание несовместимости индивидуального своеобразия и объединения людей: «Если индивидуальное своеобразие, индивидуальные различия считались неустранимыми, то вместе с тем отрицалась возможность объединения и единства. Если же признавалась возможность объединения, то это лишь постольку, поскольку индивидуальные различия считали устранимыми».

ми». В действительности же «подлинное объединение, общение людей предполагает именно их индивидуально-качественные различия». Ярчайшим проявлением этого закона выступает такая форма человеческого общения, как дружба,— ведь ее условием является «не однообразие, а своеобразие... подобно тому, как в сочетании разных голосов поется одна песня»¹. Аналогична и любовь между мужчиной и женщиной. Но точно так же единство человечества предполагает индивидуальное своеобразие составляющих его наций. Любовь и дружба и являются специфической формой связи уникальных субъектов; даже если у тебя несколько друзей — каждый является единственным в своем роде, незаменимым никем иным.

Как возникает комплекс «любовь — дружба — общение», было прекрасно показано в романе Д. Дефо «Робинзон Крузо», о котором шла уже речь. Характерны мотивы Робинзона, когда он бросился выручать будущего Пятницу от преследовавших его дикарей: он рассчитывал на то, чтобы «приобрести слугу, а может быть, товарища или помощника...». Спасенный Пятница дважды падал перед Робинзоном ниц и ставил его ногу на свою голову, давая тем самым понять, что готов быть ему «слугой на всю жизнь». Однако оказалось, что он понравился Робинзону: «Это был красивый малый высокого роста, безукоризненного сложения... В его лице не было ничего дикого и свирепого...»; оно обладало «выражением европейца,

¹ Какабадзе З. М. Культура и цивилизация.— В кн.: Культура в свете философии, с. 202—204, 206—207. См. также: Кон И. С. Дружба. М., 1987; Василев К. Любовь. М., 1982.

особенно когда он улыбался» и т. д. «Волосы у него были черные, длинные и прямые, не имевшие ничего общего с курчавыми, как овечья шерсть, волосами негров; лоб высокий и открытый; цвет кожи не черный, а смуглый...» Эта привлекательность Пятницы и то, что он был уподоблен Робинзону — он был больше похож на европейца, чем на негра! — должны объяснить возможность отношения к нему героя романа не как к рабу или всего лишь как к слуге, а почти как к равному, как к «товарищу или помощнику». (О том, какое значение Д. Деффо придавал приравниванию Пятницы к Робинзону, свидетельствует приводимое им рассуждение своего главного героя: «...я с удивлением убеждался, что хотя, по неисповедимому велению вседержителя, множество его творений и лишены возможности дать благое применение своим душевным способностям, однако они одарены ими в такой же мере, как и мы. Как и у нас, у них есть разум, чувство привязанности, доброта, сознание долга, признательность, верность в дружбе, способность возмущаться несправедливостью, вообще все нужное для того, чтобы творить и воспринимать добро...») В результате Робинзон искренне полюбил Пятницу, и тот отвечал ему любовью и сыновней преданностью, отчего их отношения становились все более и более тесным и разносторонним общением. В ходе этого общения Робинзон старался научить своего «нового товарища» всему, «что могло быть полезным ему (заметим, ему, а не самому Робинзону! — М. К.), а главное — говорить и понимать меня, когда я говорил». Весь этот процесс приобщения Пятницы к европейской культуре, чрезвычай-

чайно похожий на процесс образования, обучения и воспитания ребенка, доставлял Робинзону великую радость¹.

Советские ученые построили психологическую теорию коллектива именно на выявлении роли *межсубъектных отношений* его членов, каждый из которых «реально, действительно относится и к другим, как к самому себе, и к себе, как ко всем другим в своем коллективе», и потому «противопоставление «я» и «они» снимается понятием «мы»². Ибо, действительно, исходным условием общения является индивидуальное своеобразие партнеров. Реальный опыт показывает, что во всех случаях коллектив как носитель общности складывается тогда, когда партнер свободно избирает партнера, оценивая его индивидуальность, его неповторимые качества. Даже игра — хотя она «только игра», то есть всего лишь модель реального человеческого общения, — интересна тогда, когда в ней участвуют индивидуально своеобразные по стилю игры партнеры — шахматисты или футбольные команды.

Человеческое общение основано на этой глубокой *диалектике различия партнеров и их стремления к единству*, которое, однако, должно привести не к стиранию этих различий, а к «единству многообразия», как издавна определяли философы гармонию. Общение двух людей,

¹ См.: Дефо Д. Жизнь и удивительные приключения Робинзона Крузо. М., 1982, с. 212, 215, 216—217, 219.

² См.: Психологическая теория коллектива, с. 84—85. Ср.: Иванов В. Г. Коллектив и личность. Л., 1971; Головаха Е. И. Структура групповой деятельности. Социально-психологический анализ. Киев, 1979; Донцов А. И. Психология коллектива. Методологические проблемы исследования. М., 1984.

по образному выражению М. Дюффрена, — не отношение «двух монад, замкнутых в себе, между которыми существует некая предустановленная гармония; скорее это два скрещивающихся взгляда, две отталкивающиеся свободы, два партнера, завязывающие диалог»¹.

Поскольку цель сообщения чисто информативна — *сообщить что-то кому-то*, постольку не имеет никакого значения, что именно в сообщении содержится — истинное или ложное, пережитое или сочиненное, полученное в опыте или «высосанное из пальца». Поскольку же цель общения — *приобщение субъекта к субъекту*, организация их единых, совместных действий или обретение их духовной *общности*, постольку каждый партнер должен открыться другому в своей подлинной природе, намерениях, возможностях, целях, устремлениях, идеалах, чтобы другой, зная все это, мог согласовать свои действия с действиями партнера. Вот почему высшей формой общения является дружба, вот почему оно предполагает откровенность каждого перед другим как другом, ибо если я введу в заблуждение или хотя бы просто наглухо закроюсь от моих партнеров, они не найдут со мной «общего языка» и совместное действие окажется неудачным.

Крайней формой такого откровенного самораскрытия человека в процессе общения является *исповедь* — эффективнейшее средство сближения людей в отношениях дружбы и любви,

¹ Dufrenne M. Pour l'homme, p. 155. См. также: Merton R. K., Lazarsfeld P. F. L'amitié comme processus social.— Chazel F., Boudon R., Lazarsfeld P. L'analyse de processus sociaux.— Paris — Mouton — La Haye, 1976, p. 250—251.

весьма хитроумно использовавшееся религией для подмены общения человека с человеком общением человека с богом. В общении же человека с человеком происходит *встреча двух исповедей*, которая рождает новую, дотоле не существовавшую степень общности партнеров. Это относится, разумеется, к духовному общению, происходит ли оно в дружеском «выяснении отношений», во внутреннем диалоге разных ипостасей личностного «Я» или в диалогическом контакте культур. Но нечто подобное происходит и в практическом общении, и в игровом. В первом случае «исповедальный» характер действий каждого участника коллективной акции заключается в том, что действия эти выражают подлинные намерения действующего лица, его понимание собственной роли, функции, способа наиболее эффективного участия в общем деле — это нужно для того, чтобы каждый участник коллективного действия правильно понимал стратегию и тактику поведения других, иначе общее дело не будет иметь успеха. Во втором случае (в игре) происходит то же самое, однако тут возможна и дезинформация партнера, если он является противником, от которого нужно скрыть свои подлинные намерения или даже обмануть его, блефовать¹. Но такое поведение оказывается своеобразным способом достижения общности, суть которой — сама игра, поддержание противоборства ее участников, потому что смысл игры — в самом ее процессе, а не в достигаемом результате.

Мы приходим, таким образом, к выводу, что,

¹ См.: *Мазур М.* Качественная теория информации. М., 1974, гл. 10.

в каких бы формах общение ни осуществлялось, его цель — *достижение общности (или повышение уровня общности) действующих субъектов их свободными совокупными усилиями при сохранении неповторимой индивидуальности каждого*. Этим общение отличается и от коммуникации, и от управления, и от обслуживания, то есть от всех форм человеческих взаимоотношений, которые строятся не на межсубъектной основе, и именно это делает общение специфически-человеческим способом поведения, качественно преобразовавшим биологические формы связи особей и популяций.

СТАНОВЛЕНИЕ ОБЩЕНИЯ
В ФИЛОГЕНЕЗЕ И ОНТОГЕНЕЗЕ

Значение общения в социальной жизни станет более понятным, если посмотреть на него генетически, то есть выяснить, как складывалось общение человека с человеком и в процессе становления человечества, и в развитии каждой отдельной личности.

*1. «Предобщение»
в мире животных*

Наличие у животных многообразных форм, способов и средств коммуникации хорошо известно современной науке. Потребность в коммуникации обусловлена у животных рядом причин — и половым диморфизмом, и условиями выращивания потомства, и разделением функций в процессах охоты, строительства жилища и в иных формах коллективной жизнедеятельности, и, наконец, тем, что эффективное поведение животного во всех этих ситуациях не может быть обеспечено одним только инстинктом, генетически транслируемой поведенческой

программой, но требует дополнения — *обмена информацией как условием саморегуляции поведения*, так как конкретные обстоятельства жизнедеятельности животного варьируются в весьма широких пределах и в каждом конкретном случае особи приходится соотносить свои действия с особенностями данной ситуации; вот почему у животных вырабатываются и разнообразные сигнальные системы, способные передавать необходимую информацию от особи к особи. Можно ли, однако, считать эти системы *языком*, а их использование — *общением*?

Употребляя термин «язык животных», Е. Н. Панов резонно ставит его в кавычки, ибо средства передачи информации у животных в ряде отношений радикально отличаются от человеческого языка. По мере того, подчеркивает он, как наши знания о системах сигнализации в животном мире становятся все более полными, мы вновь и вновь убеждаемся в том, что аналогия здесь чисто внешняя, что в основе обмена информацией у животных лежат совершенно иные принципы, нежели те, на которых основано общение между людьми¹. Но следуя логике этих рассуждений, не правомерно ли и слово «общение» ставить в кавычки, когда оно применяется по отношению к поведению животных?

Однако и Е. Н. Панов и другие ученые свободно употребляют данный термин применительно к жизни животных².

¹ Панов Е. Н. Сигнализация и «язык» животных (Эволюционные и популяционные аспекты поведения животных). Вып. II. М., 1970, с. 3.

² См., например: *Кряжев В. Я.* Высшая нервная деятельность у животных в условиях общения. М., 1955.

Прислушаемся, однако, к рассуждениям на эту тему такого авторитетного специалиста, как Н. А. Тих: «Ввиду отсутствия какой-либо специальной терминологии для обозначения сложных форм жизнедеятельности животных обычно используется лексикон, выработанный в психологии и в обыденной жизни. В то же время все сознают связанную с этим определенную опасность, действительно сказавшуюся в свое время в концепции биологов-антропоморфистов». При таком подходе оказывалось невозможным «решение главной проблемы: что общего и что особенного содержится в психике человека по сравнению с психикой животных...». Поэтому исследовательница заключает, что даже «при описании жизни обезьян не может быть и речи о применении понятий и терминов, обозначающих достижения исторического развития человека, таких, как речь, мысль, искусство и, наконец, основа всего — труд». Соответственно, она говорит не об «обществах» у животных, а о «сообществах» (хотя считает возможным использовать понятия «общественность», «общительность» и «общение» как синоним «коммуникации»). Существо же ее позиции заключается в том, что «труд, познание и общение имеют свои ближайшие истоки в сообществе предлюдей», что означает неадекватность этих «истоков» и развитых форм труда, познания и общения¹. Отсюда можно сделать вывод, что, если предков человека именуют «предлюдьми», логично было бы называть их взаимоотношения «предобщением».

Большой интерес с этой точки зрения пред-

¹ См.: Тих Н. А. Предыстория общества, с. 16—18, 301.

ставляет исследование ученика К. Лоренца В. Виклера «Биология десяти заповедей», в котором он стремился выявить биологические корни нравственных принципов, регулирующих человеческое поведение. Отделив в десяти библейских заповедях три, имевшие религиозное происхождение, от остальных, которые он назвал «социальными заповедями», поскольку они порождались потребностью регулировать «совместную жизнь людей», В. Виклер обнаружил полную аналогию этим семи заповедям, с одной стороны, в древнейшем тексте исповеди, найденном в одном из захоронений Древнего Египта, а с другой — в ныне действующих кодексах африканского племени масаи и на основании этого сделал заключение об общечеловеческом характере данных заповедей, формулировавших основные принципы коллективной жизни. А далее он установил, что подобные принципы регулируют и жизнь стадных животных: скажем, заповеди «не убий» там соответствует инстинктивный механизм запрета убивать себе подобных, биологическая целесообразность которого связана с тем, что вид уничтожил бы себя, если бы не сумел оградить себя от убийства одними особями других. Немецкий ученый повторяет тут идею П. А. Кропоткина, высказанную в его охарактеризованном нами выше исследовании закона «Взаимной помощи». Но и у человека изначально действие этой заповеди, выражающей один из моментов библейского принципа «возлюби ближнего как самого себя», зависит от того, относится ли индивид к «ближним» или же к «чужакам»: «заповедь любви к ближнему становится проблематичной, когда приходится рассматривать в качестве «ближних» чужих или

даже врагов». Вместе с тем В. Виклер видит и существенное отличие взаимоотношения людей от взаимодействия животных: «К типичным свойствам человека, которые его отличают от других живых существ (насколько нам это до сих пор известно), относятся не только символически-опосредованные традиции и письменность, но также способность поставить себя мысленно на место другого, перенестись в другого»; благодаря этому любовь к себе самому перерастает в любовь к ближнему, заключает исследователь¹.

Этот анализ представляется нам весьма поучительным, так как нередко мысль ученых продолжает двигаться в пределах метафизической альтернативы: либо *абсолютное противопоставление* человека животному, социального — биологическому, либо их *отождествление*. Между тем диалектическое мышление призывает видеть и *качественный скачок* от одного уровня развития жизни к другому, и появление *зародышей высшей формы в недрах низшей*. Такой подход позволяет заключить, что нравственные формы общественного сознания не наследуются человеком, а порождаются потребностями социальной практики, но опираются при этом на те биологические формы отношений между индивидами, которые сложились в ходе эволюции коллективной жизни животных. Поэтому задача науки состоит в том, чтобы показать и *связь* между выработанными у животных формами предобщения и человеческим общением, и *качественное отличие* последнего от

¹ Wickler W. Die Biologie der zehn Gebote. München, 1971, S. 8, 89—91, 216.

форм взаимодействия животных. А эта последняя задача решается, к сожалению, гораздо хуже первой. Примером тому может служить содержательное исследование советского биолога К. Э. Фабри.

По его мнению, общение зародилось в процессе эволюции, на основе «биологического взаимодействия между животными организмами». При этом он уточняет, что проявлениями общения нельзя считать «ни любое контактирование между самцом и самкой, ни тем более скопление животных в благоприятных для них местах (зачастую с образованием колонии)». Общение «предполагает как неперенное условие не только физическое или биологическое, но прежде всего психическое взаимодействие (обмен информацией) между особями, выражающееся в согласовании, интегрировании их действий». Уровень информационного взаимодействия, при котором действие животного «приобретает сигнальное значение» (то есть коммуникация), характерен в развитом виде только для животных, «стоящих выше кольчатых червей и низших моллюсков»; общение же «присуще всем высшим животным (включая и высших беспозвоночных), и можно сказать, что в той или иной степени поведение высших животных в целом осуществляется всегда в условиях общения (хотя бы периодического)».

Коммуникация животных совершается «с помощью различных химических, оптических, акустических, тактильных и других сигналов»; высшей ее формой являются «ритуализованные движения», исполняемые, «как правило, в виде «диалога» двух животных». А наряду с врожденными формами общения у животных суще-

ствуют «благоприобретаемые формы». На основе общения складывается «групповое поведение», которое выражается «в согласованных совместных действиях животных, живущих в сообществах». Более того, в специальном разделе «Раннее формирование общения», показывая, какую роль у птиц, у млекопитающих, у низших позвоночных играют контакты между детенышами и родителями, формирующие у животного те формы поведения, которые не запрограммированы генетически, автор делает важный вывод: если детеныш почему-либо «не имеет возможности установить связи с особями своего вида, он впоследствии может оказаться совершенно неспособным к общению с себе подобными и во всяком случае будет испытывать большие затруднения в коммуникативном, а также воспроизводительном поведении» (совсем как у людей!). У животных встречаются уже не только манипуляционные игры, но и «совместные игры» (например, борьба), в которых участвуют два или более партнеров, однако возможны они лишь у животных, которым свойственны «развитые формы группового поведения». В этих играх формируется способность животных «к нормальному общению с сородичами». Экспериментально установлено, что «если детенышей лишить возможности совместно играть, то во взрослом состоянии сфера общения окажется заметно ущемленной или даже искаженной»¹.

Как видим, аналогии между человеческим общением и предобщением животных многочисленны и весьма рельефны. Вопрос состоит лишь

¹ См.: *Фабри К. Э.* Основы зоопсихологии. М., 1976, с. 58—59, 62—63, 141, 160—164.

в том, достаточно ли их близость весома для того, чтобы оправдать применение в обоих случаях *тех же самых понятий* — *общение, ритуал, диалог*? Мы ведь помним, что качества субъекта животному недоступны и что поэтому у них не может быть *межсубъектных* отношений, то есть таких, в которых диалектически связаны приобщение субъекта к субъекту и их взаимное обособление, самоутверждение каждого в его уникальном содержании. Правомерно ли в таком случае не подчеркивать это различие и терминологически?

Ставшее популярным в последнее время перенесение на животных этических категорий «альтруизм», «эгоизм» и т. п. — явная антропоморфизация. И нельзя не согласиться с П. Я. Гальпериным, когда он решительно возражал против нее, подчеркивая, что поведение животных обуславливается непосредственным давлением потребности и внешнего раздражителя, без какого-либо сознательного сопоставления своих и общественных интересов¹. Отсутствие сознания и самосознания, того *отношения к другому*, о котором говорили К. Маркс и Ф. Энгельс², не позволяет животному стать субъектом и воспринимать ему подобных как субъектов, то есть вступать с ними в общение. Поэтому мы и не можем согласиться с распро-

¹ См.: Гальперин П. Я. К вопросу об инстинктах человека. — Вопросы психологии, 1976, № 1, с. 32.

² «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня. Животное не «соотносит» себя ни с чем и вообще не «соотносит» себя; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, уже с самого пачала есть общественный продукт...» (Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 27).

страненным за рубежом и, к сожалению, проникшим в советскую этологию перенесением понятий социальной жизни на биосферу, на поведение животных.

Нельзя не учесть и то существенное обстоятельство, что, согласно наблюдениям Е. Н. Панова, в мире животных стадный, групповой образ жизни и одиночный — равноправны, поскольку встречаются у животных, находящихся в очень близком родстве (например, у волка и у лисицы, у льва и у тигра, у гориллы и у шимпанзе, у разных видов чаек), и что поэтому нет оснований ставить вопрос о прогрессивности первого¹. Но это означает, что даже в зачаточных своих формах общение не является биологической необходимостью, что на этом уровне жизни оно факультативно. В человеческом же, социальном бытии оно есть *условие существования людей*, без которого немыслима ни жизнь общества, ни жизнь отдельного индивида: известные случаи воспитания человеческих детей животными² свидетельствуют, что вне общения ребенок не может вырасти человеком. «Наблюдения за детьми говорят,— пишет М. И. Лисина,— что без общения с взрослыми людьми они остаются на уровне животного, не реализуют свою возможность стать человеком...»³ Есть ли в таком случае основания называть взаимоотношения животных «общением»?

¹ См.: Панов Е. Н. Общение в мире животных, с. 35.

² Они описаны в кн.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история, с. 136—138.

³ Лисина М. И. Общение ребенка со взрослым как деятельность.— В кн.: Общение и его влияние на развитие психики дошкольника. М., 1974, с. 7; см. также ее же: Проблемы онтогенеза общения. М., 1986.

Сравнив жизнедеятельность шимпанзе и ребенка в процессе их развития, Н. Н. Ладыгина-Котс заключила, что существует семь «специфически-человеческих атрибутов»: труд, изобретательство, организованное общение, мораль, чувство комического, речь, искусство¹. Как видим, в этом ряду находится и общение как компонент культуры. У животных же нет и не может быть *общения* потому, что у них нет *культуры*, а ее у них нет потому, что нет необходимости во внегенетических средствах фиксации передаваемой информации, которые позволили бы ее хранить и транслировать от поколения к поколению и от популяции к популяции.

Такая необходимость возникает именно при переходе от биологической формы движения материи к социальной, поскольку, с одной стороны, социальные программы поведения не подлежали передаче генетическим способом, а с другой — программы эти отличаются неизвестным животному миру динамизмом, постоянной исторической изменчивостью. Функцию передачи индивиду накапливаемого в ходе развития общества разностороннего опыта и стала выполнять культура — механизм социального наследования, вытеснивший генетический способ трансляции поведенческих программ.

Нельзя не согласиться в этой связи с утверждением Ю. А. Левады, что начало человеческого общества следует искать «в развитии *общения* и формировании внегенетических, *социальных* систем передачи информации», которые «могут быть охарактеризованы как знаковые, языко-

¹ Ладыгина-Котс Н. Н. Дитя шимпанзе и дитя человека. М., 1935, с. 493.

вые, семиотические...»¹. В свое время на существование «двух процессов наследственности» — полового и культурного — обратил внимание Т. Г. Морган². И советские ученые ищут наиболее точное определение второго из этих процессов: М. Е. Лобанов называл его «сигнальной наследственностью», Н. П. Дубинин — «социальным наследованием», С. Н. Давиденков, Б. Л. Астауров и Н. П. Бочков предпочитают говорить о «культурной или социальной преемственности»³. Но независимо от терминологических расхождений все они фиксируют тот скачкообразный переход к новой форме бытия, который и отличает общение людей как феномен культуры от предобщения животных как биологического отношения.

Вместе с тем при всей своей специфически человеческой, социальной природе общение формировалось, опираясь на выработанные в животном мире формы взаимодействия, коммуникации, связи индивидов и популяций. Это значит, что крайности приравнивания человеческого общения к взаимоотношениям животных мы не должны противопоставлять столь же метафизическую крайность их полного разрыва. Филогенез человеческого общения выразился в преобразовании тех форм биологического «предобщения», которые сложились у животных пред-

¹ Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965, с. 49, 48.

² См.: Морган Т. Г. Экспериментальные основы эволюции. М.—Л., 1936. Гл. X. Эволюция человека.

³ См.: Астауров Б. Л. Проблемы общей биологии и генетики. М., 1979, с. 216; Бочков Н. П. Методологические и социальные вопросы современной генетики человека.— Вопросы философии, 1981, № 1.

ков человека, о чем можно судить по поведению обезьян.

Огромное значение в их жизни имеет самостоятельная и мощная потребность в коммуникации и «предобщении». К. Э. Фабри описал явления «демонстрационного манипулирования» у обезьян и утверждал, что оно послужило, очевидно, «источником становления чисто человеческих форм общения»¹. Л. А. Фирсов, осмысливая результаты поставленного им удивительного эксперимента с предоставлением группе обезьян возможности свободной жизни на острове, пришел к выводу, что в нормальных для обезьян условиях бытия между ними складываются сложные отношения взаимного притяжения и отталкивания, в результате которых «сообщество обезьян может родиться из разрозненных особей, хотя процесс этот длительный и многосторонний»². Решающим фактором является здесь совместная практическая деятельность особей, которая требует и определенной координации их действий, и выработки средств коммуникации — звуковых, жестомимических и прочих. При этом необходимость в передаче различных сообщений тем значительнее, чем дальше отходит эта совместная практическая деятельность от чисто инстинктивных форм биологических связей (скажем, относящихся к размножению или кормлению младенцев) и чем сильнее в ней момент научения, прижизненного получения опыта (в борьбе с врагами, в реше-

¹ См.: Фабри К. Э. Основы зоопсихологии, с. 276—278.

² Фирсов Л. А. Обезьяны острова.— Химия и жизнь, 1978, № 2, с. 104.

нии «производственных» задач, не предусмотренных генетическим кодом).

Таким образом, есть все основания согласиться с тем, как ставит обсуждаемый здесь вопрос становления общения Э. Дж. Шукуров: «Нельзя проводить грубой аналогии и прямо выводить общение человека из общения животных. Слово человеческой речи и сигнал животного — явления разнопорядковые, хотя и обладающие целым рядом сходных черт, обусловленных общими закономерностями, которым неизбежно подчинена любая коммуникация. Тем не менее человеческий язык родился не на пустом месте. Биологическая эволюция создала предпосылки, только на основе которых социальные процессы смогли создать все богатство человеческого общения»¹.

2. Формирование общения в филогенезе

Потребность и способность общения могут формироваться лишь в процессе исторического становления субъекта, и каждый раз вновь рождаются в онтогенезе, то есть являются прямыми продуктами процесса, который мы назвали бы, по аналогии с понятиями «антропогенез» и «социогенез», «субъектогенезом».

Заметим сразу, что при всей близости онтогенеза и филогенеза в данном отношении они оказываются и подобными, и существенно отличными один от другого. Ибо если в онтогенезе

¹ Шукуров Э. Дж. Биологические предпосылки возникновения и развития общения. — В кн.: Философские проблемы психологии общения. Фрунзе, 1976, с. 39.

субъект формируется прежде всего в *личностной* своей модальности и лишь постепенно складываются разного уровня и масштаба социально-групповые, коллективные субъекты, то в филогенезе все обстояло прямо противоположным образом: изначально индивид *и не осознавал себя субъектом, и не являлся таковым реально*, ибо он, как многократно подчеркивали К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин и как известно по многочисленным данным этнографии, археологии, палеолингвистики, искусствознания, социальной психологии, еще не отрывается от пуповины родоплеменного коллектива ни в своем сознании, ни в практической деятельности. То историческое предшествование самосознательного «Мы» индивидуальному самосознанию «Я», о котором писали Б. Ф. Поршнев, А. Р. Лурия, И. С. Кон и которое подтверждается всем строем первобытной мифологии, обрядности, искусства, отражало не биофизиопсихическую одинаковость индивидов, весьма различных и в отдаленные времена¹, а *однородность и коллективность социальной практики*: все формы специфически человеческой деятельности, труда осуществлялись общиной, а не отдельными лицами, и тем самым именно она, а не они, оказывалась реальным субъектом деятельности. А отсюда вырастает и коллективное самосознание «Я» как «Мы», и каждое индивидуальное «Я» ощущает себя представителем «Мы». Поэтому все члены родоплеменной группы, принадлежащие к одному полу и возрасту, одинаково украшают свое тело, одинаково танцуют и поют, ибо и орнаментальный декор, и форма

¹ См. об этом: Кон И. С. Открытие «Я», с. 111.

