

## КОНСПИРАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ И МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Обращаясь к изучению современных проблем теории межкультурных коммуникаций, автор рассматривает те конспиративные стратегии социокультурного мышления, которые позволяют существенно ограничить сферу распространения «поверхностного диалога». Ему автор противопоставляет экзистенциальный монолог, который становится неизбежным альтернативным средством сохранения культуры человека в современных дегуманизирующих условиях его бытия, когда подлинный экзистенциальный монолог становится несбыточным идеалом.

Общение имеет место между двумя людьми, которые объединяются, но остаются самими собой, они приходят друг к другу из одиночества и способны осознать это одиночество только потому, что вступают в общение.

*К. Ясперс*

Язык существует не для общения, а для того, чтобы скрыть невозможность общения.

*Э. Хемингуэй*

В свете современной эпохи «открытых обществ», усиления влияния мировой макроэкономики и геополитики на традиционный уклад жизни других стран, возникновения международных культурно-образовательных и научных сообществ теория коммуникации попадает в сферу пристального внимания методологии гуманитарного исследования.

Поставленная в авангард этих актуальных тенденций нашего времени теория диалога культур, или просто теория диалога, основы которой были заложены М. Бахтиным и разрабатывались в дальнейшем М. Бубером, Э. Левинасом, Г. Батщевым, В. Библером, М. Коганом, В. Барулиным и другими отечественными и зарубежными философами, обретает на сегодняшний день довольно широкую популярность на Западе, озабоченном поиском новых способов повышения интенсивности коммуникативных процессов.

В общих чертах современная теория коммуникации разрабатывается в трех основных направлениях:

- 1) типологии коммуникативных процессов (М. Коган, В. Барулин);
- 2) поиске интенционально-методологических средств по его оптимизации (М. Бахтин, Г. Батищев) и
- 3) попытках выявить структуру коммуникативного акта (В. Тьюпа).

Каких-либо иных фундаментально-теоретических разработок, выходящих за пределы этой накатанной колеи научных исследований, пока еще не создано. И это заставляет нас по-новому взглянуть на исходную проблему оптимизации коммуникативного процесса, развертывая ее исследование в несколько иную плоскость. А именно, выяснить границы коммуникативного акта с тем, чтобы определить пределы его развития и установить те направления человеческой деятельности, в рамках которой он мог бы беспрепятственно развертываться.

На наш взгляд, основной методологический просчет теории диалога заключается в том, что она пытается преподнести себя в качестве максимально продуктивного средства личностного роста. Иначе говоря, внедрить в сознание субъекта представление о том, что его духовное саморазвитие возможно только лишь через коммуникацию с другим субъектом. Но здесь упускается из виду очень су-

щественная вещь - не берется в расчет тот факт, что далеко не всякая коммуникация может быть экзистенциальной. Чаще всего наше повседневное общение «поверхностно», т.е. представляет собой обычный обмен информацией на бытовом уровне. И даже диалог в сфере современного искусства также крайне редко ставит нас в ситуацию того «глубинного общения», о котором писал Г. Батищев. По признанию многих достаточно известных литераторов, философов и искусствоведов, современная культура, как российская, так и зарубежная, переживает период коммуникативного разрыва, пролегающего через духовно-экзистенциальную сферу межличностных отношений.

Как пишет в одной из своих статей Т. Казарина: «В последние годы возникла новая для нашей литературы ситуация, когда все "широко известные" современные прозаики в действительности известны очень узкому кругу, а точнее - ряду малочисленных групп "просвещенных читателей", каждая из которых ведет свою собственную литературную политику, а значит претендует на оригинальную оценку литературной ситуации и ее конкретных проявлений и не предрасположена учитывать "посторонние" мнения. Как правило, такие "авторитетные группы" существуют внутри и вокруг крупных литературных журналов. Удача писателя, если тот или иной "толстый" ежемесячник делает на него ставку, пытается превратить его в своего "фирменного" автора. Беда - если он публикуется в "чужих" журналах, которые признают достоинства его произведений, но не заинтересованы в его творческой судьбе. Существует реальная опасность затеряться между изданиями, успешно работая и регулярно печатаясь, но так и не обретя серьезной репутации.

