

О.А. Шнырева

**ИМИДЖЕЛОГИЯ:
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗА**

Учебно-методическое пособие

Ижевск
2007

ББК 87.628.13я73
УДК 13.3:316(075)
Ш 779

Учебное пособие рекомендовано учебно-методической комиссией факультета социологии и философии Удмуртского государственного университета

Рецензент доктор философских наук, профессор О.Н. Бушмакина

Шнырева О.А.

Имиджелогия: Учебно-методическое пособие. УдГУ. Ижевск, 2007. 74 с.

В учебном пособии рассмотрены основные теоретические концепции социальной коммуникации. Пособие рекомендуется студентам, обучающимся по специальностям «Социология», «Социальная антропология», студентам гуманитарных специальностей.

©©©©©ББК

7.628.13я73

УДК 13.3:316(075)

© О.А. Шнырева, 2007
© ГОУВПО «Удмуртский государственный университет», 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

1. Пояснительная записка.
 - 1.1. Принципы построения курса
 - 1.2. Цели и задачи
2. Структура содержания курса.
 1. Феноменология образа. Образ как конструкт сознания.
 2. Первобытное сознание.
 3. Социальная коммуникация.
 4. Теория классической рациональности: «коммуникативный разум» Ю. Хабермаса.
 5. Социальная коммуникация: невербальные аспекты.
 6. Пространственные манифестации индивида: лицо.
 7. Пространственные манифестации индивида: тело.
 8. Автокоммуникация. Исповедь: откровение или миф?
 9. Современный мир: виртуальная реальность и «спектаклизация общества».
 10. Реклама как семиотическое поле конструирования социальных значений.
 11. Игра как социальное действие.
 12. Социальная идентификация.
3. Методические указания к самостоятельной работе студентов.
4. Учебно-методические материалы
 - 4.1. Работы для обязательного прочтения
 - 4.2. Основная литература
 - 4.3. Дополнительная литература
 - 4.4. Интернет-ресурсы
5. Контрольные задания к текущей и итоговой аттестации.
 - 5.1. Вопросы к зачету
 - 5.2. Тематика реферативных работ.

ВВЕДЕНИЕ

1. ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

«Имиджелогия: философия образа» - авторский курс, дополняющий своим хрестоматийным материалом курсы цикла общегуманитарных и государственных социально-экономических дисциплин в государственных образовательных стандартах ВПО второго поколения. Курс включен в учебный процесс как специализированный курс федерального компонента. Он способствует переходу на двухуровневое обучение, предполагающее расширение самостоятельной работы в идеологическом построении студентами собственной мировоззренческой позиции.

Разработка данного учебного курса связана с актуальностью исследования социальной коммуникации в рамках исследования связи человека и общества.

Наблюдающееся в современном мире расширение панорамы коммуникативных средств включает в себя все системы воплощенной чувственности человека. Имидж – феномен социальной коммуникации, позволяющий фиксировать обрушившийся на современного человека поток сменяющихся вербальных и невербальных образов.

Особенностью специализированного курса «Имиджелогия: философия образа» является **философское обоснование** категории «Имидж», чаще всего исследуемая с точки зрения психологии или политологии.

Курс адресован прежде всего студентам Факультета социологии и философии, где он и читается на 3 курсе специальности «Социология» и «Социальная антропология» в цикле федерального компонента.

Данное учебное пособие будет полезным для студентов и аспирантов факультета социологии и философии, Института психологии, педагогики и социальных технологий, Института дизайна, Института социальных коммуникаций, Института экономики и управления, изучающих как специализированные дисциплины: «Имиджелогия», «Мифология», «Философская антропология», «Социальная антропология», «Этика и эстетика», так и общие профессиональные дисциплины: «Философия», «Культурология», «Политология», «Введение в психологию».

Например, в курсе «Философия» можно включать материал в разделах «Гносеология» - образ как конструкт сознания, «Социальная философия» - тема социальной коммуникации, «Антропология» - тема социальной идентификации, пространственных манифестаций, автокоммуникация.

Тему образа как результата работы сознания можно исследовать при изучении «Философии науки», столь востребованной среди аспирантов. Весь курс «Имиджелогия» можно использовать при изучении философской антропологии.

Для общего круга читателей данное пособие будет интересно тем, что исследует тему образа сквозь призму самоопределения индивида в современном мире.

Теоретический материал пособия закреплен примерами из истории и искусства.

1.2. ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ КУРСА «ИМИДЖЕЛОГИЯ: ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗА»

Курс представляет собой введение в философскую проблематику категории «имидж».

Программа курса построена на принципах конкурентности и взаимодополняемости различных социально-философских концепций по проблеме социальной коммуникации.

Ядро курса составляет философское обоснование междисциплинарной категории «Имидж».

Технология обучения ориентирована на развитие у студентов самостоятельного творческого мышления.

Оценка знаний и умений студентов проводится с помощью текущего контроля на занятиях и итогового контроля (зачет).

Курс готовит студентов:

- к выработке навыков многомерной оценки философских и научных течений, направлений и школ, касающихся темы «социальная коммуникация»;
- к формированию способностей выявления глобального аспекта понятия «имидж»;
- к развитию умения логично формулировать, излагать и аргументировано отстаивать собственное видение рассматриваемых проблем современности;
- к овладению приемами ведения дискуссии, полемики, диалога.

1.3. ЦЕЛЬ И ЗАДАЧИ КУРСА «ИМИДЖЕЛОГИЯ: ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗА»

Цель: развитие у студентов интереса к фундаментальным знаниям, стимулирование потребности к философской оценке роли имиджа в социальной коммуникации.

Основная задача - способствовать созданию у студентов целостного системного представления о сознании человека, рассмотреть социальную реальность как дискурсивную реальность, выделить факторы, ведущие к изменению форм визуальной экспрессивности человека, способствовать формированию и развитию философского мировоззрения и мироощущения студентов.

Изучение курса предполагают, что студент будет:

- **знать** разнообразные теории коммуникации в рамках социальной философии;
- **иметь** представление об объемах панорамы коммуникативных средств, включающих все системы воплощенной чувственности человека;
- **определять** методологические основания выделения вербальной и невербальной коммуникации;
- **анализировать** различные формы социального кодирования, лежащего в основе установления социальной реальности и культуры в целом;
- **понимать** роль вербальных и невербальных манифестаций индивида в социальной коммуникации и связанных с ними современных социальных и этических проблем.

2. СОДЕРЖАНИЕ КУРСА «ИМИДЖЕЛОГИЯ: ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗА»

1. Феноменология образа. Образ как конструкт сознания.
2. Первобытное сознание.
3. Социальная коммуникация.
4. Теория классической рациональности: «коммуникативный разум» Ю. Хабермаса.
5. Социальная коммуникация: невербальные аспекты.
6. Пространственные манифестации индивида: лицо.
7. Пространственные манифестации индивида: тело.
8. Автокоммуникация. Исповедь: откровение или миф?
9. Современный мир: виртуальная реальность и «спектаклизация общества».
10. Реклама как семиотическое поле конструирования социальных значений.
11. Игра как социальное действие.
12. Социальная идентификация.

ТЕМА 1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОБРАЗА. ОБРАЗ КАК КОНСТРУКТ СОЗНАНИЯ

Ключевые слова: воображение, восприятие, значение, имидж, интенциональность, интерсубъективность, смысл, сознание.

Исследовать **образ** как опыт переживаний, как заданную в сознании индивида конструкцию возможно в результате проведения феноменологической редукции, или редукции естественной установки, которая означает поворот от «психологически-опытно-научной установки к феноменологически-идеально-научной»,¹ что означает «исключение всех опытно-научных апперцепций и утверждений бытия и обращение к внутренне-опытно узнанному»².

Феноменологическая позиция в исследовании **образа** привлекательна тем, что позволяет уклониться от субъект – объектного видения и избежать представлений об **образе** как данном в объективном мире. Такую позицию мы можем наблюдать в теории отражения, где субъект, то есть Другой-воспринимающий отражает в собственном понимании **образ** как часть объективной реальности (отображенное является своего рода тенью, отблеском объективно заданного мира).

Феноменологический подход дает возможность представить **образ** не в качестве объективной реальности, а в качестве явления опыта, переживания и сознания самого индивида. В «Философии как строгой науке» понятие опыта у **Эдмунда Гуссерля** поставлено в один ряд с созерцанием: «Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право»³. Уделяя внимание созерцанию как чистому восприятию, лишённому штампов и строгих конструктов, **Э. Гуссерль** связывает его с переживанием – эмоциями – экспрессией – выразительностью и чистым сознанием. В контексте этих понятий опыт является своего рода «жизнью в актах сознания», которая позволяет познанию свершаться (своего рода метафизический переход от «вижу» к «ведаю»).

Актуальным является стремление феноменологов вернуться в своих исследованиях к сфере донаучной и повседневной жизни. Жизненный мир в теории **Э. Гуссерля** бытийствует через «интерсубъективный опыт» и

¹ Шпарага О. Феноменология опыта// Логос. 2001. № 2. С. 45.

² Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000. С. 314.

³ Я, строящее эпохе, о котором говорит Гуссерль, - не есть психологическое Я. Посредством феноменологического эпохе Я редуцирует свое естественное человеческое Я и свою душевную жизнь (царство опыта психологического самопознания) к своему трансцендентально – феноменологическому Я – царству опыта трансцендентально-феноменологического самопознания// Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агенство «Сагуна», 1994. С. 187.

наделяется смыслом в ходе интенциональной жизни людей (под intersубъективностью Э. Гуссерль понимает «универсальную социальность, общее пространство всех Я-субъектов»)⁴. Интерсубъективность указывает на внутренне присущую сознанию людей социальность, мир переживается человеком как общий для него и для других людей и раскрывается при помощи тезиса о «взаимности перспектив» (Я и Другой, меняясь позициями присутствия, способны переживать мир идентично). Гуссерль пишет: «Жизнь эта постоянно – da ist для меня, как она сама, дана сознанию в восприятии: рефлектируя, Я в каждый момент могу направлять к изначальной жизни особый внимательный взгляд»⁵.

Феноменологическое эпохе, т.е. заключение сознанием в скобки объективного мира, лишает значимости все заданные и стереотипные позиции в отношении к окружающему и окружающим. То, что в результате проведения феноменологического эпохе, приобретает Я, - это «чистая жизнь со всеми её чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми полаганиями, универсум феноменов в феноменологическом смысле»⁶. Когда Я воздерживается от каких-либо полаганий, принимающих мир в качестве сущего, направляет взгляд на жизнь как осознание этого мира, он обретает самого себя как чистое Ego с чистым потоком cogitationes⁷.

Так конструируется **образ**. Объективный мир черпает смысл и бытийную значимость из самого себя – то есть из трансцендентального Я. Мое трансцендентальное Я находится в противопоставлении и во взаимодействии с «Не-Я» - Другими людьми, предметами, артефактами. **Образ** имеет для индивида смысл в качестве единства восприятия и опыта переживания.

Вопросы для обсуждения

1. Почему мы вправе называть имидж языком, поддающимся прочтению?
2. В чем разница подходов к образу и сознанию в целом в теории отражения и теории феноменологов?
3. В чем суть образотворческой деятельности воображения?

⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000. С. 315.

⁵ Там же. С. 346.

⁶ Там же. С. 347.

⁷ Там же. С. 412.

Литература по теме

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994.
3. Мерло – Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента - Наука, 1999.
4. Сартр Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб: Наука, 2001.
5. Сартр Ж. – П. Произведения. СПб: Азбука, 1999.

ТЕМА 2. ПЕРВОБЫТНОЕ СОЗНАНИЕ

Ключевые слова: культура, маска, миф, образ коллективного лица, преобразование, ритуал, сакрализация, социальная реальность.

История человечества начинается с осознания непохожего и непредсказуемого Другого. Страх перед захватом со стороны Другого ввергал человека в опасения быть поверженным. **К. Леви-Брюль** рассуждая о первобытных коллективных представлениях, приводит в пример признание эскимосского шамана Ауа Книду Расмуссену: «Мы не верим, мы боимся».

«У захвата древнее лицо», - пишет **В.В. Бибихин**. Видя в Другом соперника, первобытный человек наделяет природу антропоморфными деятельностными характеристиками, обращаясь к ней как к Другому. Овладение территорией можно назвать ритуальным воспроизведением: «наше» значит «сотворенное» заново. Тело человека в древности сравнивали с микрокосмом, его нужно было освятить, то есть освоить. Поэтому древний человек окрашивал свое тело в цвет зверя-тотема, подводил глаза, брови, подпиливал зубы, выводил на теле изображения тотемных животных, делал черточки и пятна, татуировался, красился кровью, ягодами и глиной, умащался жиром и покрывал себя пухом и перьями, шкурами зверей, всем тем, что делало из него человека-птицу, человека-зверя или человека-степь. Происходило его первое преобразование.

Атрибутом ритуальных церемоний, создающих **образы** повторяющегося мифологического опыта, является маска, которая манифестирует себя, обращаясь не просто к Другому, а к богам (сакральным силам), и закрывает индивида в ней не просто от Другого, а от злых сил.

Архаическая маска наделяла человека магической силой, которая позволяла участвовать в процессе воссоздания священного. Маска – способ сакрализации, в ней человек предстоит Вечности, которая создается в ритуале. Выделение лица в качестве социально предписанного топоса для древнего человека не было характерно, поэтому экспрессивной выразительностью наделялось все тело.

Человек в маске присваивал себе коллективное лицо (это не индивид, а коллектив взывает к богам, это не индивид, а коллектив производит жертвоприношение).

В архаическом обществе маска играет важную роль в процессе исторического становления социальной реальности и культуры. Определение маски как «личины в прямом и переносном значении, накладной рожи; притворства, двоедушия»⁸ подходит к архаическому обществу только в смысле «накладная рожа», но не в смысле «притворства». Архаический человек еще не ограничивал себя морализацией на тему «двоедушного притворства».

⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1987. С. 381.

Вопросом о сути маски и ее роли в становлении человеческого сообщества задавались многие исследователи. Например, **Р. Жирар** писал, что «...маски служат обязательным атрибутом во многих первобытных культурах. За огромным разнообразием форм и стилей в масках должно стоять какое-то единство. Нельзя сказать, что маски **изображают** человеческое лицо, но они всегда связаны с ним в том смысле, что должны его скрывать, заменять или так или иначе его замещать»⁹.

В своей книге с характерным названием «Путь масок» **К. Леви-Строс** рассматривает маски в качестве материальных объектов, пластика, графика и колорит которых служат социальным и религиозным функциям. **К. Леви-Строс** трактует маску как сообщение. «Для того чтобы индивидуальность противопоставлялась индивидуальности другой маски, необходимо и достаточно, чтобы доминировало одно и то же отношение между сообщением, которое в той же либо в соседней культуре должна передавать другая маска»¹⁰.

Клод Леви-Строс исследует маску сквозь семиотическую систему, как особого рода язык, который поддается чтению. Такой подход имеет свои основания. В «Печальных тропиках» **К. Леви-Строс** описывает виды орнаментов и татуировок на лице и на теле как послание к Другому о своем положении (личном, статусном, имущественном, семейном). Например, татуировку в верхней части лица – вокруг глаз и на лбу могли сделать себе только вождь и его семья. Все тело вдовы, покрытое траурной татуировкой.¹¹

Культурный порядок и социальная реальность начали конституироваться с момента возникновения упорядоченных различий. Культурный ритуал является ядром социального мира.¹² Святыни были первичными ценностями человека (культурные ценности как производные от культа). Постепенно обряд приобретал и второстепенный утилитарный смысл, попадая во все сферы деятельности человека. Система первых запретов, прав, обязанностей, паттернов поведения индивида в человеческом сообществе развивалась, сопровождая культ.

Культура в целом начинается с отделения Своего от Иного¹³. При этом «свое» для первобытного человека – это ближайшее, то, что он делил со своими родственниками и близкими, то, что о-своено, привычно, неотъемлемо и неизменно. Первичным бытийственным опытом архаического человека было нераздельное текучее существование, которое наряду с отсутствием событий предполагало и отсутствие различия

⁹Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 204.

¹⁰Леви-Строс К. Путь масок. М.: Республика, 2000. С. 25.

¹¹Леви-Строс К. Печальные тропики. М.: Прогресс, 1983. С. 87.

¹²Флоренский П. А. Из богословского наследия// Богословские труды. М.: Искусство, 1977. С. 113.

¹³Лашкевич А. В. Герменевтика. Электронный гипертекстовый учебник для студентов гуманитарных специальностей. Ижевск: Мультимедиа центр УдГУ, 2000. Глава II «История: слово и мир». С. 43.

(различных личин). Сознание архаического человека было приковано к внешним предметам и явлениям. В рамках этого без-различия события происходить не могли. История могла начаться лишь с возникновения Другого, непохожего и непредсказуемого.

Ритуальная маска была защитой «меня» от захвата «другими», и защитой «наших» от опасных «других». Маска скрывала и не предоставляла возможности Другому взглянуть на лицо и поймать его взгляд. Одновременно она сохраняла возможность самому захватить Другого. С этой особенностью связан процесс маскировки¹⁴. Еще до дионисийских празднеств (время возникновения маски как атрибута театрального искусства), появление и применение маски было связано с процессом развития маскировки. Маска являлась «**изображением** какого-либо существа, носимая и надеваемая с целью **преображения** в данное существо»¹⁵.

Маскировка породила три формы **преображения** - в трудовых, ритуальных и художественных целях. **Преображение** в трудовых целях было связано с охотой и основывалось на идентификации с определенным животным, что не предполагало воссоздания целостного **образа**. Ритуальное **преображение** стремилось к созданию «живого духа», например, тотема в земледельческих обрядах. Маскировка в художественных целях выросла в дионисийские шествия, буффонады средневековья, возрожденческую *commedia dell arte*.

