

В. А. Конев¹**М. К. МАМАРДАШВИЛИ И А. М. ПЯТИГОРСКИЙ
ОБ ОСНОВАНИЯХ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ**

Трактат М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке», вышедший в 1984 году (а написан он был десятилетием ранее), до сих пор носит характеристику темного текста. Действительно, это текст труден для восприятия, прежде всего вследствие абсолютно нового подхода к вечной для философии проблеме сознания. Если философия, обращаясь к сознанию, рассматривала основания его универсальности: *что* делает возможным существование истинного (для всех!) познания, как *в сознании рождается знание*, то авторы «Символа и сознания» рассуждают о том, *что* делает возможным существование *этого человека в сознании*, когда и благодаря чему конкретный человек оказывается *в состоянии сознания*, которое мы обычно называем *пониманием*².

¹ Заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, доктор философских наук, профессор.

² Анализ позиции авторов книги «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке» см.: Конев В. А. Критика

В рамках этих рассуждений авторы затрагивают и проблему межкультурной коммуникации: как возможно *понимание* другой культуры?

В первом издании трактата, которое вышло в Иерусалиме в 1984 году³, опубликовано специальное приложение ко второй главе, которое называется «Рассуждение о проблеме межкультурных коммуникаций: язык, знание и понимание». Обращение к этому тексту, которое было опущено в издании 1999 года, полезно для понимания философских оснований диалога культур — проблемы, которая активно и продуктивно обсуждается на Лихачевских чтениях.

Как пишут авторы, в приложении конкретизируется понятие «понимание», которое абстрактно трактовалось

опыта сознания (Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание»). Самара, 2008.

³ Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символике и языке. Иерусалим, 1984. (В дальнейшем в тексте статьи все ссылки на цитаты из трактата «Символ и сознание» приводятся по этому изданию в круглых скобках. Все выделения в цитатах, если специально не оговорено, принадлежат авторам трактата.)

во второй главе книги (с. 142). Эта конкретизация реализуется благодаря тому, что «понимание» помещается в такую ситуацию, где оно себя не может не обнаружить, — в ситуацию коммуникации. Всякая коммуникация требует понимания сообщения. Но не во всяком общении понимание непосредственно раскрывает условия своего появления. В семиотике, которая описывает процесс знаковой (языковой) коммуникации, утверждается, что отправитель и получатель сообщения должны знать код, который позволит расшифровывать послания. Эта общность кода служит основой для понимания сообщения и т. п. Но не рассматривается, как появился этот код, то есть остается за границами анализа само условие понимания. Именно это условие авторы и хотят обнаружить.

Поэтому М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский рассматривают такую коммуникативную ситуацию, где заведомо отсутствует общий код, — межкультурную коммуникацию, где участники общения пользуются заведомо *разными* языками. Причем, чтобы не усложнять ситуацию понимания, авторы определяют коммуникацию только как трансляцию и ретрансляцию культурных фактов без их селекции и адаптации (оценки, ранжирования и т. п.). Тогда ««понимание» здесь иллюстрирует “мгновенное” (или во всяком случае “непроцессуальное”) овладение некоторыми *начальными условиями*, порождающими конкретный способ употребления языка в данной коммуникативной ситуации. Говоря иными словами, “понимание” здесь есть понимание того, “как и почему эта культура сейчас себя ведет именно таким (то есть внешне наблюдаемым) образом”» (с. 142).

Прежде чем перейти к рассмотрению структуры межкультурной коммуникации, авторы указывают на ряд исходных ограничений. Во-первых, они рассматривают культуру исключительно как «особый способ использования языка в коммуникативной ситуации» (с. 140). При этом способ использования языка включает и сам факт его использования, то есть всякое конкретное проявление языка указывает и на его принадлежность культуре. Поэтому язык выступает границей культуры, данного культурного пространства. Во-вторых, авторы рассматривают естественный язык как основу для всех искусственных видов сигнализации. В-третьих, при анализе межкультурной коммуникации они абстрагируются от информации, содержания сообщения, индивидуальную значимость которого в такого рода коммуникациях, с точки зрения авторов, невозможно установить. При этом авторы указывают, что наблюдатель межкультурной коммуникации (в данном случае тот, кто ее рассматривает) должен различать роль содержательного и формального знания в такой коммуникации. Ибо их взаимоотношение обуславливает: «А. Что нужно понять, чтобы знать? В. Что можно узнать без понимания? С. Что можно понять, не имея в виду последующего (или одновременного) знания?» (с. 142).