прически, и украшения из браслетов, ожерелий, серег, и пляски, и песни — все это выражает принадлежность каждого «Я» к единому «Мы», а не обособление «Я» из «Мы», как это будет характерно для художественной культуры нового времени. Отсюда же вырос сохранившийся в веках обычай кровной мести, вендетты, возможной лишь постольку, поскольку весь род должен отвечать за действия каждого своего представителя, ибо «каждый есть род» — и в синхроническом, и в диахроническом разрезах.

Со временем право на представительство, на замещение, на самоотождествление «Я» с «Мы» постепенно узурпируется вождем, царьком, императором, который брал на себя ответственность за судьбу вверенной ему общности — от права вождя решать проблемы войны и мира от имени всего племени до знаменитого «государство — это Я» французского «короля-солнце» или не менее характеристического «мы» российских самодержцев. И. С. Кон остроумно заметил в этой связи: «Существует нечто вроде «права на Я», принадлежащего только тому, кто обладает высоким, даже исключительным, социальным статусом»; здесь находятся «историко-психологические истоки того взаимоперелива индивидуального «Я» и абсолютного Духа, который неоднократно встречался в истории философии»¹. Добавим от себя, что и этот «взаимоперелив» необыкновенно наглядно фиксировался искусством, которое средствами танца, песни, орнаментации тела, типом украшений, структурой одежды и жилища постепенно начинает

¹ Кон И. С. Открытие «Я», с. 134.

выделять верховное «Я», возвышать его — не только в переносном, но и в буквальном смысле слова! — с помощью высокого тронного кресла, высокого головного убора или многократно увеличивавшей его физические размеры статуи и выявлять его исключительную ценность особой насыщенностью украшений в одежде, во дворце и храме, в мебели и посуде (заметим, что этот архаический способ мышления дожил до нашего времени, например в повышении степени декоративного звучания мундиров в зависимости от места их носителя в военной, дипломатической или церковной иерархии).

Таким образом, в противоположность представлениям философов-идеалистов о «врожденном Я», об изначальности отношения «Я — Ты», мы утверждаем, что процесс субъектогенеза разворачивается *исторически* и что в непосредственной связи с ним протекал процесс *становления общения* как формы межсубъектного взаимодействия. Отношения между родоплеменными группами оказывались общением лишь в той мере, в какой каждая видела в другой — «видела» прежде всего практически, а затем и осознавая это — коллектив, *принципиально себе равный, обладающий такой же активностью и суверенностью*. По-видимому, границы подобного «видения» были вначале весьма узкими. Вспомним о характернейшем социально-психологическом явлении, с пережитками которого приходится также встречаться по сей день — о восприятии другой общности не как «Вы», а как «Они», как «не-мы», то есть *немые* — не способные вообще разговаривать, ибо чужая речь может не казаться речью. Их можно убивать или порабощать, продавать, обменивать,

грабить, разрушать их храмы, разбивать их идолов, оплевывать их святыни, осмеивать их нравы и обычаи. Они — «нелюди» или «полулюди» и потому ни при каких обстоятельствах «не допускаются к общению»¹.

Однако диалектика антропосоциогенеза такова, что если другая человеческая общность не воспринимается изначально как субъект, то в пределах каждой общности (родоплеменной общины) взаимоотношения индивидов постепенно формировали отношение к другому как к субъекту. Силой, неодолимо рождавшей такое отношение, был коллективный труд (начиная с облавной охоты), который выявлял значение инициативы, свободы действий, избирательности каждого члена коллектива, его способности реагировать на изменение ситуации. Успех зависел именно от отношения каждого охотника ко всем другим *как к субъектам*. И не только потому, что оно обеспечивало возможность победить более сильного, чем человек, зверя, но и потому, что оно обуславливало возможность взаимной выручки охотников, каждый из которых рисковал жизнью, и поэтому *отношение к нему партнеров становилось для него проблемой жизни и смерти*. Так рождалась *нравственность*, выражавшая позицию соучастников единого действия как субъектов — равноправных, самостоятельно принимающих решения, которые исходят из внутренних мотивов, а не внешних для индивида принуждений или запретов. Безнравственным же становилось технологическое, ин-

¹ См.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история, с. 83.

струментальное, прагматическое отношение к другому в ситуации, требовавшей именно общения, а не управления. Первым нравственным принципом стал поэтому тот *принцип взаимопомощи*, открытие которого так поразило в свое время П. А. Кропоткина. Бушмены, писал он, «жили небольшими родами, которые иногда соединялись в федерации... они охотились сообща и делили между собою добычу без драки и ссор... они никогда не бросали своих раненых и выказывали сильную привязанность к сотоварищам... Та же самая общительность встречается у готтентотов... Европейцы, которые были близко знакомы с их жизнью, с великой похвалою отзывались об их общительности и готовности помогать друг другу». Точно то же, ссылаясь на свидетельство «самых достойных доверия путешественников», П. А. Кропоткин отмечал у остяков, самоедов, эскимосов, даяков, алеутов, папуасов, тунгусов, чукчей, индейцев и других племен, находящихся на самых низких ступенях общественного развития. Именно в родовом быту обнаруживаются зародыши всего последующего развития общения и взаимопомощи людей. «Из родового быта дикарей выросла варварская деревенская община; и новый, еще более обширный круг общительных обычаев, навыков и институций, часть которых дожила и до нашего времени, развился под сенью принципов общего владения данною землею и защиты ее общими силами... И когда новые потребности побудили людей сделать новый шаг в их развитии, они образовали народоправства вольных городов, которые представляли двойную сеть: земельных единиц (деревенских общин) и гильдий, возникших из общих занятий данным

искусством или ремеслом или же для взаимной защиты и поддержки»¹.

Точно так же отношения между группами, социальными коллективами начинали измеряться нравственными критериями тогда и постольку, когда и поскольку требовалось восприятие другого коллектива *как субъекта*, как равноправно-дружественной группы. Аморально было поступать с ним *как с объектом*, используемым в чуждых ему интересах (например, предать союзника в межплеменной, а позднее в межгосударственной войне).

Показательно отношение первобытного человека к убийству. Лишение жизни того, кто ею обладает, не имело однозначной оценки — ни тогда, когда речь шла об убийстве животного, ни тогда, когда жизни лишался человек. Если на животное и на человека-иноплеменника, инородца (принадлежащего к другому роду) смотрели как на простой объект определенных потребностей, его убийство было вне нравственным, чисто производственным делом; в этом смысле война была такой же формой труда, как охота, — охотой на людей. Но как только человек рассматривался в качестве субъекта — *равного тебе существа, родственника* (представителя *твоего рода* и потому подобного тебе, близкого, ценного), вопрос о его жизни и смерти становился нравственной проблемой: благородство заключалось в том, чтобы защищать его жизнь, как свою собственную, даже рискуя своей жизнью, а подлость, низость, предательство представляли как нарушение этого нравствен-

¹ Кропоткин И. Взаимная Помощь как фактор эволюции, с. 74, 210.

ного закона. Точно так же отношение к зверю менялось, если он оказывался тотемным, то есть наделялся качествами субъекта. В этом случае его либо нельзя было убивать, даже если человек умирал от голода, либо его убийство получало ритуальное оправдание, тем самым включаясь в сферу нравственно-религиозного осмысления человеческих действий.

Другой существенный источник возникновения морали — отношения между полами, так как изначально человеческие взаимоотношения выступают в двух формах — как отношения производственные и воспроизводственные. Во втором случае, как и в первом, пока половые контакты людей оставались в пределах способа удовлетворения биофизиологических потребностей, они не заключали в себе ничего нравственного (или безнравственного) — ни в ситуации промискуитета (неупорядоченных половых отношений), ни в ситуации парной семьи. Нравственное осмысление половых отношений возникает только тогда, когда мужчина и женщина оказываются способными увидеть в партнере не инструмент воспроизводства рода и не источник физиологического удовольствия, а *субъекта* со всей совокупностью его атрибутов — *уникальностью, сознанием, свободой выбора*. Тогда половое влечение одухотворяется и становится нравственным чувством, а неодухотворенная, чисто животная связь, десубъективирующая партнера, превращающая его в объект, расценивается как аморальная, безнравственная.

Яркий пример, иллюстрирующий этот тезис, — материнское чувство. Хотя мы называем это чувство «любовью» безотносительно к тому,

какова его природа и идет ли речь о женщине или о самке, в действительности перед нами два существенно различных эмоциональных процесса. Материнское чувство животного — *инстинкт, а не любовь* в точном смысле этого слова, подобно тому, как половое влечение у животных не является любовью. Говоря о любви, мы обычно имеем в виду «духовное чувство», «одухотворенное влечение», безотносительно к тому, идет ли речь о любви половой, родительской, сыновней, дружеской или, тем более, любви к отечеству, к богу, к природе. И женщине-матери, конечно, свойственно животное ощущение своей кровной связи с дитятей и потребности его кормить, растить, защищать. Само по себе, изначально, это биологический инстинкт, обеспечивающий выживание потомства и потому полезный и для животных, и для человеческого рода, но это чувство обретает *нравственное содержание*, поскольку мать подымается на уровень *ценностного отношения* к своему ребенку, видя в нем не «свою кровинушку», не продолжение своего тела, а *самостоятельное, самоценное, уникальное, свободное существо — субъекта*, который требует уважения к его самости, к его желаниям, интересам, устремлениям и с которым надо поэтому устанавливать подлинно человеческие, духовные отношения — не коммуникативные просто и только, и не управленческие, а *отношения общения*. Тогда становится понятным, почему символом нравственного содержания материнского чувства стала в истории европейской культуры Мадонна, Богоматерь, отдающая своего любимого сына на жертвенный подвиг во благо человечеству, а в наши дни высокий нравственный

смысл получала способность матери благословить сына на воинский подвиг, необходимый для защиты Родины, или же на опасную для его жизни революционную борьбу.

Таким образом, факты свидетельствуют о том, что общение складывалось, развивалось и укреплялось в ходе практической деятельности первобытного коллектива, рождавшей у каждого деятельного его члена отношение к другому как к равному себе, как к партнеру, как к своему «другому Я», тогда как и «Я сам» — это тоже «другое Я», потому что каждое «Я» в родовом коллективе есть индивидуация «Мы».

Процесс этот имел, однако, и другую сторону, о которой писала И. А. Джидарьян: социальное наследование требовало от людей опредмечивания всей добываемой информации, дабы создаваемая «предметная реальность» опосредовала *общение как способ приобщения индивида к опыту вида*. Поэтому «сознание каждого индивида в своем внешнем выражении оказывается ориентированным на других людей, с которыми он связан в материально-практической деятельности. Выразить, объективировать свой внутренний мир — свои ощущения, субъективные состояния, чувства, представления и т. д. — это значит прежде всего сделать их достоянием других людей и в силу этого и фактом человеческого отношения»¹.

Но делать достоянием других имеет смысл только то, что *индивидуально неповторимо*, чем другие не располагают сами, чего они не знают и не умеют. Поэтому развитие самого процесса культурного творчества непосредственно связа-

¹ Джидарьян И. А. Эстетическая потребность, с. 51.

но с формированием уникальных способностей каждой личности. Эта диалектика *приобщения и обособления, коммуникации и индивидуализации* распространялась и на взаимоотношения групповых субъектов. Практические нужды экзогамии, требовавшей установления межродовых, а не внутривидовых брачных связей, как и практические нужды объединения усилий различных общин, племен, кланов в процессе совместной борьбы с силами природы и в войпах, влекли за собой изменение отношения к другой группе, представители которой начинали восприниматься как равные своему роду и племени. Это делало возможным налаживание с ними такого взаимодействия, которое основано на отношении к ним не как к объектам, а как к субъектам. Во взаимном обмене родовых коллективов невестами, во взаимопомощи семей в различных трудовых процессах, в начинающемся натуральном обмене племен вещами, в разработке ими совместных планов военных операций и складывались первоначальные простейшие формы общения групповых субъектов.

Дальнейший ход истории вел к перенесению способности общения на уровень взаимодействия все более широких социальных групп — народностей, наций, классов, социокультурных систем, причем этот уровень включал в себя не только синхронически, но и диахронически развертывавшиеся связи — *диалоги поколений, историческую преемственность культур*. Правда, это расширение сферы общения сталкивалось с сопротивлением целого ряда социальных факторов, присущих классово антагонистическим обществам, — с отношением эксплуататорских классов к классам эксплуатируемым не как к

равноправным субъектам, а как к объектам, подлежащим использованию, подобно всем другим объектам — животным, машинам, вещам; с отношением одних наций к другим, одних религиозных общин к другим, одних политических систем к другим, одних типов культуры к другим, одних профессиональных групп к другим, одного пола к другому как к неполноценным, неравноправным, недоразвитым субъектам, то есть, в сущности, уже *не субъектам, а объектам*, волю которых можно поэтому подавлять, свободу которых — ограничивать, самосознание которых — парализовать, которым можно навязывать другие ценности, другие обычаи, другие языки, другие формы искусства. А в такой социально-исторической среде неизбежно ограничивались и возможности индивида выступать в качестве субъекта и восприниматься другими в этом качестве. Поэтому и развитие межличностного общения сталкивается в реальном историческом процессе с сопротивлениями формировавших личность социальных сил — от уродования любовных отношений неравноправием полов и превращением женщины в объект притязаний единственно полноправного субъекта — мужчины, в покупаемый товар до извращения отношений дружбы под влиянием экономического, политического, культурного неравенства партнеров. История дружбы и любви как идеальных форм личностного общения полна глубочайшего драматизма, острейших противоречий, запечатленных в литературе и других видах искусства. Прогрессивное движение требовало в этом отношении преодоления огромной силы сопротивления реального социального неравноправия людей.

Исторический процесс формирования потребности и способности человека к общению зависел не только от нужд социальной практики, но и от развития общественного сознания. Первой его исторической формой была мифология, и это непосредственно сказалось на характере коммуникативного потенциала наших далеких предков. Ибо если в себе подобных люди на протяжении многотысячелетней своей истории часто видели не субъектов, а объекты, то мифологическое, а затем и религиозное сознание позволяло им, напротив, субъективировать объекты, одухотворять природу и делать ее тем самым *партнером общения*¹. Разумеется, практические потребности заставляли человека трудиться, то есть преобразовывать природу и познавать ее. Однако долгое историческое время он осмыслял эти свои действия не как непосредственные, а как опосредованные его отношением к природе, воспринимавшейся в роли Верховного Субъекта, Абсолютного Субъекта, то есть *обожествлявшейся*. Потому-то во всех докапиталистических формациях производственные и познавательные операции допускались лишь в пределах той или иной системы общих мифологически-религиозных представлений, которые санкционировали данные формы труда и знания, отвергая, отрицая и запрещая все иные.

Что же касается самих этих мифологически-религиозных представлений, то они были не

¹ См., помимо известных трудов по структуре мифа, новое исследование: *Лукьянов А. Е.* Человек и «очеловеченный» мир в древнекитайской философии.— В кн.: *Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека.* М., 1986.

просто особой формой извращенного знания и не только особой формой ценностно-идеологического сознания, но организатором особого типа квазиобщения — *общения с мифологическими персонажами*. Оно играло, несомненно, важную социально-организующую роль: интимный контакт с «высшим», всемогущим существом, надежда на его дружескую помощь укрепляли веру в успех собственных действий человека и сплачивали всех единоверцев, объединявшихся общением с общим для всех божественным Другом. Таким образом, реальная социально-историческая значимость мифологического сознания и религиозных действий были глубоко противоречивыми — негативными и позитивными в одно и то же время: они ослабляли человека и укрепляли его, они его опустошали и наполняли, они отчуждали его сущностные силы и возвращали их ему в формах развитой общительности, альтруистичности, любви и дружеского расположения к другому. (Случайно ли в нашем языке слова «друг» и «другой» одного корня? В этой же лексической семье находятся «дружина», «задруга»...)

Разные религии по-разному пытались реализовать (естественно, в иллюзорной форме) эту человеческую потребность в общении, в установлении дружеских связей, интимной близости, диалогического контакта с неким идеальным существом. В одном случае данная потребность удовлетворялась с помощью психического самоуглубления, медитации, в чистой форме аутокоммуникации, точнее, самообщения; во втором случае — благодаря подстановке зримого облика божественного Собеседника, воплощенного средствами скульптуры или живописи; в третьем —

с помощью включения в культовый диалог посредника — священнослужителя, к которому и обращается исповедальное признание и который отвечает на него не как реальное лицо, а как представитель высшего Друга... Однако неизменным во всех случаях оставалось соединение двух структурных составляющих данного диалога — момента *исповеди* и момента *ответа на нее*, реального или воображаемого.

Один из важнейших содержательных аспектов различия между общением и коммуникацией состоит в том, что последняя в принципе *безразлична к системе социальных отношений*, тогда как первое *непосредственно от нее зависит* и развивается в диалектически-противоречивом *взаимодействии с развитием социальных структур, общественного сознания, культуры*. Родившиеся в ходе истории социалистические идеалы, первоначально религиозно-утопические, затем светски-утопические, затем научно обоснованные, имели всегда в сердцевине своей представление об общении всех людей как равноправных существ, любящих друг друга, стремящихся друг к другу, связывающихся друг с другом отношениями товарищества, дружбы, братства, всесторонней взаимопомощи. Осуществить эти идеалы призван коммунистический общественный строй, высокой целью которого является *формирование отношения человека к человеку как к другу, товарищу и брату*. Только в этих условиях человечество в целом сумеет осознать себя субъектом, ибо оно обретет способность практически действовать как *единый субъект* — и в процессе преобразования природы, и в возможном общении с другими популяциями Вселенной.

Социальная потребность, которая исторически обеспечила превращение биологического «предобщения» в человеческое общение, сохраняется на протяжении всей истории человеческого общества и будет существовать до тех пор, пока оно существует как организация существ и групп, наделенных свободой действия и индивидуальным разнообразием сознания, целей, форм поведения, ибо без взаимодействия этих субъектов социального действия именно как субъектов невозможна их совместная жизнь и развитие общественного организма. Не случайно на всех этапах истории человечества и во всех без исключения социальных системах первой задачей, которую общество должно было решать по отношению к каждому представителю своего очередного пополнения, было развитие в нем *личностной потребности в общении с себе подобными и овладение средствами общения, наиболее эффективными для данного типа культуры*. Потому-то характер общения людей постоянно менялся вместе с изменением самого общества, господствовавшей в нем системы социальных отношений, а затем и своеобразия его культуры.

Таким образом, сколь бы ни была значительной роль биологических корней человеческого общения, по своей сущности, генезису и развитию оно есть явление *социокультурное*. В этом убеждает не только филогенетический, но и онтогенетический аспект его изучения.

3. Онтогенез общения

От рождения, генетически ребенок не обладает никакими качествами субъекта, в том чис-

ле и человеческой общительностью. Они формируются прижизненно, начиная с первых месяцев его жизни¹. В этом отношении представляет интерес сравнение оптогенеза у человека и у животного.

Характеризуя коммуникативные устремления у шимпанзе — «необычайное влечение шимпанзе к общению» (оставление в одиночестве вызывает его отчаяние) и называя его даже «социальным инстинктом», Н. Н. Ладыгина-Котс отмечает вместе с тем «неустойчивость, непостоянство обезьяны в выборе партнера». С одной стороны, «ничто так не огорчает обоих детей (и ребенка и обезьяну.— *М. К.*), как оставление в одиночестве; ничто так не радует, как сообщество!»; с другой же стороны, «дитя шимпанзе стремится к общению с близкими, делит... с окружающими его главным образом в том случае, когда боится, злобится, огорчается, когда ждет от них помощи, но когда шимпанзе оживлен, радостен, он как бы совершенно забывает о своих близких и даже предпочитает общение с чужими». Особенно значимо такое заключение ученого: «Я никогда не могла обнаружить у Иони (имя шимпанзе.— *М. К.*) тенденции к тому, чтобы поступиться своими эгоистическими интересами, поделиться с милым ему человеком хотя бы вкусной едой или пожертвовать ради него собственным благополучием». Между тем у ребенка уже в трехлетнем возрасте появляются «задатки справедливости, права, мора-

¹ См., например: *Введенков А. В.* Потребность в общении.— *Советская педагогика*, 1967, № 9; *Проблемы формирования социогенных потребностей*. Тбилиси, 1974.

ли, альтруизма»¹. Это объясняется способностью ребенка вбирать в себя, впитывать, усваивать и осваивать передаваемый ему старшими социокультурный опыт — способностью, начисто отсутствующей даже у высших животных.

Социокультурный опыт человека выступает прежде всего и раньше всего в форме *общения младенца с матерью* — именно общения, то есть бескорыстно-духовного контакта, а не физиологической связи: ребенок оказывает предпочтение отнюдь не тем, кто только кормит его, а тем, кто выражает свою *любовь к нему* и вступает с ним в *духовный контакт* — хотя бы в форме улыбки, выражающей душевное расположение, любовь². А это вызывает ответную реакцию ребенка, пробуждая в нем потребность в общении со взрослым, а не только в его использовании как источника питания.

Советский психолог Д. Б. Эльконин так формулировал эту особенность развития ребенка: «Уже очень рано, на втором месяце жизни, возникает специфически человеческая, социальная по своей природе потребность — потребность во взрослом человеке, в общении с ухаживающими за ребенком взрослыми. Первоначальной формой этой потребности является «реакция оживления», возникающая при виде взрослого и при его общении с ребенком»³. Этот вывод

¹ См.: *Ладыгина-Котс Н. Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека, с. 135, 152—153, 457, 331, 474—476.

² См. об этом: *Божович Л. И.* Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968, с. 204.

³ *Эльконин Д. Б.* Некоторые итоги изучения психического развития детей дошкольного возраста. — В кн.: Психологическая наука в СССР. М., 1960, т. 2, с. 17; см. также: *Добрынин Н. Ф., Бардиан А. М., Лаврова Н. В.* Возрастная психология. М., 1965, с. 21—22.

получил в последние годы разнообразную и убедительную экспериментальную проверку.

Обобщая результаты широких психологических исследований процесса формирования потребности и способности ребенка к общению, М. И. Лисина выделила: три категории мотивов его общения — деловые, познавательные, личностные; три категории средств общения — экспрессивно-мимические, преобразованные локомоции (движение) и предметные действия, речевые высказывания; а также четыре основные формы общения — непосредственно-эмоциональное общение со взрослым (первые полгода жизни), деловое общение, выражающее стремление ребенка к практическому сотрудничеству со взрослым в конкретных ситуациях, форма общения, связанная с овладением речью и разворачивающаяся на основе познавательных мотивов (период «почему»), форма общения, связанная с преобладанием личностных мотивов, то есть потребностью в оценивании другого и самого себя. При этом исследовательница подчеркнула, что «процессы общения у ребенка суть не реакции, «стимулируемые» и «подкрепляемые» окружающими, а активные действия...». Возникновение общения в онтогенезе является «переходом от реактивности к активности, от реакций — к актам деятельности»¹. Вполне закономерно с этой точки зрения, что нарушение потребности и способности ребенка к общению медицина рассматривает как патологическое яв-

¹ См.: Развитие общения у дошкольников. М., 1974, с. 12, 277—282; см. также: Лисина М. И. Генезис форм общения у детей.— В кн.: Принципы развития в психологии. М., 1978; *ее же*. Проблемы онтогенеза общения, гл. II.

ление, именуемое «аутизмом», и ищет способы лечения этой болезни¹.

Общение не только формируется как осознанная деятельность ребенка, но в первые полгода его жизни оно приобретает «статус ведущей деятельности», «позволяет ему накапливать новые знания и умения и постепенно подготавливает его переход к новому виду ведущей деятельности, более высокой по своему уровню. Появление же новой ведущей деятельности неизбежно влечет за собой перестройку предыдущей формы общения с окружающими людьми...»²

Большой интерес представляют в этой связи специальные экспериментальные исследования влияния общения с взрослыми на развитие речи ребенка. Установлено, что «первичное эмоциональное общение ребенка со взрослыми» является «первоисточником развития речи»³.

Во всяком случае, субъектом ребенок становится, по заключению Л. И. Божович, на втором году жизни, в это время начинается осознание себя как субъекта, как самостоятельного «Я». «Центральным новообразованием, возникающим к концу раннего детства, является «система я» и рождаемая этим новообразованием потребность действовать самому». В трехлетнем возрасте окончательно оформляется «выделение ребенком самого себя в качестве субъекта в мире объектов, на которые он может воздействовать

¹ См.: *Каган В. Е.* Аутизм у детей. Л., 1981, с. 8—9.

² *Лисина М. И.* О механизмах смены ведущей деятельности у детей в первые семь лет жизни.— *Вопросы психологии*, 1978, № 5, с. 73—74, 77.

³ *Каверина Е. К.* О развитии речи у детей первых двух лет жизни. М., 1950, с. 12, 19; ср.: *Общение и его влияние на развитие психики дошкольника.* М., 1974.

и которые может изменять. Здесь ребенок уже осознает свое «я» и требует возможности проявлять свою активность («Я сам!»). Позднее, в семилетнем возрасте, у ребенка «возникает сознание себя как существа социального и своего места в системе доступных ему общественных отношений»¹. Соответственно развивается и общение, становясь все более сложным, богатым по формам, духовно наполненным, и не только межличностным, но и групповым.

Данные онтогенеза убедительно подтверждают выводы, полученные в исследовании филогенеза, и в понимании *связи происхождения нравственного сознания с формированием потребности ребенка в общении*. Не нужно доказывать, что человек не рождается с нравственными побуждениями и принципами — они не имеют физиологического субстрата и не передаются генетически. От рождения ребенку свойственны некоторые особенности типа нервной системы, структуры мозга, темперамента, даже зачатки эгоистической или альтруистической установки поведения, но, например, мягкость или жесткость, эмоциональность или сухость, робость или агрессивность — не нравственные качества, а характерологические признаки, которые могут облегчить или затруднить формирование определенной моральной позиции личности, и сами по себе *внеморальны*. Нравственные чувства и нравственное сознание воспитываются, то есть *впитываются*, *ребенком в процессе общения со взрослыми*, и прежде всего с матерью, как эмоционально-мотивируемая, а затем и осознаваемая поведенческая позиция. На-

¹ Божович Л. И. Этапы формирования личности в онтогенезе.— Вопросы психологии, 1979, № 4, с. 31—33.

звание известной детской книжки В. Маяковского «Что такое хорошо и что такое плохо?» можно считать формулой нравственного воспитания с первых лет жизни ребенка, с момента пробуждения его сознания и способности свободного выбора поступка, иначе говоря, с начальных этапов процесса превращения маленького живого существа в субъекта деятельности, который, как истинный субъект, должен знать, почему он избирает тот или иной поступок, испытывает эмоциональное влечение к определенному типу поведения и отвращение к другому.

