

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 130.2: 008

DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-1-0-1

Даренская В. Н.¹,
Лугуценко Т. В.²

Исторические типы социальной коммуникации

¹Луганский государственный педагогический университет, ул. Оборонная, д. 2, Луганск, 91011, ЛНР; *vera_darenskaya@mail.ru*

²Луганский государственный аграрный университет, городок ЛНАУ, д. 1, Луганск, 91008, ЛНР; *telfira@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассмотрены исторические типы социальной коммуникации. Реализуя общенаучный принцип историзма, можно определить корреляты этих типов с философскими концепциями диалога. В статье показано, что соотношение майевтического, библейского и антропоцентрического (релятивистского) типов диалога определяет существенные экзистенциально-смысловые параметры социальной коммуникации. Переходы между этими типами являются результатом усилия реализации человеческой свободы. Рассмотрены взаимодополнительные и смешанные типы диалогического общения, определяющие тип социальной коммуникации. Отдельно рассмотрены парадокс концепта «толерантности» и кризис коммуникации в медиа-социуме.

Ключевые слова: социальность; коммуникация; история; толерантность; кризис

Для цитирования: Даренская В.Н., Лугуценко Т.В. Исторические типы социальной коммуникации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 1. С. 5-17. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-1-0-1

V. N. Darenskaya¹,
T. V. Lugutsenko²

Historical types of social communication

¹Luhansk State Pedagogical University, 2 Oboronnaya St., 910011, Luhansk, LPR;
vera_darenskaya@mail.ru

²Luhansk State Agrarian University, 1, LNAU Town, 91008, Luhansk, LPR; *telfira@yandex.ru*

Abstract: The article examines the historical types of social communication. Realizing the general scientific principle of historicism, it is possible to determine the correlates of these types with the philosophical concepts of dialogue. The article shows that the ratio of the mayevtic, biblical and anthropocentric (relativistic) types of dialogue determines the essential existential and semantic parameters of social communication. The transitions between these types are the result of the effort of human freedom. Complementary and mixed types of dialogic communication defining the type of social communication are

considered. The paradoxes of the concept of “tolerance” and the crisis of communication in the media society are considered separately.

Keywords: sociality; communication; history; tolerance; crisis

For citation: Darenskaya V.N., Lugutsenko T.V. (2022), “Historical types of social communication”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (1), 5-17, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-1-0-1

Для прояснения философского содержания понятия социальной коммуникации принципиально важным является исследование ее бытийных основ, в контексте которых могут стать явными дальнейшие «напластования» концептуального характера. В то же время в обширной литературе по философии коммуникации исследование ее конкретно-бытийных, а не только философско-концептуальных, оснований до сих пор имеет маргинальный характер. Социальная коммуникация исследуется, прежде всего, как философский концепт, заданный несколькими «классическими» авторами, в то время как коммуникация как способ человеческого бытия, то есть бытийные структуры коммуникации, которые отражают определенный тип цивилизации, как правило, рассматривается лишь в иллюстративном порядке. В определенном смысле такой подход является нормальным, поскольку философский концепт коммуникации является рефлексией и доведением до логически завершенной формы реальных коммуникативных отношений, которые существуют в культуре и переживаются философом в их концентрированном виде. Поэтому предметом философской рефлексии становятся уже не коммуникативные процессы как таковые, а концепт, который их абстрагирует от жизненного контекста.

В то же время нельзя забывать, что ситуация, когда концепт как бы «замещает» свой предмет, есть не более, чем диалектический момент в целостном процессе познания. Будучи абсолютизированным, он приводит к отчуждению, отрыву от реально-жизненного опыта, от непосредственно-предметных интуиций, питающих

философскую рефлексию. В таких ситуациях наступает момент, когда нарабатанные смыслы философских концептов должны быть временно «вынесены за скобки» для того, чтобы предмет рефлексии вновь выступил в его неокультуренном, изначальном модусе. Это не означает, конечно, простого отбрасывания этих содержаний: напротив, видение коммуникации в ее бытийном модусе должно реконструировать, подтвердить, вновь сделать предметом актуального опыта содержание, которое было воплощено, «свернуто» в философских концептах коммуникации. В свою очередь, бытийным основанием коммуникативных процессов является особое межсубъектное отношение, которое обозначается понятием диалог. Коммуникация – это внешняя форма, которая не обязательно выражает подлинные диалогические отношения, но может быть простым обменом информацией. Но именно *бытийное субъект-субъектное отношение является онтологической основой коммуникации*. В свою очередь, содержательное исследование типов социальной коммуникации – это не что иное, как исследование *типов диалога*, которые лежат в их основе. Среди современных исследователей диалогических процессов, которые очерчивали их историческую специфику, важное значение имеют работы В.А. Малахова, в которых концептуализирована «духовная предельность диалогического общения» (Малахов, 2005: 126).