Если учитывать, что понимание трактуется авторами как мгновенное овладение некоторыми начальными условиями, порождающими конкретный способ употребления языка, а способ употребления тождествен факту употребления, то, следовательно, принимающий сообщение (А) должен обладать определенным знанием до понимания (по крайней мере знание того, что есть язык; это формальное знание), (В) и потому он может узнать, что есть сообщение (это содержательное знание) до всякого его понимания, или (С) понять нечто в сообщении (содержательное знание) без формального знания языка этого общения.

Далее в трактате авторы обсуждают то, как культуры (язык) проявляют себя в ситуации межкультурной коммуникации, а в связи с этим — как выражается в таких ситуациях понимание.

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский различают два типа культур по их отношению к межкультурной коммуникации: культуры, которые ориентированы на внешние культурные коммуникации и постигают себя в этих коммуникациях, и культуры, которые осознают себя во внутренних культурных коммуникациях. Первые сознательно или бессознательно стремятся сообщить о себе другим культурам, а вторые во всех ситуациях межкультурных контактов ведут себя в пределах внутренней ориентировки. Это порождает, по мнению авторов, различное языковое поведение (проявление) культуры.

Авторы трактата полагают, что современные культуры относятся ко второму типу, что не совместимо с осознанными этими культурами целями и ценностями и с господствующими в них институтами. В действительности современные культуры включаются в процесс глобализации, участвуют в межкультурных коммуникациях. Но это участие ориентировано на их внутренние установки. В этом случае, как указывают М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, в культуре проявляются тенденции, которые можно реально наблюдать.

Некоторые культуры изнутри и для себя начинают использовать язык таким образом, как если бы они употребляли его в межкультурных коммуникациях. Происходит специализация языков, которые требуют знания. И знание начинает вытеснять понимание. Последнее порождается незнанием и несет в себе внеязыковое содержание культуры. Как писал в своей известной книге английский ученый Ч. Сноу, в середине XX столетия это привело к расколу культуры на две составляющие — на культуру специализированных (научных) языков и гуманитарную, а в нашей отечественной истории — к знаменитому некогда спору физиков и лириков.

Другая культурная тенденция, обусловленная несогласованием исходной интенции культуры второго типа и реальных межкультурных коммуникаций, — вытеснение из культуры объектов, для знания которых требуется предварительное понимание (например, высокого искусства), и возрастание значения таких объектов, которые не подразумевают предварительного понимания (например, все феномены массовой культуры). Существование и тенденции в культуре — реальный факт. Представляется интересным проследить их выведение из собственно культурных оснований (в таком аспекте этого никто не рассматривал).

Другой интересный аспект рассуждений авторов трактата — возможные с точки зрения культуры модусы использования языковых средств в реально существовавших и существующих культурах (с. 148). Следует помнить, что культура в понимании М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского — это способ использования языка. Поэтому модусы использования языка указывают на некую типологию культур по типу его функционирования. Всякая культура обладает собственным набором скрытых механизмов, которые обеспечивают ее существование в определенном регионе и ее продление в течение более или менее длительного времени.

Эти механизмы называются скрытыми, потому что сторонний наблюдатель не может их обнаружить только посредством знания языка и способов его употребления. Они постигаются через то, что условно можно обозначить как «символический аппарат», который открывает человеку некие смыслы культуры, ее неповторимость и «аромат» и который находит свое выражение в сложнейшем комплексе внутренних представлений и внешних опико-акустических средств окружающей человека среды.

Авторы полагают, что в культуре действует *несуществующая* норма использования естественного языка, который, занимая промежуточное положение между симво-

лическим и сигнальным аппаратом, ориентируется либо на внутреннее начало культуры, либо на ее внешнее окружение, которому посылается сигнал. Стабильность исторических культур, считают М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, обеспечивалась динамическим равновесием между центристским (к символическому началу) и центробежным (к сигналу) устремлением языка. Когда в культуре побеждает центристская тенденция использования языка, то изменения в укладе жизни, психике и мировоззрении людей приводят к его отмиранию, так как новый уклад становится несовместимым со старым символическим аппаратом. И наоборот, когда язык ориентирован на сигнальную функцию, то культура и язык сохраняются (с. 148–149). Это наблюдение представляет интерес для теории культуры и, конечно, требует эмпирической проверки.