Архаическая маска непосредственно связана с взглядом, точнее, с его отсутствием. Человек в маске не смотрит, а подсматривает. Там, где должны быть глаза, в масках присутствуют вогнутые или выпуклые пустые глазницы («черные дыры субъективности» по **Ж. Делезу и Ф. Гваттари**¹⁶). В **Библейском** повествовании Моисею перед лицом Бога пришлось опустить на свое лицо покрывало. Возможно, желание взглянуть на Бога и трепет перед сакральными силами заставляет многих верующих покрывать в знак смирения головы или даже лица (христианская и мусульманская традиции покрывания головы женщины платком, еще более ярким примером будет женщина в парандже). **Х.Л. Борхес**¹⁷ разворачивает сюжет о том, как люди увидели лица богов, скрытые под золотыми, солнечными масками. Трепет и страх людей в тот момент были настолько сильны, что они не выдержали этого зрелища, ослепли и потеряли сознание.

¹⁴ «Маскироваться – рядить в необычную одежду; что-то прикрывать, скрывать от виду. Маскировать действия, намеренья свои – скрывать их под видом иного, притворного действия; быть скрываемым позади чего-либо»// Даль В. Толковый словарь. М.: Прогресс, 1979. С. 81.

¹⁵ Авдеев А. Д. Социальная психология личности. М.: Наука, 1979. С. 204.

¹⁶ Цит. по: Подорога В. Белая стена – черная дыра. Понятие лицевости (*visageite*) у Ж. Делеза и Ф. Гваттари // WWW Klinamen. Com.

¹⁷ Борхес Х.-Л. Избранные произведения 1942-1969. М.: Алетейя, 1998.

Сюжет, связанный с попыткой героя уклониться от взгляда Другого в виде сакральных сил с целью избежания смертельного исхода, использовался и развивался в культуре и позже. Например, в древнегреческой мифологии героям Эллады нельзя было попасть в поле зрения горгоны Медузы. Взгляд глаза в глаза с этим смертоносным мифическим существом грозил гибелью любому, что и происходило, пока Персей не придумал защиту. Ей стал зеркальный щит, который позволил герою уклониться от непосредственного взгляда Медузы. В первобытных ритуальных действиях таким зеркальным щитом были маски, которые позволяли человеку уклоняться и общаться, оставаясь прикрытым.

Архаическую эпоху **Ольга Михайловна Фрейденберг** называла «дородовым» временем (или периодом «детства» человечества – период охоты и собирательства). В нем начинает формироваться социальная общность, ритуал и маска (в сравнении: «родовая» эпоха породила государство, законодательную систему и личность). Мышление человека «дородового» характеризуется ей как «конкретное, нерасчлененное, **образное**».¹⁸ **Образо-** и мифотворчество воплощались в раннем пространственном мироощущении человека.

Миф способствовал развитию в человеке способности **образного** восприятия, он существовал как единственно возможный **образ** мышления и жизни. «Миф получается произвольно, - говорит **О.М. Фрейденберг**, - **образное** представление, где нет современной логической, казуальности и где вещь, пространство и время (также как человек, пространство и время) поняты нерасчлененно, конкретно, где человек и мир субъектно - объектно едины».¹⁹ В силу этого обстоятельства (нерасчлененности субъекта и объекта) природа и люди кажутся зверьми, растениями, камнями в зависимости от того, чем занимается коллектив. Например, вожак с людским коллективом представляется тотемом – некой единично – множественной природой.

Для первобытного человека трудно было проводить различие между сферами бытия и мышления. Реальность подвергалась сакрализации, а символ наделялся магической силой. Архаическое сознание предполагает совмещение двух реальностей: повседневной и сакральной (ритуальной). В ходе свершения ритуала человек находился на грани реальной и воображаемой сфер. **О.М. Фрейденберг** отмечает, что «мир, видимый первобытным человеком, создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое начинает противоречиво жить рядом с реальностью».²⁰

Участвуя в ритуалах, первобытный человек воссоздает священное время – время начала, момент сотворения реальности. Первобытный

¹⁸ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. С. 15.

¹⁹ Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора. М.: Наука, 1963. С. 28.

²⁰ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. С. 45.

человек становился «вневременным и внепространственным героем» (**Ф.Ницше**), рождаясь в сакральном времени заново. **Герман Узенер** объяснил этимологическое родство *templum* – лат храм и *tempus* – время, трактуя их через пересечение: *templum* – пространственный аспект и *tempus* – временной²¹. Время повседневных практик растворяется в сакральном мире.

Человек из мифа или ритуала становился имманентно – трансцендентным существом, как становился реальностью рассказанный в древности миф. «Так поступали боги, так поступают люди», «Есть так, потому что сказано так», - говорили эскимосы. Создавалась **образцовая** модель всех значимых человеческих видов деятельности и **образов**.

Первобытный человек создавал свой **образ** по божественным **образцам**. Приближаясь и имитируя богов, человек удерживался в реальном и священном мирах. Благодаря непрерывному восстановлению божественных актов мир освящался. Для обозначения этого процесса **М. Элиаде** вводит термин иерофания – проявление священного в ритуальных и повседневных практиках (от греч. *Hiero* - священный и *phanie* – проявление).

Образ в архаическом обществе выполняет множество функций.

1) Дифференцирующая. Первоначальное различие происходило на уровне человеческое/нечеловеческое. Миф повествовал об особом положении человека-бога или человека-зверя. **Виктор Тернер** упоминает маску ндембу, изображающую одновременно человеческое лицо и степь. Архаический человек окружает себя предметами, семантически дублирующими друг друга и воссоздающими его представление о мире. **Образ** первобытного человека включал в себя использование ярких и сверкающих ожерелий, запястий, колец, головных уборов, распространяющих на человека свой свет (так называемая первобытная космогония: человек-солнце, человек-звезда). За счет использования таких предметов происходило удвоение и завоевание пространства собственного тела (его иерофания - освящение).

«Присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную идентичность и расположиться друг относительно друга».²² **Образ** как артефакт социальных различий, в первобытности делил мир на «своих» и «чужих», структурировал однородное жизненное пространство, производил дифференциацию.

2) Нормосодержащая. Появление первых запретов, норм поведения в архаическом сообществе было связано с культом. В ходе священных процессов человек имитировал действия богов, приближаясь к миру сакральному. Так, капитан, выходящий в море, воплощал мифического

²¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. С. 56.

²² Жирар Р. Насилие и священное. М: Новое литературное обозрение, 2000. С. 64.

героя Аори. «Он надевает костюм, подобный тому, что по мифу носил Аори, у него такое же зачерненное лицо. Он исполняет танец на пироге и раскидывает руки так, как расправлял Аори свои крылья».²³ Воспроизводство первобытным человеком действий, построение собственного тела, жилища, подобных божественному, **М. Элиде** называет **imago mundi** - с латинского картина, **образ** мира, обозначало уподобление космосу.

3) Изоляция и самоизоляция от внешней социальной и культурной среды. Ритуальные процессы всегда сопровождаются маской, что особенно проявляется в культовых жертвоприношениях.

Ритуальное жертвоприношение являлось двуликим: святым и преступным, публичным и потаенным одновременно. Человек – фармак был как жертвой, так и святыней (pharmakon - яд и лекарство). Убивать жертву было преступно, так как она священна, но если ее не убивать, она не станет священной. **Рене Жиар** говорил, что неутоленное насилие архаического человека перманентно находилось в поиске жертвы. Именно она защищала коллектив от накопившейся агрессии. Фармак подвергался насилию и религиозному почтению. В подтверждение чему служит инаугурационный гимн Моро-Наба у мосси (Уагадугу): «Ты испражнение, ты куча отбросов, ты пришел нас убить, ты пришел нас спасти»²⁴.

Опасаясь возможного возмездия со стороны насилия, участники и палачи жертвенных ритуалов одевали маски. Это был страх не перед отдельно взятым человеком (жертвой избирался изгой, чужестранец или человек без родственников). Это боязнь высшего возмездия со стороны большой силы, имеющей власть над людьми. «Человек не способен прямо смотреть на бессмысленную наготу собственного насилия, не рискуя этому насилию отдаться».²⁵ Известны случаи, когда палачей после свершения приговора изгоняли из племени. Маска была коллективным лицом, поэтому обряд жертвоприношений свершал другой в маске, а не конкретно взятый индивид.

4) Сакрализация. Обряды дородовой эпохи граничили на пороге жизни и смерти, ритуально соединяя в себе два мира: живущих и умерших. Например, в славянских традициях начала нового года проигрывается ситуация умирания в ритуалах святочного оборотничества - обрядах колядования, ряжения. Эти формы игрового компромисса «допускают» живых в мир мертвых и мертвых в мир живых. Обрядовая театрализация сводится к изменению голоса, походки, применению маски. В селах словацких татр парни водили по домам «страшка»-ряженого, закутанного в солому. В молдавских селах в рождественскую ночь группа колядующих

²³ Элиде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. С. 56.

²⁴ Цит. по: Жиар Р. Насилие и священное. М.: Литературное обозрение, 2000. С. 97.

²⁵ Жиар Р. Насилие и священное. М.: Литературное обозрение, 2000. С. 105.

ходила по домам, сопровождая ряженого, одетого в старый тулуп с колокольчиками на поясе.

Образы архаического человека, - человека с «измененным», коллективным лицом, условно переходят границу между человеческим и трансцендентным (шаман в маске с оленьими рогами). Они являлись одним из исторических инструментов преобразования непосредственного природного ранга человека в культурный, выделяя человека с особым положением («роль», - «степень влияния»)²⁶.

Сопоставление и совмещение реальностей сакральной и повседневной, ритуальной и повседневной, игровой и повседневной, игровой и игровой привело архаического человека к символическому миропредставлению.

Вопросы для обсуждения

1. Назовите функции образа в архаической реальности.
2. Почему мы можем говорить об образе как о коллективном лице?
3. Для чего участники ритуалов одевали маски?
4. Почему О.М. Фрейденберг назвала миф «имагинарным»?

Литература по теме

1. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Ваклер. Рефл-бук. Аст, 1997.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Прогресс, 1994.
3. Леви-Строс Путь масок. М.: Республика, 1994.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985.
5. Малиновский Б.Г. Магия, наука и религия. М.: Алетейя, 1998.
6. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М.: Восточная литература РАН, 1996.
7. Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора. М.: Наука, 1963.
8. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.
9. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: исследования магии и религии. М.: Политиздат, 1986.
10. Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

²⁶ Авдеев А. Д. Социальная психология личности. М.: Наука, 1979. С. 311.

ТЕМА 3. СОЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Ключевые слова: вербальные средства коммуникации, денотация, коммуникативный процесс, манифестация, невербальные средства коммуникации, сигнификация, социальный дискурс, социальная коммуникация, суждение.

Коммуникация – одно из центральных понятий социальной философии. Процесс образования социальных общностей (от лат. *Communico* – делать общим, связывать, общаться, сообщать), единый процесс деятельности, в котором образуется общий взгляд на мир. Коммуникация как «символически опосредованная интеракция»²⁷ (термин **Юргена Хабермаса**), предполагает ситуацию со-общения, со-нахождения, со-присутствия. Коммуникативное действие является результатом личного взаимопонимания и аспектом социальной интеграции, передачи и обновления культурных знаний.

В исследовании коммуникации можно выделить механистический и деятельностный подходы. В механистическом подходе под коммуникацией понимают однонаправленный процесс кодирования и передачи информации от источника до приема информации получателем сообщения. В деятельностном подходе коммуникацию рассматривают в качестве совместной деятельности ее участников, в ходе которой вырабатывается общий взгляд на мир.

Коммуникация не сводится только к обмену информацией, мыслями, чувствами, схемами поведения, исходящими из потребности индивида поделиться и разделить с кем-то свои переживания, как не сводится она только к разговору. Безмолвие влюбленных, безмолвный трепет перед алтарем, танец, заставляющий содрогнуться, родительский день на кладбище, драка тоже являются коммуникацией.

С семиотической точки зрения коммуникационный процесс затрагивает следующие пункты (модель **Р. Якобсона**):

Сообщение (контекст)

Адресант-----Адресат

Код (контакт)

Передачи сообщений от одной стороны к другой через определенные знаки, наделенные смысловыми значениями, кодируются отправителем (кто? Адресант), декодируются получателем (кому? Адресату) с помощью определенных кодов (как? По какому каналу? С помощью какого языка?)

Задача участника коммуникации в этой схеме сводится к донесению до адресата сообщения квалифицированным образом: он должен понять сообщения, переданные на вербальном и невербальном уровнях.

²⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Алетейя, 2000. С. 25.

Понять сообщения (декодировать, расшифровать) отдельному индивиду, группе, обществу можно благодаря средствам коммуникации, - языку или системе знаков.

Знаки – назначенные сообществом условные смыслы, обладающие планом выражения и планом содержания. Язык как система знаков не сводится только к знаками слов. **Юрий Владимирович Рождественский** называет наряду с языком слов системы счета, обрядов, игр, прикладных искусств (архитектура, костюм), неприкладных искусств (изображение, танец, музыка), управления (команды), прогностики (гадание, приметы).

Юрий Михайлович Лотман называет вербальный язык «конвенциональной»²⁸ системой кодирования, а невербальный (ритуал, поведение, сцена, изображения) «иконической»²⁹ системой кодирования. Конвенциональная система характеризуется как дискретная, делящаяся на сегменты, имеющая коды многомерной иерархии, в соответствии с которыми выстраиваются сообщения. «Дискретная система кодирования образует тексты, которые складываются как линейные цепочки соединенных сегментов»³⁰. Значения текста производно от значения знаков. Иерархическая структура вербального языка проявляется в возможности распада смыслового поля языка на отдельные замкнутые в себе пространства.

Иконическая (невербальная) система кодирования характеризуется как недискретная, т.е. континуальная. Полученное сообщение является носителем основного значения. Смысл сообщения не организуется в линейной или временной последовательности, он организуется в пространстве, неповторимо, индивидуально, в некоторых случаях стихийно, «здесь» и «сейчас», поэтому выделение знаков такого сообщения затруднительно и если производится, искусственно.

Визуально предъявленные презентации, являющиеся частью невербальных аспектов коммуникации (интонации голосов, которые воспринимаются людьми, выражают не только содержательный, но и эмоциональный пласт). Выразительная, экспрессивная сторона коммуникации не отдельна от речевого поведения. Невербальные презентации не собираются из элементов, имеющих самостоятельное значение, у них нет своего постоянного «миметического»³¹ (термин **Альфреда Щютца**) словаря.

Примером сказанного могут служить работающие в обществе типичные значения жестов. Статуя Родена «Мыслитель» не нуждается в пояснении для европейских людей, так как символика жестов подпирания подбородка рукой кажется им устойчивой и понятной. Также, как жест «глубокой задумчивости» Гамлета перед произнесением своего «To be or not to be»: Гамлет выходит из-за кулис, опираясь подбородком на правую руку,

²⁸ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 34.

²⁹ Лотман Ю.М. Там же. С. 34.

³⁰ Лотман Ю.М. Там же. С. 35.

³¹ Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 197.

локоть которой поддерживается левой рукой. Жесты приветствия, страсти, обожания равнозначно воспринимаются людьми разных поколений одной культуры.

Невербальные аспекты коммуникации («коммуникация посредством выразительных и подражательных жестов»³², - термин **А. Щютца**), кодируются в соответствии с определенными канонами. Она из-ображается, исходит из образа. **Ч. Пирс** и **Дж. Моррис** включают изображения в категорию иконических знаков. **Умберто Эко** также называет изображение иконическим знаком, считая его наиболее уязвим по сравнению с другими знаками своей классификации, так как у него множество прочтений: «Иконический знак – нечто такое, что соответствует не слову разговорного языка, а высказыванию»³³. Высказывание, обращенное к Другому (прохожему или другу, коллеге или близкому человеку), взывает к ответу.

Ю.М. Лотман говорит: «Языковые и иконические знаки располагаются во взаимо-не-до-конца-переводимых пространствах»³⁴. Отождествление изображения с условными знаками отсылает исследователей к сложившимся в античности представлениям о миметичности (иконизме) и символичности изображений (символ пещеры **Платона**).

При простом сопоставлении вербального языка и изобразительных средств наблюдается следующее различие:

Средства коммуникации

Вербальные	Невербальные
Линейная упорядоченность	Непрерывные изображения
Цепь дискретных знаков	Не делятся на сегменты
Связь между формой выражения и формой содержания зафиксирована	Не имеют четко установленной и закрепленной связи между формой выражения и формой содержания
Реализация на уровне содержания	Реализация на уровне выражения
Обозначают и отсылают к объекту	Моделируют объект
Функции: референтивная, апеллятивная, металингвистическая	Функции: моделирующая, экспрессивная

Методы анализа речевых сообщений являются более развитыми, нежели методы анализа визуальных сообщений. Структуралистской позиции присуще мнение, что культура отталкивается преимущественно от вербальных языковых систем, культура человечества оправдана даром слова, даром молвить, говорить. Но замыкать культуру на даре речи значит говорить о видении как о природной характеристике человека. Человек дорастает до

³² Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 198.

³³ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2004. С. 201.

³⁴ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 36.

культурного видения в ходе социализации и приобщения к культурным нормам. Его сознание одновременно работает в двух режимах: видения и мышления, поэтому в трудах исследователей созерцание и суждение связаны. Еще **Иммануил Кант** говорил о связи суждения и созерцания: продукты воображения подлежат созерцанию, в то время, как суждения подлежат пониманию.

В истории философии интерес к суждению оставался доминирующим вплоть до XX века. Внимание к чувственно-воспринимаемому обострилось в XX веке, о чем свидетельствуют труды **Р.Барта, В. Беньямина, П. Вирильо, М. Маклюэна**.

Сознание как способ восприятия мира и способ протекания внутренней жизни стало пониматься как система значений, в которых происходит не только мышление, но и видение.