Целью данной статьи является обоснование исторического подхода в анализе коммуникативно-диалогических процессов, что предполагает в качестве основной задачи определение основных историче-

ских типов диалогического бытия. Как показывает рассмотрение классических работ по философии диалога, этот аспект в них почти не затрагивался; задача их авторов состояла лишь в выделении инвариантных сущностных характеристик диалогических отношений, а их конкретно-историческое развертывание обычно рассматривалось лишь в иллюстративном порядке (так, например, М.М. Бахтин писал о «монологизме Нового времени»). Вследствие этого стало возможным сведение различных типов и уровней диалогических отношений к какому-то одному из них, который и выдавался за диалог в собственном значении слова. Такая тенденция просматривается и в современной философской литературе, где концепт «диалога» использовался, как правило, с целью обоснования ценностного и культурного релятивизма – то есть с интенцией, что не имеет ничего общего с классической философией диалога. Основной тенденцией в современных трактовках диалога является абсолютизация антропоцентрического типа диалога при полном или частичном игнорировании всех остальных. Поэтому осознание наличия принципиально разных исторических типов диалога имеет важное методологическое значение, не позволяя укорениться любым формам редукционизма в трактовке диалогических процессов. Следует отметить, что типы, о которых пойдет речь, являются «историческими» типами диалогических отношений только с эмпирической точки зрения, то есть они являются таковыми с точки зрения их развертывания во времени, доминируя в различных исторических типах цивилизации. Но по своей сути эти типы, в первую очередь, представляют разнообразные способы культурного бытия людей, которые исторически не только сменяют друг друга, но и сосуществуют и в рамках одной эпохи, и в рамках одной человеческой жизни.

Понимая «культуру» предельно широко – как воспроизведение специфически человеческого бытия во всех его прояв-

лениях – в контексте исторического становления и дифференциации типов культуры, следует говорить о различных «цивилизациях». Цивилизация в нашем понимании как раз и представляет собой конкретно-предметное и конкретно-процессуальное «тело» культуры, которое имеет историческую эволюцию и типологию. (В то же время нельзя возражать и против иных концепций культуры и цивилизации, но они для этой работы не актуальны.) Цивилизационные типы диалога, будучи «историческими» лишь по форме своего развертывания, по сути, имеют метаисторический – т. е. онтологический характер. Тип диалога зависит от того, каким образом в этой цивилизации понимается человек, какие онтологические «параметры» ему приписываются и в самом деле реализуются в его жизненных функциях и отношениях. На наш взгляд, который обосновывается ниже, в истории цивилизации существовало три принципиально разные онтологии человека и, соответственно, три типа диалогических отношений. (Естественно, что эти типы часто не выступали в своем «чистом» виде, а взаимодействовали, смешивались, создавая вторичные, усложненные формы, или, наоборот, оставались в неразвитом, недоформленном состоянии).

Первый тип, свойственный архаическим стадиям развития цивилизации, в целом определялся пониманием и реально-жизненным освоением мира как неизменного, живого, одушевленного, конкретно-чувственного, но и, вместе с тем, абсолютного, «божественного» прекрасного тела (см.: Лосев, 1992). Здесь нет ничего, что было бы принципиально иным в отношении этого мира, кроме ничто (Хаоса), и даже языческие «боги» – это не более, чем демоны-правители стихий, а главный «Бог богов» – лишь «мировой разум». Следовательно, любое расхождение смысловых горизонтов разных людей в принципе преодолимо в пределах определенного, хотя и высшего, но все равно естественно постижимого, имманентного человеческому уму

смысла. Человеческий разум является частью, хотя и неразвитой, единого «мирового разума»; соответственно, развитие и очищение индивидуального ума приближает его к совершенству мирового разума, в котором все возможные индивидуальные смысловые горизонты «снимаются» и совпадают. Естественно, что этот процесс чрезвычайно труден и связан с превращениями человеческого разума и его смысловых горизонтов до полной неузнаваемости, что было в образной форме отражено в платоновском «мифе о пещере» и многих ему подобных по смыслу притчах и мифах языческой древности. Но для нашей проблемы важно отметить то обстоятельство, что предельное развитие ума (слияние его с мировым разумом) фактически означает и снятие ситуации «диалогоса». Здесь диалог является лишь необходимой формой движения к единой для всех истине, но исчезает при ее достижении (хотя бы гипотетическом).

Ситуация диалогического движения здесь также имеет три разновидности: 1) когда индивидуальные сознания, которые вступают в диалог, в равной мере далеки от совершенства – тогда возникает «агон», столкновения равных по ценности «точек зрения», «мнений»; 2) отношения учитель – ученик, в которой основополагающей является ситуация иерархичности, разноудаленности от единого для всех смыслового «горизонта». В ней не является важной степень совершенства учителя, важно само наличие дистанции – важно, что учитель, имея больший опыт движения к истине, способен научить если не ей самой, то именно этому движению, пути как таковому. Как разновидность этого типа диалога можно выделить также 3) «сюмпосион» – жанр свободного общения, который, хотя и не преследует никаких специальных целей, но часто оказывается мощным личностно-развивающим и познавательным диалогическим феноменом, классическое изложение которого находим, к примеру, в «Пире» Платона, в «Застольных беседах» Плутарха и др.