Если в первобытном обществе — в детстве человечества — нравственные отношения складывались стихийно в коллективной практике и закреплялись в обрядах, в мифах, в художественно-образных моделях желаемого и отвергаемого поведения, то в детстве индивида, еще не способного к труду, но вступающего в общение с взрослыми, которые уже обладают определенной моралью и стремятся передать ее своим детям, нравственное сознание усваивается в ходе приобщения детей к ценностям взрослых. Именно *приобщения* как результата *общения*, а не путем получения некоего знания с помощью коммуникации и не благодаря подчинению неким указаниям в системе управления. Ибо нравственное сознание — форма *ценностного* сознания, а ценности передаются *только в процессе общения*, благодаря искреннему, откровенному, правдивому, исповедальному самораскрытию того, кто обладает ценностями, тому, у кого они еще не сформировались и кто может их впитать в себя, если он любит и ценит старшего друга.

Резюмируем: *общение есть первый вид деятельности, которым овладевает человек в онто-*

генезе, и уже одно это достаточно рельефно показывает значение общения в человеческой жизни как *условия успешного осуществления всех других видов деятельности*. Нельзя не согласиться поэтому с выводом А. Н. Леонтьева: «Общение в своей исходной внешней форме, в форме совместной деятельности или в форме общения речевого или даже только мысленного составляет необходимое и специфическое условие развития человека в обществе»¹.

В этой связи уместно привести и суждение исследователя творчества Ф. М. Достоевского В. Д. Днепров. Свою мысль о том, что после совершенного преступления Раскольников сразу потерял «естественную способность к общению с людьми», он заключил психологически тонким наблюдением: «Мы обычно не замечаем этой способности, как не замечаем, что дышим воздухом. Но потерять ее так же ужасно, как потерять возможность дышать»².

Действительно, силой художественного анализа Ф. М. Достоевский доказал, что выпадение человека из сферы общения трагично, и прав был здесь он, а не автор экзистенциалистской формулы Ж. П. Сартр, заявивший: «Ад — это другие». Жизнь «с другими», «диалогическая жизнь», общение человека с человеком, может быть и адом, и раем, по сути же своей это *единственная возможность человека стать и быть человеком*.

¹ Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики, с. 422; см. также: Психология формирования и развития личности. М., 1981, раздел «Развитие личности в труде и общении».

² Днепров В. Д. Идеи, страсти, поступки. Л., 1978, с. 83.

ВИДЫ И РАЗНОВИДНОСТИ ОБЩЕНИЯ

Поскольку общение предстает в философии как межсубъектное взаимодействие, многообразие его форм должно определяться всеми возможными типами связи всех модификаций субъекта. Это значит, что вместо чисто эмпирического и произвольного выделения тех или иных форм общения (например, П. М. Якобсон выделяет «деловое», «воздейственное», «эмоциональное» общение¹, а В. В. Богословский — «непосредственное и опосредованное» общение, «кратковременное и длительное», «законченное и незаконченное»²) необходимо осуществить системное исследование, которое выявило бы все существующие формы общения, необходимые и достаточные для полноты осуществления им его социокультурных функций.

Такую задачу поставил перед собой В. Н. Сагатовский, выделив четыре типа общения (его «основные уровни»):

¹ Якобсон П. М. Общение людей как социально-психологическая проблема. М., 1973, с. 10—12.

² Общая психология. М., 1981, с. 115—116.

«1. Уровень *манипулирования*. Один субъект рассматривает другого как средство или помеху по отношению к проекту своей деятельности, как объект особого рода («говорящее оружие»)...

2. Уровень *«рефлексивной игры»*. Один субъект в проекте своей деятельности учитывает «контрпроект» другого субъекта, но не признает за ним самоценности и стремится к «выигрышу», к реализации своего проекта и к блокированию чужого...

3. Уровень *правового общения*. Субъекты признают право на существование проектов деятельности друг друга, пытаются согласовать их и вырабатывают обязательные для взаимодействующих сторон нормы такого согласования. Вместо «выигрыша» и власти они стремятся теперь к справедливости, но детерминация этого стремления может оставаться внешней...

4. Уровень *нравственного общения*. Это высший уровень субъектно-субъектных отношений, на котором субъекты внутренне принимают общий проект взаимной деятельности как результат добровольного согласования проектов деятельности друг друга»¹.

В этой, действительно системной и интересной с точки зрения теории проектирования типологии вычленены, однако, не типы самого общения, а динамический спектр *форм перехода от управления человека человеком к их общению*. Показательно, что относительно первого уровня автор сам отметил, что здесь «субъ-

¹ Сагатовский В. Н. Социальное проектирование (к основам теории). — В кн.: Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1980, с. 84—86.

ектно-субъектные отношения вырождаются в субъектно-объектные»¹, то есть не являются уже отношениями общения, а второй и третий уровни оказываются, в сущности, пограничными между управлением и общением. И лишь четвертый, названный «высшим уровнем» субъектно-субъектных отношений, и является *общением как таковым*, в точном и строгом смысле этого слова. Следовательно, задача типологического анализа самого общения как межсубъектного взаимодействия в его «чистом» виде остается и у В. Н. Сагатовского нерешенной.

Намечая пути ее решения, мы исходим из обоснованного выше представления о *полиmodalности субъекта*. Поскольку в этой роли могут выступать целостная личность, часть личности, социальная группа, определенный социум, человечество в целом, постольку и общение должно рассматриваться как взаимодействие всех этих типов субъекта. Поскольку, далее, наряду с подлинным, полноценным, реальным субъектом существуют и квазисубъект, и объективированный субъект, и субъективированный объект, постольку возможными оказываются как диалоги реального субъекта со всеми этими производными формами субъективности, так и их собственные взаимодействия. Наконец, поскольку равенство субъектов в процессе общения относительно и, как правило, один из них завязывает диалог, призывая к этому другого, правомерно ввести понятие «инициатора общения». Им может быть и реальный субъект во всех своих ипостасях — от личности до чело-

¹ Сагатовский В. Н. Социальное проектирование (к основам теории). — В кн.: Прикладная этика и управление нравственным воспитанием, с. 85.

вещества, и объективированный субъект — культура, и квазисубъект. Только субъективированный объект (ценность) неспособен быть инициатором общения по той простой причине, что ценность есть лишь отношение объекта к субъекту, а реальным носителем ценности является тот или иной объект; если же носителем ценности является субъект, то мы возвращаемся к одной из трех отмеченных выше ситуаций. Что касается субъектных статусов партнера, то их придется устанавливать применительно к каждому типу инициатора общения.

Начнем этот анализ с наиболее явного случая — того, когда и инициатор общения, и его партнер являются реальными субъектами.

1. Общение реального субъекта с реальным партнером

Данный вид общения, кем бы ни были конкретно участвующие в нем субъекты, может выступать на трех уровнях — *материально-практическом, практически-духовном и духовно-информационном* (теоретическом). Эти уровни мы выделяем, опираясь на произведенное К. Марксом различение двух способов духовного освоения человеком мира, которые отличаются не только от его практического освоения, но и друг от друга¹. Нам уже приходилось интерпретировать эту мысль К. Маркса, анализируя сам текст «Экономических рукописей 1857—1859 годов»². Поэтому сейчас огра-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 38.

² См., например: Лекции по истории эстетики. Кн. 4, Л., 1980, с. 25—27.

ничимся замечанием, что для правильного понимания многих закономерностей социальной жизни и культуры обычного дихотомического деления человеческой деятельности на материальное и духовное производство или на практику и теорию недостаточно, ибо принципиальное значение здесь имеет и наличие третьего способа освоения мира — практически-духовного. В самом деле, К. Маркс различает плоды работы человеческого *мышления*, абстрагирующего общее от единичного ради познания законов бытия, и плоды деятельности *воображения*, преобразующего реальность в идеальных ее моделях, которые сохраняют конкретность эмпирического бытия, при всей возможной их фантастичности. К. Маркс потому и называет этот способ освоения мира «практически-духовным» и видит в нем основу мифологии, религии и искусства. Вместе с тем практически-духовное освоение не абстрагирует мысль от переживаний, рациональное отражение реальности от эмоционального к ней отношения; поэтому его содержание — и мифа, и религиозного осмысления мира, и художественного его освоения — имеет и объективно-жизненную и субъективно-идейную стороны, и рациональную и эмоциональную, и нравственную и эстетическую, то есть включает и гносеологическое и аксиологическое, познавательное и ценностное измерения.

Поскольку на каждом из этих трех уровней освоения человеком мира предметная деятельность неразрывно связана с общением действующих субъектов, мы и должны рассматривать его в этих трех специфических формах.

Практическое общение людей в процессах коллективного труда, в воспроизводстве человеческого рода, в совместных военных действиях и революционных битвах игнорировалось философами-идеалистами, сводившими отношения «Я» и «Ты» к их духовным контактам, а у философов-материалистов (например, у Л. Фейербаха) оно ограничивалось отношениями мужчины и женщины по воспроизводству рода. Для марксизма же именно практическое общение представляет первостепенный интерес — и потому, что практика лежит в фундаменте всей общественной жизни, и потому, что именно из нее исторически вырастает духовное общение.

Материальное сотрудничество индивидов становится общением, как мы могли убедиться тогда и постольку, когда и поскольку каждый участник совместного практического действия ориентирует свое поведение на поведение партнера (или партнеров), добиваясь согласованности общих действий при свободном, инициативном и своеобразном поведении каждого. Конечно, в реальных трудовых и военных процессах одни участники общего действия выступают в той или иной мере как исполнители, как управляемые чужой волей инструменты-объекты, а другие — как субъекты-руководители. Это значит, что *общение переплетается здесь с отношениями управления-исполнения*, что неудивительно, так как чистые явления в реальности встречаются крайне редко. Точно так же духовное общение, например учителя с учеником, сплетается с коммуникацией, воспитание — с образованием, но это не должно мешать теоретическому анализу вычленять и исследовать «чистые» формы, ибо, не выявив их природу,

нельзя понять и плоды их взаимодействия, скрещения, синтеза.

Духовное общение реальных личностей осуществляется в многообразных конкретных ситуациях, но наиболее «чистое» его проявление — дружеский контакт, выражающий эмоционально-интеллектуальную связь личностей как суверенных субъектов, каждый из которых видит в другом полноправного, уникального и вместе с тем близкого, дополняющего его и потому необходимого ему субъекта. Установление контакта с таким партнером оказывается тем самым внутренней потребностью, высокой ценностью, формой утверждения социальности человеческого бытия. Поскольку именно оно — духовное межличностное общение — изучено наиболее глубоко и полно (ведь к нему ученые обычно и сводили общение как таковое), мы ограничимся этой его общей характеристикой, сделав лишь одно добавление: в отличие от материального общения общение духовное может быть не только *контактным*, но и *дистанционным*, что существенно расширяет его пределы, а значит, и его роль в человеческой жизни и культуре. Наиболее яркая форма дистанционного общения — переписка. Ее суть хорошо разъяснил Л. М. Баткин, изучая переписку итальянских гуманистов: «Оценивая значение переписки, гуманисты неизменно видели в ней человеческую связь, а не упражнение в латинской стилистике. Гуарино Веронский напоминал по этому поводу популярный тогда стих Вергилия из «Энеиды»: «...обмениваться живыми голосами». Переписка равносильна такому обмену, это «усладительная», хотя и «безгласная» беседа, это способ преодолеть враждебное рассто-

яние, смягчить тяжесть разлуки, ощутить себя рядом с дорогим другом, выразить волнение души, сохранить непрерывность отношения. Переписка «делает отсутствующего присутствующим, далекого — близким», — цитирует Л. М. Баткин Гуарино. «Можно в переписке, обмениваясь немymi речами, дать душам быть вместе»; «Будучи не в состоянии делать это лично, я побуждаю тебя к дружбе письмами». В переписке гуманистов, подчеркивает автор, ее содержание «в значительной мере состояло в осмыслении ее собственной сути. Мы находим порою страницы, на которых нет ничего, кроме высказываемого на все лады упоения общением»¹.

Такой характер переписки объясняет, в частности, ее широкое использование в искусстве как средства анализа межличностного общения, начиная с включения переписки героев в канву романного повествования и кончая построением романа или повести — от «Памелы» С. Ричардсона до «Бедных людей» Ф. М. Достоевского, — как обмена письмами их героев.

Переходя к рассмотрению *практически-духовной формы* межличностного общения, выделим две ее разновидности — *обряд* и *игру*. Различие между ними состоит прежде всего в том, что игроки представляют самих себя, а участники обрядового действия исполняют определенные роли, то есть представляют некие обобщенные социальные типы — жениха, удачливого воина, руководителя государства и т. п., и роль эта заранее задана, запрограммирована в струк-

¹ Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, с. 105, 106.

туре обряда. Ее исполнение может потребовать переодевания, ряжения, использования маски, разного рода символических атрибутов. В силу этого обрядовое общение можно рассматривать в известной мере как *представительское*.

Представительским общением мы называем такое взаимодействие индивидов, в котором они выступают не как свободные, суверенные личности, но как представители тех или иных социальных групп или институтов. Оно является, следовательно, переходной формой от межличностного общения к групповому. Лишь в самых редких случаях представительское общение может иметь практический характер (таким был древний обычай заменять военное столкновение армий схваткой их представителей, рыцарей — вспомним легендарную битву Пересвета и Челибея). Наиболее распространенная и типичная для представительского общения форма — информационное взаимодействие. В отличие от межличностного духовного общения, оно выступает не в отношениях дружеского контакта, а в форме переговоров партнеров, которым, как полномочным представителям определенных социальных сил — классов, партий, государств, церквей, профсоюзов, армий, — поручено установить некое содружество между данными силами. Как личности участники переговоров могут быть друг другу вполне индифферентны или даже антипатичны, но как послы, как делегаты они стремятся повысить меру общности представляемых ими групп или социальных институтов.

Важно отметить, что представительское общение может быть не только официальным и профессионализированным — каждый человек в

той или иной степени представляет социальную группу, к которой он принадлежит, и более или менее сознательно ориентируется на такие же социально-типичные черты в людях, с которыми имеет дело. Тем самым объективно, то есть независимо от меры осознанности данного отношения, межличностное общение всегда включает в себе определенные элементы общения представительского. Однако, как правило, это именно и только элементы, которые не меняют личностной доминанты данной формы общения. Между тем в известных обстоятельствах доминанта и подчиненные ей элементы могут меняться местами, и тогда некие индивиды, не будучи официальными представителями определенных социальных групп или институтов, ощущают себя, однако, таковыми по существу и соответствующим образом ведут себя в общении — как неофициальные представители этих институтов или групп. Так, человек, оказывающийся в чуждой профессиональной среде или за границей, в контакте с людьми другой нации, другой социальной системы, другого вероисповедания, других политических убеждений, начинает вести себя как посол, как призванный собственной совестью полномочный представитель своей нации, своей партии, своего государства, своей профессии, своей религии; весьма яркий пример — поведение героя «Стихов о советском паспорте» В. Маяковского.

Групповое общение реальных субъектов есть взаимодействие определенных коллективов, каждый из которых выступает целостно, как организованное множество индивидов. Именно поэтому чем меньше социальная группа, тем у нее больше возможностей участвовать в

общении в качестве единого субъекта действия, а чем она многочисленнее — тем легче ей прибегать к помощи представительского общения, поручая его ответственным индивидам или микрогруппам. Ибо эти последние, так же как и индивиды, могут участвовать в представительском общении — в качестве делегаций, выступающих от имени некоей макрогруппы или социального института. Поскольку представительское общение групп не включает в себе ничего принципиально отличного от группового общения отдельных людей, рассмотрим групповое общение в том его виде, когда коллективы представляют в нем не более крупные социальные силы, а самих себя.

Особенности конкретных форм данного типа общения зависят от того, между какими группами людей оно осуществляется; соответственно специфичны общение классов, наций, политических партий и т. п.¹ Особый случай — общение человечества в целом с внеземными цивилизациями, если таковое когда-либо будет иметь место. Но независимо от того, сколь реальна подобная перспектива (специалисты-астрономы далеки от единого взгляда на эту проблему), теория общения не может ее не учитывать. Во-первых, потому, что в случае обна-

¹ В этой связи представляет интерес мысль Л. Фейербаха: «...имеется не только одиночный или индивидуальный эгоизм, но также и эгоизм социальный, эгоизм семейный, корпоративный, общинный, патриотический». Выписав это высказывание, В. И. Ленин сопроводил его словами: «Зачаток исторического материализма!» (*Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 29, с. 57). Эгоизм социальных групп разного масштаба, как и противоположная ему альтруистическая установка, и служит регулятором общения данных групп.

ружения во Вселенной хотя бы еще одной планеты, населенной разумными существами, земляне должны быть готовы к установлению с ними контактов. Нельзя здесь не согласиться с теми, кто считает, что проблема поиска внеземных цивилизаций и установления связи с ними «может быть корректно поставлена и разрешена только в рамках теории общения (мы отвлекаемся от чисто технической проблематики), ибо получение или посылка сообщений внеземным цивилизациям с теоретической точки зрения лишь частный случай общения»¹. Во-вторых, одно только предположение возможности данной ситуации обязывает теорию общения учитывать ее как *предельный случай группового общения*, ибо если мы делим социальные множества на микрогруппы и макрогруппы, то человечество должно рассматриваться как мегагруппа, которая, при всех своих отличиях, обладает и некими общими для всех коллективных субъектов чертами.

Как и индивидуальное и представительское общение, общение групп может быть практическим, материальным взаимодействием, взаимодействием духовным (информационным) и практически-духовным.

Первая его разновидность складывается очень рано в истории человечества, порожденная потребностью устанавливать те или иные отношения между простейшими объединениями, связывавшими людей в их практической

¹ Брудный А. А., Шукуров Э. Дж., Токоев М. Знание и общение.— В кн.: Философские проблемы психологии общения, с. 145; см. также: Урсул А. Д. Человечество, земля, вселенная. Философские проблемы космонавтики. М., 1977.

жизнедеятельности, — семьями, родовыми коллективами, группами воинов или работников, взаимодействие которых диктовалось разделением труда. Наглядной моделью данной формы общения могут служить спортивные игры (типа футбола, баскетбола, хоккея), в которых взаимодействуют коллективы, хотя в пределах каждой команды общение разворачивается между ее членами. Обе команды вступают во взаимодействие *именно как коллективы*, как целостные организмы, как «Мы», обращающиеся совокупным «Я». Но этот закон действует во всех формах практического общения коллективов — производственных (например, во взаимодействии производственных бригад при уборке урожая) или воинских (во взаимодействии воинских подразделений в ходе наступления на позиции противника). Все более широкое внедрение в нашей промышленности и сельском хозяйстве бригадного подряда актуализирует теоретическое исследование взаимоотношений разных бригад, выявление того, где и в каких пределах они являются *отношениями коммуникационными*, а в каких условиях они должны быть *отношениями общения*.

Потребность группового практического общения порождает и необходимость группового духовного общения. Оно может быть представительским, но может сталкивать группы в их целостности как носителей коллективного сознания и самосознания, общих идеалов и установок, единых волевых устремлений. Так, в марксистских кружках в России на рубеже XIX—XX вв., на первых партийных съездах, в тюрьме и ссылке дискуссии часто имели не межличностный, а межгрупповой характер — марксисты и народ-

ники, а затем большевики и меньшевики выступали сплоченными группами, каждый член которых подхватывал аргументацию другого, развивал его идеи, отвечал оппонентам за своего единомышленника, и в результате взаимодействовали *группы в целом*, а не отдельные их представители. Точно так же в быту, в жизни молодежи, в дружеском общении семей духовные контакты личностей стихийно перерастают в контакты групп, спонтанно образующихся коллективов, которые объединяются по общности позиций, осознают эту общность, радуются ей, укрепляют ее в столкновении с другой духовной общностью.

Своеобразной моделью группового духовного общения тоже может быть игра, но не физической, а интеллектуальной природы, типа командных состязаний КВН на телевидении, в которых соревнуются именно группы, а не отдельные лица. Групповое взаимодействие в игре гораздо сложнее, чем индивидуальное, ибо оно требует, с одной стороны, высоко развитого взаимопонимания и слаженной координации действий всех членов команды, а с другой — способности каждого ощущать себя частью целого и уметь ограничивать свою свободу во имя интересов этого целого.

Групповым является общение и в тех его практически-духовных формах, которые имеют *ритуальный* характер. Поэтому участие в обряде каждого отдельного лица опосредуется его специальной подготовкой, своего рода репетициями, в которых он осваивает свою роль и формы взаимодействия с другими участниками коллективного действа. Так, группами действовали в свадебных обрядах сваты, дружки же-

ниха и подружки невесты, которые не только вступали в общение друг с другом, но и выступали по отношению к остальным участникам обряда как единая группа, как новая рождающаяся общность — «Мы», противостоящая всем остальным.

Последней разновидностью общения реальных субъектов является *диалог культур*.

Выражения «общение культур» и «диалог культур» правомерны постольку, поскольку культура, взятая в ее отношении к культурогенному субъекту — определенному конкретно-историческому социуму, нации, классу, наконец, человечеству, — является *объективированным субъектом*. Но отношения между разными культурами могут строиться на принципе субъектно-объектном, монологическом, и субъектно-субъектном, диалогическом. В первом случае данная культура относится к другому типу культуры, прошлому или современному, *чисто утилитарно*, как к материалу, который может быть ею так или иначе использован (предельный случай — превращение завоевателями храма покоренного народа в конюшню, переливка бронзовой скульптуры на оружие или прямое уничтожение памятников чужой культуры, например памятное миру поведение конкистадоров в Южной Америке и сжигание книг в гитлеровской Германии), или *познавательной*, как к предмету изучения. Другой случай — отношение культуры к культуре как к *равноправной, равноценной при всех ее отличиях и интересной, нужной, желанной именно в ее непохожести, в ее уникальности*. В этом-то случае и возникает то отношение между культурами, которое мы вправе назвать их *диалогом*.

В нашей литературе изложены две трактовки диалога культур. Одна из них принадлежит Л. М. Баткину, показавшему диалогичность ренессансной культуры, но полагающему, что это ее отличительный признак, ее уникальное свойство¹. Действительно, существуют типы культуры, так сказать, эгоцентрические, самовлюбленные, нарциссические, культуры шовинистические, замкнутые на себе и не желающие иметь дела с другими культурами, якобы «неполноценными», «низшими», «некультурными», но история знает и действие «комплекса неполноценности» одной культуры по отношению к другой, приводящее к ее самоотречению от своей самобытности, к добровольному подчинению другой культуре (таковы явления англomanии, франкомании, германофильства или же подражания древности, средневековью, Ренессансу в европейской культуре нового времени).

Противоположная позиция выражается в трактовке культуры как «вечного диалога» различных «голосов» различных исторических субъектов истории. Согласно этой точке зрения, жизнь каждой культуры «есть не что иное, как ее диалог с другими культурами»².

Неверно было бы считать вместе с О. Шпенглером и его последователями, что уникальность каждого типа культуры не позволяет ей вступать в общение, в диалогическое соприкосновение с другими культурами, однако диалог культур — не неизбежность, а сознательно избирае-

¹ См.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, с. 126 и др.

² Челидзе Л. Л. История и культура. — В кн.: Культура в свете философии, с. 266, 276.

мая позиция, противостоящая высокомерному культурному изоляционизму и всем формам неравноправных отношений между культурами. Переноса идею «экзистенциональной коммуникации» с уровня межличностного на уровень отношений совокупных субъектов и культур, К. Ясперс приходит к выводу, что «проблема взаимопонимания, открытости, диалога различных культур, народов и религий — не роскошь, а жизненная необходимость»¹. Или, как точно выразил это М. В. Попович, «по тому, насколько данная культура способна воспринимать чужую культуру с *пониманием ее подлинного смысла*», то есть вступать с ней «в диалог», «можно судить о высоте, развитости данной культуры»².

Во взаимоотношении культур открываются двоякие возможности; одна культура может относиться к другой и как к некоему *объекту* и как к подобному себе равноценному *субъекту*. Примером первого случая может служить христианская культура средневековья, в которой наследие языческой культуры и памятники современной мусульманской культуры отвергаются, нередко разрушаются и лишь некоторые их фрагменты включаются в «здание» новой культуры. Ренессансная же культура строится на диалогическом отношении и с античной, и с христианской культурами: видит в них пол-

¹ Гайденко П. П. Человек и история в свете философии коммуникации К. Ясперса.— В кн.: Человек и его бытие как проблема современной философии, с. 131.

² Попович М. В. Понимание как логико-гносеологическая проблема.— В кн.: Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982, с. 16.

поправных субъектов познания и осмысления бытия, которым нужно позволить высказаться, сопоставляет свои идеи с их идеями и пытается синтезировать эти различные позиции.

Если тип межличностного общения зависит от того, реальным или лишь воображаемым является партнер, то в общении культур не имеет значения, вступает ли некая культура в диалог с другой, современной ей, или же с культурой былой, давно прошедшей эпохи. Происходит это потому, что культура опредмечивается в произведениях («памятниках культуры»), которые бессмертны, сохраняются в веках и позволяют вступать с ними в такой же контакт, в какой мы вступаем с памятниками современной нам другой культуры.

В ходе развития социалистической культуры (и это отчетливо просматривается не только в истории социалистического искусства, но и в развитии философской мысли, образования, нравственности) ее «монологическое» самоутверждение, основанное на отвержении культурного наследия и на стремлении к самопорождению, сменилось именно «диалогическим» отношением к культурам прошлого. Причем в сферу общения вбирается сейчас все более широкий круг партнеров — не только европейская демократическая культура XVIII—XIX вв., но и культура средневековья, не только античная культура Греции и Рима, но и культура Древнего Востока в странах Африки и Азии, философия и эстетика не только русских революционных демократов, но и Канта и Шиллера. По мере дальнейшего развития социалистической культуры эта тенденция будет укрепляться и расширять сферу своего действия, выражая от-

нюдь не всеядность нашей культуры и не ее духовную неразборчивость, не всепрощение предкам и не безропотное благоговение перед ними, а отношение к ним как к уникальным культурогенным субъектам, деятельность которых заслуживает диалогической с ними связи, общения с их наследием, ибо в этом процессе выверяются подлинные ценности, отделяются зерна от плевел и испытываются различные компоненты нашей, коммунистической культуры. Так реализуется ленинский завет — взять «всю культуру», которую нам оставило человечество, и синтезировать ее с формирующейся культурой пролетариата; так общение культур ведет к *накоплению общечеловеческих ценностей*, к выработке *общечеловеческой коммунистической культуры*.