Кажется, при таких условиях были бы полезны авторитетные внешние оценки, суждения уважаемых арбитров, которые не втянуты в борьбу российских литературных авторитетов и могут объективно судить о творчестве дебютантов. Но возможная весомость подобных суждений как раз и заставляет не принимать их в расчет, - они способны "делать погоду" в общественном мнении, а именно это право является предметом дележа в литературных кругах. Поэтому зарубежные награды, премии, отличия вопреки всем русским обыкновениям вдруг перестали приниматься

во внимание на нашем литературном Олимпе, прекратили влиять на статус наших писателей.

Такая ценность, как европейское признание, больше не смущает отечественные умы. Не влечет скандальных взлетов славы, как это было в советский период с Пастернаком или Солженицыным, и даже попросту не прибавляет известности. Любые зигзаги писательской судьбы стали личным делом писателя и не волнуют широкую общественность.

Институт литературных звезд не исчез, но начисто скомпрометирован. И значит, новых не заводятся: нам видны только те, что давно погасли...» [1].

Тем не менее, если мы обратим наше внимание на индустрию СМИ конца XX в., то увидим, что в ней коммуникативный процесс общения, вне всякого сомнения, расширяется: растет количество телеканалов, резко повысился качественный уровень технического оснащения телепередач (в этом плане зрелищный потенциал нынешней развлекательной индустрии, конечно же, несравним со скудным телерепертуаром советского телевидения 1980-х гг.). Однако такая коммуникация все же не перерастает в коммуникацию экзистенциальную, в результате которой достигается прирост духовного потенциала личности. Поэтому в семантическом поле современной культуры пересекаются два взаимнеобратимых процесса.

С одной стороны, происходит резкая интенсификация «поверхностного общения» и обслуживающих эту сферу человеческих взаимоотношений коммуникативных стратегий. А с другой стороны, мы имеем дело с ситуацией явного отмирания экзистенциального диалога в съезжающемся пространстве духовной культуры, заваленном книгами малообеспеченных писателей, которых никто не читает, картинами художников, которые никто не покупает, - той культуры, мертвую оболочку которой составляют полупустые залы провинциальных музеев, театров и филармоний. На передний же план выдвигается иной тип «информированного человека», привыкшего вести потребительский образ жизни и избавленного индустрией СМИ от необходимости производить для себя какие-то очень важные личностные смыслы в акте рецептивного сотворчества с авторским произведением искусства. Этот человек перестает быть субъектом диалога, поскольку современная культура перемещает его в предметную позицию. Следовательно, вступающий в ситуацию «поверхностного общения» субъект уже не выглядит субъектом в глазах Другого.

В результате этого деформируется не только субъектный статус участников диалога, но и изменяется сам коммуникативный процесс взаимодействия между ними, когда «поверхностное общение» функционирует как «обмен», а взаимное информационное обогащение контактирующих субъектов не перетекает в то дальнейшее стимулирование роста индивидуального самосознания, к которому ведет экзистенциальный диалог. А ведь в нем, помимо информационного обмена, человек открывает для себя что-то новое не только в форме тех сведений, что ему сообщили, но и в самом себе, в том отклике, который совершает его душа в ответ другому субъекту диалога на его сопричастность к своей экзистенции.

Оптимальность любых коммуникативных процессов зависит не столько от их структуры, сколько от их носителей. Эта мысль отчетливо звучит в одной из последних заметок Л. Аннинского, в которой он обращает свое внимание на тот факт, что «всякое усиление интегральных тенденций в культуре сопровождается усилением локального им сопротивления под любыми флагами. Взаимоупор противоположных факторов неизбежен, иначе - системный коллапс. Вы скажете: - "А Интернет?"... Я соглашусь, что электроника, конечно, способна в считанные мгновения доставить все, что сочинено на берегах мирового литературного океана перед мои очи, да очи не вместят. Общение ограничено не техническими возможностями, а потенциями человеческого организма, который живет все-таки не десятью, а одной жизнью... Я способен воспринять столько, сколько способен переработать, освоить, присвоить» [2].