Связанное с определением главенствующей системы знаков, разделение коммуникации на вербальную и невербальную основано на утверждении, что люди владеют языком слов и демонстрируют выразительные жесты. Не существует вербальной коммуникации, которая не касалась бы **образов**, точно также, как не существует невербальной коммуникации, которая не касалась бы слов.

Невербальные аспекты коммуникации переходят в вербальные и наоборот. Можно сказать, что в коммуникации происходят процессы перевода мысли (невербального **образа**) в речь и речи в мысль (невербальный **образ**). **Г.Г. Почепцов** дает следующее определение коммуникации: «Под коммуникацией мы будем понимать процессы перекодировки вербальной в невербальную и невербальной в вербальную сферы»³⁵. Человек в сообщении не только говорит, но и выражает себя.

Можно говорить о существовании вербальных и невербальных аспектов коммуникации. Не существует **образной** коммуникации без связи с языком и наоборот. Работа с **образами** – это видение – сфера сознания. Сознание – сфера жизни, ее неотъемлемая часть, а жизнь не ограничивается функциями организма. Она выходит за пределы организма, поэтому у феноменологов, в частности, у **Ж.-П. Сартра**, **образ** находится не в душе, а там, куда индивид направляет свое внимание. **Образ** воображаемого Пьера и **образ** реального Пьера, по **Ж.-П. Сартру**, сливаются.

Как показывают семиотические исследования коммуникации, тексты отсылают к другим текстам и, в конечном итоге, к **образам**. Каждое суждение как вид сообщения, пишет **Ж. Делез**, может быть рассмотрено в трех отношениях: первое – денотация (обозначение или индикатор-указание): «Оно говорит об отношении предложения к внешнему положению вещей»³⁶. Обозначение – денотация проявляется в соединении слов с конкретными образами, которые должны «представлять» ситуацию: из всех **образов**, ассоциативных со словом, нужно отобрать наиболее соответствующее.

³⁵ Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук, 2001. С. 17.

³⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С.95.

Критериями и элементами денотации являются истина и ложь. «Истина» означает эффективность реализации индекса – **образ** подобран правильно; «ложь» означает появление затруднений при создании соответствующего словам **образа**.

Второе отношение – манифестация. «Это отношение заключается в связи между предложением и субъектом, который говорит и выражает себя. Следовательно, манифестация представляется как высказывание желаний и ли веры»³⁷.

Желания и вера человека, по **Ж. Делезу**, являются его суждениями или умозаключениями, а не его ассоциациями. Желание – «внутренняя каузальность **образа**, относящаяся к существованию объекта или соответствующего положения дел». Вера – «это предвосхищение объекта или положение вещей, существование которых должно задаваться внешней каузальностью»³⁸. Желание и вера задают направленность коммуникации. Денотация становится возможной благодаря манифестации. Тем самым утверждается первоочередность манифестации. Если условно соотносить денотацию с **образом**, а манифестацию с субъектом, который порождает область денотаций (область **образов**), то вся экспрессивность человека, которую мы найдем у коммуникации, – это манифестация (интонация, сообщения, жесты, мимика, позы).

Третье отношение- сигнификация (значение-понятие) – «связь слова с универсальными или общими понятиями»³⁹. Поиск такой связи вызывает к вопросу о смысле, целях и задачах коммуникации.

Вербальные аспекты коммуникации выполняют в коммуникативном сообщении функции обозначения (денотации) и значения (сигнификации), устанавливая связь слов с универсальными понятиями, принятыми в обществе. Невербальные аспекты коммуникации выполняют манифестативные функции, обращающие внимание на самого субъекта (его верования и желания).

Вербальную коммуникацию многие исследователи считают наиболее универсальной не в отношении подсчитанного «процента использования», а в плане возможности всеобщей переводимости любых других коммуникативных средств на вербальный человеческий язык. К числу вербальных средств относится устная и письменная разновидности языка.

Невербальные аспекты коммуникации отличаются от исследованных в семиотике средств вербального языка. Обращает на себя внимание отрицательный смысл «невербальный», признающий приоритет вербальной коммуникации. **М. Мерло-Понти** дает невербальной коммуникации имя безмолвной. Безмолвная коммуникация – это феномен выражения и самовыражения субъекта, поддающийся социальному нормированию и способствующий социализации индивида. Невербальные аспекты также

³⁷ Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С.97.

³⁸ Там же. С.98.

³⁹ Там же. С.101.

дискурсивны. Они участвуют в процессе кодирования социального бытия и свершаются через диалог. Они являются частью коммуникативного события, которое состоит из собственно слова, звучания, жестов, мимики и пространственного поведения. Они процессуальны и актуальны, свершаются «здесь» и «сейчас». Они создаются в поле интерсубъективного, но не притязают на интерсубъективную значимость. **Ж. П. Сартр** говорил: «Я не могу даже представить себе, какой эффект будут иметь мои жесты и позы. Смысл моих выражений всегда ускользает от меня. В момент выражения я могу лишь догадываться о смысле, что я выражаю»⁴⁰.

Областью использования языка с единством общих для многих людей установок, является дискурс. Его социальная функция сводится к способности разграничения видов деятельности и классификации человека как принадлежащего к определенной группе. Дискурс как предзаданный способ мышления способствует сохранению социального порядка и распределению власти в человеческом сообществе, определяя характер коммуникации.

Перформативный характер коммуникации позволяет рассматривать индивида в терминах власти, где власть понимается как «власть языка» (**Ролан Барт**) или власть социальных дискурсов. Индивид является зависимым от всех знаковых систем, он не выбирает их, они существуют до его рождения. Социальные дискурсы посредством используемого в коммуникации характерного набора знаков, задают границы манифестации индивида. Другой как адресат коммуникации, маркирует индивида, классифицируя его поведение и внешность.

Социальные дискурсы являются для индивида социальным зеркалом, отражающим его место в социальной реальности. Индивид обнаруживает себя включенным в социальную реальность не непосредственно, а через множество связей, существующих между различными полями социальных дискурсов. Индивид **образно** предъявляет себя обществу как представитель определенной социальной группы, используя дискурсивные коды вербальной и невербальной коммуникации.

Вопросы для обсуждения

1. Дайте определение понятия «социальная коммуникация».
2. Объясните схему коммуникативного процесса.
3. Назовите характеристики вербальных и невербальных средств коммуникации.
4. Сформулируйте характеристики трех отношений суждения: денотации, манифестации, сигнификации.
5. Роль социального дискурса в реальности?

⁴⁰ Сартр Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001. С.201.

Литература по теме

1. Делез Ж. Логика смысла. М.: Издательский Центр Академия, 1995.
2. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1999.
3. Нуждин Г.А. Сознание и его структуры.//www.philosophy.allru.net.
4. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук, 2001.
5. Рождественский Ю.В. Введение в культуроведение. М.: Добросвет, 2000.
6. Сартр Ж.П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.
7. Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
8. У.Эко. О членениях кинематографического кода// Строение фильма. – М.: Искусство, 1985.

ТЕМА № 4. ТЕОРИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: «КОММУНИКАТИВНЫЙ РАЗУМ» Ю. ХАБЕРМАСА

Ключевые слова: классическая рациональность, коммуникативный разум, рационализация коммуникации, речевое действие, рефлексивная структура.

Юрген Хабермас подверг критике западную социальную философскую мысль за неспособность избежать редукционизма и разработать действенную теорию коммуникации. К недостаткам классической философии он относит сведение теории общественной рациональности к рациональности трудовой и не проявление должного внимания к роли коммуникативного действия («символически опосредованной интеракции») в развитии общества. «Коммуникация – вот единственная среда, в которой возможно то, что заслуживает имени «рационализация»⁴¹, - пишет он.

Критическая наука об обществе, предлагаемая **Ю. Хабермасом**, рассматривает общественные отношения как особую форму социальных практик и исторический процесс рационализации (под рационализацией **Ю. Хабермас** понимает «устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации»⁴²). Процесс рационализации опирается на процесс рационализации действия, ориентированного на взаимопонимание людей. **Хабермас** критиковал позиции **К.Маркса** за то, что он рассматривал общество только в парадигме «инструментального» разума, с точки зрения развития производительных сил. «Коммуникативный разум» оставался на периферии исследования. В индустриальном обществе на первый план выходит динамика организационных структур, опирающихся на универсалии, укорененные в коммуникативной деятельности.

Коммуникативная модель общества рассматривается **Ю. Хабермасом** через понятие жизненного мира, в котором образуются социальные нормы. Он пишет: «Коммуникативные действия опираются на такие символические акты, при помощи которых субъекты могут понимать и контролировать действия окружающих людей»⁴³. Жизненный мир **Ю. Хабермаса** предполагает наличие в нем культурных образцов толкований, выступающих в качестве ресурсов практики взаимопонимания интеракций, вырабатывающих общие определения ситуаций действия и стремящихся достичь согласия относительно какого-либо объекта в мире.

В своих положениях жизненного мира **Ю. Хабермас** опирается на предложенную представителями феноменологической традиции модель. Его привлекает в этой позиции отношение к жизненному миру не как

⁴¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Алетейя, 2001. С.46.

⁴² Там же. С. 48.

⁴³ Там же. С. 47.

редуцированному миру объективной науки и абстрактной модели научных идеализаций. Жизненный мир **Эдмунда Гуссерля** является областью изначальных эвиденций, в которых коренятся и эвиденции науки.

Жизненный мир бытийствует через «интерсубъективный опыт» и наделяется смыслом в ходе интенциональной жизни людей (под интерсубъективностью Гуссерль понимает «универсальную социальность, общее пространство всех Я-субъектов»⁴⁴). Интерсубъективность указывает на внутренне присущую сознанию людей социальность (мир переживается человеком как общий для него и для других людей) и раскрывается при помощи тезиса о «взаимности перспектив» (Я и Другой, меняясь позициями присутствия, способны переживать мир идентично).

Идея рациональной коммуникации **Ю. Хабермаса** также предполагает наличие ситуации совместных действий, заданных жизненным миром, который осознается всеми участниками переговоров как общий.

Выделяя в коммуникативном процессе нарративную функцию, **Ю. Хабермас** обращает внимание прежде всего на речевую коммуникацию. «Жизненный мир является как бы той трансцендентальной областью, в которой встречаются говорящий и слушатель, где они взаимно могут выдвигать притязания на то, что их выражения и мир согласуются друг с другом»⁴⁵.

Экспрессивные модусы употребления языка являются неучтенными **Ю. Хабермасом**. Мимку, жесты, интонации голоса он называет неязыковой деятельностью, выполняющей в процессе коммуникации вспомогательную роль. Неязыковая деятельность не самодостаточна и нуждается в обращении к языковому действию. «Речевое действие интерпретирует само себя, а именно, оно обладает рефлексивной структурой»⁴⁶, - говорит **Ю. Хабермас**.

«Неязыковую деятельность» **Юрген Хабермас** называет «децентрированным мировоззрением». Сущность этого понятия сводится к психологической характеристике временно-преходящих процессов социализации человека, в которой **Ю. Хабермасом** выделяются доконвенциональную (непосредственное усвоение ролей говорящего и слушателя) и конвенциональную ступени. На первой ступени человек не способен придерживаться своей точки зрения, речевая коммуникация и неязыковая деятельность принимается им во внимание со всей серьезностью. Актер, - участник коммуникации, является на этой ступени наблюдателем. Он не только слышит, но и видит. Соответственно, на второй ступени актер выступает в качестве деятеля, притязающего на обладание и утверждение значимости объективного мира.

⁴⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000. С. 117.

⁴⁵ Там же. С. 111.

⁴⁶ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции. М.: МГУ, 1995. С.95.

Концепция коммуникативной рациональности **Ю. Хабермаса** сформировалась в результате модификации положений теории речевых актов. Он находит идеальную модель речевой коммуникации, - дискурс, называя ее общей социальной нормой. Буквально переводимый как рассуждение, дискурс обозначает у **Ю. Хабермаса** способность свободной общественности рефлексировать и конструировать социальное бытие. «Этика дискурса имеет универсальное значение, потому что аргументация – это продолжение коммуникативных действий рефлексивными средствами, которые предполагают взаимное признание»⁴⁷.

Дискурс отличен от простого коммуникативного действования («непосредственная коммуникационная практика») тем, что не производит принуждения Другого к принятию «кооперативной» (общесогласованной) значимости, зато производит нейтрализацию внешних по отношению к этой значимости мотивов.

Дискурс представляет собой способ «диалогически-аргументированного испытания спорного притязания на значимость с целью достижения общезначимого согласия»⁴⁸. Способные к речи и действию субъекты выступают в дискурсе в единой диспозиции посредством выдвижения рациональных выражений, связанных с притязанием на интересубъективную значимость. Данный процесс **Ю. Хабермас** называет коммуникативной рациональностью.

Все действия индивидов в его концепции подвержены буквально метафизической рациональности. **Ж. Лиотар** называет теорию коммуникации **Ю. Хабермаса** универсалистской установкой философии, полагающей в качестве тотальной упорядоченности вещей бытия. Он критикует **Ю. Хабермаса** за создание нового нарративного представления мира, обретающего значимость в языке до всякого опыта. **Ю. Хабермас** раскрывает термин «рационализация» через обращение к термину «социальная норма». Будучи предписанием и указанием для социального действия индивида, норма способствует созданию социальной упорядоченности.

Нормы предполагают наличие легитимного согласия и приобретаются человеком в процессе социализации. Но сам процесс социализации не сводится только к навыкам говорения и аргументированного рассуждения. **Марсель Мосс**, например, посвятил свою работу «Техники тела» невербальной коммуникации, посредством которой также происходит процесс социализации индивида. Для **Ю. Хабермаса** коммуникативное действование ограничено речью.

Целью коммуникативного процесса **Ю. Хабермас** называет достижение взаимопонимания, в результате которого участниками коммуникации («актерами») кооперативно согласовываются планы

⁴⁷Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции. М.: МГУ, 1995. С.113.

⁴⁸ Там же. С. 45.

относительно друг друга в горизонте разделяемого ими жизненного мира. Субъекты производят социальное действие, разделяя жизненный мир через присущую им интересубъективность. Тот, к кому адресовано обращение в ходе коммуникации, принимает его, наделяет значимостью, понимает, занимает позицию, вследствие чего выстраивает свое действие. В результате коммуникативных переплетений, в жизненном мире создается интересубъективное поле взаимопонимания индивидов.

Коммуникативное действие рассматривается **Ю. Хабермасом** не только как результат достижения личного взаимопонимания, но и как аспект социальной интеграции, передачи и обновления культурных знаний. «Культурой я называю запас знаний, из которого участники коммуникации, коль скоро они достигают взаимопонимания друг с другом относительно чего-то, обеспечиваются интерпретациями координации действий».

Вопросы для обсуждения

1. Сформулируйте основные положения теории коммуникативного разума Ю. Хабермаса.
2. Почему свою теорию Ю. Хабермас называет «действенной теорией коммуникации»?
3. В чем основания рассмотрения речевого действия как рефлексивной структуры?
4. На какие положения опиралась критика теории рациональной коммуникации Хабермаса?

Литература по теме

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000.
2. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М.: Прогресс, 1996.
3. Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: Харвест, 2000.
4. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: МГУ, 1995.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Азбука, 2000.

ТЕМА 5. СОЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: НЕВЕРБАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Ключевые слова: взгляд, видение, запах, зрение, манифестация индивида, полисемичность невербального, чувственные впечатления.

Невербальные аспекты коммуникации («коммуникация посредством выразительных и подражательных жестов»⁴⁹, - термин **А. Щютца**), кодируются в соответствии с определенными канонами. Она из-ображается, исходит **из образа**.

Взгляд, обладающий силой захвата, **Георг Зиммель** называет⁵⁰ живым взаимодействием, в которое вовлекаются люди. Захват начинается с видения. Увиденное переходит в ведение и ведание (от «вижу» к «ведаю»)⁵¹. В этимологическом словаре **М. Фасмера** «понять» сродни «взять»⁵². **В. В. Биbihин** говорит о скачке от собственно увиденного к «увидению собственности»⁵³. Взгляд и видение переходит в ведение-знание и ведание-обладание, что опять-таки возвращает нас к теме захвата. «Захват, - утверждает **В. Биbihин**⁵⁴, - исторически связан с хитростью и хищением». Если вслушаться в сами слова, то обнаруживается сходство «хищения» и «восхищения». Захват связан с хитростью, уловкой (например, захват взглядом происходит украдкой). Обладать – значит на какое-то время забыть себя, обратиться к внеположенному как к не-своему, трансцендировать во вне.

Во взгляде один человек вбирает в себя Другого, одновременно приоткрывая самого себя. Невозможно глазами взять без того, чтобы не отдать. Глаза, пытаясь повергнуть Другого, одновременно обнажают Другому собственную душу. Отсюда становится ясно, почему стыд до сих пор заставляет людей смотреть вниз, избегая взгляда Другого:⁵⁵ человек избегает эмоционального напора со стороны Другого в этот неловкий момент, лишает Другого возможности разоблачения.⁵⁶ Опущенный взгляд не позволяет поймать, схватить, или уловить скрываемые чувства.

Г. Зиммель в «Экскурсе о социологии чувств» отмечает, что «среди органов чувств глаза созданы для уникальной социологической функции: соединения и взаимодействия индивидов, которое заключено в обмене

⁴⁹ Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 198.

⁵⁰ Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43. С.7.

⁵¹ Биbihин В.В. Слово и событие. М.: УРСС, 2001. С.94.

⁵² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1987. С. 189.

⁵³ Лашкевич А. В. Герменевтика. Электронный гипертекстовый учебник для студентов гуманитарных специальностей. Ижевск: Мультимедиа центр УдГУ, 2000. Глава II «История: слово и мир». С. 94.

⁵⁴ Биbihин В.В. Слово и событие. М.: УРСС, 2001. С. 93.

⁵⁵ Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43. С. 9.