Теперь обратим внимание на то, что общение культур может в ряде случаев рассматриваться и как *самообщение*, как *внутренний диалог*, развертывающийся в культуре, расчлененной на две, три, четыре субкультуры, испытывающие, однако, потребность во взаимных контактах.

Появление исторического типа культуры, отмеченной глубоким внутренним расслоением, было обусловлено, как известно, классовой дифференциацией общества. Диалектический характер возникшей при этом культурологической ситуации состоял в том, что каждый этнос, народность, нация сохраняли определенное культурное единство, выражавшееся в едином языке, в общности многих традиций, черт национального характера и т. д., и в то же время оказывались рассеченными, например, на «две культуры», как определил это В. И. Ленин

применительно к буржуазному обществу XX в.¹ Исследование средневековой культуры эпохи феодализма в Западной Европе показало наличие в ней четырех субкультур — крестьянской, аристократической, клерикальной и бюргерской². Отношения между ними, как и между «двумя культурами» в эпоху капитализма, выражались в противоречивом сплетении противостояния и даже взаимного отрицания, с одной стороны, и взаимовлияния, осуществлявшегося в их общении, когда «половинка» данной национальной культуры признавалась своего рода «собеседником», с которым нужно вести диалог во имя обретения известной общности национальной культуры.

В этой связи весьма показательно, что если дворянско-аристократическая культура долгое время никак не признавала полноправия культуры буржуазно-демократической, презрительно игнорируя ее или высмеивая как пошлую, вульгарную, неподлинную, как «антикультуру», то эта последняя, поначалу выражавшая психологию мольеровского «мещанина во дворянстве», постепенно обретала достоинство, самосознание и начинала горделиво противопоставлять себя дворянской культуре (вспомним хотя бы позицию просветителей в западноевропейской культуре XVIII в. или в русской культуре XIX столетия). На определенной ступени развития культуры буржуазного общества и начинается *диалог этих двух культур в рамках единой национальной культуры*. Разумеется, классовая подоплека лежавшего в основе дан-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 120.

² См.: Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984.

ного диалога раздвоения национальной культуры далеко не всегда осознавалась, и он мог восприниматься как конфронтация чисто психологических позиций или отвлеченно этических принципов (например, рационализма и эмотивизма в XVIII в., альтруизма и эгоизма в XIX в., атеистического сциентизма и неомистицизма в XX в.). Однако главным в интересующем нас отношении является то, что независимо от степени трезвости в понимании источников и природы данных конфликтов их развитие вело раньше или позже к осознанию невозможности полного подавления той или другой части культуры, а значит, к осознанию *необходимости диалога между «двумя культурами»*. В стремлении к такому осознанию суть мировоззрения Канта и Шеллинга, Шиллера и Гете. Диалог между католицизмом и марксистским атеизмом оказался необходимым в середине XX в. во Франции, в Бельгии, в Италии. Столь же показательно, что в нашей стране после Октябрьской революции левое движение (футуризм и Пролеткульт) полностью отвергало значение наследия буржуазной и дворянской культур, тогда как В. И. Ленин показал, что пролетарской культуре необходимо *вести с ними диалог*, отбирая в буржуазной и дворянской культурах все ценное, что могло быть усвоено пролетариатом, способствовать выработке специфического синтеза создающейся социалистической культуры. Речь шла при этом о диалоге молодой пролетарской культуры не только с дворянской культурой XIX в. — культурой декабристов и Герцена, Пушкина, Глинки, Брюллова, Воронихина, но и с явлениями аристократической культуры начала XX столетия, скажем, с куль-

турой музыкального и хореографического театра, о которой В. И. Ленин сказал, по свидетельству А. В. Луначарского: «...это кусок чисто помещичьей культуры, и против этого никто спорить не сможет»¹. И все же необходимость сохранения и включения ее в советскую культуру казалось ему столь же несомненной. Эта диалогическая позиция касалась отнюдь не только художественной культуры.

Таким же было ленинское понимание отношения к буржуазной научной и технической интеллигенции, врачам и педагогам. Не их отвержение и не силовое подчинение, а установление взаимопонимания и достижение общности интересов на основе общенародных идеалов — такова была ленинская политика. Закономерно, что именно такую — *диалогическую* — позицию противопоставляют ныне коммунисты в Западной Европе концепциям анархистов, сектантов, «новых левых» и что, пройдя через трагедию «культурной революции», китайские коммунисты пришли к осознанию продуктивности ленинского понимания отношения социалистической культуры к культуре феодальной и буржуазной.

Очевидно, что ленинское учение о «двух культурах» в каждой национальной культуре буржуазного общества нельзя толковать метафизически — как *абсолютное противостояние*, как *полный разрыв* этих двух культур. Ведь их антагонизм не уничтожает общих социально-психологических черт национального характера, общего национального языка. Значит, сама

¹ В. И. Ленин о литературе и искусстве. М., 1979, с. 665.

противоположность «двух культур» диалектически связана с их единством, что и создает условия для их диалога, для «самообщения» в границах единой национальной культуры. Еще очевиднее диалогичность отношений Запада и Востока, сибирского Севера и кавказского Юга в процессе становления интернациональной культуры социалистического общества в СССР, а в более широком масштабе — в социалистическом содружестве стран Восточной Европы, Азии, Америки, Африки. В высшей степени показательно в этом отношении признание, сделанное английским историком А. Тойнби в письме академику Н. И. Конраду: «Ваша страна состоит из такого множества народов, разговаривающих на столь различных языках и унаследовавших столь различные культуры, что она является моделью мира в целом; и соединением этих культурных и языковых разновидностей, и экономическим, социальным и политическим единством на федеральной основе вы продемонстрировали в Советском Союзе, как это могло бы быть в мире в целом и как будет, я надеюсь, осуществлено в будущем»¹. Для социалистической культуры как целостности характерно взаимодействие ее различных национальных ипостасей — *внутренний диалог*, процесс *самообщения* во имя укрепления, углубления, развития ее интернационального единства, не стирающего, как это и свойственно общению, индивидуальных особенностей каждого партнера.

Это относится и к диалогу городской и дере-

¹ Проблемы истории и теории мировой культуры. М., 1974, с. 160.

венской культур в целостной социалистической культуре — диалогу, призванному прогрессивно повышать степень их общности при сохранении своеобразия той и другой. В этом смысле, например, характерно взаимодействие «деревенской прозы» и «городского романа» в советской литературе 20—70-х годов.

Но для того чтобы диалектика эта была осуществлена, необходимо было найти средство общения разных национальных культур, которое было бы для них общим, но не вытеснило специфических для каждой внутренних средств общения. Так развитие социалистической культуры в СССР привело к *двуязычию*, то есть к сохранению культурного функционирования всех языков Советской страны, более того, к выработке письменности у тех народов, которые прежде ее не имели, и одновременно к превращению русского языка в единое межнациональное средство общения. Исследователи данного процесса пришли к важному выводу, что, пока общаются отдельные представители разных язычных народов, межнационального языка может не быть, переводчики способны обеспечить общение на этом уровне. «Когда же общение между отдельными представителями перерастает в общение между народами, становится массовым, возникает потребность в межнациональном языке»¹. Именно такая ситуация характерна для развития социалистической культуры. При этом проблему двуязычия правомерно трактовать не в узколингвистическом,

¹ Каракеев Т. Развитие межнационального общения.— В кн.: Философские проблемы психологии общения, с. 171; См. также: Ханазаров К. Х. Решение национально-языковой проблемы в СССР. М., 1977.

а в широком семиотическом масштабе. Ибо явление это охватывает не только словесные языки, но и музыкальные, вообще художественные, и языки обрядов, одежды, этикета и т. п.

Таковы *разновидности* общения реальных субъектов. А каковы же особенности тех форм общения, которые возникают при обращении реального субъекта к иллюзорному партнеру, с которым, однако, у него возникает потребность диалогического контакта?

2. Общение реального субъекта с субъективизированным объектом как иллюзорным партнером

Поскольку наделение объекта свойствами субъекта является ценностью, постольку с носителем ценности человек способен завязывать отношения, подобные его отношениям с подлинными субъектами (хотя инициатором общения носитель ценности, как уже отмечалось, быть не может).

Наиболее ясно это видно во взаимоотношениях людей с животными. Такого рода отношения двояки: в одних случаях мы видим в животном простой объект нашей преобразовательной или познавательной деятельности, подобный неживым объектам, и соответственно считаем себя вправе не только его дрессировать, гибридизировать, но и убивать, и съедать; в других случаях мы относимся к животному *как к самим себе*, приписываем ему человеческие свойства и способности, то есть *одухотворяем его, субъективизируем* и тем самым делаем возможным *общение с ним*. Стремление к приручению, одомашниванию животных и совме-

стной жизни с ними, первоначально обусловленное чисто утилитарными потребностями охотничьего, скотоводческого, земледельческого хозяйства, войны и путешествий, стало затем *бескорыстным*, основанным — особенно у одиноких людей — на желании иметь рядом преданного друга, с которым можно поделиться своими переживаниями, который всегда тебя поймет, посочувствует, защитит... «Дай, Джим, на счастье лапу мне...» — такова поэтическая модель общения человека с животным как своего рода «предсубъектом».

Этот вид общения обеспечивается психологически тем, что животное обладает рядом качеств, сходных с человеческими, — эмоциональностью, способностью выражать свои переживания определенными действиями, звуками, мимикой, реагируя на коммуникативные инициативы человека, и последний чувствует, что его собака отвечает на его любовь привязанностью, преданностью, собственной любовью; мы и говорим о «дружбе» человека с собакой или лошадью, о способности животного понимать своего хозяина, сочувствовать ему, сострадать, а подчас и об особой надежности, верности, преданности животного человеку, едва ли не более прочной, чем в отношении людей (в шутке Станислава Ежи Леца «Если хочешь иметь друга — заведи собаку» есть большая доля истины!). Разумеется, современный человек знает, что антропоморфизация животного есть иллюзия, что его сходство с человеком имеет свои границы, первобытное же мифологическое сознание не ощущало этих границ и приравнивало животного к человеку до такой степени, что создавало божества, соединяющие черты того

и другого, верило в их взаимные превращения, наделяло животного способностью не только чувствовать и думать, но и говорить по-человечески; антропоморфизация животного, хотя и лишенная религиозного к нему отношения, свойственна в наше время ребенку.

Художественное мышление сохраняет такое отождествление человека и животного, воплощая его в структуре образа — в басне, сказке, притче, мультипликационном фильме, идя в этих жанрах на буквальное его очеловечение, в других жанрах, скажем, в повестях А. П. Чехова, Дж. Лондона, Г. Н. Троепольского, искусство, сохраняя различие поведения животного и человека, очеловечивает лишь психологию Каштанки, Белого Клыка или Бима Черное Ухо; аналогичные психологические портреты животного создаются живописцами и скульпторами — вспомним произведения П. Поттера или В. А. Ватагина.

Таким образом, хотя животное обладает субъектностью лишь в эмбриональной форме, оно может стать партнером человека в процессе общения. Более удивительно, однако, то, что в такой же роли выступает подчас и растение, и море, горы, облака и даже вещи, окружающие человека в его повседневной жизни. Это происходит тогда, когда на любой предмет неживой природы или вещь люди переносят собственные свои духовные качества, очеловечивают их тем или иным образом.

С природой одною он жизнью дышал:

Ручья разумел лепетанье,

И говор древесных листов понимал,

И чувствовал трав прозябанье;

Была ему звездная книга ясна,

И с ним говорила морская волна,—

писал Е. А. Баратынский в стихотворении «На смерть Гёте», выражая известное каждому человеку, любящему природу, ее восприятие как *инобытия человека*. Отсюда стремление к уединению на лоне природы, при котором она начинает заменять партнера общения, позволяя вести молчаливый диалог с речкой и с океаном, с лугом и с небом. Вряд ли кто лучше Ф. И. Тютчева сформулировал такое отношение к природе, делающее ее партнером, пусть иллюзорным, человеческого общения:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Именно тогда, когда человеку кажется, что воспринимаемое им явление природы обладает «душой» и «свободой», то есть основными чертами *субъекта*, что оно поэтому способно отвечать «любовью» на его любовь, что оно владеет «языком», на котором с ним можно общаться, тогда это явление природы и становится *иллюзорным партнером общения*.

И тут искусство предлагает нам разнообразные модели такого общения — в пейзажных жанрах поэзии и живописи, в которых природа оказывается носителем человеческих, душевных состояний — волнений, грусти, ликования: вспомним стихи А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, так называемый «пейзаж с настроением» И. И. Левитана или В. Ван Гога; но точно так же и в натюрморте глиняные кувшины, бутылки, башмаки, клещи могут казаться живыми существами, имеющими свой характер, свою психологию — одну в натюрмортах Р. Гуттузо, другую — в картинах А. Акопяна;

неудивительно, что К. С. Петров-Водкин мог назвать натюрморт «острой беседой живописца с натурой», ибо с подобными образами вещей, как и с образами природы, художник, а вслед за ним и зритель вступают в мысленный диалог, аналогичный тому, который он ведет с образами людей.

По сути дела, все искусство, создаваемое для детей,— сказки, фантастические повествования типа «Мойдодыра», мультипликационные фильмы, в которых вещи участвуют как полноправные партнеры людей, воплощает примечательную черту детского сознания, повторяющую особенности сознания человечества, когда оно находилось в состоянии детства,— отношение к вещи как к живому существу, способному и к тебе относиться дружелюбно или враждебно, как к существу активному и самостоятельному, с которым можно вступать в прямое общение. Разумеется, взрослый человек, так же как и повзрослевшее человечество, отчетливо сознает, что вещи — объекты, а не субъекты, что они мертвые, а не живые, пассивные, а не активные, что с ними нельзя общаться как с людьми и даже как с животными; и все же это трезвое научное сознание неспособно полностью парализовать ценностно-эстетическое отношение к вещам, способность их любить или ненавидеть, радоваться им или страшиться их, одухотворять их, олицетворять, очеловечивать, *субъективировать*.

Соотношение указанных двух позиций есть не столько проблема индивидуальной психологии личности, сколько проблема социально-психологическая: сравнивая отношение к вещам в типичном «романе отчуждения» Ж. Пе-

река «Вещи» и в «романах солидарности» А. де Сент-Экзюпери, В. Д. Днепров прекрасно показал социальную обусловленность этих позиций — той, которая порождается товарно-капиталистическим отчуждением вещи от человека, превращающейся во «враждебную человеку и уничтожающую его силу», и той, которая порождена демократическим сознанием людей труда, создающих вещи и потому накладывающих на них печать своего духа, делающих их «причастными» к своей жизни, «окруженными своего рода эмоциональным нимбом». Критик цитирует «лирическую формулу вещи» французского писателя-демократа: «Да, не в том чудо, что дом укрывает нас и греет, что эти стены — наши. Чудо в том, что незаметно он передает нам запасы нежности...» Точно так же и хлеб становится «средством единения людей, потому что люди преломляют его за общей трапезой» и он становится для них «символом величия труда, потому что добывается он в поте лица», становится «непременным спутником сострадания, потому что его раздают в годину бедствий»¹.

Но искусство, повторим, лишь моделирует тут реальные, обыденные, общечеловеческие формы сознания и поведения, ибо такого рода общение с иллюзорными субъектами повседневно осуществляется каждым из нас, выражая *потребность человека в максимальном расширении сферы его общения, в «очеловечении» всей окружающей его предметной среды.* Это «очеловечение» есть не что иное, как наделе-

¹ Цит. по: Днепров В. Литература и нравственный опыт человека, с. 344—345.

ние предметной среды ценностными значениями, в результате чего она, по словам К. Маркса, «по-человечески относится к человеку»¹. Вот почему нельзя согласиться с точкой зрения, будто К. С. Станиславский был неправ, говоря о способности человека общаться «не только с людьми, но и с предметами»². При определенных условиях вещи, как видим, втягиваются в сферу общения, и К. С. Станиславский, будучи художником, это тонко чувствовал. Речь должна идти лишь о том, что вещь вступает в общение не в своем собственном, чисто вещном объектном бытии, а *субъективированная, ставшая носителем ценности* и именно этим завоевавшая право быть включенной в систему человеческого общения.

Проблема общения с природой и с вещами оказывается в наши дни бесконечно более острой, жизненно важной, чем во времена Тютчева или Экзюпери. Такую остроту придает ей неумолимая поступь научно-технического прогресса, имеющего два опасных для судеб человечества последствия: развитие *конфликта между культурой и природой*, основанного на презрительном к ней отношении как к безгласной рабыне человека, — такова психологическая основа экологического кризиса, угрожающего самому существованию жизни на земле; развитие *вещистско-технистского поклонения человека плодам собственного труда*, отливающегося в новой форме религиозного сознания, которое ставит на место божества технически со-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 121.

² Ломов Б. Ф. Общение как проблема общей психологии. — В кн.: Методологические проблемы социальной психологии, с. 127.

вершенную или престижную вещь. Этим прямо противоположным и равно чуждым социалистическому обществу позициям воспитание коммунистического сознания должно противопоставлять *нравственно-эстетическое отношение* к явлениям «первой» и «второй» природы, которое субъективизирует их, не мистифицируя, и делает возможным общение с ними, а не узко прагматическое и рационально-сциентистское к ним отношение. Конечно, и для удовлетворения наших практических нужд, и для целей естественнонаучного познания природа остается — и всегда будет — *объектом* деятельности человека. Этот объект здравый смысл заставляет отличать от наделенного духовным содержанием человеческого бытия, и потому наивным было бы стремление вытеснить нравственно-эстетическим отношением к природе ее научное изучение и техническое преобразование. Очевидно, речь должна идти о необходимости *дополнения* — именно по законам «принципа дополнительности» Н. Бора — объектного восприятия природы ее субъективированием и общением с нею в тех жизненных обстоятельствах, которые позволяют это делать, то есть за пределами науки и материального производства.

3. Общение реального субъекта с воображаемым партнером (квазисубъектом)

Если в общении с иллюзорным партнером сам объект, с которым устанавливается психологический контакт, вполне реален, но его субъектно-коммуникативная функция лишь кажущаяся-

ся, то вид общения, к анализу которого мы переходим, лишен этой двойственности — партнер здесь *мнимый*, живущий *лишь в воображении*.

Общение личности с воображаемым партнером может осуществляться в различных формах, в зависимости от характера этого партнера. Первая форма такого общения — *самообщение «Я — Я»*, основанное на способности сознания личности к раздвоению и к диалогическому взаимодействию образовавшихся «половинок»¹. Феномен этот изучается психологами и психиатрами, он хорошо описан в специальной литературе, на данные которой мы можем спокойно опереться. Мы уже упоминали о том, что явление самообщения многократно моделировалось в искусстве — и в форме внутреннего диалога персонажа, его спора с самим собой, и в изображении «двойников», на которых буквально распадается личность². Приведем в качестве иллюстрации модель внутреннего диалога (самообщения), созданную современным писателем:

«Эта радость будет тебе поддержкой, если ты

¹ Термин «самообщение» мы взяли у К. С. Станиславского (Собр. соч. В 8 т. М., 1954, т. 2, с. 253); психологи в этом смысле говорят об аутокоммуникации: Е. Г. Злобина, вслед за И. Б. Чубайсом, хотя и полемизируя с ним, специально рассматривает самообщение как особое культурное явление (Злобина Е. Г. Общение как фактор развития личности. Киев, 1981, с. 50—51).

² В статье О. Н. Кузнецова и В. И. Лебедева «Личность в одиночестве» есть специальный параграф «Раздвоение личности в художественной литературе, его философско-эстетическое значение и психологические предпосылки» (Вопросы философии, 1971, № 7, с. 122—124).

вдруг не сможешь точно определить, где твое место. Тогда достаточно знать, что не с Тиле.

— Так, так, а с кем же?

— Не с Тиле. Пока хватит и этого. Если ты это выдержишь, можешь быть почти доволен. О том, что ты не с ним, ты мог бы знать уже давно, но ты не хочешь, у тебя не хватает сил это знать.

— Да что ты!

— Ты боишься.

— Да что ты!»

И так далее.

Для того чтобы ощутить различие между *самообщением* и *самопознанием* или *самооценкой*, приведем из того же романа модели этих последних. Тот же герой думает о себе:

«Типично, что ему приходится терпеть секретаршу, которая...»; «И как это он не сумел удержаться от ухмылки! Черт бы ее подрал, подумал он...»¹

Как видим, в самопознании и самооценке «Я» рассматривает самого себя как бы со стороны, то есть уподобляет себя объекту, а в самообщении происходит своего рода диспут между двумя равно активными половинками «Я», которое расслоилось на «Я» и «Ты», то есть на двух субъектов. В результате такого внутреннего диалога — как и реальных диалогов в актах реального общения реальных субъектов — становятся возможными два исхода: нормальный, при котором возникает более высокая мера общности двух «половинок» личности, то есть информация в данной системе возрастает,

¹ Вальзер М. По ту сторону любви.— Иностранная литература, 1979, № 6, с. 140, 137, 138.

и патологический, когда эти «половинки» не сумели, как говорится, «найти общий язык» и обособляются друг от друга или даже становятся враждебными одна другой и ощущают взаимную несовместимость, невозможность находиться под «крышей» одного сознания. Это может вести к шизофренической утрате личностью чувства единства своего «Я»¹ или даже к самоубийству — из-за невозможности существования при такой степени душевного разлада, психологической конфликтности. Однако подобные результаты аутокоммуникации потому и являются патологическими, что человеческая психика выработала удивительную способность саморасщепления, образования двух структур и их диалогического взаимодействия *для противоположной цели* — для того, чтобы становиться богаче, как бы превращая реальное «Мы» в иллюзорное психологическое «Мы». Вот как описал это явление Г. С. Батищев: «Субъект — это не одинокий «робинзон», но и не скопление «робинзонов». Это не толпа унифицированных марионеток, слившаяся в монотонно-цельное Мы, подобно муравейнику, но и не такое Я, которое под мнимой личностной маской повелевающего персонажа скрывает персонификацию анонимного и фетишизированного Порядка вещей. Это не украшенная человечес-

¹ «При шизофренической деструкции сознания субъект теряет своего бидоминантного «двойника» («другого») и обретает психопатологического (галлюцинаторно-бредового) «двойника» — *постороннего*» (Дубровский Д. И., Черносвитов Е. В. К анализу структуры субъективной реальности. — Вопросы философии, 1979, № 3, с. 65); см. также: Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Психология и психопатология одиночества. М., 1972.

ким именем и обликом грубо материальная и формально-институциональная сила, но и не эмигрировавшее в самосозерцание духовное бессилие. Субъект — это средоточие межиндивидуальных (и именно поэтому могущих быть подлинно личностными) «сущностных сил» человека-деятеля»¹.

Способность личности вобрать в себя принцип коллективности, моделируя содружество разных, но равноправных субъектов в структуре своей психики, явилась замечательным инструментом социализации индивида, способом обобществления личности. В конечном счете ее способность интериоризировать (внутренне усваивать) «совокупность общественных отношений» (К. Маркс), их ансамбль непосредственно связана с тем, что личность является *ансамблем общественных субъектов*, образующимся именно как ансамбль, как системное целое, и постоянно укрепляющимся благодаря их диалогическому — точнее, полилогическому — общению.

Проблема внутреннего диалога стала предметом внимания и современной философской мысли, нашедшей в диалоге *механизм творческого мышления*. В. С. Библер остроумно назвал «диалогикой» такую структуру мышления, когда оно раздваивается, оказывается диалогом двух «собеседников» (термин А. А. Ухтомского), вступающих в спор друг с другом, причем каждое из них «обладает своей собственной логикой — не «худшей», не «лучшей», не более «истинной», чем логика «другого Я». Суть этой

¹ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. — В кн.: Проблема человека в современной философии, с. 93.

«диалогии» состоит в том, разъясняет В. С. Библер, что «в ответ на реплику внутреннего собеседника «Я» развиваю и коренным образом трансформирую, совершенствую «свою» аргументацию, но то же самое происходит с логикой моего «другого Я» (*alter ego*)»¹. Такое понимание мышления находит подтверждение в психологической науке, которая рассматривает внутреннюю речь как интериоризацию реальной диалогической речи (Л. С. Выготский) и определяет рефлексия как «внутреннюю дискуссию» (Ж. Пиаже).

На этом пути психология встречается с философией, и такие встречи открывают новые углы зрения на раздвоение личности и аутокоммуникацию, а эстетика в союзе с психологией открывает механизмы самообщения в процессе художественного творчества.

Наряду со «вторым Я» субъекта его партнером может быть и образ другого человека, воссоздаваемый его памятью или созидаемый силой его воображения. Разумеется, вспомнить духовно близкого тебе, но умершего человека — еще не значит вступить в общение с его образом. Последнее является особой формой психической активности, особой потому, что «Я-образ» не нужно ни вспоминать, ни представлять себе — он *дан сознанию как внутренне присущая ему структура* и не может быть увиден внутренним взором, ибо не имеет внешности, тогда как образ другого нужно и *вспомнить*, и силой воображения *достроить*, дабы представить его себе «в предлагаемых обстоятельст-

¹ См.: Библер В. С. Мышление как творчество, с. 42—43.

вах», как сказал бы К. С. Станиславский; более того, нужно «*написать*» его роль в данных обстоятельствах и «*сыграть*» ее в воображении. Моделью такого типа общения может послужить разговор Ивана Карамазова с Чертом или диалог героя с погибшим отцом в фильме М. Хуциева «Мне двадцать лет». В результате в сознании человека разыгрывается некая пьеса для двух (а иногда и более) лиц — диалог, который мог бы состояться действительно, если бы партнер реально присутствовал и самостоятельно участвовал в акте общения.

Потребность в таком «развертывании» общения, в дополнении самообщения общением с воображаемым другим состоит в том, что оно позволяет расширить сравнительно ограниченные возможности самообщения и вступать в диалог со «значимыми другими» в их отсутствие. В мысленном диалоге действует диалектически противоречивая *сшибка установок* — с одной стороны, желания с предельной точностью перевоплотиться в воображаемого партнера и думать, говорить, делать именно то, что он подумал бы, сказал и сделал в предлагаемых обстоятельствах; с другой же стороны, безотчетного, как правило, желания слышать и видеть поведение своего друга таким, каким мне хотелось бы, чтобы оно было. Как бы ни разрешалось это противоречие, итогом является невозможный ни реально, ни в аутокоммуникации тип общения, играющий важную роль в развитии самосознания личности, помогающий ей *смотреть на себя чужими глазами и оценивать себя судом друга*.