Мы видим, что «поверхностная коммуникация» может оказаться недиалогичным процессом, даже с точки зрения теории диалога М. Бахтина, которую мы рассматриваем прежде всего как теорию диалога экзистенциального. Когда один субъект диалога открывает себя в другом субъекте диалога, он не просто проникает в экзистенцию другого, но и возвращается через нее к себе самому, взирая на себя уже по-новому. Стало быть, прирост экзистенциального смысла осуществляется не только через прохождение через пространство другого, через освоение его смысловых полей, но и путем эвристического прочтения своей собственной экзистенции, поскольку вектор ноогенеза охватывает и это исходное пространство диалога. Потому-то экзистенциальная коммуникация в диалоге и оказывается эвристичной, что в ней важна не столько функция информационного обмена, сколько сама экзистенциальная ситуация вхождения в единое коммуникативное поле двух сопричастных друг другу сознаний различных по своему смысловому содержанию субъектов.

Вместе с тем, опасность «поверхностного общения» в современной культуре заключается не только в его «поверхностности», но и в гипердистрибутивности - сверхмассовом распространении этого феномена в самых широких слоях нашего общества.

Тотальная информатизация, опутавшая телекоммуникационными сетями большую часть интеллектуального мира, коммуникативные психологические тренинги, выбивающие из опустошенного окружающей жизнью обывателя те необходимые эмоции, что позволяют ему стать пригодным практически для любой жизненной ситуации... - все это ведет к тому, что современная мультимедийная культура растаскивает человека по частям, его беспредельная открытость во все пространственные сферы, умноженная на психологические технологии поддержания в себе неограниченной коммуникабельности, приводит к тому, что личность теряет себя в тотальной многозначности мира и в итоге реагирует на себя лишь как на механизм, генерирующий определенную совокупность потребностей, которые следует удовлетворять. Именно поэтому современная установка предприимчивого индивида на обязательную коммуникабельность в действи-

тельности крайне эгоистична, ибо рассматривает другого человека лишь как объект своего воздействия, от которого необходимо что-либо получить: либо внимание к себе, либо ответную информацию. Конечно, ради достижения своих персональных целей коммуникант в целях оптимизации общения готов признать и его субъектную позицию. Однако вне зависимости от этого представления целевое воздействие на другого в сознании типичного человека современной культуры все-таки будет корыстным и потому неизбежно приведет к невозможности экзистенциального диалога, условием которого является исходный импульс бескорыстного интереса к чистой самости Другого.

Соприкасаясь с современной культурной ситуацией, традиционная академическая теория диалога развивается на метафизическом уровне в направлении поиска новых путей оптимизации коммуникативных стратегий межличностного общения, а на филологическом - в области попыток отыскания диалогических и монологических интенций в художественных произведениях русских и зарубежных классиков. В итоге она сталкивается с целым рядом серьезных проблем, заставляющих ее двигаться к пересмотру своих теоретико-методологических оснований.

Основным недостатком диалогических теорий М. Бубера, М. Кагана, Г. Батищева и В. Библера является то, что они рассматривают акт становления диалога в некоем идеальном пространстве, где диалог видится каждому из его субъектов неким сущностно необходимым феноменом их бытия. Сам же контекст бытия экзистенциальной коммуникации выглядит благостным и безмятежным, иначе говоря, он не ставится под угрозу. Однако жесткие условия жизнедеятельности человека в современной культуре, отказавшейся от экзистенциального диалога в угоду адаптации к миру «поверхностного общения», ставят перспективность развития этого направления теоретической деятельности под сомнение. Причем под сомнением оказывается не сама истинность прежних классических концепций диалога (сама по себе, может быть, и не вызывающая каких-либо радикальных опровержений), сколько невозможность их внедрения в духовную жизнь современного человека. Поэтому, на наш взгляд, дальнейший продуктивный путь развития теории диалога лежит в:

- 1) выяснении границ диалога;
- 2) попытках анализа практики экзистенциального самоопределения личности в тех условиях, когда диалог невозможен;
- 3) выявлении таких психологических технологий, которые бы помогли сохранять внутри диалогичной личности ее экзистенциально-коммуникативный потенциал в системе недиалогической культуры.