⁵⁶ Там же. С. 9.

взглядами... Даже сказанное и услышанное слово имеет предметное значение..., но взгляд между людьми устанавливает, остается растворенным непосредственно в событии». Взгляд, направленный на Другого, сам имеет выражение, он манифестирует.

Социологическая важность зрения связана с выразительным значением лица, предоставляя необыкновенный «тип знания», который достигается благодаря зрению, определяется тем, что об-лик есть объект межиндивидуального видения.

То, что мы видим в человеке, - это то, что в нем есть неизменного, «на его лице как на геологическом срезе, видна история его жизни»⁵⁷. То, что мы слышим, - это сиюминутное, текучая составляющая существа человека.

В социологическом отношении ухо отличается от глаза отсутствием той взаимности, которая возникает при взгляде глаза в глаза, «ухо – орган сугубо эгоистический»⁵⁸, но свой эгоизм оно искупает тем, что не может скрываться или отворачиваться, оно обречено брать информацию, которая не становится только его собственностью. «Владеть» можно только зримым предметом, а то, что можно слышать, исчезает вслед за моментом появления. Были в истории культуры примеры, когда в XVII XVIII веках знатные семьи стремились владеть музыкальными произведениями, написанными только для них (некоторые концерты Баха).

Это исключения, так как слух по своей сути есть нечто неиндивидуалистическое: то, что происходит в помещении, слышно всем, отсюда особая душевная интонация сказанного «на ушко», предназначенная для одного, раздражает окружающих, поскольку они являются невольно вовлеченными в чужое личное общение. В обычной ситуации немного людей могут иметь одинаковые зрительные впечатления, но многие могут получать одинаковые слуховые впечатления (для сравнения: публика в музее и публика на музыкальном концерте).

Акт чувственного восприятия Другого включает в себя и обоняние. Окружающая человека сфера запаха выполняет функции социальной и межличностной дифференциации: запах бедности, клубной вечеринки, светской жизни или подвальной квартиры. Все свидетельствует о социальном статусе индивидов. Личная сфера запаха заменяется социальной благодаря духам. Они становятся типичным средством стилизации.

Вопросы для обсуждения

1. В чем заключается сила взгляда?
2. Какую роль выполняет бессознательное в процессе манифестации индивида?
3. «Социологическое настроение слепого»: позиция Г. Зиммеля.

⁵⁷ Сартр Ж.-П. Произведения. СПб.: Азбука, 1999. С. 157.

⁵⁸ Зиммель Г. Из экскурса о социологии чувств.// Новое литературное обозрение. 2000. № 43. С.12.

4. В чем проявляется «эгоизм уха» по Г. Зиммелю?
5. Сфера запаха: обезличенно-социальное или индивидуально-интимное?

Литература по теме

1. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43.
2. Зюскинд П. Парфюмер. М.: Республика, 2006.
3. Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.
4. Юнг К. Г. Психология бессознательного. СПб.: Азбука, 1998.

Рекомендован к просмотру фильм **Ф. Тыквера** «Парфюмер» по роману **П. Зюскинда**.

ТЕМА 6. ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ МАНИФЕСТАЦИИ ИНДИВИДА: ЛИЦО.

Ключевые слова: лицо, лик, личина, взгляд, икона, честь и пощечина.

Развитие коммуникативных отношений приводит к телесным метаморфозам, обособлению «лица» как места расположения социально значимых ожиданий. Лицо – смесь субъективного и объективного, естественного и искусственного. Пределами лица являются лик – явление духовной сущности, вечного смысла и личина, первоначальным значением которого является маска – larva - то, что похоже на лицо и принимается другими как таковое, но внутренне пустое в смысле физической вещественности и метафизической субстанциональности.

Лицо, - тоπος чести, ему достается авторитет, и человек несет ответственность за поддержание формы своего лица («Не упасть лицом в грязь», «Не потерять лица»). Лицо в истории культуры обособляется в отдельную реальность вместе с эволюцией представлений о чести.

Лицо возникает там, где есть внимание, интерес, забота или, напротив, неприятие Другого. Лицо вызывает к завоеванию пространства. Лицо как социальное тело, выстраивает границы социального и индивидуального, границы норм в жизненном мире человека. Лицо человека выступает в социальном пространстве, расширяя границы индивидуального влияния. Лицо живет через взгляд, желает захвата Другого. Взгляд находится в постоянном поиске объекта желания. Взгляд и видение переходит в ведение – знание и ведание – обладание.

Лицо как экспрессивная телесность непостоянно в своих мимических отражениях и проявлениях. Грусть, вдохновение, радость, обида непрерывно меняются. Лицо живет на поверхности во множестве проявлений, реакций и **образов**. Полная явленность лица не дается Другому. Другой все время всматривается в лицо, открывая для себя нечто новое, при этом загадка и таинственность остаются в процессе самой игры захвата и защиты.

Аффекту закрыто тело, но открыто лицо. «Лица, выточенные пилочкой, у каждого свое выражение», - говорит **Ж.-П. Сартр**⁵⁹. Лицо является живым присутствием и выражением одновременно. По словам **Ж. Бодрийяра**, различие тела и лица состоит в том, что тело «одно только и обладает всем богатством выражения», лицо же «одно только и наделено взглядом»⁶⁰. Будучи источником порождения субъективности - содержательного наполнения, **Ж.-Л. Нанси** называет лицо – «белой стеной»⁶¹. «Черными дырами» являются глаза, через которые и от которых исходит взгляд. Понятие «лицо» обозначает многое: показ, идентификация. Люди живут и предстают в процессе коммуникации посредством лица и весь мир вокруг

⁵⁹ Сартр Ж. – П. Произведения. СПб.: Азбука, 1999. С. 157.

⁶⁰ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Алетейя, 2000. С. 78.

⁶¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1998. С. 89.

них потенциально олицетворен. То, что не имеет «лица», не существует. **Ж. Делез** и **Ф. Гваттари** говорят, что за лицом стоит нечто (не-лицо, к примеру), которое производит лицо – начальная нулевая стадия. Эта стадия, по их мнению, и формирует белую поверхность. Не-лицо переходит в лицо, когда появляются очаги субъективации (черные дыры), чья задача пробить белую стену, наделив ее индивидуальными значениями. Лицо – это некая дистанция, удерживаемая нами перед другими (щит). Когда лицо теряет дистанцию, оно становится однолико обнаженным. Теряя лицо, люди умирают, лицо умершего человека,- лицо, в котором исчезла живость и энергия, остановился поток экспрессивных переживаний.

Лицо запечатлевает в себе выражение и взгляд (лице-зреть = видеть, смотреть). Только раз-личая и у-личая других, индивид узнает, познает и захватывает окружающий мир и людей, одновременно обороняясь от захвата с их стороны.

Глубина лица открывается в его чувственности. Взгляд и поток экспрессии разрывают ограничивающую лицо форму. Лицо до крайности непостоянно, оно играет, завлекает, опровергает, говорит с другим и призывает вступить в диалог. По **Ж.-П. Сартру**, позиция другого по отношению к индивиду возникает через взгляд, причем, это не просто взгляд скользящий, «рассеянный», «случайно бросаемый». Это захват. Взгляд может быть насыщен предельной энергией рассматривания. «Тогда я, наблюдаемый, - пишет **Ж.-П. Сартр**, - лишь сцена на полном свету, открытый так же беспомощно перед взглядом другого, как всякий объект»⁶². В этом случае лицо является пассивным фоном исследования, и все, что возможно сделать в процессе захвата меня со стороны другого, - это скрыться в потоке экспрессии или бросить предупредительный взгляд. «Взгляд, вонзающийся в меня со скоростью снаряда, закрывает от меня лицо другого»⁶³.

Лицо живет через взгляд, который захватывает Другого в процессе рассматривания, даже когда Другой пытается посмотреть на смотрящего, и именно взгляд придает власть и силу лицу. Лицо Другого – «это мне принципиально недоступный универсум»⁶⁴. Я еще не знает, что такое Другой и не определяет его инаковости по отношению ко мне, но уже вбирает его и пытается вписать его в свой универсум (микрокосм). Трансцендентность Другого представляет собой его превосходство, высоту, власть, поэтому позиция «лицом к лицу» не является модификацией позиции «рядом с...», так как Другой неотрывно смотрит мне в глаза, умоляющим и в то же время требовательным взглядом имеет право на все, если его признают. Признать взгляд – значит обменяться с ним взглядом, приблизив или удалив Другого. Поэтому позиция нахождения «лицом к лицу» всегда определяет некое противостояние и борьбу (схватку).

⁶² Сартр Ж.-П. Произведения. СПб.: Азбука, 1999. С. 158.

⁶³ Подорога В. А. Феноменология тела. М: Ad Marginem, 1995. С. 44.

⁶⁴ Левинас Э. Избранное: тотальное и бесконечность. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 115.

Лицо живет через взгляд, желает захвата другого, причем, желать плоти Другого и видеть свою – все это не относится к глазу как органу зрения, но к глазу как источнику взгляда. Важно различать глаз и взгляд. По **Ж.-П. Сартру**, взглядом касаются (следовательно, желают), глазом смотрят (возможно, с целью удалиться от зримого на безопасную дистанцию, обозревая его, не сближаясь). «Во взгляде есть что-то от клейкой, липучей субстанции, взглядом приклеиваются к тому, что видят, взглядом касаются»⁶⁵. Взгляду, поскольку он проявляет себя, недостает объекта желания, или «плоти Другого»⁶⁶ (**Ж.-П. Сартр**), но ему также недостает и собственной плоти для того, чтобы проявиться в плоти Другого. Когда я вижу, я есть взгляд, но в таком случае тот, на кого падает этот взгляд, не может видеть меня, так как стратегия взгляда определяется нехваткой объекта желания, он видит только мой взгляд, то есть он переживает себя в качестве объекта моего желания. Акт зрения сводится к пассивной перцептивной определенности глаза как органа зрения, взгляд – к активной, завоевательной позиции.

Взгляд, обращенный к Другому, не соотносим с телом, которое его несет и физически выражает. **Ж.-П. Сартр** говорит, что глаз становится взглядом, когда желает плоти Другого. Желаящий взгляд не просто смотрит, он касается взглядом, он достигает человека, с которым что-то происходит вплоть до физического недомогания (свидетельством чему служат упомянутые выше в тексте народные поверья о том, что взглядом можно навредить человеку – «сглаз»). Взгляд ищет плоти, и «части этой пары – бросаемый взгляд и плоть Другого – неразличимы»⁶⁷.

Ж.-П. Сартр описывает позицию нахождения Другого через взгляд, который является не просто случайно затрагивающим, бросаемым на индивида мимоходом; это взгляд, достигающий его и прячущийся одновременно. Недаром **Ж.-П. Сартр** прибегает к сравнению с дверью и замочной скважиной: взгляд осуществляется сквозь замочную скважину в двери, скрывая того, кто его осуществляет. Тогда индивид наблюдаемый является объектом рассматривания. Взгляд, вонзающийся в него, закрывает от него белую поверхность стены – двери, то есть лицо Другого. Поэтому, для того, чтобы самому спрятаться за белую стену, необходимо защититься взглядом «черных дыр». Взгляд как очаг субъективации, находится на дистанции по отношению к лицу (своему или лицу Другого), которое он напряженно исследует, а само лицо – пластичный, но легко уязвимый белый фон происходящих с индивидом событий.

⁶⁵ Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995. С. 42.

⁶⁶ Для Сартра плоть- это избыток тел, то, во что они претворяются, чтобы стать материей исполнения желания. Плоть – это не тело, это «клеевая прослойка» между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями.

⁶⁷ Подорога В.А. Феноменология тела. Там же. С. 44.

Взгляд, собственно, сам является коммуникацией⁶⁸ между людьми, обменом информации посредством зрительного восприятия. Видение **Б.В. Дубин** называет «разновидностью социального действия, то есть действия, обусловленного социальными контекстами и обращенного к «другим», к социальным партнерам, различающимся по своему общественному положению и амбициям, смысловым ресурсам, культурным навыкам и ориентирам».⁶⁹

«Лицо, - определял **Павел Александрович Флоренский**, - есть то, что мы видим при дневном свете, то, чем являются нам реальности здешнего мира.. Можно сказать, что лицо почти синоним слова явление». В противовес западноевропейскому субъективизму и рационализму, **образ** сущности и сама сущность (как **образ** лица и само лицо) слились в единой онтологической реальности. Речь идет об иконе. Не принято говорить, что это изображение Бога или Богородицы, это сам Бог или сама Богородица. Теолог, философ и искусствовед **П.А. Флоренский** писал: «Вот смотрю на икону и говорю себе: «Се-Сама Она». Принцип «олицетворенности» стал доминирующим в православной христианской традиции.

Портрет – не онтология, а эпистемология лица, когда художник выявляет схему, под которую подводит данное лицо. Известно, что труднее всего писать детские лица, так как неясно, какую схему на него можно наложить. Лицо – смесь субъективного и объективного, естественного и искусственного. Оно является продуктом природы. И на биологическое лицо накладывает свой отпечаток культура. Подлинным знаком бытия в христианском проявлении является лик – онтологический дар Бога. Лик, по мнению **П.А. Флоренского**, соответствует греческой идее – явлению духовной сущности, вечного смысла.

Полной противоположностью лику является личина, первоначальное значение которой маска – *larva*, то, что похоже на лицо и принимается другими как таковое, но внутренне пустое в смысле физической вещественности и метафизической субстанциональности. Слово *larva* означало у римлян астральный труп, пустое клише, остающееся от умершего и жаждущего свежей крови и живого лица, к которому она могла бы, как вампир, присоединиться. Пустота, свойственная маске, всегда считалась признаком злой силы, способной прельщать людей своим обманчивым видом.

Для христианства лик – проявление божественной светоносности, личина – проявление поражения, греха. Для светского мировоззрения лик святого и личина актера не подвергаются социальному нормированию (пощечину нельзя давать ни святому, ни актеру, ни юристу, ни женщине). С религиозной точки зрения личина – это чудовищный тупик,

⁶⁸ Почепцов Г.Г. определял коммуникацию через передачу информацией вербальными или невербальными (например, визуальными) способами общения// Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук. Ваклер, 2002. С. 5.

⁶⁹ Дубин Б. В. Визуальное в современной культуре. Семинар по визуалогии. М.: МГУ, 2001.

человек не может спасти себя сам. В светском варианте, личина – способ лица быть социальным.

По мере того, как грех овладевает человеком, лицо превращается в личину. В **Библии** всячески подчеркивается светоносный характер преобразования лица Иисуса в лик, который напоминает диск солнца. Смертные же люди прячут свои лица: Илия и Моисей, взойдя на гору, закрыли лица покрывалами, чтобы не увидеть лица Бога.

С приходом смерти лицо сливается с собственной физиологией, - физиологией смерти. Глядя вслед умершему, родственники понимают, что его лицо находится уже в другом измерении, трансцендентном для живых, опыте. При жизни лицо не предъявляет себя во всей полноте. Оно живет на поверхности переживаний, эмоций, оставляя за собой загадочность и таинственность в процессе игры захвата и защиты. Детская игра в прятки позволяет рассматривать Других сквозь щели пальцев рук. Лицо существует в нескольких горизонтах одновременно и ни в одном полностью. Со смертью тела взгляд исчезает, оставляя лицо неподвижным. Исчезновение взгляда и утрата зрения соотносят слепоту со смертью в контексте психофизического опыта зрения и социокультурного различия видимого и невидимого, явленного и скрытого, социального и антисоциального (сравним: рус. «свет» в значении «окружающий мир», «высший свет», «тот свет»). Умереть значит потерять зрение и потерять лицо. «Свет из очей выкатился», «Померк свет в очах». Безжалостная к своим жертвам смерть в мифологических сказаниях сама представляется незрячей (часто Бабу Ягу описывают как слепую старуху, выскивающую и вынюхивающую свою жертву).

В завершении главы хотелось бы обратиться к «новому мифу» о Робинзоне, рассказанному **Мишелем Турнье**. В нем художественно описаны телесные преобразования и преобразования лица Робинзона после каждого нового события, впечатления. При первом описании Робинзона **М. Турнье** акцентирует внимание на тот факт, что Робинзон до того, как попал на остров, постоянно читал Библию, одевался и расчесывал свои «коротко стриженные рыжие волосы и квадратную бородку», в общем, представляя собой **образ** благовоспитанного джентльмена – католика.

Оставшись наедине с самим собой, все социально-идентификационные характеристики оказываются непригодными. В разгар отчаяния Робинзон смывает с себя следы цивилизации, забывая привычки прошлого. Себя он называет «золотым тюленем»: рыжие волосы струями дождя были разделены на блестящие от жира пряди. «Он кормился всякой мерзостью, ходил под себя и редко отказывался от удовольствия повалиться в собственных теплых испражнениях».⁷⁰

Следующий этап жизни на острове он нарекает этапом самодисциплины – этапом возврата к духовной (в общем, социальной) деятельности: Робинзон начинает вести дневник, создает Хартию своего острова и Уголовный кодекс. «Я хочу, - говорит он, - чтобы все вокруг меня

⁷⁰ Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. М.: Радуга, 1992. С. 57.