Платон создал «повелительный», учебный диалог – диалог, который сравним со своеобразными «родами мысли»: он может быть определен как майевтический тип диалога. В процессе общения тот, кто ведет беседу, сам осуществляет все процедуры, которые способствуют рождению истины в сознании тех, кто подчиняется его стратегии в качестве учеников. Основной смыслообразующей моделью такого диалога является самоотождествление ученика с мыслями и чувствами учителя. Таким образом, здесь ситуация диалога является формой процесса трансформации сознания и ее приобщения к пониманию единой сущностной первоосновы бытия. Предметом преобразований здесь оказываются не материальные процессы, а процессы духовно-душевного становления, «второго рождения» ума. Недопонимание этой архаичной разновидности диалога часто приводит к абберации в результате переноса на архаику представлений о диалоге, сформированных в более поздние эпохи, в рамках других типов цивилизаций. Подобную абберацию можно найти даже у проницательного С.С. Аверинцева. Он, в частности, пишет: «Что такое Платоновский Сократ? Это идеал радикально недиалогичного человека, который не может быть внутренне окликнутым, затронутым и сдвинутым с места словом собеседника, который в пылу спора остается совершенно непроницаемым, неуязвимым, недостижимым для всякого другого “Я”, а потому в состоянии манипулировать партнерами в разговоре, двигать ими, как вещами, но сам никем не движимый... Греческий мудрец тем совершеннее, чем меньше он нуждается в ком-то другом»; однако, «чтобы быть раскрытым для сущностного диалога, надо как раз не замыкаться на себе, надо искать “источник жизни”, “источник воды живой”... вне себя, в другом, будь этот другой человек или Бог» (Аверинцев, 1996: 22). Но ведь Сократ как раз и обязан быть этим «другим» для собеседника, задавая такие вопросы, которые бы «вытаскивали» его сознание за собственные пределы, сталкивали с чем-то таким, о чем он сам по себе

никогда бы и не подумал. Пусть на уровне словесном это и представляется как «манипулирование», – но именно таково, по сути, «требование жанра». Функциональное амплуа Учителя по отношению к Ученику именно в том и состоит, чтобы обеспечить ему прочную инаковость своего более опытного сознания, старательно «вынося за скобки» все общее в мышлении и усиленно акцентируя разное, что и создает здесь эффект «диа-логоса». Замечание С.С. Аверинцева было бы верным, если бы мы поместили Сократа в контекст принципиально иного (библейского) типа диалога, о котором пойдет речь далее, но в данном случае следовало бы сохранять историческую корректность. Уточним, что пример из философии здесь взят лишь как наиболее репрезентативный относительно специфики «майевтического» типа диалога: в других своих проявлениях этот тип функционирует и во всех других сферах традиционной цивилизации – от ремесла и военного искусства до быта и брачных отношений. Этот тип в своих секуляризованных формах до сих пор остается базовым типом диалога, обеспечивая трансляцию социокультурного опыта.

Второй тип диалогических отношений возникает в результате радикальной трансформации онтологических «параметров» человеческого осуществления, заданных библейским откровением. Здесь бытийное осуществление человека центрировано не на Мир как сущностно-конечное, естественно-данное целое, вне которого ничего нет, но на Творца этого мира, совершенно Иного ему (хотя мир и сохраняет свое значение как естественно данная «тварная» среда). Индивидуальное отношение к Творцу, на которое человек является «обреченным», неся в себе Его образ, коренным образом меняет структуру и происхождение единого смыслового горизонта, в котором разворачивается общение людей. Отныне общий Смысл становится принципиально не имманентным естественному, «мирскому» бытию людей, вследствие чего приближение к нему уже не «снимает», как в язычестве, диалогические отношения, но

наоборот, даже усиливает и обостряет их. Ветхозаветную и новозаветную стадии библейского типа диалогических отношений отличает то, что на первой стадии Бого-человеческие диалогические отношения структурированы как обетование, ожидание и надежда, а на второй – как осуществление в горизонте Последнего суда и Царствия Небесного, еще неизвестного ветхозаветному человеку. Впрочем, при всех сущностных различиях, их объединяет раскрытие Истины в индивидуальной конфигурации конкретной земной человеческой жизни – как диалогическая «окликнутость» (Р. Гвардини) Богом и ответ на нее.

Более того, само человеческое бытие в своем источнике и конечном смысле структурировано сугубо диалогически: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Бл. Августин) (Августин, 1991: 53). В библейском Откровении происходит сущностная диалогизация человеческого бытия в самом его источнике и конечном назначении – хотя по его внешней форме может возникать и противоположное впечатление (если под «диалогом» понимают только «плюрализм точек зрения»). Однако любые «внешние» средства видения и понимания здесь в принципе неадекватны. Подлинность религиозного опыта – сущностно-диалогического по своей природе – тождественна степени настоящего вовлечения в Бого-человеческие отношения Зова-и-Ответа. «Бог познается в Откровении как в личном общении, – пишет В.Н. Лосский. – Мы не можем не только познавать Бога вне откровения, но и судить об откровении “объективно”, то есть извне. Откровение не означает “внешнего”, оно есть отношение между Богом и миром, внутри которого – хотим мы этого или нет – мы пребываем» (Лосский, 1991: 204).