Мы разводим два последних тезиса на том основании, что итогом самоопределения личности в недиалогической культуре может стать отказ от усилия к диалогической коммуникации, в противовес другой стратегии сохранения в сознании субъекта диалогической интенции с целью ее дальнейшей актуализации при более благоприятных обстоятельствах. Однако само по себе сохранение диалогической интенции в условиях длительной изоляции от коммуникативного контекста,

где процветает «поверхностное общение», также нуждается в определенных стратегиях. И нам следует их определить, чтобы разобраться, с помощью каких средств можно спасти духовную экзистенцию человека в той дегуманизированной действительности, где даже в искусстве стал невозможен продуктивный, экзистенциально значимый диалог.

Теперь мы вновь возвратимся к М. Бахтину с тем, чтобы указать на ограниченность его рассуждений о диалоге. На наш взгляд, слабое место диалогической концепции М. Бахтина заключается в том, что он не объяснил нам, каким образом субъекты диалога вступают в пространство межличностной экзистенциальной коммуникации. На базе чего, каких ценностей, психологических интенций, уже имеющихся или отсутствующих духовных и коммуникативных потенциалов, в человеке формируется потребность к глубинному общению с другим человеком до того, как Другой попадает в его поле зрения? Что предшествует диалогу, прежде чем он сможет состояться как экзистенциальный диалог?

Мы считаем, что выход из этой проблемы можно найти в ценностной реабилитации монологического мышления, служащего той исходной ценностной стратегией экзистенциального самосознания личности, что развивает духовный мир человека еще до вхождения его в ситуацию диалогической коммуникации с ценностно-смысловым пространством духовного мира другого человека.

Следует заметить, что такого рода попытки перенести вектор внимания философии на предметное поле монолога уже предпринимались со стороны Ф. Гваттари, М. Хайдеггера и Ж. Делеза.

Так, например, размышляя над онтологическими основаниями зарождения в сознании человека философского мышления, М. Хайдеггер высказывал на этот счет такое мнение: «Жители города дивятся - как можно так долго оставаться одному среди однообразия крестьянской жизни. Однако я тут не в одиночестве - я в уединении. В больших городах легко оставаться одному - легко как едва ли еще где. А жить уединенно там нельзя. Ибо первозданная сила присуща уединению - оно не обособляет, не разъединяет, но все существование твое здесь круто обрушивается в самую широту близости к сущности всех вещей» [3]. Другой французский писатель и философ - А. Камю - также не гнушался признать высокий ценностный статус экзистенциального монолога, утверждая, что «единственной освобождающей ум человека мыслью является та, что оставляет его наедине с самим собой, со знанием своей собственной бесконечности и близкого конца» [4].

Что же касается Феликса Гваттари и Жюль Делеза, то они вообще не считают, что философское мышление, являясь мощнейшим механизмом формирования человеческого мировоззрения, образует его за счет какой-то коммуникации: «...у философии очень мало вкуса к дискуссиям... Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, это что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же. Какое дело философии до того, что некто имеет

какие-то взгляды, думает так, а не иначе, коль скоро остаются невысказанными замешанные в этом споре проблемы? А когда эти проблемы высказаны, то тут уж надо не спорить, а создавать для назначенной себе проблемы бесспорные концепты. Коммуникация всегда наступает либо слишком рано, либо слишком поздно, и беседа является лишней по отношению к творчеству» [5].

Подлинное экзистенциальное общение возникает лишь на базе высокоразвитого, экзистенциального монолога, нагруженного изначальными ценностными смыслами, одним из которых является потребность общения с Другим, возникающая задолго до появления последнего перед духовным горизонтом исходного субъекта.