Особым типом воображаемого партнера является для нас художник, с которым читатель,

зритель, слушатель вступает в мысленный диалог. Ибо наше отношение к Гомеру, Рублеву, Корнелю, Баху является именно общением, в отличие от нашего отношения к Аристотелю, Ньютону, Декарту, Линнею, потому что для ученого все люди — близкие и далекие, современники и потомки — именно и только *адресаты* посылаемых им научных сообщений, тогда как для художника его читатели, зрители, слушатели — опять-таки безразлично к тому, знакомы они ему или незнакомы, существуют они одновременно с ним или еще не родились, — это *субъекты*, к которым он обращается не для того, чтобы их чему-то научить или им что-то внушить, а для того, чтобы завязать с ними душевный контакт, вызвать их сочувствие, сопереживание, вступить с ними в духовное взаимодействие, стимулируя их активность, провоцируя их на необходимую ему и направляемую им форму сотворчества. Эта цель достигается тогда, когда художественный текст соединяет в себе изображение мира и самовыражение художника, проповедь и исповедь, размышление и переживание, когда автор искренен в выражаемом им отношении к миру, доверителен и адресуется как будто *лично к тебе* — как только может быть адресовано дружеское послание.

И зритель, читатель, слушатель отвечает художнику тем же — отношением к нему, независимо от того, какова разделяющая их пространственная и временная дистанция, как к близкому человеку, как к любимому другу, который распахивает перед тобой свою душу, рассказывает тебе о самом сокровенном, исповедуется перед тобой и тем самым заслуживает ответного движения мысли и чувства, хотя бы только

внутреннего, переживаемого и никак не опредмечиваемого. А это и означает, что связь подлинного художника и подлинного — талантливого, как говорил К. С. Станиславский, — зрителя, слушателя, читателя является *диалогической*, специфической формой общения. Конечно, это всего лишь *квазиобщение* — и потому, что меры активности художника и реципиента разные (второй способен лишь на сотворчество, и его ответная исповедь формулируется не реально, а только в собственном воображении), и потому, что зритель, читатель, слушатель вступает в общение не с тем человеком, который написал «Героя нашего времени», «Патетическую симфонию» или «Утро стрелецкой казни», а с *образом* этого человека как главного героя его произведений; точно так же для Лермонтова, Чайковского, Сурикова их возможные и желанные читатели, слушатели, зрители существуют как *образы* идеального реципиента. Но в пределах квазиобщения эта его разновидность не менее эффективна, чем все другие. Во всяком случае, только учитывая ее, можно правильно оценить великие возможности искусства в воспитании личности, ибо оно превращает лучших представителей человечества в друзей каждого из нас.

В этом свете выясняется теоретическая несостоятельность двух определений того, как должно искусство воздействовать на человека, — сложившейся еще в античности и принятой всей просветительской эстетикой формулы «поучать развлекая» и введенного в эстетику в конце XIX в. М. Гюйо и Л. Н. Толстым понятия «заражение». При всех различиях между рационалистическим и эмотивистским смыслом

этих определений, их сближает то, что они в равной мере игнорируют активность человека, воспринимающего произведение искусства, и рассматривают художественную деятельность как своего рода «насилие над личностью», которой художник *навязывает, внушает* свои мысли или свои переживания. Между тем художественная коммуникация лишь в извращенных своих формах приобретает дидактический или суггестивный характер, уподобляясь школьному уроку либо сеансу гипноза, в нормальном же состоянии она, хотя и включает в той или иной мере элементы поучения и заражения, является все же по сути своей чем-то радикально иным — *свободным и активным сопереживанием и соразмыслением читателя, зрителя, слушателя, которые лишь направляются художником в желанное для него русло.*

Активность художественного восприятия состоит, во-первых, в том, что оно завершает работу, начатую художником, и по программе, закодированной им в художественном тексте¹, реконструирует и, так сказать, доконструирует созданные художником образы; во-вторых, данная активность выражается в завязывании общения с этими образами, подобном тому, которое психика завязывает с образами отсутствующих реальных людей, что придает художественной коммуникации диалогический характер. Более того, диалогичность эта оказывается удвоенной, двухслойной, ибо зритель, слушатель, читатель ведет диалог с образами героев произведений искусства, а через них — с их со-

¹ См.: *Репортаж* С. Х. Семиотика и язык искусства. — В кн.: Музыкальное искусство и наука. Вып. 2. М., 1973; *он же*. От художника к зрителю. М., 1978.

здателями: читая «Медного всадника», я беседую и с Евгением, и с самим Пушкиным. Устанавливаемая с персонажем связь является диалогом, хотя и квазидиалогом, ибо все то, что он говорит и делает в повести или поэме, говорится *для меня*, рассчитано на *мои* глаза, уши, на *мое* понимание и сопереживание, точно так же как герои скульптурных и живописных портретов ведут *со мной* молчаливый разговор на языке взгляда, мимики, жеста, одежды, светотеневой игры; даже тогда, когда персонаж романа думает про себя и сокровеннейшие его размышления и переживания неведомы другим героям произведения и даже не вполне ясны ему самому, он на самом-то деле думает «для нас», читателей, думает «публично», адресуя все движения своей души к ему неизвестным, но опосредующим само его существование соглядатаям. Тем очевиднее это в тех случаях, когда мы встречаемся в поэзии с лирическим героем, который обращает свою исповедь прямо к нам, его слушателям-читателям:

Послушайте!

Ведь, если звезды зажигают —
значит — это кому-нибудь нужно?

или смотрит нам прямо в глаза с плоскости холста, или танцует, поет, играет на скрипке *нам и для нас...*

В той или иной форме — открытой или скрытой, осознаваемой самим художником и его персонажами или нет, но их духовная жизнь по природе своей *интенциональна, диалогична*; по меткому суждению Гегеля, «хотя художественное произведение и образует согласующийся в себе и заверченный мир, все же оно в качестве действительного, обособленного объекта

существует не *для себя*, а *для нас*, для публики, которая созерцает художественное произведение и наслаждается им». Поэтому «любое произведение искусства представляет собой диалог с каждым стоящим перед ним человеком»¹. Приводившееся нами рассуждение К. Маркса о взаимоотношении Петра и Павла относится и к тому случаю, когда *реальный* Петр общается с *образом* Павла в искусстве — здесь разворачивается тот же диалог, происходит аналогичное *взаимное отражение* смотрящихся друг в друга, как в зеркала, субъектов.

Этим художественное общение радикально отличается от научной, технической, деловой коммуникации. Схематическое изображение последней

адресант → сообщение → адресат
непригодно для описания художественного общения, хотя нередко его представляют именно в такой структуре:

художник → художественное произведение → зритель, читатель, слушатель².

Между тем, если научная, техническая, фактическая и т. п. информация транслируется в форме *сообщений*, то есть монологических посланий отправителя получателем, то художественная информация вообще не «посылается», не «сообщается» — она *рождается* в процессе общения художника и читателя, зрителя, слушателя, будучи плодом их совместной активности.

¹ Гегель. Эстетика. В 4 т. М., 1968, т. 1, с. 273—274.

² См., например: Марков М. Искусство как процесс. М., 1970. Функционирование науки и искусства представлено здесь в одной общей схеме (с. 21).

Художественное квазиобщение является почвой, на которой складывается общение и с мифологически-религиозными героями — языческими, христианскими и прочими божествами и другими персонажами религиозных мифов. В самом деле, связь с божеством, каким бы оно ни было, осуществляемая в формах молитвенного заклинания, ритуального действия, есть особая форма внутреннего диалога. Его структура такова: а) обращение к божеству как существу, способному слышать, внимать, реагировать; б) изложение этому существу своих сокровеннейших переживаний, ощущений, желаний, помыслов, упований; в) расчет на понимание и сочувствие этого существа; г) надежда на его помощь как ближайшего друга, который отвечает тебе взаимностью.

Как видим, по своей структуре религиозное действие есть *иллюзорное воспроизведение реального межличностного общения*, такое его воспроизведение, в котором силою фантазии создается образ воображаемого партнера, наделяемого всеми качествами реального друга и тем самым оказывающегося способным заменить реального партнера в акте воображаемого общения. Поэтому заклинание или молитва только кажутся монологическими формами коммуникации — в действительности, то есть в своей психологической реальности, они *диалогичны*: существо, к которому обращаются, воспринимается как незримый — а подчас, благодаря идолу или иконе, делаемый зримым — Собеседник, и кажется, что ты ощущаешь его ответную реакцию, слышишь его утешительное слово, его обещание помощи (хотя бы в форме слов Священного писания).

Чем же обусловлена возможность иллюзорного общения с божеством, с мифологическими персонажами? Тем, что они являются *созданными художественными средствами квазисубъектами*, образами, моделирующими качества человека как субъекта. Единственное, что религия делает с этими образами,— заставляет верить в то, что они не вымыслы воображения, а «портретные», «документальные» изображения действительных существ, наделенные к тому же мистической связью со своими прообразами. Поэтому стоя перед идолом или иконой, слушающая воспроизведение языческого мифа или читая Евангелие, человек, по сути дела, вступает в квазиобщение с созданными в этих произведениях художественными образами, однако, если он религиозен, ему кажется, что он находится в состоянии реального общения с реально существующим богом, портретному образу которого следует молиться, упрощать его или заклинать, бить перед ним поклоны, целовать его и совершать с ним разнообразные ритуальные действия. Иначе говоря, эстетическое отношение к самому художественному творению, необходимо включающееся в восприятие искусства, рукотворностью которого, мастерством, с коим оно создано, мы наслаждаемся, вытесняется из восприятия религиозного образа — вплоть до того, что последний может вообще изыматься из сферы созерцания (так, на скальные тотемические изображения помещались в темных и труднодоступных ответвлениях пещер, а нательный крест носится под платьем, невидимый ни другим людям, ни его владельцу).

Разумеется, полное отключение эстетическо-

го отношения из восприятия религиозного образа является предельным случаем, крайностью, которая встречается не столь уж часто; верующий знает, что идол, икона, храм, одежда священнослужителя созданы людьми, он слышит, как миф рассказывается другим человеком, и он не может не оценивать эстетически мастерство исполнения всех этих ритуальных объектов. Суть дела, однако, состоит в том, что *эстетическое к ним отношение должно подавляться, так как оно вступает в психологическое противоречие с религиозным переживанием*, — потому-то средневековая теологическая эстетика на протяжении тысячи лет билась над тем, как разрешить антагонистическое противоречие между религиозно-экстатическим и эстетико-гедонистическим отношениями к религиозному искусству¹.

С интересующей нас сейчас точки зрения сказанное означает, что, хотя общение с религиозным квазисубъектом (божественным персонажем) уподобляется реальному общению, оно складывается на почве художественного квазиобщения, представляя собой *его превращенную и извращенную форму*. Извращенную не только потому, что подавляется эстетический компонент художественного общения, но и потому, что, соотнося себя с богом, верующий человек подавляет собственную субъективность, ибо признает себя «рабом божьим», «орудием божьей воли», исполнителем божественных предначертаний, то есть *объектом, а не субъектом*. Подобно тому, как реальное общение деформируется,

¹ См.: Лекции по истории эстетики. Кн. 1. Л., 1973; Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984.

если партнером оказывается вышестоящий, неравный тебе человек, коему следует поклоняться, внимать и подчиняться, так деформируется, уродуется, разрушается квазиобщение при самоуничтожении верующего перед богом.

4. *Общение воображаемых партнеров — художественных персонажей*

Последняя из четырех возможных форм общения — связь субъектов, которые все являются воображаемыми участниками взаимодействия. Это возможно лишь в той форме иллюзорного удвоения реальных процессов общения людей, которая имеет *художественно-образный* характер.

Мы уже видели, что искусство включается в сферу общения и в форме общения человека с художественными образами, и в форме его общения с их создателями. Теперь отметим, что оно является единственным выработанным историей культуры способом *моделирования самого общения*. В наиболее чистой форме это делает сценическое искусство — ведь пьеса есть, по сути дела, изображение процесса человеческого общения, освобожденное от всего остального: с одной стороны, от доступного эпическому роду описания природы, внешней обстановки быта, даже внешнего облика героев, а с другой стороны, от доступного лирике прямого самовыражения поэта, минуя поведение, мысли и речи персонажей. Особенность драматургии выражается не только в ее внешней диалогической структуре, но прежде всего в принципах развития сюжетного действия — ведь драматическая

коллизия «Гамлета», «Вишневого сада» или «Дней Турбиных» возникает лишь постольку, поскольку каждый персонаж является для других персонажей *именно субъектом*, то есть лицом, способным свободно избирать линию своего поведения, поступки которого в большой мере непредсказуемы, в силу чего на каждом этапе развития действия существуют разные возможности его дальнейшего движения и выбор одной из них неизвестен ни зрителю, ни самим действующим лицам. Стоит нам ощутить в пьесе или на сцене подмену межсубъектного взаимодействия поведением персонажей как объектов, послушно выполняющих авторскую волю, лишенных свободы действий, внутренней мотивации поведения, — и мы теряем всякий интерес к данному произведению, воспринимаем его как суррогат искусства, а не как подлинное художественное творение. Соответственно главная задача постановки пьесы в театре состоит в том, чтобы создать у зрителей ощущение подлинного общения людей, действующих и разговаривающих на сценической площадке. Все остальное — второстепенно, вплоть до того, что постановка может происходить без декораций, без костюмов и грима, даже быть вообще перенесенной из зримого пространства театра в доступное только слуху воображаемое пространство радиотеатра, где суть всего происходящего концентрируется в диалоге актеров. Природа актерского таланта состоит, в конечном счете, именно в способности правдиво, естественно, искренне *общаться с другим актером* по логике предлагаемых обстоятельств и логике характеров изображаемых лиц. Далеко не случайно поэтому, что мы называем актера по отношению к другому актеру так же,

как называем участников реального общения, — «партнером» и что подлинный талант актера предполагает развитое «чувство партнера», то есть способность *вести диалог*, а не обмениваться репликами — сообщениями¹.

Так, выясняется, что поскольку художественный образ по самой своей природе является моделью человека как субъекта, а не как объекта, и поскольку художественное произведение есть, как правило, система образов, находящихся друг с другом в определенных отношениях, постольку сами эти отношения суть не что иное, как *отношения общения*.

Зачем же «изобрело» человечество этот уникальный способ моделирования человеческого общения? Прежде всего для того, чтобы позволить людям *познавать сущность реального человеческого общения*, ибо, по совершенно справедливому утверждению В. Д. Днепров, «о формах и путях человеческого общения художественная литература (мы сказали бы шире — искусство.— М. К.) дает нам узнать больше, чем может дать наука. Мы постигаем, чем отличается слово общения от всякого другого слова. Мы проникаем в психологическую сторону общения: нам открывается происходящее в душе каждого из его участников и то, какими они видят друг друга в каждый момент. Мы научаемся читать язык поступков и еще другие его языки: язык движения и жеста и язык взгляда как элемента общения». Например, «поэма взгляда у Толстого — поэма человеческого общения в глубоком и действительном смысле этого слова. Остроум-

¹ «Труднее подлинно общаться с партнером, гораздо легче представляться общающимся» (Станиславский К. С. Собр. соч. В 8 т., т. 2, с. 261).

ный «экзистенциальный» анализ «взгляда», предложенный Сартром в главном его философском сочинении, кажется не только бледным, но и бедным по сравнению с тем, что открыл в нем Толстой».

Иллюстрируя этот тезис примером творчества Достоевского, исследователь пишет: «Психологический интерес героев друг к другу — большой поэтический мотив в творчестве Достоевского»; его персонажи «увлечены разгадыванием чужой души — не только для того, чтобы определить намерения или отношения, но также и для того, чтобы доискаться тайны чужой субъективности, чтобы знать, что и как происходит в чужом сознании. Это путь выхода из отдельности существования, путь к ощущению тождественности и различия с другим человеком. Недаром князь Мышкин говорит себе: «Да, надо, чтобы теперь все это было ясно поставлено, чтобы все ясно читали друг в друге...»

«В этом отношении Достоевский совершенно расходится с анализом такого замечательного психолога, как Пруст. Пруст горько засвидетельствовал безысходность одиночества, — даже любовники держат в своих объятиях незнакомое существо. Достоевскому отлично известно, сколько тайного и стыдного скрывается на дне личности, как заперты ее окна и двери. Но все же он приходит к тому, что человек для человека — даже в его субъективнейшем и самом внутреннем — постижим. Он убежден также, что одиночество, даже длительное, — лишь переходное состояние... Для Пруста одиночество — нормальное в своей ненормальности состояние души героя; у него, если исключить отношения с бабушкой и матерью, которые с ним одно, об-

щение происходит на фоне непреодолимой разобщенности. А у Достоевского или Толстого мы находим картины достовернейшего и подлиннейшего человеческого общения»¹.

Но искусство не только бесконечно углубляет наше понимание реального человеческого общения, оно *беспредельно расширяет его сферу* — ведь рассмотренная нами выше способность искусства завязывать общение между воспринимающим произведение человеком и воспринимаемыми художественными образами ведет к тому, что зритель, читатель, слушатель втягивается в общение образов-персонажей, переносится психологически в мир, где они действуют², и становится сам иллюзорным участником этого иллюзорного общения. Жить в мире Карамазовых, Артамоновых, Турбиных, Пряслиных и значит расширять круг реального своего общения тем квазиобщением, которое создает для человека искусство. А тем самым искусство становится *могущественным средством воспитания человека* — ведь оно, как мы помним, является прямой функцией духовного общения людей. Потому-то после воспитательного воздействия реального жизненного опыта второй силой, формирующей человеческое сознание, становится искусство, раздвигающее границы сферы человеческого общения за счет новой его формы, хотя и иллюзорной, но эмоционально захваты-

¹ Днепров В. Идеи, страсти, поступки, с. 150, 172, 189—190.

² О механизмах этого перенесения см.: Марков М. Об эстетической деятельности. Некоторые закономерности процессов восприятия искусства и художественного творчества. М., 1957.

МИР ОБЩЕНИЯ



вающей человека и не стихийно складывающейся, а целенаправленно организованной.

* * *

Таково многообразие форм общения, выработанных историей культуры. Только имея перед глазами всю эту картину (см. сводную таблицу), можно правильно понять действительный масштаб и подлинное значение «мира общения», не сводя его, как это обычно делается, к межличностным духовным контактам. Вместе с тем данная таблица делает наглядными закономерности строения мира общения, который является отнюдь не простым множеством эмпирически устанавливаемых его форм, но *системой*, закономерности строения которой исторически сложились, отражая потребность общества в максимально широком использовании заложенных в общении возможностей формирования человека, развития культуры, совершенствования социальных отношений. Нужно ли повторять, как важно в наше переломное в истории время ясно понимать истинную суть и социальную роль общения, дабы полноценно использовать все таящиеся в нем возможности для воспитания нового человека и совершенствования человеческих отношений в социалистическом обществе?

СТРУКТУРА ОБЩЕНИЯ,
ЕГО СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМА

1. Опыт построения
структурной модели общения

Современный уровень научного мышления не позволяет исследованию оставаться на уровне описания изучаемого предмета как некоей целостности, лишенной внутреннего расчленения, устройства, определенной структуры. Прошли уже те времена, когда *структурный* анализ отождествлялся нашими философами со *структуралистским* подходом и отвергался на этом основании. Сейчас ясно, что выявление структуры изучаемого предмета есть *необходимый аспект его системного исследования*, сопрягающийся с другими, присущими ему аспектами; что без структурного анализа бессмысленно, бесплодно выделение компонентов системы, ибо неясной останется их связь, взаимоотношения, соподчиненность, а тем самым — *необходимость и достаточность* эмпирически обнаруженных подсистем и их элементов для понимания системы как целого¹; что без связи со структурным ана-

¹ См.: Свидерский В. И. О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании. М., 1962; Свидерский В. И., Зобов Р. А. Некоторые философские аспекты элементарно-структурных отношений. Л., 1970.

лизом существенно ограничены возможности функционального анализа системы, ибо ее структура связана с ее функциями прямой и обратной связью¹; что, наконец, при изучении развивающихся систем — в первую очередь социокультурных — структурный подход сцепляется с подходом историческим, поскольку, с одной стороны, строение развивающейся системы исторически изменчиво — оно складывается, изменяется, подчас радикально трансформируется, а с другой — сам процесс развития имеет свою структуру — хроноструктуру, структуру движения, эволюционного или революционного, плавного или скачкообразного, энтропийного или негэнтропийного².

В нашей литературе было сделано несколько опытов структурного анализа общения. Один из них принадлежит М. И. Лисиной, которая в результате многолетних экспериментальных исследований процессов общения у детей выделила такие его компоненты: предмет общения; потребность в общении; коммуникативные мотивы; действие общения; задачи общения; средства общения; продукты общения³. Несколько иначе подошел к решению задачи А. А. Леонть-

¹ См.: Анохин П. К. Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы. М., 1978; Введенев М. Ф., Кремьянский В. И. Соотношение структуры и функций в живой природе. М., 1966.

² См.: Аскин Я. Ф. Направление времени и временная структура процессов. — В кн.: Пространство, время, движение. М., 1971; Афанасьев В. Г. Динамика социальных систем. — Коммунист, 1980, № 5; Каган М. С. Развитие системы и системность развития. — В кн.: Материалистическая диалектика и системный подход: Проблемы диалектики. Л., 1981.

³ Лисина М. И. Проблемы онтогенеза общения, с. 13.

ев: «...если понимать общение как деятельность, то очевидно, что для нас аксиомой являются, во-первых, его *интенциональность* (наличие специфической цели, самостоятельной или подчиненной другим целям; наличие специфического мотива); во-вторых, его *результативность* — мера совпадения достигнутого результата с намеченной целью; в-третьих, *нормативность*, выражающаяся прежде всего в факте обязательного социального контроля за протеканием и результатами акта общения»¹.

В другой плоскости и более строго провел структурный анализ общения Б. Д. Парыгин. Выделив в общении содержание (коммуникацию) и форму (взаимодействие или интеракцию), он затем в этих двух структурных составляющих вновь выделил содержание и форму. Содержание коммуникации оказалось охарактеризованным в психологических понятиях (взаимопонимание, сопереживание, степень согласия), а форма — в понятиях семиотических (вербальные и невербальные средства). Содержание интеракции соответственно было представлено как социальные отношения (экономические, правовые, политические и пр.), а форма — как практическое поведение людей в совместной деятельности (действие, противодействие, конфликт, кооперация, дифференциация, интеграция и т. д.)².

Мы же предлагаем путь решения данной задачи в соответствии с обоснованным выше фи-

¹ Леонтьев А. А. Общение как объект психологического исследования. — В кн.: Методологические проблемы социальной психологии, с. 112.

² См.: Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории, с. 223.

лософским пониманием общения (в трех приведенных нами структурных моделях выражено не философское, а психологическое — общепсихологическое или социально-психологическое — его истолкование) и теми принципами системного исследования, которые позволяют выделить структурные компоненты системы как необходимые и достаточные для полноты представления о ней и для понимания их соподчинения в целостном бытии системы.

Исходным пунктом нашего анализа является понимание общения как *межсубъектного взаимодействия*; поэтому построение структурной модели общения должно начаться с выделения *взаимодействующих субъектов*, кем бы они ни были — индивидами, совокупными групповыми субъектами или частичными, внутриличностными ипостасями индивидуального сознания, конкретными социальными организмами или культурами; мотивы и цели общения заключены в сознании этих субъектов и потому специально не выделяются на данном уровне его структурного расчленения. Мы должны выделить, далее, те *средства*, с помощью которых осуществляется общение — его языки, его механизмы, способы его реализации. Поскольку общение осуществляется в той или иной социокультурной среде, которая обуславливает его характер, направленность, содержание и формы и которая, в свою очередь, испытывает его воздействие — ведь для того оно и необходимо обществу и культуре, чтобы играть определенную роль в их функционировании и развитии, — постольку в нашей структурной модели должна быть выделена эта среда в ее прямых и обратных связях с самим процессом общения.

Такая модель общения ориентирована на *комплексное, междисциплинарное его изучение*, на тесную взаимосвязь (общение) наук, участвующих в изучении общения. В пределах же самого философского изучения общения модель эта позволяет выявлять его *содержание, формы и функции*.

2. Содержание общения

Вопрос о содержании общения нельзя решать, отвлекаясь от существенного различия между тремя его основными типами — *материально-практическим, духовно-информационным и практически-духовным*. В рамках этих типов мы и поведем анализ.

1. Содержание практического общения кажется *чисто материальным*, поскольку оно охватывает те реальные действия его участников, которые в совокупности реализуют общую цель деятельности, скажем, действия охотников во время облавы на зверя, действия сталеваров у доменной печи, действия хирургов в ходе операции, действия разведчиков во время поимки «языка». Однако содержание такого общения непременно имеет и свой *духовный слой*, образующийся вследствие того, что совместное действие людей, в отличие от совместных действий животных, не будучи инстинктивно запрограммированным, требует сознательного целеполагания, выбора оптимальных средств, постоянного слежения за действиями партнера и внесения каждым необходимых коррективов в собственное поведение. Как бы ни автоматизировалось поведение партнеров в результате длительной практики совместных действий, автоматизм этот

весьма относителен — уже потому, что непредвиденность развития событий требует от каждого из них импровизационной коррекции и регуляции их взаимодействия.

Этот духовный слой содержания материального общения имеет, очевидно, такую же психологическую структуру, какая свойственна всем деятельностным процессам, — от потребности и установки к целеполаганию, через ряд промежуточных и по-разному вычленяемых механизмов, только все они предстают здесь как сознание необходимости взаимодействия с другим человеком, а значит, и необходимости в нем самом как партнере при достижении общей цели. Потребность эта превращается в специфическую установку, то есть в готовность согласования личностного своего поведения с поведением партнера, в стремление к содружеству, сотрудничеству, соратничеству¹. Представления о цели совместных действий, определенной «модели потребного будущего», есть именно представление результата общего действия. Наконец, решающую роль здесь играет способность взаимопонимания², позволяющая предугадать конкретное поведение партнера, и готовность к взаимопомощи, к взаимной выручке, к подмене партнера в критических ситуациях, основанной на сознании того, что общие интересы выше, чем частные интересы каждого партнера.

2. Содержание духовного общения также

¹ См.: *Хараш А.* Основные типы «коммуникативной установки» и эффект убеждающей коммуникации. — В сб.: *Проблемы социальной психологии.* Тбилиси, 1976.

² См.: *Кемеров В. Е.* Взаимопонимание. Некоторые философские и психологические проблемы. М., 1984.