Непосредственным следствием сущностной диалогизации человеческого бытия становится диалогизация всего мироотношения: мир как тварное бытие выступает отныне в горизонте парадоксального богоприсутствия; а на каждого из людей как

того, кто несет в себе образ и подобие Божие, переносится диалогическая парадигма Бого-человеческих отношений – но, естественно, лишь в той мере, в какой человек действительно осуществляется в горизонте слышания Бога. Если для добиблейского сознания и мироотношения «подлинное бытие» как предельный горизонт познания и жизнедеятельности было имманентно, то теперь ситуация меняется радикальным образом. Отныне предельный горизонт жизни и познания становится актуально-бесконечным, неисчерпаемым, ведь «сердцевиной самой проблемы бытия выступает отношение к неизведанному – тому таинственному и одновременно по-человечески наиболее реальному “иксу”, который, открываясь в практике, не позволяет нашим знаниям окостенеть» (Малахов, 1986: 21). Этот новый тип познания и практики является одним из непосредственных последствий онтологической диалогизации самой сущности человека, состоявшейся в библейском Откровении. Конечный смысл, цель и модели человеческой практики меняются: отныне простое освоение природной реальности и конституирование социальной среды обитания – уже не самоцель, а лишь форма реализации заповедей во внешне-деятельностном поступке и в молитвенной практике. И все типы практики наполняют свою внешне-объектную форму внутренним субъектным – трансцендентно-диалогическим содержанием.

В то же время нужно отметить, что библейский тип диалогичности – не как новая онтология человека, но как сознательный тип мироотношения – «включается» в практику лишь в предельных ситуациях человеческого самоопределения. Лишь в крайне редких случаях праведности и святости второй тип диалогичности становится абсолютно доминирующим, проникая во все аспекты личностного мироотношения. Однако четкое различение этих типов диалогичности теоретически необходимо для возможности анализа их конкретно-жизненных, чаще всего смешанных форм.

Третий тип диалогизма, который можно определить как релятивно-индивидуалистический, характерен для антропоцентризма Нового и Новейшего времени и возникает вследствие «размывания» христианского мировоззрения. Иногда считается, что именно этот тип диалога, исходящий из «равенства точек зрения», стремится к беспристрастному поиску истины. На самом же деле, ставя главной и высшей своей целью защиту и оправдание индивидуальной мысли, он вместе с тем стремится к «взаимопониманию» и вынужден искать общие смысловые горизонты. Но последовательная атомизация «точек зрения» делает это в конечном итоге невозможным: две высшие цели этого диалога – индивидуализация и понимание – в условиях отсутствия горизонта единой Истины оказываются исключаящими друг друга. В результате не достигается ни одна из этих целей, и только путем взаимной неискренности конструируются ситуативные «общие позиции», которые по-настоящему не устраивают ни одну из сторон такого «диалога». Но это, как правило, не осознается; более того, данный процесс приобретает самодостаточную (по сути – игровую) форму и теоретическую легитимацию в разнообразных «коммуникативных стратегиях». Однако антропоцентрическое мироотношение, которое в конце концов исключает сакральные и трансцендентные измерения бытия, неизбежно оставляет человека в ценностной пустоте. Общность между людьми здесь достигается только на уровне элементарных жизненных эмоций, связанных с устоявшимися социальными моделями поведения и устоявшимися элементами социальной мифологии.

Классики концепции информационного общества (Д. Белл, И. Масуда и др.) обычно видели в нем новую утопию, которая приведет к фундаментальной трансформации общества в сугубо позитивном направлении. Например, И. Масуда писал, что «информационное общество будет гарантировать существование более активных свободных объединений, потому что

люди будут освобождены от забот о питании и получат больше возможностей для реализации ценностей будущего. Становление Компьютопии будет происходить путем перехода от простых кооперативных обществ, в которых немалая часть времени еще тратится на поддержание существования, к динамичным и творчески свободным объединениям. Люди, сплоченные общей целью, создадут новые свободные союзы, именно такие, которые всегда ориентированы на свободную активность и творческое участие каждого» (Масуда, 1993: 44). Конечно, нельзя отрицать конкретных прагматических преимуществ, которые мы получаем с помощью информационных технологий. Однако в другом, гораздо более существенном измерении бытия, связанном с глубинными структурами и содержанием человеческой субъектности, вместо преимуществ мы получаем обратное. Наиболее актуальным сейчас становится анализ того, каким образом информационное общество трансформирует человеческую субъектность. В. Савчук определяет специфику «человека информационной эпохи» следующим образом: «сегментированная, но в то же время прочно сплетенная информационная сеть формирует подобного себе ризоматического пользователя... Блочность информации разбивает соответственно жизнь человека на механически разбираемые фрагменты, в случайном наборе которых трудно восстановить логические или эмоциональные связи... Информационная “болезнь” поражает человека в деперсонализированном пространстве передачи ежедневных новостей, обмена фрагментами содержаний и коммутации всего и вся: проникновение в потребителя происходит без помех. Человек сам становится средой... постоянного круговращения информации. Процесс затягивает, поскольку для извлечения и передачи ее для налаживания коммуникации не требуется ни усилий по переработке информации, ни сопротивления ей (именно напротив, личное восприя-

тие нарушает адекватную передачу и равномерное, бесперебойное сообщение)» (Савчук, 2001: 13).