Наблюдая за современным литературным процессом и теми дискуссиями, которые выстраиваются вокруг его осмысления, мы видим, что диалог становится не реальной практикой бытия высококультурной личности, а, скорее всего, неким идеалом, на который ориентирована человеческая надежда. Поэтому вполне понятно, почему подлинно культурная личность вынуждена перейти к экзистенциальному монологу, предпочитая укоренить себя в бытии через поэтическое мышление (М. Хайдеггер) без усилий придания себе социальной ангажированности, к чему призывал Ж.-П. Сартр. Так, например, заканчивая характеристику современного состояния русской литературы, где не находится места для проявления творческого потенциала подлинно талантливой личности, В. Сердюченко завершил свой обзор следующим призывом: «Коль нынешнее время способно порождать только литературных бесов и коль ты настоящий писатель - свидетельствуй свое время умолчанием своим, уйди в свое писательское "дао", покинь оскверненные площади, где неиствуют и улюлюкают арлекины. Критик, не дай увлечь себя этой бесовской кутерьме, сохрани верность своему литературному вкусу и здравомыслию... Издатель, не отдавай врученное тебе дело Гутенберга, Кирилла и Мефодия на потребу литературному вандализму... Читатель, перестань вверяться печатному слову только потому, что оно печатное. Им сегодня чаще пользуются блудники, чем праведники» [6].

Из его слов можно сделать такой вывод: невозможно в целом судить о современном периоде развития русской литературы только по тому, что публикуется в центральных и провинциальных журналах, так как вне их где-то в глубине России существует огромный пласт неопубликованной литературы, созданной монологическим сознанием, отстраненным от коммуникации с дискредитированным литературным институтом современных писателей и массового примитивного читателя. Поэтому вполне возможно, что настоящая литература не погибла, а ушла из рецептивного социального пространства в свою конспиративную потаенность.

Однако какая же стратегия духовной деятельности человека обеспечивает монологу его бытие, делая этот тип самосознания ценностью не менее важной, чем диалогическое отношение к Другому?

Чтобы попытаться несколько прояснить этот вопрос, обратимся к такому понятию, как конспирология. Если диалог рождается из стремления к открытости

своей и открытости Другого, и его способ бытия можно определить как коммуникативный, то диалог возникает из усилия отделиться от внешней действительности с тем, чтобы погрузиться в свой внутренний духовный мир, сделать его для Другого тайной и постичь эту тайну внутри себя самого. Поэтому такого рода экзистенциальное мироощущение можно назвать конспиративным.

Для того, чтобы разобраться в его специфике, нам следует обратиться от взгляда на диалог как некую ущербную форму человеческой экзистенции, противостоящую диалогу и сдерживающую его коммуникативные функции. В некоторых обстоятельствах замыкание культурной личности в монологической рефлексии становится не просто необходимым и вынужденным актом, но прогрессивной коммуникативной стратегией, продвигающей человека к своему внутреннему нравственно-этическому совершенству.

Чтобы сразу понять это, следует обратиться к анализу следующих строк из знаменитого стихотворения М.Ю. Лермонтова «Как часто пеструю толпою окружен». Перед сознанием лирического героя простирается дегуманизированный мир, настолько пустой, бездушный и фальшивый, что он просто не может претендовать на право подлинной реальности. Поэтому этот искусственный мир обмана, мир масок, оставшихся вместо человеческих лиц, окутан ореолом призрачности сна, указывающим на случайность и поверхностность окружающей действительности, на то, что она не может нести на себе печать какой-то высшей истины. В связи с этим сознание лирического героя устраняется из этого маскарадного, девальвированного внешнего пространства в свой внутренний мир детских воспоминаний, погружаясь в сферу подлинного человеческого бытия.