двухслойно, только психологический слой сочетается здесь не с материально-технологическим, а с *информационным*, так как целью является в данном случае достижение духовной, а не практически-действенной общности. Циркулирующая в общении информация отличается, как мы уже видели, тем, что обобщает два духовных потока, исходящих от участников общения, порождая уникальный эффект *возрастания информации* в данном процессе; качественное же ее своеобразие состоит в том, что духовность человека предстает здесь в своей *реальной, живой целостности* — не в односторонне рациональных, или аффективно-эмоциональных, или импульсивно-волевых, или проективно-идеализирующих своих проявлениях, а во взаимосвязи, сцепленности, нерасчленимости духовного потока, ибо таково условие достижения действительной духовной общности людей.

С этой особенностью информационного слоя содержания духовного общения связано своеобразие его психологического слоя. Психолог А. И. Аржанова, посвятившая свою диссертацию изучению психологических основ товарищества и дружбы детей дошкольного возраста, установила, что такая специфическая черта характера, как *общительность*, имеет большое значение в общей характеристике индивидуально-психологических качеств личности; вместе с тем, отметила она, хотя значение проблемы детской общительности осознано в советской психологии, однако в научной литературе нет определенных систематизированных наблюдений по данному вопросу. Действительно, ни в одном сводном описании механизмов человеческой психики нет выделения «общительности» как

специфической и необходимой духовной способности, хотя Ф. Энгельс считал «общественный инстинкт» одним из «важнейших рычагов развития человека из обезьяны»¹. Мы могли убедиться, что в этом отношении онтогенез повторяет филогенез и что в жизни каждого ребенка общительность оказывается необходимым условием его нормального развития.

Б. Д. Парыгин писал, что такие важные психологические механизмы общения, как *сопереживание, сочувствие, соучастие* и т. п., «не исследуются пока совсем», а проблема взаимопонимания «изучается пока весьма односторонне»². А. Добрович имел все основания назвать всего лишь «гипотезами психологов и психиатров» представления о врожденной, инстинктивной склонности человека к доброжелательному общению; «склонность эту психологи называли по-разному — «инстинктом симпатии», по Дюпре, «синтонностью», по Блелеру, «чувством общности», по Адлеру, «стадным стремлением», по Мазуркевичу, «потребностью в человеческих связях», по Э. Фромму, или в «поглаживаниях», по Берне, или в «эмоциональных контактах», по Обуховскому и т. п.»³. Сама эта разнородность терминологии отражает смутность представлений науки об обозначаемом психическом явлении (начиная с того, является оно общим для человека и для животных или же свойственно в данном качестве только человеку).

Несомненным представляется, во всяком слу-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 34, с. 138.

² Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории, с. 224.

³ Добрович А. Общение: наука и искусство. М., 1978, с. 30.

чае, утверждение Т. Шибутани, что «основной аналитической единицей для изучения межличностных отношений является *чувство*», так как именно оно отражает то, что «один человек *значит* для другого»; человеческие чувства основаны на *эмпатии*, то есть на способности «сочувственной идентификации с другой персоной»; когда же эмпатия отсутствует, «даже человеческие существа рассматриваются как физические объекты»¹.

В социально-психологической литературе все более широкое распространение получает понятие «эмпатия», обозначающее способность эмоционального отклика на переживания другого человека². «Эмпатия,— пишет Дж. Диксон,— означает отождествление личности одного человека с личностью другого и проникновение его в чувства другого лица. Эмпатия часто используется в сфере человеческих отношений и характеризует то состояние, когда приходится ставить себя в положение другого». Однако, считает исследователь, «этим термином можно определить также и отождествление человека с разрабатываемым предметом, деталью или процессом. Задача состоит в том, чтобы «стать» деталью и посмотреть с ее позиции и с ее точки зрения, что можно сделать»³.

В. Л. Леви определяет общение в самом названии своей книги — «Искусство быть другим»;

¹ Шибутани Т. Социальная психология, с. 271, 273.

² См., например: Кон И. С. Открытие «Я», с. 307; см. также: Басин Е. Я. Психология художественного творчества. М., 1985.

³ Диксон Дж. Проектирование систем: изобретательство, анализ и принятие решений. М., 1969, с. 45; см. также: Обозов Н. Н. Межличностные отношения. М., 1979, с. 131.

это означает — необходимость понимать и чувствовать другого «таким, каков он есть», уметь ставить себя на место другого. Особенно подчеркивает автор — и совершенно справедливо! — *единство понимания и переживания*, реализующего это *перевоплощение в другого* (как в искусстве актера, добавили бы мы): «Чтобы понять другого, нужно проникнуться его ценностями, пропитаться его значимостями, то есть *вжиться* в его мир». А для этого нужно «выжиться» из своего мира или, иначе говоря, преодолеть свой «аутизм». Этот иностранный термин психолог переводит неуклюже звучащими на русском языке словами «язизм» или «самизм», поясняя его значение: «погруженность в себя и отсутствие контакта с окружающими». Противоположным психологическим качеством личности является «плюс интерес», то есть «огромное любопытство, колоссальная жадность к людям. Отсюда повышенное внимание, и тонкая наблюдательность, и превосходная память на все, касающееся Другого»; «минус тревожность», связанная со спокойствием, открытостью восприятия, легкостью переключения внимания, доверчивостью, свободой в поведении; «плюс обратная связь»; «плюс-минус эгоизм»; «плюс артистизм»; «плюс-минус агрессивность»; «плюс оптимизм»; «минус предвзятость»; «плюс предвидение»; «плюс симпатия»¹.

На этом последнем понятии стоит остановиться особо, потому что и оно, и близкое ему понятие «любовь» имеют не узкопсихологический, но и этический, и эстетический, и религиозный,

¹ Леви В. Искусство быть другим. М., 1980, с. 54, 64, 89—92.

а значит, и общий *философско-антропологический* смысл. Отталкиваясь от идей, сформулированных еще в XVIII в. А. Смитом, французский психолог конца XIX в. писал, что все «общественные наклонности», включая дружбу, любовь, отношения между родителями и детьми, «основаны на одном общем чувстве, а именно на симпатии». Симпатию он определял как «естественное стремление, побуждающее нас становиться в положение не только наших близких, но и других чувствующих существ, и переживать с ними их радости и страдания, иногда отождествляясь с ними до потери сознания собственного «Я». И он приводил прекрасные слова, сказанные г-жой Севинье своей дочери: «Когда ты кашляешь, я чувствую боль в своей груди»¹.

М. Шелер предпринял философско-психологический анализ симпатии, выявив целый спектр различных ее модификаций², а Э. Шпрангер, называя любовью психическую силу, связывающую человека с человеком, признал ее преобладающую роль в поведении одного из шести «основных идеальных типов индивидуальности» — типа «социального человека»³. Во фрейдистской концепции любовь человека к человеку оказалась сведенной к биосексуальному влечению и потому лишилась своей социокультурной функции, однако философы персопалистско-экзистенциалистской ориентации вернули любви это ее духовно-гуманитарное значение. Так,

¹ См.: Тома Ф. Воспитание чувств. Спб., 1900, с. 158.

² Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie, 1923.

³ Шпрангер Э. Основные идеальные типы индивидуальности. — В кн.: Психология личности. Тексты. М., 1982, с. 57—58.

Э. Мунье поставил «я люблю...» на место знаменитого декартова «я мыслю...», заключив, что любовь есть экзистенциальное непререкаемое *cogito*; многие экзистенциалисты считали, что если «всякое наблюдение, сам взгляд другого обращает человека в вещь», то «только любовь, дорожа проявлениями индивидуального и не стремясь к обладанию, препятствует обращению человека в вещь»¹.

О том, на каком уровне находится в XX в. психологический анализ любви, симпатии, эмоционального влечения человека к человеку, дает представление работа польского психолога К. Обуховского². В интересах нашего анализа отметим лишь несколько существенных моментов, выявленных в этой области развитием науки. Такова, прежде всего, мысль Т. Шибутани о различии между двумя типами любви — «собственнической любовью», которая рассматривает любимое существо «как объект, ценный в силу его полезности», то есть способный доставлять удовольствие любящему субъекту, и «бескорыстной любовью», которая придает благополучию любимого существа более высокую ценность, чем отношение к нему любящего субъекта, которая выражает его «стремление идентификации» с любимым, к «полному слиянию» с ним (то есть для которой это существо является уже не объектом, а полноправным субъектом). При этом Т. Шибутани подчеркивал, что бескорыстное чувство «неповторимо, ибо это своеобразное отношение одного человеческого индивида к

¹ Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977, с. 83.

² Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972.

другому», то есть форма *межсубъектных отношений*¹.

В этой связи весьма существенно наблюдение А. С. Макаренко, начисто опровергающее фрейдистскую концепцию возникновения всех форм любви из исходного сексуального влечения: настоящая человеческая любовь не может вырасти «из недр простого зоологического полового влечения. Силы «любовной» любви могут быть найдены только в опыте неполовой человеческой симпатии. Молодой человек никогда не будет любить свою невесту и жену, если он не любил своих родителей, товарищей, друзей. И чем шире область этой неполовой любви, тем благороднее будет и любовь половая»². Вот почему становятся возможными, как показал И. С. Кон, расхождение и даже противоречия между чувственно-эротическим отношением юноши к девушке (или наоборот) и любовью как потребностью в «тотальной человеческой близости», реализующейся в духовном общении молодых людей³.

¹ См.: *Шибутани Т.* Социальная психология, с. 281—283, 291, 299. С этой мыслью хорошо согласуется следующее суждение советского естествоиспытателя академика А. А. Ухтомского: «Любовь сама по себе есть величайшее счастье из всех, доступных человеку, но сама по себе она не наслаждение, не удовольствие, не успокоение, а величайшее из обязательств человека, мобилизующее все его мировые задачи как существа посреди мира... Истинная радость, и счастье, и смысл бытия для человека только в любви...» (*Ухтомский А. А.* Письма.— Новый мир, 1973, № 1, с. 259). Ср. также описание отношений любви в кн.: *Кон И. С.* Дружба, с. 257—298.

² Макаренко А. С. Соч. М., 1951, т. 4, с. 245.

³ См.: *Кон И. С.* Психология юношеского возраста, с. 131—132, 136.

Глубокое истолкование любви, поднимающееся с психологического уровня на уровень философский, дал С. Л. Рубинштейн в специально посвященном этому параграфе своей последней книги «Человек и мир», озаглавленном «Проблема человеческого существования и любовь человека к человеку»¹. В этом рассуждении любовь трактуется как специфический и уникальный психический механизм, отличающийся от других эмоций: «любовь есть утверждение существования другого и выявление его сущности», так как благодаря любви «другой человек существует для меня не как «маска», т. е. носитель определенной функции, который может быть использован соответствующим образом как средство по своему назначению, а как человек в полноте своего бытия». В этом своем качестве *непосредственной духовной связи человека с человеком как субъекта с субъектом* любовь является его «первейшей и острейшей потребностью». Такое чувство духовно, то есть является не инстинктивным биологическим влечением, свойственным животным и также именуемым обычно любовью (например, самки к детенышу), а доступной лишь человеку и прижизненно формирующейся у индивида эмоциональной реакцией на связь с другим человеком (или с очеловечиваемым животным, растением, вещью) как с *уникальным, никем не заменимым для любящего, именно и только этим существом*. Лишь ему, а не любому встречному, хочется раскрыть свою душу, поделиться самым заветным и лишь от него услышать ответное ис-

¹ См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии, с. 373—377.

поведальное признание; лишь к нему относятся слова: «...значит, есть радость, которую черпашь в другом? Значит, радость только тогда радость, когда ее разделяет другой?»¹

В этом пункте анализа мы обнаруживаем связь между психологическим и информационным структурными слоями содержания духовного общения: ведь любовь, как было показано, есть эмоциональная реакция на человека, который способен «принять» от тебя и «дать» тебе не любую информацию, подобную той, что передается в сообщениях, а специфическую информацию — *информацию о себе как субъекте*, а если она включает и информацию об объектах, то только в той мере, в какой они затрагивают субъекта, волнуют его, входят в его внутренний мир,— не случайно в быту говорят, что к любимому, близкому человеку, другу идут «с открытой душой» или «раскрывают душу» близкому, родному человеку; в *таком встречном «раскрытии душ» и состоит психологическое содержание духовного общения*. Безотносительно к тому, кто является здесь субъектом — личности, группы, социумы, типы культуры,— информация, рождающаяся в процессе их общения, является *информацией о духовных мирах данных субъектов*, в которых так или иначе преломляется мир объектов, то есть *информацией о ценностях* (применительно к личности это можно назвать вместе с А. Н. Леонтьевым «личностными смыслами», применительно же к другим модальностям субъекта речь должна идти о «смыслах» классовых, национальных, социально-исторических, другими словами, о *ценностях*, ко-

¹ Блок Ж.-Р. «...и компания». М., 1957, с. 194.

которые кристаллизуются на уровнях социально-психологическом и идеологическом).

Было бы, однако, односторонним сводить духовное содержание общения только к эмоциональной силе любви, симпатии, эмпатии, влечению человека к человеку, ибо так или иначе эти эмоции сопрягаются в процессе общения с интеллектуальными, рациональными, осознаваемыми стимулами — с *пониманием* человека человеком (такова одна из причин, в силу которых «общительность» шире «любви» — первая включает и эмоциональные и рациональные стимулы).

Проблема понимания занимает существенное место в науковедении, которое со времен Г. Риккerta, В. Виндельбанда и В. Дильтея связывает с этим специфическим познавательным механизмом своеобразие гуманитарных наук — «наук о культуре», «наук о духе». Советские философы в последние годы активно разрабатывают проблему понимания в гносеологическом плане, но при этом обычно упускается из виду, что данный способ научного познания опирается на *психологическую структуру понимания, свойственного обыденному сознанию и реализующегося в общении людей*: «ведь другой ожидает, чтобы я ему ответил, а для этого — чтобы я его понял. Всякое послание, самое запальчивое, как и самое застенчивое, самое ясное, как и самое смутное, взывает: пойми меня»¹. Если суждение одного из героев фильма «Доживем до понедельника»: «счастье — это когда тебя понимают» — и нельзя считать полной дефиницией данного душевного состояния человека, то на необходи-

¹ Dufrenne M. Four L'homme, p. 152.

мый компонент счастья определение это указывает верно.

3. Обращаясь к анализу содержания практически-духовных форм общения, заметим, что и в художественном, и в религиозном общении содержание столь же духовно, как в рассмотренных нами только что формах реального духовного общения: иллюзорный характер (квази) общения человека с художественным образом или образом божества не меняет уже известного нам информационно-психологического двуединства межсубъектного отношения, не меняет и содержащейся в нем связи любви к образу и его понимания.

У нас нет оснований полагать, будто К. Маркс ограничивал данными формами общественного сознания практически-духовный способ освоения мира; во всяком случае, на том же механизме преобразующего реальность ее идеального отражения основано и *обрядово-ритуальное* поведение человека, которое широко используется и религиозным, и художественным способами освоения мира, но выходит за пределы того и другого и обслуживает сферы нравственных и политических отношений (скажем, свадебный обряд или ритуал ведения судебного заседания). Данный тип поведения является *символическим*, то есть по форме своей практически, а по сути чисто иллюзорным, имеющим не материальный, а духовный, идейно-психологический смысл; он отсылает нас к какой-то реальной форме практики — к земледельческим работам, к военному делу, к брачным отношениям, к сношениям государств и т. д.¹

¹ Любое действие или текст в ритуале оказывается «синонимом другого поведения». Здесь «уместна ана-

Другая форма практически-духовной деятельности — *игра*, тесно переплетающаяся и с искусством, и с обрядом, и с ритуальными церемониями. Игра есть «невсамделишное», как говорят дети, в известном смысле также иллюзорное моделирование тех или иных практических действий — иногда достаточно конкретных (скажем, игра в дочки-матери, в войну, во врача и больного), иногда лишь общих принципов практической деятельности, таких, как противоборство и сотрудничество, состязание и взаимодействие (скажем, любая спортивная игра). Уже отсюда явствует, что, поскольку общение является необходимой стороной всей практической деятельности человека, оно не может не воспроизводиться в *символическом поведении, так или иначе моделирующем практику*. Так, действительно, и возникают практически-духовные формы человеческого общения.

Независимо от того, какова идеологическая подоснова обряда — культовая, или чисто нравственная, или политическая, — он является не чем иным, как определенного рода *общением* его участников по выработанным в истории культуры правилам. Он оказывается своего рода игрой, но, пользуясь излюбленным термином специалистов по детской психологии, «ролевой игрой», в которую взрослые вкладывают отнюдь не игровой, а вполне серьезный смысл — маги-

логия с театром, который, с одной стороны, должен вызывать иллюзию реальности происходящего, но, с другой стороны, не доводить зрителей до того, чтобы они стреляли в злодея на сцене». «Общий ритуал создает основу человеческого общения» (*Шрейдер Ю. А.* Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания. — В кн.: Психологические механизмы регуляции социального поведения. М., 1979, с. 107, 111).

ческий, ритуальный, идеологический. Игра же в чистом виде — так называемая «игра с правилами» — по непосредственному своему поведенческому составу есть опять-таки форма *общения* игроков, выраженная практически-действенно, но практика эта мнима, ибо на самом деле здесь происходит лишь «игра в практику» и общение людей разворачивается здесь как *игра в общение*, как моделирование реальных жизненных процессов, как символически преображенная практика, — это и придает обряду часто художественно-образную структуру, делает его формой самостоятельной театрализации жизни.

В содержании этих практически-духовных форм общения мы обнаруживаем снова два слоя. Первый — *психологический*. Его строение в принципе то же, что и в двух других формах общения, хотя соотношение эмоционального и интеллектуального факторов здесь обратное тому, которое характерно для художественного общения, — в обряде, в символическом действе, в игре партнеры могут не испытывать друг к другу эмоционального влечения, как и в материально-практическом общении (в обоих случаях они далеко не всегда свободно выбирают один другого, но могут оказаться в ситуации общения волею обстоятельств), тогда как *взаимопонимание* им совершенно необходимо; оно выражается, прежде всего, в понимании общих для данного способа общения правил, а затем и в понимании действий партнера в данной ситуации.

Наиболее существенны, однако, отличия в другом слое содержания практически-духовных форм общения. Слой этот не материален, так

как все практические действия, совершаемые здесь, чисто символичны и потому материальная сторона действия имеет формальный, а не содержательный характер; слой этот информационен по своей природе, но данная информация далеко не идентична той, которая вырабатывается в духовном общении. Ее отличие определяется тем, что тут она *не вырабатывается*, как в художественном общении, а *воспроизводится*; конечно, воспроизведение традиционно данного содержания обряда, ритуала, церемонии, игры всякий раз варьирует переданную традицией схему, но вариации эти мало существенны, ибо смысл действия в том и состоит, чтобы воспроизвести сложившийся и всем известный порядок действий. Только в игре результат неизвестен, и весь ее смысл в этой неизвестности, однако никакой качественно новой информации при этом опять-таки не возникает: победа того или иного партнера и с тем или иным счетом есть, в сущности, лишь качественное варьирование существующих принципов игрового общения, тогда как в духовном общении возникает всякий раз качественно новая информация — плод слияния информационных потоков, идущих от уникальных духовных миров партнеров.

Такова диалектика общего и специфического в структуре содержания различных способов человеческого общения.

3. Форма процессов общения

Переходя к рассмотрению той же диалектики в строении формы процесса общения, укажем сразу же, что последняя имеет во всех случаях

сигнально-знаковый, коммуникативный характер, позволяющий говорить о языках человеческого общения как особом классе семиотических систем.

1. Это очевидно, когда речь идет о духовном общении, но далеко не очевидно при рассмотрении материально-практического общения, однако с известными оговорками данное понимание формы общения относится и к нему. Отметим, что и применительно к духовному общению данный тезис должен быть уточнен, поскольку неразличение общения и коммуникации не позволяет до сих пор лингвистике и семиотике принципиально различить *языки общения* и *языки сообщений*. Между тем мы имеем здесь, по-видимому, дело с двумя классами знаковых систем, понимание особенностей которых важно и само по себе, и для выявления третьего класса этих систем — *художественных языков*.

Строение знаковой системы не может не обуславливаться характером той информации, которая передается с помощью данного языка. С предельной отчетливостью это видно в науке: особенности передаваемой информации требуют здесь, во-первых, преобразования словесного языка, дабы придать основному словарному составу терминологический характер, то есть строгую однозначность; во-вторых, по этой же причине словесные средства дополняются разного рода символами и знаками производимых операций (например, математическими); в-третьих, необходимым оказывается здесь использование невербальных знаковых средств — графических схем, таблиц, чертежей. Совершенно

очевидно, что такая структура научного языка не соответствует потребностям передачи ценностного сознания, личностных смыслов, социально-психологических состояний, идеологических представлений, наконец, переживаний, тогда как строение обыденного языка, с его высокой информационной избыточностью, полисемией и синонимией, эмоционально-стилевой окраской слов и иными экспрессивными возможностями, позволяющими придавать речи личностный характер, варьировать единый национальный язык при его употреблении разными социальными группами (диалект, жаргон и тому подобные формы), объясняет его приспособленность для выражения именно той информации, которая циркулирует в сфере общения, — потому-то живая речь и является основным средством общения людей в их повседневной жизни. Вместе с тем степень этой приспособленности оказывается недостаточной, и общение активнейшим образом использует так называемые паралингвизмы¹, то есть выразительные средства жеста, мимики, интонации, позволяющие передавать такие оттенки, а подчас и существеннейшие аспекты смысла (скажем, ироническая интонация, изменяющая смысл высказывания на прямо противоположный!), которые чрезвычайно важ-

¹ См.: Колшанский Г. В. Паралингвистика. М., 1974. Средства коммуникации в непосредственном общении подразделяются на лингвистические, паралингвистические и экстралингвистические. Вторые — это все невербальные средства, как звуковые, так и незвуковые, третьи — средства, употребление которых выходит за границы непосредственного контакта индивидов (например, стиль одежды или звуковые характеристики голоса человека).

ны именно для ценностного сознания. Как сказал поэт:

Есть речи — значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно.

В конечном счете паралингвистические средства могут служить самостоятельным языком человеческого общения, без помощи средств лингвистических, вербальных. Прекрасной иллюстрацией данного утверждения служит весьма выразительно описанная однажды К. С. Станиславским сцена размолвки жениха и невесты: «Невеста делала вид, что не замечает жениха. Но она притворялась для большего привлечения к себе его внимания (есть и такой прием у людей: не общаться ради общения). Зато жених, с глазами провинившегося кролика, неподвижно, умоляюще смотрел на невесту и пронизывал ее насквозь своим взором. Он издали ловил ее взгляд, чтобы через него почувствовать и познать, что назревало в ее сердце. Он прицеливался на нее. Он зрением осязал ее живую душу. Он проникал в нее невидимыми щупальцами своих глаз. Но сердитая невеста уклонялась от общения. Наконец ему удалось поймать один луч ее взгляда, который блеснул на одну секунду. Но бедный юноша не повеселел от этого, а, напротив, стал еще мрачнее. Тогда он, как будто случайно, перешел на другое место, откуда можно было легче смотреть ей прямо в глаза. Он охотно бы взял ее руку, чтобы через прикосновение передать ей свое чувство, но и это ему не удавалось, так как невеста решительно не желала с ним общаться». Осмысляя

эту пантомиму, К. С. Станиславский резюмировал: «Слова отсутствовали, отдельных взглядов или восклицаний не было; мимики, движений, действий — тоже. Но зато были глаза, взгляд. Это — прямое, непосредственное общение в чистом виде, из души — в душу, из глаз — в глаза или из кончиков пальцев, из тела без видимых для зрения действий. Пусть люди науки объяснят нам природу этого невидимого процесса, я же могу говорить лишь о том, что я сам ощущаю его в себе, и как я пользуюсь этими ощущениями для своего искусства»¹. Процесс этот сам К. С. Станиславский называл, вслед за французским психологом Рибо, «лучеиспусканием и лучевосприятием».

Неудивительно, что если для передачи сообщений оптимальной формой является *письменная*, а не устная, то наилучшим средством общения является как раз *живая устная* речь, которая связана с духовной жизнью высказывающейся личности гораздо полнее, шире, глубже, чем сравнительно обезличенный письменный текст.

Мы сталкиваемся здесь с существеннейшим диалектическим противоречием между духовным содержанием и языковой формой общения: дело в том, что язык как таковой, то есть любая знаковая система, по необходимости должен быть, как говорил Ф. де Соссюр, «социальным по существу и независимым от индивида». Однако общение требует выражения и передачи уникального внутреннего мира индивида. Х. Ортега-и-Гассет, например, видел здесь драматический для личности неразрешимый

¹ Станиславский К. С. Собр. соч. В 8 т., т. 2, с. 268.

конфликт¹. Между тем противоречие это разрешимо, и разрешается оно двояким образом: во-первых, благодаря тому, что различие между субъектно-объектным и субъектно-субъектным отношениями делает речевое самовыражение личности в одном случае необходимостью, а в другом — «шумом». Так, математический текст, текст химических формул и экономических расчетов должен быть безличным, а текст письма близкому человеку или дружеской беседы может и должен выражать конкретные душевные состояния субъекта. Язык исторически выработал эффективные средства — собственно лингвистические и паралингвистические — решения обеих задач.

Данное противоречие разрешается, во-вторых, благодаря *искусству слова*, которое во всех своих формах — от ораторского искусства до поэзии — оказывается способом адекватного выражения индивидуально-неповторимого в духовном мире личности (в той мере, разумеется, в какой оно вообще словесно выразимо, ибо есть в духовной жизни человека стороны, доступные не словесному, а музыкальному, хореографическому и иным средствам выражения), а деловой язык, язык научный, язык практической жизни функционируют как способы связи людей на уровне внеличных взаимоотношений и действий. Понятно поэтому, что именно на паралингвистические сред-

¹ См. об этом в ст.: Зыкова А. Б. Проблема соотношения социального и индивидуального в «философской социологии» Х. Ортеги-и-Гассета. — В кн.: Человек и его бытие как проблема современной философии, с. 190.

ства и на все экспрессивно-оценочные возможности самого словесного языка непосредственно опираются художественные языки — поэтический, актерский, музыкальный, хореографический. Языки науки и искусства вырастают на прямо противоположных направлениях преобразования исходного материала — обыденного языка человеческого общения, ибо цель науки — *превратить общение в передачу сообщений*, а цель искусства — *расширить сферу общения дополняющими его формами квазиобщения*¹.