Другой аспект рассмотрения центристских и центробежных тенденций в культуре связан с проблемой понимания материала внутри данной культуры. Материал авторами трактуется как способ использования и как содержание того, что может быть транслировано. Однако трудно представить, что существующие в реальных исторических культурах механизмы языковой и неязыковой трансляции могли бы сообщать *все*, что могло бы быть сообщено при помощи них. Но даже если предположить, что согласно данной культуре было сообщено все, то оно заведомо *принималось неполностью*. И это не результат «помех» или «шумов», а специфика самих коммуникативных ситуаций культуры.

В культуре всегда содержится больше материала, чем может быть передано. В сообщении должно заключаться больше материала, чем может быть понято. *Понято* не в смысле рефлексивном или психологическом, а в смысле *культурного феномена*, то есть как овладение некоторыми начальными условиями данного культурного действия или ситуации. Представляется, что эти замечания авторов трактата обнаруживают одну из важнейших черт культуры — культурная ситуация по материалу богаче любой ее интерпретации. Именно это делает культуру жизненной силой человеческого существования. Если бы этот материал можно было исчерпать, жизнь бы прекратилась. Поэтому когда какая-нибудь культура объявляет, что в ней все известно и ясно, она гибнет. В качестве примера можно назвать официальную советскую культуру.

Конкретизируя характеристики понимания культурных феноменов в процессе культурных коммуникаций, М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский представляют их следующим образом: «При рассмотрении культурных феноменов пониманием будет полагаться такая операция с уже переданным индивиду культурным содержанием, которая по отношению к данному содержанию и данному индивиду уже никогда больше не будет повторена, хотя в культуре в целом она повторялась и будет повторяться сколь угодно много раз» (с. 151).

Понимание содержания означает, что оно «попадает» в сознание индивида, и второй раз его постигать не нужно. Если осмысление этого культурного феномена происходит во второй раз, то в нем понимается уже что-то другое, и т. д. Но каждый раз *это* понимание не повторяется. Понимание данного культурного содержания означает для индивида его причастность к жизни культуры, а знание того же содержания — лишь продление возможности этой сопричастности, которая может закончиться, если знание ушло, забылось. Понятое не уходит, а остается в индивидуальном сознании. Познанное же существует как воспроизводство индивидом всеобщего (трансцендентально-го) сознания.

По мысли авторов, понимание существует только как индивидуальное осмысление, условия которого должны

быть заданы объективно. Поэтому «оно полагается и объективно включенным в культуру в качестве одного из важнейших имманентных условий ее существования, и, как таковое, оно в принципе может и не быть связанным ни со способами употребления естественного языка во внутрикультурных коммуникациях, ни с понятием языка вообще» (с. 152). Это объективно существующее в культуре понимание, по нашему мнению, открывается («вдруг») благодаря функционированию особых культурных форм, или культурных категорий, — остенсивных, императивных, аксиологических и форм-принципов¹.

Когда содержание передается путем демонстрации, то сам факт принятия демонстрации как формы представления содержания культуры ставит принимающего в ситуацию отождествления себя с тем, кто предъявляет материал, *в ситуацию понимания* своего подобия (родства, единства) с ним, понимания единства «Мы». Императивные формы рожают у принимающего определенное культурное содержание — понимание зависимости, подчиненности, идею «Он», идею должностности. Аксиологические формы ставят человека в ситуацию выбора и открывают ему смысл «Я», а формы-принципы содержат указание на зависимость утверждаемого принципами мира, зависимость «Ты» от действия человека. Именно потому, что любое культурное сообщение не только обладает содержанием (включает определенный культурный материал), но и предстает в культурной форме, категориально оформлено, оно «должно обладать некоторой двусмысленностью» (с. 153). По моему мнению, эта двусмысленность заключается в том, что она понимается как содержание данного культурного сообщения и как его значение (смысл) для человека.