Мы видим, что на какое-то время конспиративная стратегия закрывает сознание героя от воздействий внешнего мира, поворачивая его к экзистенциальному монологу, который прокладывает коммуникативные пути в сферу памяти, традиции, детской мечты - то пространство, где еще существуют какие-то духовные ценности, которые уже навсегда утратили те люди, что остались снаружи. Вполне понятно, что именно такой диалогический самосовершенствует героя, а не его попытки взаимодействия с обезличенной социальной средой, где «при диком шепоте затверженных речей» устанавливается лишь формальное, поверхностное общение, которое к тому же не может включать в себя каких-то серьезных личностных смыслов, поскольку речи затвержены, растиражированы, откуда-то позаимствованы, не обогащены творческим освоением индивидуального понимания.

Сам же лирический герой рассержен на мир не только за то, что он бездушен и фальшив, но и за то, что он, его всепроникающая обезличенная реальность разрушает культуру монолога, оберегающую внутренние ценности духовной жизни. И потому конспиративное мышление героя не может раскрыть себя навстречу враждебной действительности, а будет сохранять свой индивидуальный мир как тайну. Усилия к сокрытию внутренних ценностей человека становятся более значимой и

оправданной стратегией его поведения, нежели совершенно неуместные тенденции к самораскрытию.

Внутренняя тайна есть духовная ценность. И конспиративное сознание также берет на себя повышенную ценностную нагрузку, поскольку оберегает тайну. Монолог же как форма воплощения конспиративного мышления активно способствует духовному росту личности, нисколько его не замедляя. Это позволяет нам понять, почему же герой поэзии М.Ю. Лермонтова так жестко и бескомпромиссно презирает обман. Обман - это то, что делает внешнюю, видимую, эмпирическую реальность нереальной. Обман - это намеренная культивация в сознании другого фальшивой иллюзии, со злым умыслом транслируемая адресату, т.е. корыстное использование в неэтичных целях конспиративных структур сознания, закрывающих некую сущность от внешней видимости. И неэтично здесь не то, что сущность закрывается, а то, что вместо нее подставляется суррогат. Иначе говоря, Лермонтову ненавистен обман за то, что фактически он представляет из себя спекуляцию на тайне, заземляя тем самым ее возвышенный, сакральный смысл.

Те же самые художественно-эстетические и нравственно-этические основания мировоззрения героя перетекают из лермонтовской поэзии в его романную эстетику. В этом ключе фигура Г. Печорина становится ярким носителем конспиративного стиля мышления, противостоящего внешнему миру тех «поверхностных коммуникаций», что опутали со всех сторон дегуманизованное пространство современной ему общественной среды. В романе мы можем найти немало эпизодов, в которых экзистенциальная некоммуникабельность Печорина подчеркивает его личностное превосходство над Грушницким и остальными членами «водяного общества».

Отметим, что все усилия Грушницкого к гиперкоммуникации оборачиваются его крахом, в то время как монологический изоляционизм Печорина создает вокруг его фигуры ореол таинственного и привлекательного героя.

Однако в романной эстетике и поэзии М. Лермонтова мы имеем дело не просто с высокой культурой экзистенциального монолога, но и с культурой конспиративного мышления, способного видеть тайну мира и создавать ее вокруг человека (в повести «Фаталист» эти две функции соединяются воедино: Печорин один среди всех остальных офицеров видит отпечаток смерти на лице Вулича и тем самым как бы провоцирует судьбу на свершение своего приговора).

Вместе с тем конспиративное мышление становится не только прерогативой художественной литературы, но и попадает в сферу современной философской мысли. Здесь прежде всего интересны те концепции соотношения человека и бытия, что были выдвинуты Ж. Делезом, М. Хайдеггером, А. Камю, Ж.-П. Сартром и Г. Марселем.

Так, например, в своей наиболее известной работе «Основные понятия метафизики» М. Хайдеггер, пытаясь разяснить специфику философского мышления, обращаясь к своим слушателям, ставит перед студенческой аудиторией следующую проблему: «... философия как бы прячется, не обнаруживает себя напрямую.