2. Известно, как трудно давалось семиотике осмысление художественных языков, и в этом нет ничего удивительного — ведь все свои общие выводы она делает на основании изучения *коммуникации*, к художественным же языкам выводы эти, естественно, отчасти трудно применимы, отчасти вообще неприменимы. Однако, вместо того чтобы расширить поле своего зрения и обобщить те законы строения и функционирования знаковых систем, которые используются и в сообщениях, и в общении, и в художественном квазиобщении, семиотики и эстетики нередко готовы вообще отрицать зна-

¹ Проблема варьирования языка в связи с различием социокультурного контекста его функционирования стала сейчас одной из главных проблем новой науки — социалингвистики (см., например: *Дешериев Ю. Д.* Социальная лингвистика. К основам общей теории. М., 1977; *Швейцер А. Д., Никольский Л. Б.* Введение в социалингвистику. М., 1978; *Белл Р. Т.* Социалингвистика. Цели, методы и проблемы. М., 1980). Однако выявление основных законов этого варьирования, и в частности различение языка коммуникации и языка общения, насколько нам известно, еще не осуществлено.

ковый характер художественных языков только потому, что к ним не удастся применить все характеристики формализуемых знаковых систем, или же находят в искусстве лишь некоторые элементы знаковости, скажем, в поэтических аллегориях, музыкальных цитатах и иных частных приемах художественной выразительности, которые можно подвести под традиционную семиотическую характеристику знака. Между тем материальная конструкция, в которой воплощено произведение искусства — в нем ведь нет ничего, кроме мрамора, бронзы, дерева, звуков голоса или музыкальных инструментов, телодвижений человека, красочной массы, нанесенной на поверхность холста и т. п., — может и должна превратиться в сознании воспринимающего в *художественный образ* — образ человека, природы, события. Но для этого нужно, чтобы воспринимающий был способен понять данную конструкцию как знаковое образование, как специфический текст и тем самым «прочитать» его, извлечь его поэтическое значение. Тот, кто по каким-либо причинам не умеет этого делать, оказывается в положении легендарного барана, который смотрит на новые ворота, но не понимает, что именно он видит. Так, человек, не знакомый с культурой, к которой принадлежит данное произведение искусства, вообще не воспринимает его как художественное произведение и либо равнодушно проходит мимо, либо презрительно говорит: «Мазня», либо использует его не по назначению, либо уничтожает его — сжигает, разрушает, закрывает другой росписью... Отличие «чтения» художественных текстов от чтения всех иных текстов состоит в том, что не-

художественные тексты декодируются *мыслью*, а тексты художественные — *воображением*, так как только оно способно воссоздать образы, которые некогда возникли в воображении художника и закодированы им в художественном тексте.

Но это значит, что выражение «язык искусства» — не метафора и тем более не плод извращенного эстетического сознания врагов реалистического искусства, а точное определение одной из сторон художественной формы. Вернее, следовало бы тут говорить о «языках искусства», так как мы встречаемся в его пределах с целым семиотическим семейством, объединяющим специфические языки разнообразных видов искусства.

Сказанное об искусстве может быть отнесено в принципе и к другим средствам практически-духовного общения — и обряды, и ритуалы, и игры имеют свои «языки», которые и позволяют их участникам общаться друг с другом по правилам данной семиотической системы, а зрителям понимать то, что происходит перед их глазами — во время брачной церемонии или на футбольном матче¹.

Изучение этой группы семиотических объектов только начинается, но нет никакого сомнения в плодотворности предложенной К. С. Сарингуляном постановки вопроса о «рассмотрении

¹ О структуре обрядов и различных его модификациях см., например: *Брудный В. И.* Обряды вчера и сегодня. М., 1968. Г. Гессе в романе «Игра в бисер» сумел наглядно показать, как игра становится специфическим языком человеческого общения, правда, не в чистом виде, а в синтезе с художественным творчеством.

ритуала в качестве специфического семиотического образования, включенного в общий поток социокультурной коммуникации», при котором ритуальное поведение анализируется по классической схеме «знак — значение — обозначаемое»: «1) в роли знака будут выступать физические формы осуществления ритуальных актов; 2) в роли значения — лежащие в их основе мировоззренческие мотивации; 3) в роли обозначаемого — социальные ситуации, в связи с которыми они совершаются... Специфика ритуальной коммуникации в плане соотношения «знак — значение» состоит в наличии определенных процедур, в соответствии с которыми происходит как отбор внешних физических средств выражения ритуальных актов, так и их субъективное осмысление. Эти процедуры суть: 1) метафорическая аналогия; 2) реификация (овеществление) сил, состояний и процессов; 3) отождествление части с целым (атрибута с носителем, имущества с владельцем и т. п.)»¹.

Но если во всех разновидностях духовного и практически-духовного общения семиотический аспект формы несомненен, то можно ли отнести это к материальному общению?

3. Казалось бы, когда мы имеем дело с практическим взаимодействием людей, его форма является *технологической*, а не *семиотической*, поскольку выражает направленность действий субъектов на совместно обрабатываемый ими объект. При ближайшем рассмотрении си-

¹ Сарингулян К. С. О природе ритуальной коммуникации. — В кн.: Семиотика, лингвистика и проблемы коммуникации. Тезисы докладов. Ереван, 1977, с. 12—13.

туация оказывается здесь, однако, более сложной.

Это объясняется тем, что координация поведения участников совместного труда требует обращения действий каждого *не только к объекту, но и друг к другу*. Скажем, до тех пор, пока футболист тренируется, оставаясь с мячом один на один, отрабатывает приемы владения мячом или точность удара в ворота, не заботясь ни о чем другом, каждое его действие обуславливается только внутренними отношениями системы «нога — мяч — ворота»; но стоит принять участие в тренировке другому футболисту, как радикально меняется система, в которой игрок должен принимать каждое свое решение, потому что каждое его движение становится не только ведением мяча, но и своего рода «диалогом» с партнером, который должен понимать его замыслы и подключаться к их реализации. Но это означает, что действия футболиста приобретают *знаковый аспект*, поскольку речь здесь идет не об использовании какого-то дополнительного языка, не о словесной подсказке: «Готовься принять пас» или «Беги вперед и там получишь мяч», а о передаче этой информации посредством тех самых действий, которые производятся по отношению к мячу.

В коллективном труде координация действий его участников выражается не в дополнительных словесных командах или подсказках, а в самих производственных движениях работника — члена строительной бригады и хирурга, совершающего операцию; следовательно, *двунаправленность* каждого движения, действия, поступка — на предмет труда и на других участников трудового процесса — есть и здесь. Но

тем самым поведение участников материального взаимодействия приобретает семиотический аспект, и лишь при этом условии данное взаимодействие становится общением — ведь связь растения с землей или согласованная работа узлов машины не является их общением и даже в регулируемой инстинктом координации действий муравьев или пчел взаимодействие не перерастает в общение.

Проблема языка практического общения (вспомним выражение К. Маркса и Ф. Энгельса «язык реальной жизни»¹) — интереснейшая, но как будто не затронутая еще исследованием семиотическая проблема. Ясно, во всяком случае, что перед нами особый тип семиотических объектов, который мы назвали бы «прикладным языком», по аналогии с понятием «прикладное искусство», поскольку знаковые функции исполняются здесь не специально предназначенными для этой цели объектами, а теми, которые служат неким практическим целям, но одновременно выступают и орудием общения. Естественно, что круг таких «прикладных языков» столь же широк, как и круг конкретных форм практической деятельности людей, в которых сколько-нибудь существенную роль играет общение. Однако тут действуют и некие общие закономерности, объясняющие, как технологические системы «оборачиваются» семиотическими системами.

Такова структура формы общения, обрисованная в самых общих чертах. Как же связаны с нею социокультурные функции общения?

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т., т. 2, с. 19.

Глава VIII

ФУНКЦИИ ОБЩЕНИЯ

В нашей небольшой литературе по теории общения сделано несколько попыток его функциональной характеристики. По мнению В. М. Соковнина, «основной функцией деятельности общения является изменение одним субъектом намерений, взглядов, убеждений, действий, вообще поведения другого субъекта либо в собственных интересах, либо в целях социума»¹. Трудно согласиться с подобным решением проблемы — в таком случае этот «другой субъект» перестал бы быть *субъектом* и превратился бы в *объект* действий стремящегося его изменить субъекта и общение оказалось бы своего рода психотерапией или гипнопедией.

Другое решение проблемы предложено Б. Ф. Ломовым, который видит основную функцию общения в «преодолении ограниченности индивидуального опыта» и предоставлении индивиду возможностей усваивать опыт, выработанный

¹ Соковнин В. М. Социализация, общение, педагогика. — В кн.: Вопросы педагогики и психологии общения. Научные труды. Вып. 1. Фрунзе, 1975, с. 5.

ный человечеством. Такое определение представляется гораздо более точным, хотя и слишком широким, неспецифическим для общения — ведь усваивать чужой опыт человек может и различными иными способами. Однако в дальнейшем Б. Ф. Ломов конкретизирует данный тезис, отмечая, что «общение обеспечивает формирование общности индивидов, выполняющих совместную деятельность»¹. Направление анализа выбрано здесь, несомненно, верное, но пойти по этому пути можно и нужно гораздо дальше.

Отметим еще одну попытку решения данной задачи, сделанную А. В. Телюком, который пришел к выводу о необходимости выявить «систему социальных функций общения», а не ограничиться указанием на какую-то одну из них. К сожалению, решение задачи свелось здесь к чисто декларативному выделению определенной группы функций — коммуникативно-информационной, организационной, нормативной, познавательной, воспитательной и гедонистической, и осталось непонятно, почему выделены только они?²

Мы предлагаем иное решение задачи, основанное на принципах *системного анализа*. Оно состоит в том, чтобы выделить в известной нам общей структуре общения $S \leftrightarrow S^1$ все возможные функциональные ситуации; оказывается, что таких ситуаций может быть четыре:

¹ Ломов Б. Ф. Общение как проблема общей психологии.— В кн.: Методологические проблемы социальной психологии, с. 129, 132.

² См.: Телюк А. В. Социальные функции общения.— В кн.: Актуальные вопросы марксистской гносеологии и социологии. М., 1978, с. 107—109.

1) цель общения находится *вне* самого взаимодействия субъектов;

2) цель общения заключена *в нем самом*;

3) цель общения состоит в *приобщении партнера* к опыту и ценностям инициатора общения;

4) целью общения является *приобщение самого его инициатора* к ценностям партнера.

Перечисленные ситуации *исчерпывают заключенные в общении функциональные возможности*. Но какая реальность скрывается за ними?

1. Обслуживание предметной деятельности

Общение, имеющее цель вне себя, является способом организации и оптимизации того или иного вида предметной деятельности — производственной, научной, революционной и т. д. Этот род общения можно назвать «вплетенным», чем и определяется его функция. Понятно, что вплетенным является, прежде всего, материальное общение, поскольку и трудовая, и социально-организационная, и революционная, и военная практика включает в себя общение участников общего действия как *необходимое средство обеспечения его эффективности*. Следует лишь иметь в виду, что далеко не всякому коллективному практическому действию необходима опосредованность общением — существуют такие формы практики, которые организуются иными типами взаимодействия людей. Первым таким типом является *управление*, то есть отношение человека к человеку как *субъекта к объекту* — начальника к подчи-

ненному, офицера к солдату, законодателя к исполнителю. В этих случаях формой отношений является дисциплина — принцип строгого регулирования иерархического соположения управляющего и управляемого. Понятно, что последний лишен свободы действия, что право принятия решения предоставлено управляющему субъекту и потому связь между ними асимметрична, монологична, а не диалогична.

Другим способом организации данных видов материальной практики является *разделение труда* — зафиксированное и стабильное распределение функций между участниками общего дела, которое лишает каждого из них свободы, делая его поведение запрограммированным, а в идеале — автоматизированным и потому передаваемым машинам, компьютерным устройствам. Так в сфере материального производства, да и в современном военном деле происходит постепенное вытеснение человека автоматом, способным более надежно выполнять те операции, которые могут быть алгоритмизированы, которые исключают свободу выбора.

Общение как форма межсубъектных взаимодействий свободных и уникальных существ, не заменимых никакими совершенными техническими устройствами, ни даже другими людьми, оказывается необходимым в материальной практике тогда, когда совместное действие не имеет алгоритма и требует принципиального равенства всех его участников. Мы видели, что первым историческим действием такого рода была облавная охота первобытного человека, в дальнейшем же опосредование материальной практики общением вступало в противоречивое

столкновение с действиями, основанными на коммуникации и управлении, поскольку превращение любого коллективного действия в повторяющийся и потому стабилизирующийся процесс вело к ограничению свободы его участников, к закреплению их ролей, а значит, переводило коллективную деятельность на иной путь организации. Но в той мере, в какой любое практическое дело, производственное или военное, совершалось впервые, не имело выработанной программы разделения труда, не предвлялось четким иерархическим распределением ролей, оно требовало такого взаимодействия его участников, которое делало каждого *инициативным, свободным и уникальным субъектом*, а их отношения — *общением*.

В сфере духовного производства опосредованность коллективных предметных действий общением имеет гораздо более широкие возможности. Оно и неудивительно — ведь здесь несравненно выше удельный вес свободы выбора, инициативы, своеобразных способностей ученого и идеолога. Соответственно в научном и политическом коллективах роль разделения труда и управленческой иерархии гораздо меньшая, а равенство, активность, свободная инициатива его членов несравненно более высоки, чем в материальном производстве; потому здесь возможны и коллективные труды, созданные подлинно коллективными, совместными усилиями его участников, скажем, труды К. Маркса и Ф. Энгельса или знаменитого коллектива математиков Бурбаки, или же идеи, принципы, программы, разработанные коллективным руководством политической партии, государства, профессионального союза на истинно

демократической основе. И даже в тех случаях, когда в подобных коллективах существует ярко выраженный лидер, руководитель, организатор, эффективность его действия непосредственно связана с тем, в какой мере он способен установить с членами возглавляемого им, формально или неформально, творческого коллектива отношения общения, а не дисциплину приказа и команды, то есть такие отношения, когда управление осуществляется с учетом и на основе индивидуальности управляемого и с коррекциями «обратной связи»¹.

Что касается практически-духовных форм предметной деятельности, то опосредующая их цели функция общения проявляется прежде всего в религиозных, культовых действиях, в обрядах и ритуалах; здесь господствует *служебная функция* общения — взаимодействие участников действия подчинено его назначению; общение с тотемом, духом, богом далеко не бескорыстно — оно имеет прямую цель вне себя: заклинание, мольбу, спасение души, замаливание грехов. Противоположна игровая ситуация — здесь господствует *самоцельное общение*, хотя встречается и подчинение игрового общения внешнему для него результату — выигрышу, со всеми его материальными и духовными последствиями; однако это не соответствует самой природе игры, извращает ее суть, делает

¹ См.: Мерзон Л. Я., Владыкина В. Ф. Научное общение и творчество ученого. — В кн.: Философское освоение мира человеком. Л., 1977; Ярошевский М. Г. Дискуссия как форма научного общения. — Вопросы философии, 1978, № 3; Белкин П. Г., Емельянов Е. Н., Иванов М. А. Социальная психология научного коллектива. М., 1987.

ее разновидностью работы. Вместе с тем игровой принцип организации деятельности используется довольно широко во внешних для нее — учебных, тренировочных, экспертных — целях: таковы военные игры — маневры, таковы современные деловые игры, таковы дидактические игры, используемые в учебном процессе.

Искусство занимает в этом отношении промежуточное положение между ритуально-обрядовым и игровым поведением — история культуры показывает, что происходит постоянная борьба между его тяготением к *самоцельности*, то есть к господству в нем игрового принципа, и стремлением подчинить художественное творчество *внешним для него целям*¹. Ибо потребность в нем культа, государственной власти, идеологии, образования, торговли несравненно более широкая, чем их нужда в игре, — это объясняется силой воздействия искусства на человеческое сознание. Очень важно правильно оценивать данную ситуацию, поскольку в буржуазной эстетике она трактуется обычно как враждебное природе искусства и потому губительное для его художественных качеств насилие, чинимое над ним обществом. Соответственно идеалом художественной деятельности объявляется «искусство для искусства», «чистое искусство», «искусство-игра», «самоцельное искусство». В действительности искусство способно служить идеологии, публицистике, политике, религии, а подчас даже экономике, не теряя своих художественных качеств, со-

¹ См.: Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984; Художественная культура в капиталистическом обществе. Л., 1986.

храняя высокий художественный уровень, — таким было творчество Джотто и Рублева, Ломоносова и Давида, Гейне и Маяковского, Домье и Моора, мастеров современной карикатуры, политического плаката, политической лирики, песни, фельетона, художественной публицистики, архитектуры и дизайна, рекламы и оформительского искусства. Утрата или сохранение подлинно художественных качеств во взаимоотношениях искусства с другими формами общественной деятельности людей зависит лишь от того, искренен ли, свободен ли художник в своем служении внеэстетическим интересам, или он вынужден это делать вопреки своему сознанию, мировоззрению, эмоциональным устремлениям. Поэтому знаменитые формулы великих русских художников слова — «Я не поэт, я гражданин», «Поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан», «Я всю свою звонкую силу поэта тебе отдаю, атакующий класс» — не противоречат природе искусства, а обозначают одну из возможностей художественного освоения мира, равноценную в принципе другой его возможности — самоцельному творчеству.

Не следует вместе с тем отождествлять это последнее с принципом «искусства для искусства», с эстетством, с гедонистическим формализмом, как это делает вульгарно-социологическая эстетика. Дело в том, что полноценное художественное творчество *сливается в своем содержании эстетическое с этическим*, поскольку нравственная позиция художника внутренне присуща его деятельности (она ни в коем случае не должна отождествляться с нравоучительством, с дидактизмом, с морализаторством — они

действительно опасны для художественных достоинств искусства, хотя в некоторых жанрах, например в басне, в сказке, в дидактической прозе, имеют законные в эстетическом отношении права). Об этой органичной включенности нравственного начала в саму ткань художественного освоения мира говорили многие эстетики — В. Г. Белинский и Л. Н. Толстой, М. М. Бахтин и В. Д. Днепров, а современная эстетическая наука доказывает *нравственно-эстетическую*, а отнюдь не чисто эстетическую природу художественного творчества¹. Глубоко закономерно поэтому, что в Программе КПСС говорится об *эстетическом и нравственном* значении литературы и искусства — они должны быть «источником радости и вдохновения» и одновременно средствами «нравственного воспитания» народа². И М. С. Горбачев подчеркивал в докладе XXVII съезду, что состояние литературы и искусства определяет в немалой степени «нравственное здоровье общества...»³.

Таким образом, хотя общение, служащее внешним целям, имеет весьма широкое распространение в сфере человеческой деятельности, нельзя согласиться с теми учеными, которые считают, что общение всегда вплетено в предметную деятельность, что оно от нее неотделимо, что самостоятельного существования, в качестве особого вида деятельности, оно не име-

¹ См.: Брандт Г. А. Нравственное начало в искусстве. — Философские науки, 1984, № 4.

² См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 169.

³ Там же, с. 90.

ет. Дальнейший анализ покажет, каковы же они — реальные формы самостоятельного существования общения.

2. Общение ради общения

В сфере материальной практики самостоятельное, самоцельное общение невозможно — всякая материальная деятельность предметна и потому по сути своей не может свестись к взаимодействию субъектов, не создающему никакого материального продукта.

Иное дело — духовная деятельность. Ее простейшая обыденная форма, являющаяся именно и только общением — *дружеские контакты*, имеющие целью своей сам процесс душевного сближения с близким человеком. «Люди объединяются не только для совместной деятельности, но и для удовлетворения потребности в общении, снимающем психическое напряжение, вызываемое состоянием одиночества и разобщенности»¹. Но преодоление одиночества есть как бы следствие того, что составляет суть, главный смысл дружеского общения, — *достижение духовной общности людей, которая ценна сама по себе, как проявление свойственного человеку родового качества социальности*. Хорошо известный каждому бытовой призыв — «Приходи, хочется пообщаться» или «Давно не видались, потолковать надо» — выражает эту потребность духовного сближения людей — не «обмена» информацией и не способа решения каких-то жизненных проблем (хотя и такое бывает достаточно

¹ Титаренко А. И. Нравственные основы общения. М., 1979, с. 23.

часто), а именно *самоцельного сопряжения духовных миров расположенных друг к другу людей.*

Эта потребность имеет столь существенное социальное значение, что ее удовлетворение выходит далеко за пределы бытовых, интимных контактов, становясь одним из важных стимулов духовного производства: мы имеем в виду опредмечивание духовной жизни человека в так называемых «памятниках культуры», позволяющее им сохраняться в истории и входить в культурный опыт множества поколений. Соответственно человек получает возможность общаться не только со своими реальными друзьями, членами семьи, коллегами, но и с далекими предками, причем не своими собственными, а с предками своего поколения, с выдающимися мыслителями, идеологами, деятелями культуры прошлых эпох. Восприятие их трудов бывает целенаправленным изучением — скажем, в процессе учебы в школе, университете или в самообразовании, но бывает и *самоцельным* — когда, например, я начинаю читать Сократа или Герцена не потому, что мне это для чего-то нужно, а «просто так», ради удовольствия от встречи с духовной жизнью великого человека, которого я рассматриваю как своего далекого, отсутствующего физически друга.

В этом аспекте особенно велика роль художественного наследия. Но обращаясь к нему, мы переходим к рассмотрению третьего типа общения — практически-духовного. Совершенно очевидно, что ритуально-обрядовые его формы исключаются из самоцельного общения, поскольку обряд всегда имеет определенное целевое значение — религиозное, политическое, нравствен-

ное — и потому заключенное в нем общение имеет служебный по отношению к данной цели характер. Искусство же, хотя, как мы уже отмечали, используется нередко для внехудожественных целей, предоставляет самоцельному общению самые широкие возможности. В конечном счете само эстетическое удовольствие, доставляемое восприятием произведений искусства, можно рассматривать как радость, возбуждаемую бескорыстным общением с художником как с близким, любимым человеком, умным и сердечно проницательным другом.

С этой точки зрения становится понятным заключение И. А. Джидарьян, что «исходная потребность, с которой непосредственно связаны в своем генезисе ранние формы художественной деятельности человека и которая определила художественную направленность человеческого способа жизни вообще, прежде всего связана с такой жизненно необходимой потребностью, как общение». И. А. Джидарьян считает, что в данном отношении онтогенез повторяет филогенез, то есть и в индивидуальном развитии человека художественно-игровая деятельность ребенка вырастает из стремления удовлетворить потребность в общении — сначала со взрослыми, а затем и со сверстниками. Отсюда следует, что «в искусстве находит свою общественную форму объективации потребность человека в другом человеке или (что в принципе одно и то же) потребность человека в эмоциональном общении»; и, хотя роль искусства в жизни не сводится к общению, а общение людей не ограничивается рамками искусства, оно должно быть признано единственным в своем роде явлением «духовной жизни общества,

благодаря которому как бы безгранично расширяются возможности человеческого общения на индивидуальном, личностном уровне»¹.

Наиболее последовательно самоцельное общение предстает в игре — потому-то именно с ней обычно связывалось понятие свободы, от Канта и Шиллера до Хейзинги и Гессе. Игра происходит по известным правилам, но в их пределах поведение игрока всецело зависит от его инициативы, умения, одаренности, обеспечивающих удачный выбор каждого хода. Конечно, многое в игре зависит и от везенья, от игры случая, но и она ведь может рассматриваться как проявление его — случая — свободы, когда человек вызывает его как партнера на игровой поединок (вспомним, к примеру, пушкинского «Фаталиста» или самую примитивную карточную игру, игру в рулетку и т. п.).

Обратимся теперь к анализу тех форм общения, функция которых, хотя и лежит в его пределах, все же имеет известную целенаправленность.

3. Приобщение другого к своим ценностям

Диалоговая симметричность общения, основанная на равенстве, полном партнерстве его участников, абсолютна только в ситуации самоцельного общения, в других же случаях она допускает известную асимметрию, хотя и в пределах принципиального равенства сторон. Так, в общении родителей и ребенка, или учителя и

¹ Джидарьян И. А. Эстетическая потребность, с. 48, 64—75, 130—131.

ученика, или художника и зрителя очевидно «неравновесие» партнеров — как бы ни были демократичны их отношения, все же различие в возрасте, опыте, объеме знаний, социальном положении не может не сказываться на их позиции. Поэтому общение учителя и ученика лишь относительно симметрично с функциональной точки зрения — цель первого приобщить ученика к своим ценностям, а цель второго — приобщиться к ценностям учителя.

Обращаясь к анализу функциональной ситуации, выделенной в данном параграфе, отметим сразу, что по первому впечатлению она, как и предыдущая, должна быть запредельна материальному общению — ведь ценности лежат в сфере духовной жизни. Более внимательный анализ человеческой жизни приводит к иному выводу, ибо ценностное сознание формируется в самой практической деятельности людей — ведь последняя бывает устремлена не только на преобразуемый в ее ходе материальный объект, природный или социальный, но и на участвующих в данном процессе субъектов (вспомним, как отмечали эту двунаправленность практики К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии»). Сегодня мы с особой отчетливостью убеждаемся в этом — история нашего общества в последние десятилетия убедительным образом показала, что «словесное» воспитание — с помощью лозунгов, призывов, заклинаний — пасует перед воспитательным воздействием практической жизни людей, когда оно опровергает истинность словесных формул. В практике ценности не только *проверяются*, но в ней они *рождаются, формируются* — скажем, труд или спорт становятся для меня подлинными носителями

ценности только тогда, когда я обнаружу это в собственном действии. Именно в нем возникает и укрепляется органическая потребность в данной деятельности, доставляемая ею радость, ощущение ее необходимости для тебя, ее существенного места в твоей жизни. Вот почему в коллективных формах материально-практической деятельности так много зависит от организатора, руководителя, более опытного участника, когда он не только управляет, распоряжается, командует, но и передает соучастникам деятельности свое к ней отношение, заражает его им, то есть практически *приобщает их к своим ценностям* — нравственным, эстетическим, гражданским.

Если решение этой задачи начинается в материальной практике, то самое широкое свое развитие оно получает в духовной жизни людей. Речь идет о той осознанной и направленной деятельности, которую обычно называют одним словом — *воспитание*.

В последнее время мы стали достаточно откровенно и остро говорить о серьезных недостатках в деле воспитания нашей молодежи. Первой причиной является тут, несомненно, то расхождение «слова и дела», о котором мы только что говорили, другой причиной — упрощенно-рационалистическое толкование воспитания как передачи знаний о правилах поведения человека в социалистическом обществе, то есть непонимание существенного различия между *воспитанием* и *образованием*. Помочь преодолению такого непонимания должна философская концепция воспитания, основанная на выявлении его прямой связи с человеческим общением.

Если представлять себе деятельность не как нечто аморфное, бесструктурное, какой она выступает подчас в философской литературе, а видеть в ней определенный «набор» способов овладения субъекта миром объектов — преобразовательного, познавательного, ценностно-ориентационного, то приобщение каждого приходящего в мир индивида (и каждого входящего в историю поколения людей) к накопленному социокультурному опыту потребовало выработки максимально эффективных способов передачи всего достигнутого в этих трех формах овладения человеком мира — *умений, знаний и ценностей*. Соответственно культура и «изобрела» три разных «инструмента» социального наследования — *научение, образование и воспитание*.