Сформированный современной техногенной цивилизацией человек является радикально деперсонализированным, он «не должен точно знать, чего же она хочет; ей достаточно лишь интуитивно почувствовать некоторый дискомфорт в связи с нехваткой чего-то, как весь техногенный аппарат обеспечения существования закрутится перед ним во всем богатстве контролируемого выбора, призванного не просто удовлетворить любое действительное желание во всех его нюансах, но и сгенерировать это именно желание, оправдать... его правомерность и “нормальность”»; тем самым, поведение человека в конце концов здесь сводится «к примитивным формам рефлекторного реагирования на различные раздражители, результаты которого известны заранее... такое освобождение на уровне первичных позывов человеческой психики сопровождается установлением опосредованного условиями существования, но от этого еще более твердого контроля над сознанием человека. И репрессивность этого контроля заключена в самой системе потребления, самом дискурсе техногенного универсума... Нарушение личностной идентификации... психологическая примитивность является, таким образом, не просто последствиями, но ключевыми условиями техногенного порядка существования, которые необходимо должны воспроизводиться в массовых масштабах как единственное условие воспроизводства техногенного общества» (Покровский, 2002: 89-90).

Продолжая мысль только что цитированного А.М. Покровского, можно дать и специфическое определение субъекта современного информационного общества как субъекта с контролируруемыми желаниями, ведь именно первичные желания здесь уже не являются чем-то «естественным» для человека, как это всегда считалось в рамках «классического» философского ума и даже просто здравого смысла, но именно

они являются искусственно создаваемыми извне. Потребности посттрадиционного общества стандартизируют весь мир в один «урбанизированный мегакомплекс». Автор последнего термина А.С. Тимошук пишет: «Пост-культура – это культура нового типа, своего рода провал бытия. Все обнаруживает себя лишь как средство для чего-либо другого. Общение – это игра для успеха в работе. Работа – средство для улучшения финансового положения. Благополучие – средство для респектабельного имиджа. Углубляясь таким образом в этот театр, индивид начинает сомневаться в самих основаниях онтологической действительности чего-либо в мире, подсознательно понимая, что он ищет глубоких, личных отношений. Однако, поскольку объекты, с которыми он стремится установить эти отношения, также рассматривают его самого как объект эксплуатации, человек приходит к разочарованию» (Тимошук, 2007: 302). Как следствие этого, подлинный диалог в современном мире становится неким реликтом – реликтом того состояния, которое было до появления «пост-культуры», а по большому счету – реликтом именно традиционной культуры, в которой существовало пространство абсолютного смысла и открытости всеобщего Логоса бытия, который забывается в индивидуалистической культуре Модерна, деградирующей к «пост-культурному» состоянию.

Вместе с тем, по определению Р. Рорти, современная цивилизация является «дискутирующим обществом» – такое определение он дал в беседе с Э.Ю. Соловьевым (см.: Соловьев, 1997: 99). Однако «цель дискуссии, – как отмечает В.А. Малахов, – опровергнуть, разрушить, разбить мнение оппонента, то есть избавиться от него. Тогда как диалог – всегда и непременно созвучие разных голосов, событие встречи и взаимопризнания разных мнений, разных взглядов, что не столько вытесняют, сколько углубляют и обогащают друг друга. Именно культуры такого диалогического общения остро не хватает сейчас;

можно с уверенностью сказать, что потребность в ней в дальнейшем будет расти» (Малахов, 2011: 3). Отсюда и парадокс, сформулированный Л.В. Стародубцевой: «Тотальная коммуникация разрушает искусство общения, нарушая его содержание и сохраняя лишь его видимость» (Стародубцева, 1992: 271).

Но почему так происходит? Ведь на первый взгляд, должно быть все наоборот: новые средства коммуникации должны повышать ее эффективность и сближать людей. Почему же это только видимость, а на более глубоком уровне происходит нечто противоположное? «Механизм» этого превращения хорошо описан Ж. Бодрияром: «Кодированные сходства и различия – вот как выглядит кибернетизированный общественный обмен... Практически и исторически это означает замену социального контроля через цель... социальным контролем через предсказание, симуляцию, программатическое предубеждение, недетерминированную мутацию, которая, однако, регулируется кодом. Вместо целесообразного процесса, отмечаемого идеальным развитием, существуют генеративные модели. Вместо пророчеств существует лишь изначально “вписанная” программа. Между этими двумя явлениями нет существенной разницы. Меняются – и, следует отметить, фантастически совершенствуются, – только схемы контроля. От производительного капиталистического общества до кибернетического капитализма, ориентированного на этот раз на полнейший контроль, – вот каково изменение... В этом изменении нет ничего недетерминированного: оно является завершением всей истории, в которой один за другим умерли Бог, Человек, прогресс, сама история, освободив место для кода, в котором умерла трансцендентность, освободив место для имманентности, которая соответствует гораздо более высокой стадии головокружительного манипулирования общественными отношениями» (Бодрияр, 2000: 207).

Ж. Бодрияр указывает и на определенную метафизическую подоплеку этого

превращения: «живым, которые хотят быть живыми за счет удаления мертвых, вопреки иллюзорным попыткам ограничить жизнь абсолютной прибавочной стоимостью, отрезая таким образом от него смерть, непоколебимая логика символического обмена восстанавливает эквивалентность жизни и смерти – в виде равнодушной фатальности после-жизни» (Бодрийар, 2000: 212). Тем самым, метафизический исток опустошения содержания общения и диалога – в устранении трансцендентных смыслов.