теперь было измерено, доказано, зафиксировано».⁷¹ Статьи установленной Хартии гласят: 1) утрата дара речи – самое страшное из бедствий; 2) запрет на оправление естественных нужд повсюду; 3) пятница – день поста; 4) воскресенье – день отдыха (к ужину одевать праздничные одежды). В этот период Робинзон проникает на корабль и достает зеркало. Увидев свое отражение, Робинзон произносит: «Обезображен». «Низменное уродство маски, глядевшее на него из съеденного сыростью зеркала...Это преобразование не было внешним, оно шло изнутри, придавая лицу застылую окаменелость».⁷² В этот период Робинзон обещает захоронить тела погибших товарищей и приходит молиться за них на могилу, создать новое судно. «Долгая история создания судна навсегда запечатлелась на коже Робинзона: порезы, ожоги, шрамы, мозоли, заусенцы и несмываемые пятна свидетельствовали о жестокой борьбе».⁷³

Все решения и события, происходившие с Робинзоном, отображались на его внешности (лице и теле). Лицо цивилизованного верующего человека «обезобразилось», исчезло, скрылось. «Все его тело – спину, бока, бедра – покрывала короста из засохших экскрементов. Волосы на голове и в бороде свалились и их спутанная масса почти целиком скрывала лицо».⁷⁴ Маской Робинзона в период умерщвления цивилизованного существа и становления нового была «корка из экскрементов» – именно так, в собственных отходах рождались новые идеи, цивилизация уходила от него, но он пытался ее остановить. Он даже создает в ее честь «музей цивилизации», куда приходит одетым.

Новый этап жизни – этап освобождения от регламента и ограничений, связан в жизни Робинзона с появлением Пятницы. Глядя на молодого арауканца (Пятницу), он замечал про себя: «Один за другим, срываю с себя все покровы, так сдирают шелуху с луковицы». «Новому Робинзону было тесно в старой коже». Глядя на Пятницу, он менялся. «Голова скрывалась под цветочным шлемом. Обнаженное тело было разрисовано с помощью орехового сока, листьями плюща: его ветви поднимались по ногам и обвивали все туловище».⁷⁵ Шелуха цивилизации спадает с Робинзона, который превращается в человека-растение. Жизнь его стала свободной, тело преобразилось и помолодело, лицо ожило.

Вопросы для обсуждения

1. Почему лицо мы можем назвать границей субъективного и объективного, естественного и искусственного, социального и индивидуального?
2. Лик и личина как пределы лица.

⁷¹ Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. М.: Радуга, 1992. С. 72.

⁷² Там же. С. 72..

⁷³ Там же. С. 56.

⁷⁴ Там же. С. 154.

⁷⁵ Там же. С. 199.

3. Пощечина – культурные шрамы лица: обособление лица и понятие чести в истории культуры.
4. Взгляд как особый вид коммуникации.

Литература по теме

1. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. - 2000. - № 43.
2. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого// Социологос. 1999. №2.
3. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
4. Барт Р. Мифологии. М.: Прогресс, 2000.
5. Левинас Э. Избранное: тотальное и бесконечное. М.-СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000.
6. Марков Б.В. Метафизика лица и голоса П.А. Флоренского// Вече. - 2002. № 13.
7. Савчук В.В. Пощечина// Ступени: философский журнал. 1994. №1.
8. Флоренский П. А. Богословские труды. М.: Искусство, 1977.
9. Флоренский П.А. Имена. Сочинения. М.: Прогресс, 1998.
10. Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. М.: Радуга, 1992.

ТЕМА 7. ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ МАНИФЕСТАЦИИ ИНДИВИДА: ТЕЛО

Ключевые слова: «допроектное» тело, «модифицированное тело», социоролевые порядки, тело, телесные экспрессии, экспрессивные практики.

Экспрессивное поведение индивида осуществляется через пространственные манифестации, - человек предъявляет себя обществу телесно. Индивид всегда открыт взгляду Другого. Тело генерирует спонтанные сообщения, являясь источником невербальной экспрессии и феноменом выражения. На уровне выражения телесность, проявляющаяся в жестах, мимике, обретает определенные значения, восходящие к ожиданиям Другого. Именно он признает существование индивида своим отношением, которое может быть окрашено в различные эмоциональные тона: жалость, ненависть, понимание. Чувства людей являются сообщением, предназначенным для Другого. Бытие индивида становится определенным благодаря существованию Других: с их точки зрения человек «выглядит» красивым или некрасивым, «слывет» умным или глупым, добрым или злым. Благодаря оценкам и отношению со стороны Других, человек наделяется социальными характеристиками, с которыми он соглашается или не соглашается.

Биологическое тело исчезает в социальном письме. Экспрессивные практики являются фиксированными в жизненном мире посредством социоролевых порядков. Они принуждают индивида внешне соответствовать «должному образу» (как должна выглядеть невеста, выпускник школы, судья). Телесные экспрессии поставляют материал, - одежда, грим, украшения, интонации голоса, характерная мимика, позы и жесты, - все они являются механизмом модификации тела, превращая его в искусственный знак. Обмены этими знаками являются частью социального порядка. Тело, данное от природы, выстраивается в соответствии с требованиями и нормами общества. Так, затянутое корсетом тело Нового времени преобразовалось в «накаченное» и сформированное с помощью белковой продукции, тело современности.

Границы тела человека определяет кожа, отделяющая внутреннее (психическое) состояние тела от внешней среды. **Ж.-Л. Нанси** говорит о том, что полный смысл понятию тела придает понятие кожи. Кожа находится в ожидании касания. Кожу как некий покров, защитную высокочувствительную оболочку, нельзя превзойти внешним воздействием. Она, являясь физиологически – вибрирующей поверхностью тела, постоянно меняет свою линию натяжений, консистенцию, толщину. Кожа - это граница между реальным и виртуальным, профанным и сакральным, явным и тайным, поверхностным и глубинным. В единстве этих состояний создается единая телесная схема психической формы внутреннего и внешнего представления тела.

В социальном мире тело являет собой порог, где заканчиваются

границы индивидуальных экзистенциальных территорий. Опыт границы – это доступный нам в имманентной действительности опыт трансценденции. Все в социальном мире и в разграниченном пространстве поделено составляющими его телами. Через этот порог, границу («границу натяжений») протекает поток событий внешнего мира: он задерживает в себе определенное внешнее воздействие, чтобы тут же измениться в реакции на это воздействие. Но граница не только разделяет, она соединяет. Если под «границей натяжений» понимать натяжения кожи, данные каждому и воспринимающиеся открыто, то защитная покровная функция кожи перерастает в функцию границы, отделяющую внутреннее (психическое) состояние организма от внешней среды.

В.А. Подорога дает следующее определение: «Кожа – это открытый покров, мельчайший тканевидный (клеточный) фильтр, через который осуществляется прогон различных видов энергии, а также их продуктов и секретов».⁷⁶ **Ж.-Л. Нанси** в полемике с **В.А. Подорогой** говорит о том, что «если бы мы захотели придать полный смысл понятию тела, то оно могло бы быть переведено в понятие кожа»⁷⁷.

В.А. Подорога вводит понятие второй кожи, которая является дополнительным, жестким покровом, превращающим первую психическую и уязвимую кожу в завершенную форму. Второй кожей он называет «скульптурно – героическое тело», которое обретают люди, чтобы утвердить себя в мире. Например, Геракл одевал львиную шкуру, Несс – тунику, Ясон – золотое руно. Вторая кожа является панцирной защитой первой (уязвимой психической) кожи. Поэтому атлетизм греческой формы был связан с обретением второй кожи – своего рода покрова и утверждения себя в мире. **Поль Валери** как-то сказал, что самое глубокое в нас есть кожа и мы живем на ее поверхности⁷⁸. Кожа – это порог, покров, защитная оболочка, предел, который невозможно превзойти внешним воздействием (за исключением разрушительного воздействия). Все события человеческого существования отражаются на кожной поверхности. Кожа – самое близкое к миру внешнего, своего рода порог внешнего и внутреннего, моего тела и тела Другого.

Начиная с архаических времен, человек стремится к вынесению «знаков жизни» на поверхность тела. Это архаическая раскраска, татуировка (от фр. *tatouer* – знак, рисунок), связанные с видимой поверхностью – то, что открывает или скрывает нечто. В обыденном понимании существуют понятия лицевой и изнаночной сторон, где лицевая представлена непосредственно для восприятия, а изнаночная спрятана, прикрыта лицевой стороной. Лицевая сторона могла бы быть сущностью вещи по отношению к которой изнанка, где нити не видны, является чем-то ограниченным, подчиненным. Лицевая сторона выставляет напоказ предметы, явления,

⁷⁶ Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995. С. 46.

⁷⁷ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М.: Ad Marginem, 1998. С. 204.

⁷⁸ Цитату П. Валери упоминает В. Подорога в работе «Феноменология тела». М.: Ad Marginem, 1995.

разрешая их видеть. «Благодаря фасаду вещь, хранящая свою тайну, предстает замкнутой в своей монументальной сущности и мифологичности, где она сверкает великолепием, но не раскрывает себя»⁷⁹. Процесс предъявления знаков на лицевой стороне взору Другого связан с упомянутым выше процессом мифологизации: можно предъявить несуществующее или предъявить выборочно, стремясь к контролю или даже манипулированию впечатлениями Другого. Священные знаки на коже (архаический орнамент), татуировки, скарификации, пирсинг, обрезание являются своего рода возвращением кожи в сферу значений. Но кожа не сводится только к содержательному значению. Она как некий порог, граница, своим только присутствием указывает на наличие Другого. «За любой чертой, по ту сторону скрывается Другой»⁸⁰.

Тело любого человека всегда принесено «в жертву гостя»⁸¹. Свое телесное бытие – при – себе⁸² он называет «воплощенной свойственностью». Обретение ее возможно через конструирование образа Другого, начинающееся с процесса восприятия его тела. Поэтому тело индивида находится в постоянном касании и перекрещивании с другими телами. С точки зрения феноменологической позиции, модальностями «моего тела» являются присутствие в мире, обладание собой и интенциональность. Именно они определяют тело как неустойчивое в своих экзистенциальных границах и балансируют на границе моего/другого, своего/иного.

О преобразованиях человеческой телесности в современном мире говорит **Майкл Фэзерстоун**,⁸³ называя тело современного человека «модифицированным», подвергающемся преобразованию с помощью технических средств. Тело современного человека демонстрируется в огромных количествах изображений, его подвергают татуированию, обрезанию, скарификации, протезированию, наращиванию объемов. Его изменяют с помощью химических препаратов, хирургического вмешательства, гимнастики, боди-билдинга, анорексии, диет и голоданий. И дело не только в том, что постиндустриальное общество всеобщего потребления часто находится в состоянии непрерывного карнавала. Исследователи говорят о том, что рано или поздно многие профессиональные сферы деятельности потребуют изменений человеческого тела. Возможное повсеместное внедрение в повседневную жизнь человека самоуправляемых транспортных средств, систем мультимедиа, компьютеров, будет способствовать формированию нового человеческого тела со встроенными системами, заменяющими и

⁷⁹ Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечность. М.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. С. 199.

⁸⁰ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000. С. 346.

⁸¹ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem. С. 28.

⁸² Там же. С. 29.

⁸³ Mike Featherstone. Body Modification: An Introduction.//WWW. Clinamen.ru.

активизирующими функции внутренних органов, поверхностей тела, органов восприятия.

Феномен модифицированного тела **М. Фэзерстоуна** отсылает к феномену «допроектного тела» **Э. Тоффлера**⁸⁴, когда открытия в области генетики, процессы клонирования вызывают к этическим, моральным и политическим аспектам. **Э. Тоффлер** прогнозирует: «..стили человеческого тела, подобно стилям одежды, станут соответствовать моде так же, как генетические Кутюрье, которые будут их придумывать, будут входить и выходить из моды»⁸⁵.

Вопросы для обсуждения

1. Как биологическое заданное тело индивида становится видом социального письма?
2. Почему социоролевые порядки мы можем назвать способом фиксации экспрессивных практик в жизненном мире?
3. Почему одежду, грим, украшения, характерные позы и жесты называют материалом телесных экспрессий?
4. Варианты развития человеческой телесности: «модифицированное тело» современного человека и «допроектное» тело будущего человека.

Литература по теме

1. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000.
2. Мосс М. Техники тела// Общество. Обмен. Личность. М.: Прогресс, 1996.
3. Нанси Ж-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1998.
4. Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995.
5. Курочкина И. Н. Формирование поведенческой культуры русского общества второй половины XVIII века// ОНС. 1999. № 2.
6. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М.: Искусство, 1994.
7. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: Республика, 2004.

⁸⁴ Тоффлер. Шок будущего. М.: Республика. 2002. С. 225.

⁸⁵ Там же. С. 244.

ТЕМА 8. АВТОКОММУНИКАЦИЯ. ИСПОВЕДЬ: ОТКРОВЕНИЕ ИЛИ МИФ?

Ключевые слова: автокоммуникация, интерсубъективное, исповедь, откровение, субъективное.

В этой лекции будет ставиться вопрос о возможном естественно-искреннем состоянии, которое когда-либо испытывает человек, если испытывает вообще. Насколько по отношению к себе он независим от взгляда и оценок Других. В связи с попыткой нахождения ответа будут рассмотрены две формы обращения к самому себе: автокоммуникация и исповедь.

Автокоммуникация (так **Юрий Михайлович Лотман** называл коммуникацию субъекта с самим собой) осуществляется посредством Другого. Дискурс самого себя является уникальной формой проявления интерсубъективности: Я всегда имею в виду Других, когда обращаюсь к себе. **Образ** себя планомерно выстраивает то Я, которым меня хотят видеть Другие. Другие дают мне знать обо мне, свое тождество Я познает через различие. Автокоммуникация напоминает собственное отражение в зеркальной поверхности. И этой поверхностью оказываются Другие. Увидеть, красив Я или **безобразен** (возьмем крайние проявления) можно прочитав восхищение (или презрение) в глазах Другого. Другие указывают мне на мою красоту или **безобразие**. Быть «умным» - слышать от других: учителей, родителей признание в этом (прослыть умным).

Собранные от Других сообщения являются своего рода «зацепками», которые позволяют индивиду смоделировать **образ** самого себя. Я не может ощутить, так как знает, как «следует» ощущать «правильно». Я не подлинен, Я не присутствует в своем экзистенциальном измерении, Я его посещает, вырываясь от Другого. Другой подвергает меня в вечное неприсутствие: Я всегда с Другим, Я-не-в-себе. Редкие посещения себя сообщают мне мое, но погружаясь в самого себя, Я остается гостем. С годами человек все более становится человеком Других: общение с Другими кажется общением с собой. Интерсубъективное наполняет субъективное, Я нет, это - Другой. Именно Он чувствует, переживает, оценивает и судит, даже если этот Другой – Бог.

Феномен исповеди позволяет проследить, как свершается автокоммуникация через обращение и оценки Бога, которые Я сам и выдает. Имя Бога становится экзистенциальным измерением, в которое и из которого Я пытается вырваться. Но обретение собственного Я - это подтверждение вечного присутствия Бога.

Для примера возьмем житие православного преподобного о. **Серафима Саровского** и католического проповедника **Аврелия Августина**.

Преподобный **Серафим Саровский** жил, укрывшись среди темного соснового бора Саровской пустыни. Святым и чудотворцем, убогим и юродивым нарекли его как миряне, так и монахи: «Над земным образом его

точно слышно биение белоснежных крыльев, готовых всякую минуту унести его ввысь для величайших молитвенных откровений».⁸⁶

Жизнь его была вольным мученичеством. Великий избранник Божий, как его называют, родился в Курске в семье богатого и именитого купца Мошнина. Родители его были людьми благочестивыми и богобоязненными. Прохор (так звали мальчика до пострига) рос в обстановке истинного русского благочестия. «Умная и благочестивая мать как мудрая христианка, поняла, что пожертвовать сыном, без ропота уступив его Богу, будет угодной Ему жертвой»⁸⁷. Прохор пришел за благословением к затворнику Досифею, указавшему путь в Саров.

19-летний Прохор пришел в Саров, где в 1786 году был пострижен в иночество под именем Серафим, что означает «пламенный». С 34-х лет начинает путь уединения, полного пустынночества. Келья, куда удалился Серафим, была расположена в дремучем лесу на берегу р. Саровки. одна и та же одежда была на нем зимой и летом, на груди был крест, материнское благословение, на спине сумка с Евангелием.

Ограничение в общении и материальных потребностей свелось к тому, что на протяжении трех лет он питался отваром травы снитки, которую собирал и сушил на зиму. Вторым шагом на пути к Богу было столпничество. На гранитную скалу забирался ночью для молитв о Серафим, в келье днем молился на камне, с которого сходил только для принятия пищи. Так провел он тысячу дней и ночей. Далее он принял обет молчания: «Плодом молчания, кроме других духовных приобретений, бывает мир души»⁸⁸. Молчание учит безмолвию и постоянной молитве.

От молчания он перешел к затворничеству. Перестал ходить в монастырь и общаться с людьми. У него не было даже самых необходимых вещей в келье: икона с горящей лампадой, обрубок пня вместо стула, пищей было толокно и рубленая капуста. В сенях у него стоял дубовый гроб, сделанный им. После пятилетнего строгого затвора старец внешне ослабил его и отпер дверь кельи, но ответов посетителям не давал. Еще после пяти лет затвора о Серафим стал отвечать на вопросы прихожан.

В 1825 году последовало ему явление Богоматери: Пречистая велела выйти из затвора и принимать всех, кто будет идти к нему. Старец перешел к новому подвигу духовного руководства: с окончания обедни до вечера келья была открыта для мирян. Она освещалась лампадой и свечами перед иконами. Печь в ней топилась редко. Мешки с песком и камнями лежали на полу и служили постелью. Обрубок дерева заменял стул. Людей исцелял, благословение давал, семьи соединял и наставлял на праведный путь заблудших. Умер он как во сне. Восемь дней тело его оставалось открытым

⁸⁶ Преподобный Серафим Саровский. Обитель преп. Иова Почаевского, Мюнхен – Москва: «Воскресенье», 1993. С. 14.

⁸⁷ Там же. С. 45.

⁸⁸ Там же. С. 156.

для прихожан и издавало благоухание, хотя в июне того года стояла такая жара, что свечи у гроба тухли.

Некоторые из высказываний Серфима Саровского⁸⁹: «Начало покаяния исходит от страха Божия и внимания: страх Божий отец есть внимания, а внимание – мать внутреннего покоя, той бо рождает совесть».