Хуже того, она выдает себя за нечто, чем совершенно не является... Просто ли мы разглагольствуем над толпой -... убеждаем в опоре на авторитет, которого у нас совершенно нет, но который по разным причинам большей частью все-таки в разных формах берет свое, даже если мы его вовсе не желаем? В таком случае на чем же держится этот авторитет, с помощью которого мы молчаливо убеждаем? Не на том, что мы действуем по заданию некоей высшей власти, и не на том, что мы мудрее и умнее других, но единственно на том, что нас не понимают. Лишь пока нас не понимают, этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет. Если мы не философствуем, весь авторитет сам разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку,... что некоторые люди могут или должны иметь странный удел - быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование» [7].

Мысль немецкого философа, по всей видимости, такова: мы начинаем понимать сущность философского мышления только тогда, когда начинаем соприкасаться с ним изнутри, двигаясь сквозь универсальный размах его ментальной стратегии, захватывающей бытие. Истину же внутри самой философии найти нельзя, ибо философия, указывая своим языком на глобальность и таинственность мироздания, лишь задает силовой импульс некоторой эстетической направленности сознания человека на дальнейший поиск истины. Однако заметим, что текст лекции Хайдеггера не транслирует эту мысль прямо и открыто, наоборот, философ как бы скрывает ведущую идею своего выступления, возвращая направленные на него познавательные импульсы назад, погружая их в те исходные намерения, что вели студентов на платные лекции.

М. Хайдеггер переключает стимул познания на самосознание, передвигает бытие добываемой философским мышлением истины из внешнего во внутреннее пространство мира человеческой мыследеятельности. Вместо открытой, всеразясняющей ментальной стратегии, призванной выносить наиважнейшие смыслы человеческого бытия на поверхность вседоступного понимания, М. Хайдеггер использует по сути дела конспиративный прием. Он не только раскручивает силовые векторы познавательного процесса за счет того, что несколько приоткрывает искомую истину, но и помогает их наращивать путем их сокрытия, стимулирующего чувство любопытства и движения к тайне бытия.

Однако, если М. Хайдеггер все еще надеялся на то, что его философия поможет человеку проложить какой-то путь к тайне, то Г. Марсель совершенно не рассчитывал на способность бытия проявить себя через сознание философствующей личности. Ибо человек сам не знает кто он такой. Смысловое содержание его экзистенции погружено в ту же тайну, что закрывает от нас бытие и нет никаких гарантий, что когда-нибудь нам удастся этот смысл обнаружить.

Власть тайны настолько сильна, что поглощает собой человека. Поэтому в отношении к его позиции философские идеи Ж.-П. Сартра кажутся действительно

в чем-то более оптимистичными, ибо для Сартра протекающая из бытия Ничто свобода все-таки позволяет заполнить отколовшегося от жизни человека какими-то экзистенциальными смыслами, что возникают из тех пограничных ситуаций, в которых свобода проявляет себя через нравственный выбор человека. Но если М. Хайдеггер отрицает сущность ради открытой проявленности Бытия, то для Сартра смысл возникает на грани пересечения Бытия и Ничто. Причем этот смысл, что вырывает из мира импульс человеческой свободы, и есть тот феномен культуры, который включает в себе отрицаемую Хайдеггером сущность.

Существование сознания предполагает свое бытие, но изначально человек есть никто - невежественная, ничего не знающая о себе (согласно позиции Г. Марселя) экзистенция. Однако в процессе своей свободной жизнедеятельности самопроизводящий себя человек постепенно заполняет свое ничто бытием через соприкосновение с миром Другого как условием его экзистенции. Поэтому бытие тайны для Сартра видится не в качестве имманентного основания человеческой экзистенции (как это представляется Г. Марселем) и не примыкает к бытию в качестве некоего забвения, опускающего последнее в его нераскрытую потаенность. Тайна для Сартра, видимо, располагается на пересечении Бытия и Ничто, там, где сталкиваются свобода выбора и следующая за ним неизвестность. Стало быть, свобода самопорождающего себя человека - оптимистична, ибо не позволяет личности всецело поставить себя в подчинение тотальной власти неизведанной тайны.