«Взрывообразный» характер роста хаотических «потоков информации», которые просто засоряют индивидуальное и коллективное сознание людей, оказывается своеобразной «псевдоморфозой» (О. Шпенглер), лишь отрицательной «компенсацией» потери коммуникацией ее содержательно-диалогической сущности. Этот феномен обусловлен определенными механизмами и закономерностями трансформаций в культуре, которые находят свое выражение на уровне экзистенции современного человека. В частности, в областях техногенных способов коммуникации «сообщение окончательно теряет первоначальный смысл, отсылающий к глубине сопереживания, симпатического чувства и сакрального горения. Оно подменяется информацией. Становится дорогим товаром, подаваемым в яркой и удобной упаковке. Тотальная связанность актуального информационного пространства... разрушает память архаическую, опирающуюся на опыт боли, отчаяния, радости, встречи с сакральным» (Савчук, 2001: 13). Это экзистенциальное состояние, которое метафорически точно выражено в строках поэмы Томаса Стернза Элиота «The hollow men» («Полые люди»):

We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together
Headpiece filled with straw. Alas!
Our dried voices, when
We whisper together
Are quiet and meaningless
As wind in dry grass...

[Мы – пустые люди
Мы – чучела людей
Прислонившиеся друг к другу
Головной убор, набитый соломой.
Увы!
Наши сухие голоса, когда
Мы шепчемся вместе,
Тихи и бессмысленны,
Как ветер в сухой траве...]

В своем экстремальном выражении эта экзистенциальная ситуация даже формирует особый тип людей, которые, хотя и не страдают психическим аутизмом, но все равно становятся полностью закрытыми для реального диалога. Это тип хорошо охарактеризовала известный специалист по японской культуре Т.П. Григорьева: «Есть категория людей, – пишет она, – с которыми в принципе диалог невозможен. Одни запрограммированы на спор, на атаку (при несуществующем противнике или отсутствии предмета спора); они не видят и не слышат другого, их интересуют только собственные рассуждения, они всегда толкуют о своем и вовсе не о том, о чем речь идет. Это одна крайность. Другая – запуганное сознание, скованное страхом перед всякой мыслью, страхом усомниться, заглянуть в себя. Она запрограммирована на бездумье» (Григорьева, 1989: 11).

Однако у этой ситуации есть и обратная сторона – подверженность людей внешней манипуляции именно вследствие их внутренней закрытости и неспособности к подлинному диалогу. Манипуляция становится субститутом диалога, как-то обеспечивая связь человека с внешней коммуникативной реальностью. Как отмечают специалисты в этом вопросе, «поскольку человеческая агрессивность может быть опасной для власти, то ее направляют в поощряемую конкуренцию, борьбу за обретение жизненных позиций, богатства и престижа. Культ соревнования обуславливает враждебность к другим людям. Поэтому западное общество поощряет скрывать такие тенденции, особенно в воспитании детей.

Как следствие, чрезвычайно распространились реакции скрытой агрессивности, когда люди в обычных ситуациях ведут себя излишне любезно, много и без нужды улыбаются... Обратной стороной медали является массовая психопатизация и невротизация общества, когда распространяются фобии, страхи, депрессии, растет количество самоубийств и потребление транквилизаторов и наркотиков» (Фйоріно, 2000: 30).

Область межличностных и общественных отношений, в которой возможны и целесообразны диалогические отношения, всегда имеет определенные качественные границы, которые определяются возможностью применения принципа толерантности. Определения сущности феномена толерантности обычно имеют дескриптивно-императивный характер и не включают в себя специальной рефлексии логической структуры данного концепта. Дескриптивный аспект таких определений заключается в том, что они формулируются в виде систематизации признаков, которые присущи толерантному мышлению и соответствующим ему стратегиям действий. Императивный аспект, исходя из того, что толерантность всегда так или иначе является несовершенной, формулирует принципы трансформирования нетолерантных поведения и мышления в толерантные. Исходной мировоззренческой основой императивов толерантности является презумпция прав человека как свободной личности. Впрочем, при более глубоком логическом анализе этой презумпции мы сталкиваемся с логическим парадоксом. Парадокс заключается в том, что абсолютизация принципа толерантности автоматически приводит к оправданию действий, а также мировоззренческих позиций, которые грубо нарушают права человека и свободу личности. Например, толерантность стран Запада к гитлеризму, имевшая место до 1939 года, стала причиной Второй мировой войны и гибели десятков миллионов людей. Следовательно, с логической точки зрения, прин-

ципальной проблемой определения толерантности является само определение ее границ.

Предел толерантности находится там, где уважение к правам и свободе другого внезапно обращается в попустительство агрессии с его стороны, то есть в разрушении тех же прав и свобод. Обычно считается, что определение этих границ является вопросом сугубо практическим. На самом же деле такой подход приводит к использованию так называемых «двойных стандартов» в определении границ допустимого. Одни и те же действия в одном случае (полезном для того, кто выносит суждение) считаются допустимыми, а в другом – преступными. Следовательно, сугубо прагматичный подход здесь не срабатывает.