«Все святые и отрекшиеся от мира иноки во всю жизнь свою плакали в чаянии вечного утешения: блажен плачущий».

«Человек должен обращать внимание на начало и конец жизни своей, к середине же, где случается счастье или несчастье, должен быть равнодушен: никого же на пути не целуйте».

«Страх Божий приобретается тогда, когда человек, отрекшись от мира и от всего, что в мире, сосредоточит все мысли свои и чувства в одном представлении о законе Божьем».

«Не освободясь от мира, душа не может любить Бога искренно, ибо житейское для нее как покрывало».

«Путь деятельной жизни составляют: пост, воздержание, бдение, коленопреклонение, молитва и прочие телесные подвиги».

«От деятельной жизни нужно приходиться в умосозерцательную, но без деятельной жизни в умосозерцательную прийти невозможно».

«Паче всего должно украшать себя молчанием: молчанием многих видал я спасающихся, многоглаголением же ни одного».

«От уединения и молчания рождается умиление и кротость; действие последней в сердце человеческом можно уподобить тихой воде».

«Совершенное безмолвие есть крест, на котором должен человек распять себя со всеми страстями и похотями».

«За обиду, какая бы ни была нанесена, не только не должно отмщать, но напротив, должно прощать обидчика от сердца».

Другой пример из католического христианства. **Аврелий Августин** родился в 354 г.н.э. в Алжире. Отец – римлянин-язычник, мать – христианка, канонизированная католической церковью. Учился в риторических школах Карфагена и до 30 лет преподавал риторику. В 386 г.н.э. обращается в христианство, уезжает в Северный Алжир, где становится епископом до своей смерти. Последние 30 лет ведет руководство борьбой официальной церкви с еретиками.

Его Исповедь начинается с обращения к Богу: «Велик Ты, Господи и всемирной достоин хвалы, велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя.. Позволь мне, Господи, рассказать, на какие бредни растрчивал я способности мои, дарованные Тобой»⁹⁰. С этого момента должно прозвучать то, что является центральным моментом любой исповеди, - раскаяние перед тем, кого сам Августин описывает через отрицание: «Бог не имеет образа,

⁸⁹ Все цитаты из книги: Преподобный Серафим Саровский. Обитель преп. Иова Почаевского, Мюнхен – Москва: «Воскресенье», 1993

⁹⁰ Августин А. Исповедь. М.: Республика, 1992. С. 77.

тела, лика, качества, количества, не пребывает в пространстве, незрим, неосязаем, не ощущаем и не ощущает»⁹¹.

Вся исповедь пронизана словами-знаками: «искупление», «искушение», «благодать», «житейское море», «страшный суд». По Августину, человеком движут вера и понимание: и то, и другое является свойством мышления. Вера не нуждается в способности постигать, но нуждается в одобрении. Вера первична, так как с веры-доверия начинается знание: сначала верят учителю, затем вслушиваются в слово: «Что я понимаю, тому и верю, но не все, чему верю, я понимаю»⁹².

Часто исповедь Августина звучит как диалог с собственным разумом, например:

Августин: Вот я и помолился Богу.

Разум: Так что же ты хочешь знать?

Августин: Я желаю знать Бога и душу. Смысл всего вовне и внутри.

Если Бог для Августина «умный свет, в котором, от которого и через который разумно сияет все, что сияет разумом»⁹³, то обнаружить собственное Я (душу) возможно, представ перед протоками этого света. Исповедь, как любая автокоммуникация, возвращает верующего к самому себе, оценивая себя самого с позиции Бога.

Дискурс самого себя как форм проявления интерсубъективности становится возможным, когда все поле интерсубъективности наполняется Богом, и Я всегда имею в виду Его имя, обращаясь к себе. Образ себя планомерно выстраивает то Я, которым меня видит Бог, дающий мне знание о себе, познавая тождество Я через вечно непримиримое различие с Богом. Исповедь как автокоммуникация напоминает собственное отражение в небесной поверхности Божественной экзистенции. Но увидеть, благочестив Я или нет можно через оценку Бога, которая является проекцией собственного сознания.

Вопросы для обсуждения

1. Дайте определение автокоммуникации.
2. Феномен исповеди: откровение или новый миф?
3. Кто является медиумом христианской коммуникативной системы?

⁹¹ Августин А. Исповедь. М.: Республика, 1992. С. 83.

⁹² Там же. С. 114.

⁹³ Там же. С. 121.

Литература по теме

1. Аврелий Августин. Исповедь. М.: Республика, 1992.
2. Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб: Азбука, 2000.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.
4. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. М.: Искусство, 1979.
5. Марков Б.В. Метафизика лица и голоса П.А. Флоренского// Вече. - 2002. - № 13.
6. Руссо Ж.-Ж. Исповедь. М.: Просвещение, 1956.
7. Преподобный Серафим Саровский. Обитель преп. Иова Почаевского, Мюнхен – Москва: «Воскресенье», 1993.

Рекомендован к просмотру фильм **П. Лунгина** «Остров».

ТЕМА 9. СОВРЕМЕННЫЙ МИР: ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И «СПЕКТАКЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА»

Ключевые слова: общество спектакля, перформанс, поликультурность, полирелигиозность, полиэтничность, «ризома», шизофреничность.

Вальтер Беньямин описывает современное общество как потребляющее зрелища и материальные блага. Метафора «спектакля» акцентирует внимание на визуальном аспекте коммуникации между людьми. Современное общество по своей сущности является зрительским. Символом нового порядка становится экран. Современный человек оказывается включенным в движущийся и непрерывно меняющийся поток визуальной информации, быстрый темп жизни, множество исполняемых в обществе социальных ролей.

Интенсивный поиск новых форм, способных преодолеть границы национальных и этнических традиций, приводит к появлению универсального языка коммуникации. Речевые средства общения обнаруживают при этом очевидные ограничения. Визуальные образы, напротив, обнаруживают преимущества, поэтому кинематограф, телевидение, стали выступать движущей коммуникационной силой. В такой ситуации закономерно появление культуры перформанса - результата не столько сближения культурных практик и форм, сколько поиска зрелища, находящегося вне языковых барьеров, поскольку современный мир поликультурален, полирелигиозен и полиэтничен.

Объективной исторической основой современного информационного общества является ситуация поиска нового **образа** мира, новой социальной реальности, нового определения человека. Современное общество лишается связывавших его в прошлом психологических и социальных связей, порождая ситуацию, которую **Э. Тоффлер** называл шоковой. Современное общество в скорости передачи и переработки информации делает упор на развитие средств коммуникации.

По мнению постмодернистов, социальная реальность не существует объективно, но является искусственным конструктом, который существует, поддерживаясь переплетением множественных социальных дискурсов. Из представления о том, что социальная реальность является искусственно созданным продуктом, логически вытекает предположение о существовании некоего сверхдискурса, который ее и организует. **Г. Маркузе** характеризовал современное западное общество так: «..именно как целое это общество иррационально»⁹⁴. Отказ от диалектики целого и части приводит к тому, что социальная реальность состоит из самостоятельных фрагментов и не имеет объединяющего, структурирующего начала, центра.

⁹⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Искусство, 1994. С.11.

С идеей «децентрации» связан уход от концепции бинаризма. Согласно этой концепции, представленной и разработанной структуралистами, весь мир, вся культура рассматривались как построенные на бинарных оппозициях: субъект/объект, истина/ложь, глубинное/поверхностное. Одной из ключевых оппозиций в понимании структуралистами особенностей социальной реальности стала оппозиция центр/периферия. Постмодернисты приходят к пониманию того, что социальная реальность богаче и сложнее этой схемы, её нельзя уложить в жестко структурированные рамки социального пространства. Нарушить эту оппозицию и выйти из неё оказывается возможным благодаря игре, так как она является антитетическим центру началом.

О размывании и исчезновении центра говорят **Ж. Делез** и **Ф. Гваттари**, формируя понятие «ризомы», обозначающего в ботанике определенный вид развития растений не из одного корня, а путем бесконечного разнонаправленного разветвления корней, превращения их в сеть, не имеющей одного, единственного стержня. Это понятие, обращенное на сферу исторических явлений, придает особенный оттенок восприятию социального пространства, в рамках которого господствует «чистый поток становления»⁹⁵, лишенный единого направления.

Фрагментарный способ существования социальной реальности устойчиво коррелирует с «децентрированной» природой человеческого индивида, субъекта. Разрушение декартовского Cogito, ставшего незыблемым основанием единства субъекта, доведение принципа сомнения до его предела, когда сомнению подвергается само существование мыслящего субъекта, приводят к представлению о человеке как зыбком, рассеянном, не поддающемся идентификации существе. Единство «Я» распадается, на его месте – множественность **образов**, ролей, текстов. **Жиль Делёз** использует понятие «Себя» (soi), употребляющееся во множественном числе.

Размытая, рассеянная, растворившаяся, исчезающая человеческая личность, по словам **Ж. Делёза**, есть «складка на бытии». Неудивительно, что своеобразным выходом для человека у **Ж. Делёза** становится шизофрения (шизофрения не как болезнь, а как способ существования в мире). В работе **Ж. Липовецки** «Эра пустоты» встречается **образ** Нарцисса как **образ** потерянного «Я», «пустого зеркала», «вопроса без ответа», «открытой и неопределенной структуры». Нарцисс, как и шизофреник, становится характеристикой разорванного и разомкнутого сознания, лишённого единого начала, единого центра. Нарцисс – это Я, которое превратилось в безумное множество. Уместно будет напомнить термин, введенный в научный дискурс **Ж. Дерридой** – различание (во Франции слова

⁹⁵ Вдовина И.С. Проблемы власти, революции, истории во французской философии 70-80-х годов// Новые тенденции в западной социальной философии. М.: Республика, 1998. С. 118.

«differ» (отличаться от) «defer» (соглашаться) произносятся одинаково). Таким образом, термин различие предполагает как различие, так и согласование, как единичность, так и множественность (когда исходное распадается на сеть множественных смыслов и значений в зависимости от контекста и интерпретации).

В западной классической традиции единство «Я», или единство субъекта, имело свое логическое основание. Речь идет о фундаментальном логическом принципе – принципе тождества, достигающего своего развития в философии Г.Гегеля. Разрушая культурно-историческое основание единства субъекта, постсовременные философы объявляют о «смерти субъекта», каким он был представлен в классической рациональной философии. Признается, что субъективность (а именно такое понятие пытаются постмодернисты, в частности, Ф. Гваттари, ввести в научный оборот вместо понятия «субъект»), в действительности многослойна, множественна, полифонична, не может быть уложена в рамки декартовского Cogito, выступающего как ratio, как центр, связующее и подчиняющее начало.

Утрата субъектом собственного субстанционального содержания приводит к такому социокультурному феномену как «исчезновение Другого». Если в классическом социофилософском анализе субъект осознает себя, отталкиваясь от другого субъекта, то в постмодернистском мышлении эта взаимосвязь исчезает. Признание же существования Другого приводит к тому, что он воспринимается как чужеродный. Субъект лишается своих оснований (как внутреннего, так и внешнего), процесс его идентификации и самоидентификации представляет для постмодернистского мышления большую сложность. Не случайно человек в таком представлении приобретает большое количество значений, характеристик: «шизо», «машина желаний», «нарцисс», «коллективный субъект». Такой «децентрированный субъект» не может быть отделен от языка, представляет собой множество дискурсов.

Современный человек постоянно включен в движущийся и непрестанно меняющийся поток информации. Быстрый темп жизни, сменяющие друг друга лица на улице, множество исполняемых в обществе социальных ролей. Логическая взаимосвязь событий заменяется постоянным переключением внимания человека с одного **образа** на другой. Отсутствие логики приводит к такому важному для постмодернистского мышления тезису: мир лишается серьезности. Бесконечная смена лиц, знакомых, перечисление событий попеременно с рекламируемым товаром оказываются в одном, несовместимом по значимости и смыслу вещей ряду, что приводит к обесцениванию того, о чем сообщается.

Таким образом, лишенное смысла, логики, порядка социальное и масс-медийное пространство предстает как алогичный поток сюжетов, где возможно обретение человеком самого себя, своей индивидуальности, не

скованной жестко фиксированными социальными нормами, институтами, законами, имеющей право развиваться в каком угодно направлении, выбирать какие угодно ценности, играть какими угодно смыслами. Осуществляется прорыв за пределы строго институционализированной, структурированной, организованной, целостной реальности, за пределы «социального» в иную реальность, которую, например, **Ж. Бодрийяр** именуется областью «символического»⁹⁶, или виртуального.

Это «символическое» предстает как обмен знаками (принципиально важным остается тот факт, что знаки являются безреферентными). Такой способ обращения знаков уже существовал в древности, в первобытных культурах. В ритуале, магии, мифе трудно было выделить «означаемое». Знаки циркулировали по своим правилам, не подчиняясь закону объективной реальности (поэтому происходило смещение повседневного и сакрального, повседневность подвергалась сакрализации, а сакральное перебиралось в повседневное: единое время - время сотворения Вселенной Богами, имагинарное время).

Наступление эры Закона, цивилизации связано с вытеснением «символического» «социальным». Современная ситуация несколько напоминает архаическую: электронно-симуляционные системы настолько сильно и глубоко укореняются в обществе, воздействуя на него и на конкретно взятого индивида, что формируют свое пространство, не связанное с объективной реальностью, не менее реальное, чем сама эта реальность, что говорит о кризисе «социального».

Такая установка позволила **Ж. Бодрийяру** выдвинуть тезис о конце социального⁹⁷ (однако, сам автор в своей работе «Соблазн» уточняет, что речь идет о социальном, «каким мы его знали»⁹⁸). Это не просто возвращение к тому символическому, которое уже существовало в первобытной культуре, это переход на новый уровень, - игровой, изменяющий правила, предполагающий множество вариантов развития, являющийся антитетичным центру началом, не признающий отношения подчинения. Это новый способ функционирования современной культуры, общества и существования человека в нем.

Обрушившиеся коммуникативные системы дестабилизируют субъекта, упраздняя конкретные места и выбрасывая людей из режима реального времени. Современные коммуникативные технологии, задуманные для коммуникации, отчуждаются как некогда предметы у **К. Маркса**, и изменяют природу коммуникативной среды.

Человек вовлекается в коммуникативную реальность, приобретая иное, электронное тело. Новой проекцией становится проекция наших желаний.

⁹⁶Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: МГУ, 2000. С. 156.

⁹⁷Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Е-бург: Издательство Уральского государственного университета, 2000. С. 72-73.

⁹⁸Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: МГУ, 2000. С. 265.

«Мертвый глаз» повсеместно расположенных камер внедряется в нашу жизнь. Технологии продуцируют реальный опыт проживания и переживания. Современные технологии функциональны не потому, что они распределяют информацию, отсылая приказы, они децентрализуют субъекта.

Метафорично можно привести пример из актуального искусства: коммуникативная провокация **Кирилла Преображенского** как поиск личной идентичности, отождествленной с новым именем Рудольфа Шнайдера. **К. Преображенский** просит сообщить ему о людях с этим именем с целью составления коллективного портрета на основе описанных Рудольфов Шнайдеров. В результате возникает искусственно выращенный гибридный персонаж, **образы** которого «размазаны по реальности».

Вопросы для обсуждения

1. Почему современную реальность называют эпохой тотальной коммуникации?
2. Почему мы можем назвать культуру перформанса поиском зрелищ, находящихся вне языковых барьеров?
3. Прокомментируйте такие характеристики современного мира, как поликультурность, полиэтничность, полирелигиозность.
4. Обоснуйте применение понятия «ризомы» в социальной реальности.
5. Почему современное общество Ги Дебор называет обществом спектакля?

Литература по теме

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Е-бург: Изд-во Уральского государственного университета, 2000.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Ad marginem, 2000.
3. Ги Дебор Общество спектакля. СПб: Азбука, 1999.
4. Делез Ж. Логика смысла. М.: МГУ, 1995.
5. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Республика, 1996.
6. Козловский П. Культура постмодерна. М.: Ad marginem, 1995.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб: Алетейя, 1998.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Республика, 1994.

ТЕМА 10. РЕКЛАМА КАК СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ

Ключевые слова: рекламное сообщение, социальная идентификация, целевая аудитория.

Реклама – разнообразные средства содействия продаже товаров и воздействия на сознание потребителя. Поле нашего познавательного интереса будет локализовано вопросом кодирования/декодирования лингвистических и визуальных знаков и **образов**, а также вопросом, каким образом реклама способствует социальному изменению и отражает его.

От ранних взглядов **Г. Маркузе**, убежденного в том, что реклама является частью механизма поддержки функционирования капиталистических обществ, мы переходим к взглядам о том, что реклама как культурный ресурс является характерной чертой культуры постмодерна. И если ранее реклама пыталась убедить потребителей в полезности и необходимости продаваемого товара, то сейчас реклама связывает продукт с представлениями об **образе** жизни. В связи с этим на смену письменному тексту приходит большое разнообразие используемых визуальных **образов**, а ее былая серьезность заменяется иронией игры.

«Письмо – опредметившаяся в языке идеологическая сетка, которую группа, класс, социальный институт помещает между индивидом и действительностью, принуждая думать в определенных категориях», - говорил **Ролан Барт**, подчеркивая отличие визуальных (иконических) знаков от вербальных: «Знаки иконического сообщения черпаются из некоей кладовой знаков, они не принадлежат какому-то определенному коду, в результате чего мы оказываемся перед лицом парадоксального феномена – перед лицом сообщения без кода».

Возможно схематично изобразить сказанное.