Неполнота понимания культурного сообщения как свойство культуры (что и свидетельствует об объективной включенности понимания в культуру) проявляется в таком феномене, как «понимание культурой самой себя». Это понимание раскрывается в том, что всякая культура выступает как замкнутая целостность. «Выражаясь метафорически, — пишут М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, — про всякую в принципе культуру можно сказать, что она “ведет себя по отношению к другой культуре (в конкретной ситуации межкультурной коммуникации) так, как если бы она при этом имела определенное отношение к самой себе, знание о самой себе и понимание самой себя”» (с. 154). Она является для себя самодостаточной и самоидентифицирующейся.

Понимание культурой самой себя осуществляется через «схватывание» (понимание непроцедурно!) в создаваемых в ней текстах (любых сообщениях) отдельных фундаментальных условий ее начала (порождения) и продолжения (существования). «Только понимание этих условий дает культуре возможность коммуницировать с самой собой реально (то есть культура “понимает” такие вещи в самой себе, относительно которых можно утверждать, что они не изменяются по крайней мере в течение реального или воображаемого акта коммуникации)» (с. 155). Я полагаю, что эти условия включают некие доминантные для данного времени смыслы, значения, ценности, интуиции культуры, которые ясны каждому ее носителю, хотя они не определяются². Потому что такие интуиции не могут иметь точного определения, отсутствует полное осознание культурой самой себя. «В этом смысле, — пишут М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, — чрезвычайно показательным и интересным то обстоятельством, что чем более репрезентативен текст в отношении культуры,

¹ См. об этом: Конев В. А. *Онтология культуры*. Самара, 1998. С. 36–47; *Он же*. *Социальная философия*. Самара, 2006. С. 215–226.

² См.: Конев В. А. *Онтология культуры*; *Он же*. *Социальная философия*.

тем больше он содержит возможностей его понимания» (с. 155). Таковы, в частности, «тексты сознания», то есть священные, мистические, метафизические и т. д. Такие тексты называются «текстами глобального культурного значения» (с. 156).

Все предыдущие рассуждения о культурных феноменах связаны с наблюдением за культурами второго типа, ориентированными в межкультурной коммуникации на себя. В культурах первого типа, которые сознательно или стихийно стремятся сообщить понимание о себе другим культурам, происходит, по мнению авторов, изоляция сигнальной функции естественного языка. Язык теряет вариативность, контекстуальность, идиоматичность и синонимичность, приобретая критерии и характеристики сигнального сообщения. Такие культуры менее стойки, они утрачивают творческий потенциал, так как на индивидуальном уровне человек данной культуры все менее осознает себя продолжателем культуры, а все более — ее представителем (с. 156–157).

Введенное авторами трактата различие культур по типу их ориентации в коммуникации показывает, что характер организации диалога культур зависит от внутреннего строения культуры, способа использования языка, который укоренился в данной культуре. И диалог культур не становится более успешным, если культуры заранее готовы открыть самое сокровенное другим. Это становится ясно, когда встает проблема особой межкультурной коммуникации.

Наиболее интересным представляется обсуждение авторами «Символа и сознания» проблемы характера сообщений «в таких условиях межкультурных коммуникаций, когда по крайней мере одна из участвующих в этих коммуникациях культур неизвестна другой (с точки зрения механизмов, критериев и норм языкового употребления)» (с. 162). В этом случае отчетливо выявляется общий характер и свойства сообщения как такового. «Согласно нашей концепции “идеальное сообщение” представляет собой текст без начала и конца, как бы случайно выплеснувшийся из спонтанного континуума передаваемого содержания» (с. 163).

Поэтому М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорским предполагается, во-первых, заведомая непонятность любого сообщения, поскольку всякая культура устроена так, чтобы в ней не могло быть текста, служащего ключом к ее пониманию. Во-вторых, такое понимание сообщения содержит идею текста, который может быть понят, и идею понимания, которое не может быть извлечено из знания значений дешифрованных сигналов. Следовательно, возникает вопрос о представлении содержания сообщения (с. 163). И здесь авторы высказывают парадоксальную мысль о том, *что* нужно передавать в межкультурной коммуникации (особенно если это космическое послание).

Критерием для отбора содержания сообщения в интеркультурной коммуникации, по их мнению, должна быть значимость данного феномена *внутри и для* культуры, от которой это сообщение посылается. «Как правило, чем специфичнее такое содержание для данной культуры, то есть чем меньше вероятность (с точки зрения данной культуры, конечно), что нечто подобное может оказаться и в другой культуре, тем, по-видимому, вероятнее (с точки зрения постороннего наблюдателя), что в последней окажется какое-то содержание, коррелятивное данному» (с. 164).