Концептуальное решение парадокса толерантности возможно только при условии признания онтологической иерархичности сущности человека, то есть признания того факта, что среди потребностей и ценностей человеческой жизни есть «высшие» и «низшие». А значит, ради сохранения первых можно и надо жертвовать последними. В этом случае принцип толерантности становится не формальным императивом, а содержательным инструментом анализа и оценки тех или иных действий или мировоззренческих ориентаций. Высшим уровнем ценностей и потребностей человека является духовное измерение его бытия, которое реализуется в его религиозной практике и сознании. Далее по иерархии идет ценность земной жизни как таковой, поскольку жизнь является необходимым условием любой самореализации человека, в том числе и самореализации духовной. Третий уровень ценностей и потребностей составляют условия социальной свободы индивида, позволяющие ему развиваться как личности в разных измерениях жизни. Наконец, четвертый уровень ценностей – это ценность имеющихся социальных институтов, благодаря которым поддерживается нормальное функционирование общества. Исходя из этой иерархии,

можно сформулировать простой и эффективный содержательный смысл принципа толерантности: целью толерантности является защита высших бытийных ценностей от разрушения вследствие экспансии ценностей низшего уровня.

Если проанализировать, исходя из сформулированных принципов, каким образом трактуется принцип толерантности в современном глобализованном мире, нельзя не прийти к выводу, что современная «толерантность» фактически заключается в защите определенного социального порядка, созданного западной цивилизацией (то есть ценностей как раз низшего, четвертого уровня) за счет пренебрежения ценностями высших уровней. Ради экспансии этого социального порядка применяется глобальная стратегия «управляемого хаоса», что приводит к войнам, локальным конфликтам и государственным переворотам, а в мировом информационном пространстве царит стратегия «промыывания мозгов» и «двойных стандартов», направленных на дискредитацию стран, которые пытаются противостоять глобальному диктату западной цивилизации и защищать собственные ценности.

Внутри самой западной цивилизации и зависимых от нее стран под прикрытием этого откровенно искаженного принципа «толерантности» происходит разрушение базовых жизненных ценностей и мировоззренческих принципов, вследствие чего формируется самый примитивный тип человека – «биосоциальный автомат», то есть гедонист и потребитель, который понимает под словом «свобода» лишь возможность удовлетворения искусственных капризов своей низшей природы. Этот тип человека, несмотря на свою кажущуюся внешнюю «толерантность», на самом деле абсолютно нетерпим ко всему, что ему в этом мешает. Именно поэтому «современная демократическая идеология, исходящая из благородных принципов плюрализма и терпимости к инакомыслию... попала в ту же ловушку, что и все остальные идеологические схемы,

установив жесточайший социальный контроль над любым проявлением нетолерантности. В результате этого сформировался парадоксальный феномен «нетерпимой гипертолерантности»» (Головаха, Панина, 1994: 36). Возможен ли диалог с такой «нетерпимой гипертолерантностью»?

Теоретически он возможен, но в реальности, как показывает жизненный опыт, фактически нет. Единственным способом защиты базовых жизненных ценностей, разрушаемых современной цивилизацией, является игнорирование этой «нетерпимой гипертолерантности», поскольку диалог с ней невозможен. Но это игнорирование не является бездействующим – напротив, оно заключается в реальном жизненном воплощении высших ценностей в личной жизни в соответствии с определенной религиозной традицией. Соответственно, и субъект, который все-таки возможен и в современном информационном обществе – но лишь потенциально, поскольку для его становления требуется постоянное усилие нашей внутренней свободы – это субъект сознательной свободы от той информации, которая ему не нужна, субъект глубинного общения-как-саморазвития, субъект «культуры внутренней тишины».

Кратко обобщая результаты анализа сформулированной проблемы, можно сделать следующие выводы: 1) исследование исторических типов социальной коммуникации является анализом типов диалогического мироотношения, которое позволяет найти четкие бытийные корреляты с философскими концепциями диалога; 2) соотношение майевтического, библейского и антропоцентрического (релятивистского) типов диалога определяют экзистенциально-смысловые параметры социальной коммуникации; 3) переходы между этими типами коммуникации являются результатом усиления человеческой свободы и предполагают существование взаимодополнительных и смешанных типов диалогического общения. Поэтому реальная социальная коммуникация всегда имеет синкретический характер, однако понять каждую конкретную

коммуникативную ситуацию можно только опираясь на определенную типологию диалога. Один из вариантов такой типологии предложен в данной статье. Понимая типологию в ключе Веберовского понятия «идеального типа», можно усматривать в каждой конкретной коммуникативной ситуации взаимодействие разных типов диалогизма, их динамику и экзистенциальное личностное содержание.

Литература

- Августин Аврелий. Исповедь. М.: Renaissance, 1991. 488 с.
- Аверинцев, С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
- Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2011. 392 с.
- Головаха, Е.И., Панина, Н.В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. Киев: Абрис, 1994. 168 с.
- Григорьева, Т.П. Историческая ситуация и диалог / Диалог и коммуникация – философские проблемы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 11-15.
- Лосев, А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А.Ф. Античная эстетика: Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992. С. 234-251.
- Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
- Малахов, В.А. Вступне слово // Диалог sub specie ethicae. Киев: ПАРАПАН, 2011. С. 3-11.
- Малахов, В.А. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру. М.: Знание, 1986. 64 с.
- Малахов, В.А. Уязвимость любви. Киев: Дух и Литера, 2005. 560 с.
- Масуда, Й. Комп'ютопія // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 6. С. 41-52.
- Покровский, А.Н. Техногенный универсум отчуждения // Вестник национального технического университета «Харьковский политехнический институт». 2002. № 5. С. 89-90.
- Савчук, В. Конверсия искусства. СПб.: Петрополис, 2001. 288 с.
- Соловьев, Э.Ю. Толерантность как ново-европейская универсалия // Демоны мира и

боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. Киев: Політична думка, 1997. С. 96-111.