Тип языка	Первичный уровень восприятия	Вторичный уровень восприятия
Вербальный	Словарь (традиционная структура кодов)	Текст
Визуальный	Текст (индивидуальная интерпретация)	Словарь (код)

Р. Барт отталкивается от феномена полисемичности (многозначности) значений. Равновесность значений приводит к тому, что один и тот же **образ** мы можем интерпретировать по-разному. Поэтому визуальное сообщение в рекламе всегда сопровождается и подкрепляется вербальным: внизу плаката подпись естественным языком, останавливающая континуальную цепь значений, сегментируя одно. «На практике мы все равно читаем изображения, а не текст, его сформировавший: роль текста в конечном счете

сводится к тому, чтобы заставить нас выбрать одно из возможных означаемых»⁹⁹, - Р. Барт.

Реклама пользуется визуальными знаками с устоявшимися у большинства значениями. Например, изображение молодой супружеской пары с ребенком отсылает к представлению о семейном счастье, и если счастливые семейные пары пользуются этим продуктом, почему его не использовать и нам?

Рисунок и фото в рекламе предполагают вычлененное соотношение значимых и незначимых элементов, отбирая важное, работая в поле визуальных ассоциаций. **Изображение** - конструкция, образованная знаками, извлекаемыми из разных пластов наших словарей.

Реклама работает как «прикладная семиотика», привязывая продукт к определенному объекту символического мира (например, «Мальборо» - ковбой). Функции рекламы можно вычленить из функций языка:

- 1) эмотивная (направленная на создание эмоционального фона: «Мир замер: творог = наслаждение»);
- 2) референтивная (выделяется особенный элемент: например, «В состав нашего порошка входят гранулы...», порошок для вещей белых, черных);
- 3) эстетическая («Чистка ОМО – чистота дома»);
- 4) императивная («Только у нас...», «Только наше...»).

Реклама создает значения, задает структуру, которая может трансформировать язык объектов в язык людей и наоборот, она производит дифференциацию типов объектов и типов потребителей. Например, бриллианты трактуются в аспекте символизма каменной скалы, а в человеческом измерении как символ вечной любви, чистоты, прочности, достатка. В результате создается необходимый знаковый продукт.

Реклама как структура значений, выступает в идеологической плоскости трактовки себя и мира. Цель рекламы не сводится только к покупке, она вовлекает людей в процесс кодировки/декодировки лингвистических и визуальных знаков.

Кодировка/декодировка ведет к определению социальных мифов: как должен выглядеть уважаемый мужчина, эмансипированная женщина, счастливая семья. Психологическая установка рекламы сводится к формированию и привязыванию значений к объектам: уверенность в себе, дружеское расположение связано с использованием жевательной резинки, кофе, духов. Поскольку реальные отличия между товарами относительны (джинсы, стиральный порошок, бытовая техника), то реклама обращается к области символического мира: Вы не просто покупаете продукт, чтобы стать частью группы, которую он представляет, Вы должны чувствовать, что уже принадлежите к этой группе, следовательно, Вы его купите.

Рекламный текст воссоздает свой вариант мира, который не повторяет характеристики реального, но усиливает их. Значимость рекламируемого объекта в символическом мире возрастает: чай оказывается не просто

⁹⁹ Барт Р. Мифологии. М.: Прогресс, 2000. С. 79.

способом удовлетворения физиологических потребностей, но и способом решить социальные проблемы. Реклама повествует об объектах желания. Мир рекламы – мир желаний.

Наглядный анализ.

Одним из первых к семиотической модели рекламы обратился **Р. Барт** в 1964 году, сделав анализ рекламного плаката фирмы «Пандзани». Из раскрытой сетки для провизии выглядывают 2 пачки макарон, банка с соусом, помидоры. Продукты изображены в желто-зеленых тонах на красном фоне. **Р. Барт** выделяет следующие сообщения:

- 1) на естественном языке – подпись и надписи на этикетках;
- 2) набор продуктов символизирует комплексный подход к продуктам питания этой фирмы;
- 3) набор цветов, использованных на плакате, изображает «итальянскость» в соответствии с цветами итальянского флага.

Классический анализ рекламы мыла «Камей» **Умберто Эко**: на рекламном плакате изображены мужчина и женщина, изучающие картины в лондонском храме антиквариата Сотби. Мужчина смотрит на женщину, которая, почувствовав этот взгляд, отводит глаза от каталога. «Женщина красива, богата, поскольку присутствует на выставке Сотби. Она образованна, исходя из того же. Мужчина мужественен, уверен в себе, бога. Все это придает сцене легкую эротическую окраску. Внимание, с которым более пожилой персонаж рассматривает картину, контрастирует с рассеянностью молодого человека, вызванной именно присутствием женщины, что еще более подчеркивает устанавливаемую между ними связь. Оба обаятельны, но поскольку именно женщина привлекла внимание мужчины, чары по преимуществу исходят от нее. Поскольку уточняющее смысл изображение словесное сообщение утверждает, что источником очарования является запах мыла «Камей», то иконическая сема обогащает словесный ряд при помощи двойной метонимии с функцией отождествления: «кусочек туалетного мыла + флакон духов» означает «кусочек мыла»= «флакону духов».

Реклама в искусстве, искусство в рекламе

- 1) «Консервная банка от кэмпелловского супа» **Энди Уорхола**. На выставке 1962 г. художник впервые выставил свои картины с изображением банок от супа американской фирмы «Кэмпбелл». 32 картины выставлены как консервы в супермаркетах того времени. Выставка выступает осознанной провокацией, основанной не только на использовании мотива шаблонности изображений, но и умышленного сравнения художественной галереи и супермаркета, торговли произведений искусства и торговли пищевых продуктов.
- 2) «Джоан Кроуфорд» **Джеймса Розенквиста**: механизм культурной индустрии превращает людей в образы. Основой картины служит рекламный плакат. Реклама как феномен эстетический, является живописным монтажом шрифтов и тщательно подобранной цветовой

гаммы, использующейся в рекламе мыла. «Мыльные» звезды – шаблонный типаж: не психологически тонкое лицо, а образ звезды голливудского кино.

- 3) «Золотая Мэрилин Монро» **Энди Уорхола**. Миф о Монро. **Э. Уорхол** берет обыкновенный снимок и делает его своего рода иконой поп-культуры, помещая **образ** Монро со стандартной улыбкой на обширное поле, покрытое золотой краской. Губы, волосы, лицо утрачивают объемность и реалистичность, напоминая шарж звезды на звездном небе. Звездный **образ** как появление на свет продукта промышленного производства, такого же товара.

Вопросы для обсуждения

1. Анализ глав **Э. Тоффлера** «Шок будущего». Главы «Экономика неустойчивости», «Ускоренный Моцарт», «Полуграмотный Шекспир», «Люди – субституты»:

- Одноразовые изделия – необходимость, выгода или образ жизни?
- «Бомбардировка» сознания индивида печатными и визуальными образами.
- Люди – субституты как «символические лидеры» - продукт новых коммуникационных технологий.

2. Классический анализ **У. Эко** рекламы мыла «Камей».

3. Реклама как искусство, искусство как реклама: анализ иллюстраций художников поп-арт: «Консервная банка от кэмпбелловского супа», «Золотая Мэрилин Монро» **Э.Уорхола**, «Джоан Кроуфорд» **Дж. Розенквиста**, «Велвита» **М. Рамоса**.

Рекомендован к прочтению роман **Ф. Бегбедера** «99 франков».

Литература по теме

1. Барт Р. Мифологии. М.: Искусство, 1996.
2. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: Республика, 2004.
3. Хоннеф К. Поп-арт. М.: Taschen, 2005.
4. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2004.

ТЕМА № 11. ИГРА КАК СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ

Ключевые слова: игра, свобода, пространственно-временная замкнутость, структурная упорядоченность, повторяемость, эмоциональность, дискурс, манифестация.

В историкофилософском аспекте понятие игры со времен **платоновского** диалога «Евтидем» использовалось в аспекте «познавательной деятельности». Феномен игры у **И. Канта** сродни художественной деятельности: в обоих случаях проявляется свобода. Наиболее яркое и знаменитое исследование игры принадлежит **Йоганну Хейзинге** «Homo ludens» («Человек играющий»), где он демонстрирует связь игры и искусства, философии, науки, политики, военного дела, юриспруденции. **Гадамер** распространил понятие игры на процесс понимания текстов, произведений искусства, исторических событий. **Й. Финн** включил игру в число основных феноменов человеческого бытия наряду со смертью, трудом, господством, любовью.

Определение игры: «Игра - установление границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием иного бытия, нежели обыденная жизнь»¹⁰⁰ (**Й. Хейзинга**). Можно рассматривать игру как репрезентацию, исполнение, условность, внешнее соответствие.

Игра как свобода.

- независимость от диктата одних людей (**Хейзинга**: «Игра по приказу уже не игра, а имитация»¹⁰¹);
- неинстинктивная обусловленность поведения (у младенцев игры нет, она появляется у детей, способных испытывать радость или удовольствие от этого процесса);
- независимость от утилитарных целей, игра выпадает из сферы материального интереса.

Игра как выход за рамки обыденного мира.

Игра переносит человека в «магическое измерение». Это временная сфера, она витает над действительностью как независимая видимость. Принцип «как будто» позволяет детям не путать кукол с живыми существами. Этот факт не исключает серьезного отношения, так как иначе игра превращается в пародию.

Пространственная замкнутость.

Игра проводится в определенных границах «игрового мира»: начало, конец, пространство как арена цирка, кинозал, детская площадка или песочница. Выход за пространственные пределы игры порождает нелепые ситуации: клоун на улице.

¹⁰⁰ Хейзинга Й. Homo ludens. М.: Республика, 1992. С. 45.

¹⁰¹ Там же. С. 47.

Структурная упорядоченность игры.

Правила создают новые ограничения. Нарушение правил (шулерство) также часто происходит в соответствии с установленными договоренностями.

Повторяемость и вариативность игры.

Наличие структуры и правил обеспечивает игре повторяемость, что относится как к формам коллективных действий (обряды, ритуалы), так и к спортивным играм (шахматная партия).

«Одушевленность» игровых предметов.

Реальность игровых предметов, по Финну, двойственна: предмет не есть то, чем он является. Человеку, не вовлеченному в игру, кажется нелепым поведение игроков. В игрушку может превратиться любая вещь (стол-верблюд). Гадамер считал, что субъектом игры является не тот, кто играет, а сама игра. Пример: человек, играющий в одиночку в шахматы.

Переживания напряжения и воодушевления в игре.

Напряжение – стремление к разрядке, расслаблению. Пример: стрельба по мишени. Игра также может выступать не как средство, а как самоцель, «наслаждение настоящим» (Й. Финн), катарсис Аристотеля.

Цели игры: внешние: ставка, престиж, проведение досуга, самоутверждение, обучение. Внутренние: представление, соревнование, репрезентация, воображение.

Рассматривая игру в масштабном *социокультурном* аспекте, мы затрагиваем такие глобальные понятия, как социальный порядок, социальная структура, *социальный дискурс*, социальная роль, социализация. Все они содержат элемент игры.

Социальная структура рассматривается как повторяющаяся модель социального поведения. Индивид овладевает навыками социального поведения в ходе социализации. Социальные нормы интернализируются, перестают навязываться посредством внешней регуляции, а являются внутренней мотивацией. Каждый индивид как носитель определенной социальной роли, выстраивает свое поведение в соответствии с требованиями и ожиданиями окружающих, включаясь в социальный дискурс.

Дискурс – определенная область использования языка, единство которой обусловлено наличием общих для многих людей установок. Дискурс как предзаданный способ мышления способствует сохранению социального порядка и разделению власти в человеческом сообществе. Социальные дискурсы являются для индивида социальным зеркалом, отражающим его место в социальной реальности.

Индивид обнаруживает себя включенным в социальную реальность не непосредственно, а через множество связей, существующих между различными полями социальных дискурсов. Индивид предьявляет себя обществу как представитель определенной социальной группы, используя дискурсивные коды вербальной и невербальной коммуникации. Быть в социальном пространстве подразумевает принадлежать тем или иным группам и коммуникативным сферам. Пребывание в рамках социальной группы формирует определенную интенциональность, субъективность, что

делает индивида полноценным представителем данной социальной группы. Она представляет коды и ограничивает поле зрения индивида, формируя дискурс.

Вписанность в социальную группу оказывает двойное подчинение: субъектов – определенным дискурсам и дискурсов – определенной группе. Возможность произвольного действия субъекта, принадлежащего некоторой социальной группе, строго детерминирована. Индивид в своей субъективности образуется в результате пересечения дискурсивных практик, оказываясь естественным **образом** подчиненным их предписаниям. Дискурс подразумевает отношение индивида к закрытой системе (существуют так называемый «пароль» вхождения в группу).

Для примера приведем оценку **имиджа** человека, проходящего собеседование на новую работу. Кроме необходимого соответствующего образования, опыта работы, возраста, рекомендаций и характеристик, оцениваются и внегласные характеристики (компоненты имиджа): данные голоса, коммуникабельность, самопрезентация, визуальный контакт, физические данные, ухоженность, умение одеваться (индивидуальный стиль), цветовая гамма внешности, обувь, ароматические средства, аксессуары.

Вопросы для обсуждения

1. Что является границами игры: свобода или новые ограничения?
2. Назовите характеристики игры.
3. В чем состоит игровой компонент социального дискурса?

Литература по теме

1. Смирнов И. Homo homini philosophus. СПб: Алетейя, 1999.
2. Хейзинга Й. Homo ludens. М.: Республика, 1994.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

ТЕМА 12. СОЦИАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

Ключевые слова: идентификация, символический интеракционизм, социальное неравенство, социальная самость, стиль, теория «зеркального эффекта».

Истоки *символического интеракционизма* связаны с понятием самости в том виде, в котором оно разрабатывалось **Д. Мидом**, утверждавшим, что решающее значение для самости как социального феномена имеет рефлексивность. Социальная жизнь зависит от способности представлять себя в других социальных ролях. Принятие роли, в свою очередь, зависит от способности индивида к внутреннему диалогу с самим собой. Общество трактовалось **Д. Мидом** как обмен символами. Символический интеракционизм – это исследование отношения между самостью и обществом в качестве процесса символического общения между социальными деятелями.

Ч. Кули рассматривал социальную самость через понятие социальное неравенство как естественную форму организации человеческих сообществ. Механизмом поддержания динамического равновесия социальной системы, способствующее консервации социальных позиций и конкуренции внутри социальной структуры, является неравенство.

Разделение – результат монополизации социальных потенциалов и ресурсов разного рода (происхождение, талант, профессия), форм институционального воспроизводства (собственность, власть, имя). Социальные нормы сохраняют социальные позиции или отклонение от них.

С разрушением социальных устоев меняются ценности мира, формируются новые ориентиры и социальные нормы. Люди старых социальных норм становятся маргиналами. **Петерим Сорокин** говорил о социальной стратификации как о дифференциации некой совокупности людей на классы а иерархическом ранге. Ее основа в неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанностей. В позитивном плане равенство ассоциируется с тождеством, похожестью, что является основой для идентификации и объединения, в негативном со сходством, совпадением, однообразием, предсказуемостью и стандартом. Неравенство – это всегда нетипичность, конкуренция, движение, механизм закрепления завоеванного социального положения.

Сложившаяся в современном обществе ролевая и статусная диспозиция актуализирует проблемы социального различия. Успешная коммуникация требует узнавания субъектами друг друга. Кроссовки, кожаная куртка, хозяйственная или спортивная сумка, детская коляска выступают как униформа, символический код, демонстрирующий окружающим социальное положение. Многие социальные индикаторы могут восприниматься также аудиально: жаргон, манера говорить.

Атрибутом социальной самости является самоощущение, а методом – присвоение различных сфер деятельности. Самость связана с идеей, она

реализует идею и является результатом работы сознания. Социальная самость – идея или система идей, извлеченная из коммуникационной жизни и взлелеянная разумом как собственная. С точки зрения **Ч. Кули** и **Д. Мида**, Я является воинственным социальным стремлением, старающимся удержать и расширить свое место в общем потоке стремлений.

Другой имеет активное отношение к миру, отличное от пассивного существования вещей: он познает его. Об активности Другого свидетельствует присутствие в моем сознании не-моих мнений и полаганий. Другой выступает новым бытийным смыслом, выходящим за пределы моего монадического Еgo в его самостном своеобразии. Такое сосуществование двух «живых настоящих» и способ понимания Другого **Э. Гуссерль** называет аппрезентацией, выступающей содержательной стороной «опыта чужого». Понимая Другого как «доступную недоступность», **Э. Гуссерль** придает Другому смысл alter ego, другого Я, а не Другого как такового.

Я индивида становится таким, каким меня приучит, «привычит» мир. **Лакан** говорил, что не Я, а Другой отражается по ту сторону зеркальной поверхности. Постепенно Я приучаюсь видеть в этом Другом себя, приучаюсь думать, что говорю Я, а не Другой. Вся жизнь сознания индивида – стадия социального зеркала – чем старше я становлюсь, тем больше я узнаю о себе. «Другой видит во мне только то, что я отражаю, а не то, что я поглощаю»¹⁰². Я говорю, что Я есть, когда я выкристаллизовал для себя это «Я». Тождество Я растворяется в социальной системе множественных Я.

«Я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другими».¹⁰³ Представление обо мне складывается у меня самого через Другого, «его глазами».

Данное отражение именуется «зеркальным эффектом». **У. Джемс**, **Ч. Кули**, **Д. Мид** основывают переживание моего Я (myself) впечатлением или **образом**, который имеется обо мне у Другого. Вероятно, внутренне взаимное отношение не является бесконечно повторяемым, потому что зеркала не обязательно должны размещаться параллельно друг другу. Это взаимное отношение при встрече эго и alter ego недостаточно, чтобы объяснить непосредственность, с которой постигается со-бытие с Другим.

Я глядит на себя глазами Другого и оценивает себя с позиции Другого. Я не знает до конца своего внешне данного тела и **образа**, поэтому всматривается в лица и оценочные реакции Других для того, чтобы всмотреться в себя.