Вспомним, что Печорин тоже все время пытается заявить себя в качестве свободной личности и, делая в «пограничных ситуациях» свой выбор, он выбирает сам себя (по Сартру) при этом самого себя теряя (по Хайдеггеру). Однако порой он, человек действия, все же выпадает из реактивной быстротечности жизни и становится ко всему равнодушен, ощущая себя слепым орудием в руках судьбы. Иначе говоря, прозревает в себе Ничто как сущностное основание своего исходного существования. Это Ничто и есть его внутренняя тайна, в которую он возвращается после бесплодных попыток проникнуть в таинство бытия («Тамань», «Фаталист») и обрести полноту Бытия через любовь к другому близкому человеку («Бела», «Княжна Мери»), Но как ни парадоксально, именно его конспиративное мироощущение позволяет герою вырваться из прозаического мира «поверхностного общения» и на какое-то время войти в пространство экзистенциальной коммуникации.

Так каким же образом конспиративная тенденция, функционирующая в качестве механизма торможения коммуникативного процесса, сама по себе может оказаться коммуникативной? И почему двух незнакомых

людей притягивает друг к другу именно эта сфера «чистого иного», непознанного друг в друге? Здесь мы видим, как конспиративная ментально-поведенческая стратегия, обращаясь к Другому, функционирует наряду с чисто коммуникативной установкой. Предощущение наличия в Другом иного, того, что еще не было познано, что является тайной, пересекается с исходным намерением открыть для себя инаковость этого иного мира, без чего не может состояться сама операция раскрытия, так как иначе она превращается в банальное беспрепятственное потребление информации. Индивидуальная тайна противостоит попытке человека достичь своей самоисчерпанности в полномте самораскрытия своей самости перед ликом другого человека. Тайна продвигает коммуникативный акт за счет того, что указывает ему на те границы, которые еще только следует преодолеть.

В заключение позволю себе заметить, что поворот теории коммуникации к осознанию своих границ неизбежен, так как интерес к факторам сдерживания коммуникативных интенций сознания будет развиваться пропорционально возникновению новых технологий интенсификации коммуникативного акта. Поэтому конспиративные стратегии самосознания личности будут обладать таким же массовым характером, как и попытки персонализированной рефлексии, опосредованные межличностным диалогом. Весь вопрос в том, станут ли они в дальнейшем функционировать как продукты бессознательно-интуитивных практик самостроения человеческого бытия, или же нам все-таки удастся вывести эти имплицитные процессы в зону сознательной рефлексивной деятельности для того, чтобы попытаться улучшить их воздействие на сознание человека рациональным путем.

Такая попытка сохранения индивидуальной тайны за счет самосознания не приводит к ее окончательному раскрытию и десокрализации, но, наоборот, стимулирует в человеке стремление к обнаружению в себе иных сокрытых миров. Таким образом, для нас важно не только раскрыть тайну, но и постоянно удерживать в своем сознании знание о реальности ее бытия с тем, чтобы затем попытаться соотнести ее с миром через осознание в себе того места, которое она занимает в структуре мыслящей и переживающей экзистенции человека.

Вполне возможно, что такая тайна будет либо потенциально раскрываемой структурой, либо станет существовать в сознании человека только лишь в форме какого-нибудь мифического фантома. Однако сама реальность воздействия этих фантомов на самосознание личности уже далеко не призрачна. Она фактична. И потому всегда будет заслуживать пристального внимания со стороны гуманитарных наук.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Казарина Т. Людмила Улицкая : игра с традицией «женской» прозы // Вестник Самарского гос. ун-та. 1997. №3. С. 75-86.
2. Аннинский Л. Глобальное или национальное: чья возьмет? // Знамя. 2000. № 9. С. 203.
3. Хайдеггер М. Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции? // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 219.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 303.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 41.
6. Сердюченко В. Прогулка по садам изящной словесности // Новый мир. 1995. № 5. С. 231.
7. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. М., 1993. С. 334-337.

Статья представлена кафедрой теории и истории культуры Института искусств Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 5 ноября 2002 г.