Стародубцева, Л. В пространстве не-общения // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 6. СПб.: Эйдос, 1992. С. 262-272.

Тимошук, А.С. Традиционная культура: сущность и существование. Дисс. ... д-ра филос. наук. Нижний Новгород, 2007. 402 с.

Фйоріно, Маріоді. Тоталітарні інституції і «промивання мізків» / пер. з італ. Львів: Свічадо, 2000. 64 с.

References

- Avgustin, Avreliy (1991), *Isповед'* [Confessions], Renaissance, Moscow, Russia (in Russ.).
- Averincev, S. S. (1996), *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoy traditsii* [Rhetoric and the origins of the European literary tradition], Shkola "Jazyki russkoj kul'tury", Moscow, Russia (in Russ.).
- Baudrillard, J. (2011), *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic exchange and death], Dobrosvet, Moscow, Russia (in Russ.).
- Golovaha, E. I., Panina, N. V. (1994), *Sotsial'noe bezumie: istoriya, teoriya i sovremennaya praktika* [Social madness: history, theory and modern practice], Abris, Kiev, Ukraine (in Russ.).
- Grigor'eva, T. P. (1989), "Historical situation and dialogue", *Dialog i kommunikatsiya – filosofskie problemy (Materialy «kruglogo stola»)* [Dialogue and communication – philosophical problems (Materials of the round table discussion)], *Voprosy filosofii*, 7, 11-15 (in Russ.).
- Losev, A. F. (1992), "Twelve theses on ancient culture", *Antichnaya Estetika: Itogi tysyachetnogo razvitiya* [Antique aesthetics: Results of the millennial development], *Iskusstvo*, Moscow, Russia, 234-251 (in Russ.).
- Losskiy, V. N. (1991), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology], Centr «SJeI», Moscow, Russia (in Russ.).
- Malakhov, V. A. (2011), "Introductory speech", *Dialog sub specie ethicae*, PARAPAN, Kiev, Ukraine, 3-11 (in Ukr.).
- Malakhov, V. A. (1986), *Smysl zhizni i нравstvennoe otnoshenie lichnosti k miru* [The meaning of life and the moral attitude of the individual to the world], *Znanie*, Moscow, Russia (in Russ.).

Malakhov, V. A. (2005), *Uyazvimosť lyubvi* [Vulnerability of love], Duh i Litera, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Masuda, J. “Komp’ utopiya”, *Filosofs’ka i sotsiologichna dumka* [Philosophical and sociological thought], 6, 41-55 (in Ukr.).

Pokrovskiy, A. N. (2002), “Technogenic universe of alienation”, *Vestnik natsional'nogo tekhnicheskogo universiteta “Khar'kovskij politekhnicheskij institut”* [Bulletin of the National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"], Kharkiv, 5, 89-90 (in Russ.).

Savchuk, V. (2001), *Konversiya iskusstva* [Conversion of art], Petropolis, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Solov'ev, E. Yu. (1997), “Tolerance as a New European universal”, *Demony mira i bogi voyny. Sotsial'nye konflikty v postkommunisticheskom mire* [Demons of peace and gods of war. Social conflicts in the post-communist world], *Politichna dumka*, Kiev, Ukraine, 96-111 (in Russ.).

Starodubtseva, L. (1992), “In the space of non-communication”, *Mezhdunarodnye chteniya po teorii, istorii i filosofii kul'tury. Vyp. 6* [International readings on the theory, history and philosophy of culture. Iss. 6], Eydos, St. Petersburg, Russia, 262-272 (in Russ.).

Timoshchuk, A. S. (2007), *Traditional culture: essence and existence*, D.Sc. Thesis, Nizhniy Novgorod, Russia (in Russ.).

Fjorino, Mario di (2000), *Totalitarni institutsii “promivannya mizkiv”* [Totalitarian institutions and brainwashing], Translated from Italian, Svichado, L'viv, Ukraine (in Ukr.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБАВТОРАХ:

Даренская Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский государственный педагогический университет, ул. Оборонная, д. 2а, 91011, г. Луганск, ЛНР; vera_darenskaya@mail.ru

Лугуценко Татьяна Валентиновна, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и политологии, Луганский государственный аграрный университет, городок ЛНАУ, д. 1, 91008, г. Луганск, ЛНР; telfira@yandex.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Vera N. Darenskaya, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Luhansk State Pedagogical University, 2A Oboronnaya St., 910011, Luhansk, LPR; vera_darenskaya@mail.ru

Tatiana V. Lugutsenko, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy and Political Science, Luhansk State Agrarian University, 1, LNAU Town, 91008, Luhansk, LPR; telfira@yandex.ru