Свой внешний вид Я встречает благодаря отражающей зеркальной поверхности или взгляда Другого. В категории Я внешность не может переживаться как объемлющая и завершенная ценность, она переживается в оценочных категориях Другого. Только Другой переживается мной как

¹⁰² Лещёв С.В. Коммуникативное, следовательно, коммуникационное. М.: УРСС. 2002. С. 27.

¹⁰³ Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб.: Азбука. 2000. С. 241.

соприродный и органично-гармонично вписанный во внешний мир. Другой связан с миром, Я с «внутренней внемирной активностью»¹⁰⁴. Даже если Я конструирует **образ** себя, то полученный результат не будет обладать убедительностью, так как Я не перестает переживать себя изнутри. Я может помнить себя, может частично воспринимать себя, может отчасти сделать себя предметом желания и чувства, но и в этой самообъективации Я не в силах убедительно пережить себя как внешне ограниченный, видимый и осязаемый предмет. Я находится в непрерывном процессе конструирования, и только в некоторых ситуациях «здесь» и «сейчас» обретая себя.

Обрушившиеся коммуникативные системы дестабилизируют субъекта, одним из механизмов закрепления его социальной самости служит выбор и поддержание собственного индивидуального стиля. В понятии «стиль» прежде всего запечатлевается не исторический, а нормативный смысл. Изначально в традиционной античной риторике под стилем подразумевалась манера говорить (ораторский стиль, литературная манера), но и здесь проявлялась нормативность: от того, кто владеет искусством письма и самовыражения, требовалось соблюдение правильного стиля. Под стилем также понимается индивидуальный почерк. В искусстве мы наблюдаем разнообразие стилей как манеры написания художественных произведений. Применение понятия стиля к истории искусства вносит эстетические коррективы, раскрывая синтез индивидуального и объективного выражения.

Стиль требует унификации, примеривание на себе определенного **образа** означает «при-меривание», т.е. нахождение при мере, которая одновременно ограничивает.

Вопросы для обсуждения

1. В чем заключается суть позиций представителей символического интеракционизма?
2. Дайте комментарии теории «зеркального эффекта».
3. Социальная самость и социальная идентификация: интроверсия или экстраверсия?
4. Как определяется социальная самость через механизмы социального неравенства?
5. Обсуждаемые вопросы по тексту Гадамера «Истина и метод», Экск. 10.
 - понятие стиля в античности;
 - что – унификация?
 - родство вкуса и стиля в «чувстве стиля»;
 - стиль политического лидера, примеры;

¹⁰⁴ Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 66.

- стиль и игра: «примеривание» как нахождение «при-мере», ограничение;
- стиль в искусстве, примеры.

Литература по теме

1. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43.
2. Гоффман Э. Представление себя другим. М.: Кучково поле, 2000.
3. Кули Ч. Социальная самость// Американские социологические тексты. М.: МГУ, 1994.
4. Щютц А. Структура повседневного мышления// Социологические исследования. 1988. № 2.

3. МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ К САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ СТУДЕНТОВ

Для самостоятельной работы студентов предлагается изучение двух дополнительных тем, предполагающих самостоятельное прочтение текстов, выполнение письменных работ, выступление. Данные темы: «Становление социального и культурного порядка в структуре социального действия» и «Полифоничность образов современного человека» являются вспомогательными для усвоения и закрепления пройденного материала.

ТЕМА 1. СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО И КУЛЬТУРНОГО ПОРЯДКА В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ.

Понятие «образ» непосредственно связан с процессом социального нормирования как поведения, так и внешнего облика индивида во все исторические эпохи. Регуляция поведения и внешности происходила путем принуждения (применение силы) и осуждения (оценочные категории). Формой контроля будет служить написание письменной работы (эссе, - собственные рассуждения, опирающиеся на знание материала) на одну из заданных тем:

- Понятие социальной нормы.
- Стигма как социальный атрибут, дискредитирующий индивида.
- Неразумие и безумие.
- Культура как репрессивный механизм.
- Архаические обряды жертвоприношения.

Литература по теме

1. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
2. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
3. Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001.
4. Фуко М. Надзор и наказание. Киев: Ника-Центр, 1996.

ТЕМА 2. ПОЛИФОНИЧНОСТЬ ОБРАЗОВ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Следующая тема дополняет материал по темам «Социальная идентификация», «Образы современного мира: виртуальная реальность и спектаклизация общества», «Автокоммуникация: образ себя». Formой отчетности по данной теме, - коллоквиум, - обсуждение текстов **Ж. Делеза** на примере художественных произведений **Г. Миллера** с точки зрения шизоанализа.

Обсуждаемые вопросы

1. Принципиальное отличие шизоанализа от психоанализа.
2. Определение категории *Soi* (себя) Ж. Делеза.
3. Зеркальное отражение: опосредованное или прямое видение?
4. Шизоанализ как метод погружения в творчество. Анализ цитат из творчества Г. Миллера «Черная весна», «Тропики рака».

Литература по теме

1. Бонне М. История зеркала. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
2. Делез Ж. Различие и повторение. СПб: Петрополис, 1998.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип.// www.Klinamen.
4. Лакан Ж. Семинары («Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа). М.: Логос. Гнозис, 1999.
5. Фрейд З. психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990
6. Миллер Г. Черная весна. СПб: Изд-во «Азбука-классика», 2003.
7. Миллер Г. Тропики рака. СПб: Изд-во «Азбука-классика», 2002.

4. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО КУРСУ

4.1. Первоисточники

1. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43.
2. Ги Дебор. Общество спектакля, М.: Алетейя, 2002.
3. Гоффман Э. Представление себя другим. М.: Кучково поле, 2000.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000.
5. Мерло – Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента. Наука, 1999.
6. Сартр Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.
7. Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Азбука, 2000.

4.2. Основная литература

1. Аврелий Августин. Исповедь. М.: Республика, 1992.
2. Барт Р. Мифологии. М.: Прогресс, 2000.
3. Бахтин М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000.
4. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. М.: Искусство, 1979.
5. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.
6. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Е-бург: Изд-во Уральского государственного университета, 2000.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Алетейя, 2000.
8. Бонне М. История зеркала. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
9. Ги Дебор Общество спектакля. М.: Республика, 1998.
10. Гоффман Э. Представление себя другим. М.: Кучково поле, 2000.
11. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000.
12. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994.
13. Делез Ж. Логика смысла. М.: Издательский Центр Академия, 1995.
14. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Социологос. 1999. №2.
15. Делез Ж. Различие и повторение. СПб: Петрополис, 1998.
16. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип.// www.Klinamen.
17. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение. 2000.

18. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств»// Новое литературное обозрение. 2000. № 43.
19. Зюскинд П. Парфюмер. М.: Республика, 2006.
20. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Республика, 1996.
21. Козловский П. Культура постмодерна. М.: Прогресс, 1995.
22. Кули Ч. Социальная самость// Американские социологические тексты. М.: МГУ, 1994.
23. Курочкина И. Н. Формирование поведенческой культуры русского общества второй половины XVIII века// ОНС. 1999. № 2.
24. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Ваклер. Рефл-бук. Аст, 1997.
25. Лакан Ж. Семинары («Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа). М.: Логос. Гнозис, 1999.
26. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Республика, 1994.
27. Левинас Э. Избранное: тотальное и бесконечное. М.- СПб: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000.
28. Леви-Строс К. Путь масок. М.: Республика, 1994.
29. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985.
30. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб: Алетейя, 1998.
31. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1999.
32. Малиновский Б.Г. Магия, наука и религия. М.: Прогресс, 1998.
33. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Республика, 1994.
34. Марков Б.В. Метафизика лица и голоса П.А. Флоренского// Вече. 2002. № 13.
35. Мерло – Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Ювента. Наука, 1999.
36. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М.: Восточная литература РАН, 1996.
37. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1998.
38. Нуждин Г.А. Сознание и его структуры.//www.philosophy.allru.net.
39. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М.: Искусство, 1994.
40. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
41. Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ad marginem. 1995.
42. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук, 2001.
43. Преподобный Серафим Саровский. Обитель преп. Иова Почаевского, Мюнхен – Москва: «Воскресенье», 1993.
44. Рождественский Ю.В. Введение в культуроведение. М.: Добросвет, 2000.
45. Руссо Ж.-Ж. Исповедь. М.: Просвещение, 1956.
46. Савчук В.В. Пощечина// Ступени: философский журнал. - 1994.- №1.
47. Сартр Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб. Наука, 2001.

48. Сартр Ж – П. Произведения. СПб.: Азбука, 1999.
49. Смирнов И. Homo homini philosophus. СПб.: Алетейя, 1999.
50. Гоффлер Э. Шок будущего. М.: Республика, 2004.
51. Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. М.: Радуга, 1992.
52. Флоренский П. А. Богословские труды. М.: Искусство, 1977.
53. Флоренский П.А. Имена. Сочинения. М.: Искусство, 1998.
54. Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.
55. Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора. М.: Наука, 1963.
56. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.
57. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: исследования магии и религии. М.: Политиздат, 1986.
58. Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М.: Политиздат, 1985.
59. Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: Харвест, 2000.
60. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: МГУ, 1995.
61. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Алетейя, 2000.
62. Хоннеф К. Поп-арт. М.: Taschen, 2005.
63. Хейзинга Й. Homo ludens. М.: Республика, 1994.
64. Щютц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
65. Щюц А. Структура повседневного мышления// Социологические исследования. 1988. № 2.
66. Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001.
67. Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.
68. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2004.
69. Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.
70. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Республика, 1998.

4.3. Дополнительная литература

1. Авдеев А. Д. Социальная психология личности. М.: Наука, 1979.
2. Аристотель. «О душе». Собран. соч. в 4 томах. М.: Прогресс, 1984.
3. Бегбедер Ф. 99 франков. М.: Иностранка, 2005.
4. Биbihин В. Свое, собственное// «Эксперт». 2003. № 22.
5. Биbihин В. Слово и событие. М.: УРСС, 2001.
6. Биbihин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002.
7. Борхес Х-Л. Рассказы магов. СПб: Изд-во «Азбука классиков», 2002.
8. Бродель Ф. Время мира: материальная цивилизация, экономика и капитализм XVI- XVIII веков. М.: Прогресс, 1992.
9. Бубер М. Два образа веры М.: Республика, 1995.
10. Гайденко П.П. Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса// Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978.
11. Даль В. Толковый словарь. М.: Просвещение, 1979.
12. Захер-Мазох Л. Венера в мехах. М.: Искусство, 1992.
13. Ионин Л.Г. Понимающая социология. М.: Наука, 1979.
14. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.
15. Кашкин В.Б. Введение в теорию коммуникации. Воронеж: Изд-во ВГТУ, 2000.
16. Козлова Н. Н. Социально-историческая антропология. М.: Ключ, 1999.
17. Кравченко Е. И. Социология лицедейства. М.: Институт социологии РАН, 1998.
18. Ларошфуко Ф. Максимы. М.: Издательство АСТ, 2004.
20. Лашкевич А. В. Герменевтика. Электронный гипертекстовый учебник для студентов гуманитарных специальностей. Ижевск: Мультимедиа центр УдГУ, 2000.
19. Левинас Э. Время и другой. СПб: Высшая религиозная школа, 1999.
20. Леви-Строс К. Печальные тропики. М.: Прогресс, 1983.
21. Лещев С.В. Коммуникативное, следовательно, коммуникационное. М.: УРСС, 2002.
22. Лихачева Л. С. Школа этикета. Е-бург: Среднеуральское Книжное Издательство, 1995.
23. Лотман Ю.М. Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарии. Л.: Художественная литература, 1983.
24. Макиавелли Н. «Государь». Минск: Харвест, 2000.
25. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Республика, 1994.
26. Махов М. Дуэль, ее происхождение и современный характер. СПб.: Искусство, 1992.
27. Монтень М. Опыты. М.: Наука, 1978.
28. Миллер Г. Тропики рака. СПб: Изд-во «Азбука-классика», 2002.
29. Миллер Г. Черная весна. СПб: Изд-во «Азбука-классика», 2003.
30. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М.: Рефл-бук. Ваклер, 2002.

31. Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М.: Художественная литература, 1976.
32. Платон. «Федр». Соч. в 3-х томах. Т.2. М.: Республика, 2002.
33. Савчук В.В. Способы бытия гуманитарного знания// Вестник ЛГУ. - 1990.- сер. 6, вып. 1.
34. Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. М.: Радуга, 1992.
35. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1987.
36. Флоренский П.А. Иконостас. Имена. М.: Искусство, 1998.
37. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
38. Фуко М. Рождение клиники.
39. Фуко М. История сексуальности.
40. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гароарика, 1998.
41. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
42. Шанский Н.М., Иванов В.В. Краткий этимологический словарь русского языка. М.: Просвещение, 1971.
43. Эйзенштейн С. Избранные произведения в 5 т. М.: Искусство, 1964.Т.4.

4.4. INTERNET-источники

Также для поиска данных текстов студенты могут воспользоваться следующими internet-библиотеками:

- www.Lib.ru
- www.Aldebaran.ru
- www.Bookz.ru www.Elibrary.ru
- www.Allbest.ru/libraries.ru
- Библиотека учебной и научной литературы//www.i-u.ru.,
- <http://soc.lib.ru>
- Янко Слава (библиотека Fort/Da) slavaaa@lenta.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru>
- Зеркало: <http://members.fortunecity.com/slavaaa/ya.html> || <http://yankos.chat.ru/ya.html>
- Библиотека Русского Гуманитарного Интернет Университета: <http://text.net.ru>, <http://textshare.da.ru>, <http://textshare.tsx.org>,
- http://www.highbook.narod.ru/phil_index.htm.

5. КОНТРОЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ТЕКУЩЕЙ И ПРОМЕЖУТОЧНОЙ АТТЕСТАЦИИ

Контроль знаний осуществляется в течение семестра. Итоговый контроль - в форме зачета.

Текущий контроль проводится в форме устного обсуждения и написания письменной работы по заданным выше темам для самостоятельной работы студентов.

Основой для получения зачета служит глубина знаний основных философских концепций, степень умения проводить философский анализ, пользоваться основными философскими категориями.

Предлагаются следующие критерии оценки работы студента:

«зачтено»- студент демонстрирует глубокие знания основных философских концепций, умеет производить философский анализ, пользоваться основными философскими категориями, отвечает на дополнительные вопросы.

«незачтено»- студент не имеет базовых знаний основных философских концепций, не владеет основами философского анализа, не умеет пользоваться основными философскими категориями, не отвечает на наводящие вопросы.

В случае спорного ответа или уважительного отсутствия на занятиях, студенту предлагаются темы реферативных работ, написание которых позволит ему самостоятельно разобраться в перечисленных темах.

5.1. Вопросы к зачету

1. Образ как конструкт сознания.
2. Феноменологическое прочтение образа.
3. Образ как универсалия первобытной культуры.
4. Образ коллективного лица: маска, ритуал, миф.
5. Понятие социальной коммуникации: схема коммуникативного процесса.
6. Вербальные средства коммуникации.
7. Невербальные средства коммуникации.
8. Теория коммуникативного разума Ю. Хабермаса.
9. Речевое действие как рефлексивная структура.
10. Полисемичность значений невербального: визуально, аудиально и обонятельно воспринимаемый образ.
11. Лицо как граница субъективного и объективного, естественного и искусственного, социального и индивидуального.
12. Взгляд как особый вид коммуникации.
13. Биологическое тело и социальное письмо.
14. Социоролевые порядки как способ фиксации экспрессивных практик в жизненном мире.
15. Материал телесных экспрессий: одежда, грим, украшения, характерные позы и жесты.

16. «Модифицированное тело» современного человека и «допроектное» тело будущего человека.
17. Автокоммуникация.
18. Феномен исповеди.
19. Культура перформанса – поиск зрелищ, находящихся вне языковых барьеров.
20. Вербальный и визуальный тип языка в рекламном сообщении.
21. Функции рекламы.
22. Социальная идентификация индивида через выбор целевой аудитории.
23. Игровой компонент социального дискурса.
24. Игра как социальное действие: характеристики.
25. Социальная идентификация: позиция представителей символического интеракционизма.
26. Теория «зеркального эффекта».
27. Стиль как культурно-исторический, культурологический и социальный феномен.
28. Социальная самость и механизмы социального неравенства.

5.2. Тематика реферативных работ

1. Понятие дискурса: ритуальный, мифологический, этикетный, теле- и радиодискурс.
2. Демонстрация как коммуникация.
3. Образ кандидата в предвыборной фотографии.
4. Имидж политической партии.
5. Имидж в шоу-бизнесе.
6. Построение корпоративного имиджа.
7. Имидж в идеологических конструктах.
8. Полифоничность образов современного человека.
9. Nickname в Internet-сети.
10. Социальное нормирование поведения и внешнего облика индивида в различные исторические эпохи.
11. Власть: социальная норма, принуждение и осуждение.
12. Контроль и практики наказания: историческое видение.
13. Имидж делового человека.
14. Человек играющий.
15. Современное общество спектакля.
16. Симуляционизм: направление в искусстве или характеристика современного общества.
17. Имидж и симулякр.
18. Реклама как искусство, искусство как реклама.
19. Типичные образы в рекламе.
20. Исповедь: откровение или миф?
21. Суждение как вид сообщения: денотация, манифестация, сигнификация.
22. Социологические функции зрения, слуха и обоняния.
23. Лицо как топос чести.

24. Пощечина – культурные шрамы лица.
25. Образотворческая деятельность воображения.

Оксана Александровна Шнырева

**Учебно-методическое пособие
«Имиджелогия: философия образа»**

Напечатано в авторской редакции с оригинал-макета заказчика

Подписанов печать 07.12.07. Формат 60х 84 ^{1/16}.

Усл. Печ. Л. 4,42. Уч.- изд. Л. 4,5

Тираж 100 экз. Заказ №

426034, Ижевск, Университетская, 1, корп. 4.

Типография ГОУВПО «Удмуртский государственный университет»