Образование есть, коротко говоря, процесс *передачи знаний*, то есть накопленной в истории человечества научной информации. Осуществляется эта передача средствами *коммуникации* как оптимальным способом трансляции знаний, поскольку научные истины очищены от примесей субъективности и обращаются к безличному адресату — каждому индивиду и каждому новому поколению, обладающему необходимым тезаурусом (запасом знаний), позволяющим принять, декодировать и усвоить данную информацию. Потому-то педагогический процесс в этой его дидактической ипостаси может быть в высокой степени формализован, регламентирован, унифицирован, в известной степени механизирован, а в какой-то мере может даже осуществляться в условиях сна или релаксации адресата — отключение его субъектно-личностных качеств лишь способствует усвоению и запоминанию определенных знаний.

Существенно иным должен быть процесс научения, то есть *передачи практических умений*. Он требует непосредственного показа того, как нужно действовать в данных обстоятельствах, и обращен не столько к пониманию, сколько к подражанию (как и у животных), — так учится ребенок оперировать ложкой и вилок, иглой и молотком, так учится юноша владению рулем автомобиля, токарным станком, оружием. А это означает, что научение требует *межличностного контакта* обучающего и обучающегося, причем контакт этот должен быть *материально-практическим* и должен основываться на отношении мастера к ученику как субъекта к субъекту, а не к объекту, ибо, в отличие от животных, он требует всемерного учета личностных свойств, установок, структуры способностей, характера сознания, свободной активности воли обучающегося — потому-то здесь живой учитель-мастер незаменим никаким техническим устройством, а сознательно действующий ученик — загипнотизированным или спящим реципиентом. Безусловно прав А. Н. Леонтьев, утверждая, что «процессы усвоения ребенком специфически человеческих действий отчетливо обнаруживают свою главную особенность — то, что они происходят в общении»¹.

Что же касается духовного общения, то оно является тем инструментом культуры, который приспособлен для *воспитания* человека, то есть для формирования его *ценностного сознания*, его *мироощущения и мировоззрения*, его *отношения* к другим людям и к самому себе. Такая

¹ Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1981, с. 390.

«специализация» духовного общения объясняется тем, что ни передачей сообщений, ни прямым материальным взаимодействием нельзя сформировать личностные смыслы, системы ценностей индивида. Именно потому, что они *личностные*, что они должны быть выработаны *самостоятельно*, а не приняты готовыми, они формируются на основе *переживания*, а не чисто рациональным путем. Я живу реально «здесь и сейчас» и могу практически действовать только в этих рамках — в России или в Грузии, в городе или в деревне, будучи рабочим или ученым, холостым или семейным и т. д. и т. п. И все это отчасти зависит от моего выбора, а отчасти от внешних обстоятельств и от случая. По этой причине формирование ценностного отношения к миру в ходе практической деятельности при всем его значении имеет и существенные недостатки. Во-первых, жизненный опыт личности ограничен пространственно-временными рамками ее жизни и волею случая, и ценности, извлекаемые мною из моего практического опыта, этим неизбежно ограничены. Во-вторых, человек начинает обретать жизненно-практический опыт сравнительно поздно, но уже в детстве и юности он получает исходные представления о том, «что такое хорошо и что такое плохо», основы религиозного или атеистического сознания, индивидуалистически-эгоистические или коллективистские поведенческие установки. Происходит это благодаря опережающему практическую деятельность *духовному общению* ребенка, первоначально со взрослыми, которые приобщают детей к своим ценностям, затем со сверстниками, в общении с которыми повышается степень общности молодых людей и диф-

ференцируются групповые ценности как на социально-психологическом, так и на идеологическом уровнях; наконец, на том этапе жизни, на котором собственный практический опыт вносит решающие коррективы в уже выработанную систему ценностей, общение личностей, групп, социумов становится незаменимым способом постоянного расширения кругозора ценностного сознания каждой личности, вбирающей в себя ценности, накопленные другими людьми в их индивидуально своеобразном опыте, другими поколениями, другими народами, другими эпохами.

Вот почему воспитание оказывается бесконечно более трудным процессом, чем образование, воспитание не только не может абстрагироваться от личностных особенностей воспитуемого, но всегда обращено к нему *именно как к личности, как к субъекту, как к уникальному и полноправному партнеру в общении*. Сколько бы ни было детей у родителей или учеников у классного воспитателя, к каждому должен быть найден, как принято говорить, «индивидуальный подход», поскольку речь идет не о передаче всем им унифицированных и формализованных сообщений, а о завязывании с каждым из них общения, которое, как уже не раз подчеркивалось в предыдущих главах, зависит от особенностей обоих партнеров и от их способности к дружескому диалогу.

В книге «Психология старшекласника» И. С. Кюпсчел необходимым выделить специальный раздел «Личностный подход в воспитании старшекласников» и показал, что такой подход — «не просто учет индивидуальных особенностей учащихся... Это прежде всего после-

довательное всегда и во всем отношении к ученику *как к личности, как к ответственному и самосознательному субъекту деятельности*». И далее: «Не увидев в ученике чего-то ценного и интересного, свойственного только ему, учитель, в сущности, не может воспитывать школьника», ибо в этом случае у педагога «нет точки опоры для человеческого контакта» со своим учеником. «Его внутренний мир, его душа открывается только навстречу другой душе, в акте сочувственного понимания», — разъясняет ученый, ссылаясь на суждения М. М. Бахтина, сделанные на основе анализа литературы как средства и как модели человеческого общения. И делает важное добавление: «Искусству душевного контакта нельзя научиться по учебнику или свести его к какой-то сумме правил. Его важнейшая предпосылка — чуткость и душевная открытость самого воспитателя, его готовность понять и принять нечто новое и непривычное», способность быть «старшим другом» ученика, то есть отвечать полной искренностью на его искренность. Но «раскрываясь навстречу ученику и получая доступ в его внутренний мир, учитель тем самым раздвигает границы и обогащает содержание собственного «я»¹.

Сказанное относится, конечно, не только к воспитанию старшеклассников, но и к воспитанию ребенка с самого раннего детства, ибо процесс формирования человека как личности, как субъекта начинается с первых лет его жизни. Можно согласиться поэтому с суждением такого мастера педагогики, как Ю. П. Азаров. «Индивиду-

¹ Кон И. С. Психология старшеклассника. М., 1980, с. 179, 180—183.

дуализация процесса воспитания», говорит он, требует «глубокого и всестороннего знания каждого ребенка в отдельности», но и более того — задача эта требует «бережного отношения к личности ребенка»¹. Неудивительно, что так часто встречаются семьи, в которых один ребенок воспитан хорошо, а другой дурно, — все дело в том, что к нему родители не подобрали индивидуального «ключика»². Тем труднее сделать это классному воспитателю по отношению к нескольким десяткам учеников, и, видимо, сила его педагогического таланта определяется не только мерой воздействия на души воспитанников, но и широтой поля действия его дара общения, его способностью интуитивно нащупывать каналы связи со многими самыми разнообразными его юными друзьями. Несомненно, во всяком случае, что школьный урок, как утверждает педагог Е. Н. Ильин, должен быть «не только образовательным, но и человекоформирующим»; поэтому «настоящий учитель тот, от которого умнеют, облагораживаются, а не тот, у которого просто чему-то учатся, что-то узнают»³. А облагораживать детей можно только в процессе общения с ними — оттого другую свою книгу Е. Н. Ильин назвал «Искусство общения». «Искусство» в том смысле, что для этого

¹ *Азаров Ю. П.* Искусство воспитывать. М., 1979, с. 235, 86—87.

² К этой проблеме давно уже привлечено внимание искусства, которое, быть может, со времен «Короля Лира» и особенно активно во времена «Рюгон-Маккаров», «Братьев Карамазовых» и «Дела Артамоновых» искало ответа на вопрос: почему столь различными по нравственному облику становятся родные братья и сестры?

³ *Ильин Е. Н.* Рождение урока. М., 1986, с. 3, 172.

недостаточно знаний и умений, нужны особые психологические и нравственные данные. На вопрос, почему он стал школьным учителем, Е. Н. Ильин ответил: «Люблю отдавать себя ребятам. И снова получать «себя» от них»¹. Хотя идеальный родитель и идеальный педагог должны в равной мере владеть *талантом общения* и *мастерством передачи сообщений*, качества эти оказываются развитыми далеко не равномерно, ибо в их основе лежат разные виды деятельности и разные психические структуры способностей.

Но значение индивидуального подхода в воспитании не ограничивается ранними этапами формирования личности — подход этот сохраняет свою силу, а быть может, наращивает ее, когда речь идет о воздействии на сознание взрослого человека, поскольку его индивидуальность развита в гораздо большей степени, чем у ребенка. Вот почему М. С. Горбачев подчеркивал на XXVII съезде КПСС необходимость «индивидуальной работы как важнейшей формы воспитания» во всей сфере пропаганды и агитации, в идеологической работе с массами². Общая закономерность связи воспитания с духовным общением действует и здесь в полной мере.

Хотя духовное общение является, таким образом, непосредственным орудием воспитания,

¹ Ильин Е. Н. Искусство общения. М., 1982, с. 85. Ср. книги другого советского педагога — Ш. А. Амонашвили «Здравствуйте, дети!» (М., 1983) и «Как живете, дети?» (М., 1986), в которых изложено аналогичное понимание деятельности учителя и сущности воспитания.

² См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 87.

его возможности в этом сложнейшем деле не безграничны. Это объясняется, во-первых, немногочисленностью доступных каждому человеку реальных контактов с другими людьми и, во-вторых, известной случайностью тех партнеров, которые встречаются на нашем жизненном пути. Воспитывает ли мать ребенка или она умерла при родах, любит ли его отец или не любит, есть ли у него хорошая бабушка, няня, старшие братья и сестры, посчастливилось ли ему найти истинного друга или нет, сумел он расширить этот дружеский круг или не сумел, сколько прекрасных учителей стали его друзьями-воспитателями и были ли вообще таковые, нашел ли он истинных друзей в собственных детях, наконец, каков коммуникативный потенциал той социальной среды, в которой он растет и действует,— все это выражает *пределы реальных возможностей общения людей*, а значит, и его воспитательной эффективности. Оказывается, однако, что культура нашла выход и из этого положения, предоставив реальному общению людей дополнительные средства практически-духовного, иллюзорного, символического общения.

Первым таким средством был *миф*, распавшийся впоследствии на *религиозный* и *художественный* способы освоения действительности. Вымышленная фантазией народов субъективная, идеальная, иллюзорная реальность позволяла приобщить каждую входящую в мир личность к воплощенным в этой реальности ценностям, а участие в обрядах и ритуалах действительно закрепляло эти представления. Искусство же, отделяясь от религии и ее ритуализованных форм поведения и откровенно утверж-

дая свое отличие от подлинной, материальной жизни (вспомним, как солидаризовался В. И. Ленин с мыслью Л. Фейербаха, что искусство, в отличие от религии, не требует признания его образов за действительно существующее¹), а потому и не отмирая вместе с религией в ходе развития цивилизации, стало могущественным средством воспитания. И стало им именно потому, что цель художника — не *сообщать* какие-то истины читателю, зрителю, слушателю и не пытаться *поучать* его, а завязывать с ним *воображаемое общение* и тем самым *приобщать* его к своим ценностям — к своим идеалам, устремлениям, нравственным принципам, политическим убеждениям, эстетическим переживаниям. Благодаря этому искусство выступает — сознаем мы это или нет, хотим мы того или не хотим — способом *целостного воспитания духовного мира личности* — не одного лишь ее эстетического воспитания, как часто утверждают теоретики, а именно *всестороннего формирования эстетически-нравственно-политического содержания* человеческой психики. Это становится возможным потому, что искусство, в отличие от науки, обращается к человеку как к субъекту, то есть уникальной и свободной личности, отношение с которой художника уподобляется отношению старшего друга, более мудрого, более душевно тонкого, более опытного и стремящегося поделиться с ним своими сокровенными переживаниями и мыслями. Художник распакивает перед людьми свою душу как перед ближайшими друзьями, исповедуется перед ними, искренне и откровенно, и тем самым их воспи-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 53.

тывает. Такое нравственно-эстетически-гражданское воспитание искусством и дополняет, и углубляет, и целенаправленно расширяет реальный опыт личности благодаря тому, что вводит в круг наших бесконечно почитаемых и любимых друзей Шекспира и Сервантеса, Рембрандта и Врубеля, Пушкина и Л. Толстого, а вместе с ними — Гамлета и Дон-Кихота, Данаю и Демона, Татьяну Ларину и Наташу Ростову, лирических героев симфоний Чайковского и Шостаковича.

Сила художественного общения-воспитания зиждется на том, что великие мастера искусства и их герои достигают такой глубины и полноты самораскрытия, какая, видимо, недостижима в реальном общении людей — и потому, что человеку бывает крайне трудно осуществить беспощадный самоанализ, и потому, что ему не менее трудно выразить, сформулировать, изложить самое сокровенное в своей духовной жизни, и потому, что человеку свойственно в какой-то степени скрывать от себя самого, а тем самым и от другого, некоторые свои мысли, чувства, импульсы, установки — известно, что работа психики далеко не в полной мере осознается человеком и соответственно не в полной мере им выражается в ходе общения. Все эти трудности успешно преодолеваются искусством. Глубина психологического анализа, доступная литературе, театру, киноискусству, и те средства проникновения в неосознаваемые и словесно невыразимые психические процессы, которыми обладает музыка, танец, живопись, открывают нам души наших художественных друзей во всей полноте, в целостном единстве их сознательного и подсознательного содержания.

То, что Мастер М. Булгакова или Старик Ю. Трифонова думает, вспоминает, переживает наедине с самим собой, становится известным нам, читателям, и даже то, что Иван Карамазов или князь Нехлюдов стараются скрыть от самих себя, оказывается прозрачным для нас. Точно так же то, что наш реальный собеседник не способен схватить в своей душе и выразить, улавливается и формулируется художником-специалистом по психологическому анализу, по выявлению «диалектики души», как сказал Н. Г. Чернышевский о Л. Н. Толстом. Вместе с тем искусство владеет теми средствами невербального выражения душевных состояний — музыкальными, хореографическими, живописными, которыми не располагает реальное общение.

Значение художественного общения состоит в том, что оно делает нашими партнерами, нашими любимыми друзьями выдающихся представителей рода человеческого, особенно душевно богатых и духовно сильных, особенно умных и тонких, особенно благородных и человечных. Многим ли людям удалось в реальной жизни встречать собеседников и обретать близких друзей, подобных Леонардо и Джоконде, Гёте и его Фаусту, Роллану и Жану-Кристофу, Пушкину и Онегину? Общение с ними, пусть иллюзорное, способно сыграть в жизни человека бóльшую подчас роль, чем общение с реальными партнерами, вспомним, к примеру, что говорил В. И. Ленин о роли «Что делать?» Н. Г. Чернышевского в его духовном развитии — *«он меня всего глубоко перепаял»*¹ — или многие факты подра-

¹ В. И. Ленин о литературе и искусстве, с. 647.

жания людей поведению литературных героев. Вот почему условием полноценного воздействия искусства является взаимное эмоциональное влечение партнеров — любовь писателя и читателя, актера и зрителя, музыканта и слушателя, тогда как в научной, технической или любой деловой коммуникации ничего подобного мы не встречаем, ибо адресатом посылаемых сообщений в любой коммуникативной системе является объект, а не субъект. Вопросы типа: «Кто твой любимый писатель?», «Любишь ли ты Высоцкого?», «Кого ты больше любишь — Есенина или Маяковского? Дейнеку или Петрова-Водкина? Рихтера или Гилельса?» — абсолютно естественные, когда речь идет о художнике, были бы бессмысленны по отношению к ученому, ибо нельзя любить или не любить Менделеева, Эйнштейна, Циолковского; их творения воспринимаются иным способом, и порождается их творчество не любовной потребностью поделиться с людьми самыми сокровенными душевными переживаниями, а совсем иной потребностью — гносеологического, а не аксиологического свойства.

4. Приобщение к ценностям другого

Как мы уже подчеркивали, данная функциональная ситуация зеркально симметрична по отношению к только что рассмотренной, выражая стремление инициатора общения *приобщиться к ценностям другого*; этим другим может быть отец, учитель, друг, возлюбленный, политический вождь, художник, если имеется в

виду межличностное общение, а по отношению к нации, классу, культуре — это другая нация, другой класс, другая культура. Понятно, что главными каналами решения такой задачи являются духовная и практически-духовная формы деятельности.

Если приобщение другого к моим ценностям есть *воспитание*, то мое стремление приобщиться к ценностям другого есть *самовоспитание*, самоформирование инициатора общения. В реальной жизни личности этот процесс созидания собственного «Я» проходит через всю ее биографию в той мере, в какой индивид может сам искать своих друзей и воспитателей, руководствуясь потребностью, чаще всего бессознательной, сблизиться с человеком, у которого «есть чему поучиться», как обычно говорят, который умнее, тоньше, богаче. Естественно, что человек ищет своих друзей-воспитателей и в наследии культуры — в книгах, произведениях искусства, в опредмеченном опыте былых эпох и прошедших поколений; так, обращаемся мы добровольно к Сократу и Спинозе, Белинскому и Фурье, Марксу и Ленину, Шекспиру и Толстому.

Проблема самовоспитания личности слабо изучена в педагогической, психологической и философской литературе, и объясняется это неразработанностью теории общения, которая только и может быть научной почвой для понимания специфической природы и воспитания, и самовоспитания. Между тем значение этой проблемы резко возрастает в социалистической культуре, ибо чем более высок интеллектуальный уровень общества, тем большую роль начинает играть самовоспитание. Особенно значи-

тельной его роль становится с того момента, когда физическое и психическое созревание молодого человека и его выход к самостоятельной жизни сводят к минимуму возможности его воспитания другими людьми — и родителями, и учителями. С этих пор перед интеллектуально развитыми юношей и девушкой встает вопрос о необходимости дальнейшего формирования своего духовного мира по *собственной* программе и *собственными* усилиями. Задачи людей более зрелых, более опытных и тем более профессионально ответственных за воспитание молодежи, занятых идеологической работой, состоят в том, чтобы тактично помогать молодым людям выстраивать программу самовоспитания и успешно ее реализовывать.

Значение теории общения для понимания сущности самовоспитания состоит в том, что она позволяет осмыслить этот процесс как *форму самообщения*, поскольку он предполагает внутренний диалог между разными «Я» личности — воспитуемой и воспитывающей. Вместе с тем с этих философских позиций обосновывается и связь воспитания и самовоспитания, превращения первого во второе, которое может быть обеспечено лишь определенной установкой воспитателя. Между тем такая установка в высшей степени важна в наше время. Это убедительно показал И. С. Кон, обратив внимание на то, что если «в прошлом старшие оценивали успешность своей воспитательной работы прежде всего по тому, насколько им удалось передать детям накопленные знания, умения, навыки и ценности», поскольку предполагалось, что дети будут вести такой же образ жизни, как и их воспитатели, то сейчас положение меняется.

«Социальные изменения — научно-технические, культурные, бытовые — настолько быстры и значительны, что никто уже не сомневается: сегодняшним детям предстоит жить в мире, существенно отличном от того, в котором живут их родители и воспитатели. Поэтому и свою воспитательную работу мы должны оценивать не столько по тому, как нам удастся передать молодым свои знания и убеждения, сколько по тому, сумели ли мы подготовить их *самостоятельно действовать и принимать решения* в условиях, которых заведомо не было и не могло быть в жизни родительского поколения»¹.

Не меньший интерес — и теоретический, и практический — представляет для нас сегодня проблема самоформирования культуры. Ее решение должно научно обосновать наши действия по отношению к культурному наследию и к другим типам современной культуры. Ибо, с одной стороны, без приобщения к другим культурам социалистическая культура не может успешно развиваться; опыт истории показал, сколь печальные последствия имеют попытки замкнуть молодую, становящуюся культуру социализма в ее собственных рамках, разрушив культурное наследие и перекрыв связи с культурной жизнью современных несоциалистических стран. С другой же стороны, в диалоге с другими типами культуры, и нынешними, и былыми, наша культура не может не быть избирательной, не может не искать наиболее ценных для себя учителей, «значимых других», как говорят социологи. В других культурах сущест-

¹ Кон И. Эстафета поколений. Заметки о воспитании молодежи.— Коммунист, 1987, № 4, с. 96.

вуют обряды, традиции, нормы, которые мы отвергаем, понимая невозможность приобщаться к ним, и такие, приобщение к которым способно обогатить нашу культуру: так разнится наше отношение к религиозно-мистическому содержанию других культур во всех его разновидностях и к гуманистическому, жизнеутверждающему началу в истории культуры. Так *диалог культур становится для нас средством собственного культурного развития, самосовершенствования социалистической культуры.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой небольшой книге автор поставил перед собой несколько задач: показать специфически философский угол зрения на человеческое общение как на связь субъекта с субъектом; выявить многообразие форм общения в человеческой жизни и в развитии культуры; рассмотреть огромное идеологическое значение разработки теории общения на нынешнем этапе развития социализма и столкновения коммунистической концепции жизни с буржуазными представлениями. Всем и всяческим искажениям марксистского коммунистического понимания человека, человеческой деятельности, человеческого общения — идеалистическим и вульгаризаторским, практическим и теоретическим — необходимо противопоставить развернутое обоснование *гуманистического, демократического, диалектического* взгляда на человека и перспективу его жизни в коммунистическом обществе.

Понимание общения как стороны человеческой деятельности покоится на твердом убеж-

дении в том, что, хотя человек не может, разумеется, не жить для себя, для удовлетворения своих личных потребностей, для самореализации, самовыражения, самоутверждения, он не может вместе с тем не жить и для других, и только во взаимосвязи с другими, в единстве с другими, в обществе других он способен быть подлинным человеком.

Что значит «жить для себя», каждый хорошо понимает. Но что значит — «жить для других»? Это значит: не только *существовать* в мире, но и что-то *оставлять* в мире — других людей, другим людям, в других людях; это значит отдавать себя потомству, личному и всечеловеческому, творить ценности культуры, предназначенные для всех людей на Земле, передавать им лучшее, что есть в тебе, — умения, знания, идеи.

В. А. Сухомлинский писал: «В общественном сознании нашей страны все глубже утверждается та истина, что коллективный труд становится духовным общением, взаимным обменом духовными богатствами... У личности развивается одна из самых тонких потребностей — потребность в человеке»¹.

Эта «потребность в человеке» есть не что иное, как выражение пронесенной через всю историю культуры мечты об истинно человеческих отношениях людей — отношениях разных личностей, необходимых друг другу, помогающих друг другу, понимающих друг друга, любящих друг друга существ. Как бы ни компрометировала реальная практика христианства библейскую заповедь «Возлюби ближнего как самого

¹ Сухомлинский В. А. Этюды о коммунистическом воспитании. — Народное образование, 1967, № 2, с. 42.

себя», она возрождалась вновь и вновь на всех этапах истории человечества и через учения Фейербаха и Толстого донесена до нашего времени — времени великого перелома в развитии общества, который впервые сделал этот принцип *реально осуществимым и практически осуществляющимся*.

У нас часто приводят слова А. де Сент-Экзюпери о «роскоши человеческого общения». Автору данной книги хотелось, однако, показать, что общение — *не роскошь, а необходимость*, не менее непреложная необходимость жизни человека в социуме, чем его труд, познавательная деятельность, идеологическое осмысление мира. Вместе с тем нам важно было обнаружить структурное и функциональное родство разных видов общения — того, которое сближает индивидов как субъектов, тех, которые сближают частичных субъектов — разные «Я» в сознании личности, и тех, в которые вступают разные совокупные субъекты — социальные группы, социальные организмы и представляющие их культуры. Именно *межсубъектный* характер всех этих отношений позволяет рассматривать их как модификации *единого типа взаимодействия* — общения и делает понятие «общения» одной из фундаментальных категорий исторического материализма.

Содержание

Введение 3

Глава I

Проблема общения в истории культуры 8

1. Становление проблемы общения в истории общественного сознания —
2. Философские подступы к построению теории общения 19
3. Проблема общения в буржуазной философии и культуре XX в. 29
4. Конкретно-научные подходы к изучению общения 51

Глава II

Проблема общения в марксистской философии (Исторический экскурс) 63

1. Классики марксизма-ленинизма о социальной природе общения —
2. Разработка теории общения в советской науке 71

Глава III

Система субъектно-объектных отношений 85

1. Субъект и объект
как философские категории —
2. Полиmodalность субъекта 100
3. Формы существования
субъекта и объекта 108

Глава IV

Межсубъектное взаимодействие в системе субъектно-объектных отношений 121

1. Общение как деятельность
или общение и деятельность? —
2. Структура субъектно-объектных
отношений 125
3. Общение и общественные отношения 135
4. Общение и коммуникация 141
5. Общение и общность 156

Глава V

Становление общения в филогенезе и онтогенезе 164

1. «Предобщение» в мире животных —
2. Формирование общения в филогенезе 176
3. Онтогенез общения 191

Глава VI

Виды и разновидности общения 199

1. Общение реального субъекта
с реальным партнером 202
2. Общение реального субъекта
с субъективированным объектом
как иллюзорным партнером 223
3. Общение реального субъекта
с воображаемым партнером
(квазисубъектом) 230

4. Общение воображаемых партнеров —
художественных персонажей 245

Глава VII

Структура общения, его содержание и форма 252

1. Опыт построения структурной
модели общения —
2. Содержание общения 256
3. Форма процессов общения 271

Глава VIII

Функции общения 283

1. Обслуживание предметной
деятельности 285
2. Общение ради общения 292
3. Приобщение другого
к своим ценностям 295
4. Приобщение к ценностям другого 309

Заключение 314

Каган Моисей Самойлович

МИР ОБЩЕНИЯ

Проблема межсубъектных отношений

Заведующая редакцией Р. К. Медведева

Редактор М. А. Лебедева

Младшие редакторы Ж. П. Крючкова и Е. С. Молчанова

Художественный редактор А. Я. Гладышев

Технический редактор Т. Н. Полунина

ИБ № 4287

Сдано в набор 31.07.87. Подписано в печать 23.11.87.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Гарнитура
«Обыкновенная новая». Печать высокая. Усл. печ. л. 11,70.
Усл. кр.-отт. 11,85. Уч.-изд. л. 11,91. Тираж 75 000 экз.
Заказ № 6721. Цена 60 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени типография изд-ва
«Звезда», 614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.