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский вводят, на мой взгляд, продуктивное понятие — *коррелятивное содержание*, или *коррелят понимания*. Это такое содержание в принимающей культуре, которое требует для своего понимания ситуаций, аналогичных или близких внут-

рикультурным ситуациям сообщающей культуры (с. 164). Подобные корреляты, справедливо замечают авторы, чаще всего обнаруживаются при изучении переводов «текстов глобального культурного значения» с языка одной локальной культуры на язык другой. В качестве примера корреляции можно привести содержания ветхозаветного закона и новозаветной благодати. Культурный смысл того и другого для каждой культуры подобен, он возникает в аналогичных ситуациях — осмысления верующим своего отношения к Богу.

Понятие коррелятивного содержания предметно связано с такими фундаментальными условиями культуры, которые могут быть *выполнены* (а не *описаны*) только в естественном языке и в порядке *избыточного содержания*, транслируемого последним (с. 164). Потому что содержание, выражаемое естественным языком, всегда может выходить за пределы конкретных значений употребленных выражений. Аналогичное содержание возможно высказать иными словами. И поскольку постулируется, что все культуры обнаруживают себя в способе употребления языка, то объективная возможность коррелятивного содержания «встроена» в культуру, что создает реальную возможность понимания культурами друг друга, несмотря на то что каждая из них — монада. Я думаю, что понятие «коррелятивное содержание», которое еще не вошло в язык культурологии, должно получить в ней «права гражданства». Оно позволит раскрыть новые подходы к решению вечной проблемы культурологии и искусствоведения — интерпретации.

Исходя из такого понимания общей сущности сообщения, авторы трактата описывают правила построения проекта сигнальной системы посредством введения заведомо избыточного содержания. Такая сигнализация могла бы стать основой космического сообщения (это крайнее выражение «межкультурной» коммуникации). Система «должна проектироваться как можно менее четко и точно, с максимально возможными зазорами, пропусками и излишествами» (с. 165). В сообщении должно включаться содержание, заведомо непонятное, то есть такое, объектное знание которого не будет имплицитно предполагать возможность понимания. Можно предположить, что такое содержание найдет коррелят в неизвестной или другой культуре с большей вероятностью, чем тогда, когда речь идет об абсолютно понятном содержании. На семантическом уровне должно вводиться как можно большее количество конкретных смыслов, ценность которых для данного сообщения тем выше, чем больше у них связей с другими смыслами. А на синтактико-прагматическом уровне необходимо производить «разряжение» материала разрывами, «выбрасывая», как бы теряя, отдельные фрагменты сообщения. «Это делает смысл сообщения в целом более емким, а его предполагаемый прием — менее детерминированным условиями культуры, от которой сообщение исходит» (с. 166).

Я думаю, что эта теория построения сообщения межкультурной коммуникации может быть приложена ко всем сообщениям, которые посылал в культурное пространство сам Мераб Константинович Мамардашвили. Он таким образом строил свои выступления. Не случайно Ю. Н. Давыдов назвал речи Мамардашвили «шелестом листьев священного дуба». Они требовали именно коррелятивного понимания. Поэтому аудитория, слушая, как замороженная, лекции или выступления М. К. Мамардашвили, мало что понимала непосредственно, но получала абсолютное ощущение присутствия при рождении мысли (не только у лектора, но и, главное, у себя).

На мой взгляд, эти правила построения сообщения вполне применимы в дидактике, которая всегда реализует своеобразный межкультурный диалог, диалог между

культурой учителя и ученика. На лекции нельзя подробно разяснять материал. В ней должно быть заведомо непонятное, тайна, которая будет пробуждать поиск коррелятов в собственной жизни и представлениях студентов для своего понимания.

Концепция межкультурной коммуникации Мамардашвили–Пятигорского интересна тем, что она, во-первых, выводит основания межкультурной коммуникации из ее природы. Любое взаимодействие культур опирается на

те же принципы, что и взаимодействие внутри культуры. Поэтому и становится возможен диалог культур. Во-вторых, межкультурная коммуникация осуществляется тем успешнее, чем более четко и осмысленно каждая культура опирается в этой коммуникации на свою самобытность. Философское обоснование этого тезиса приобретает большое значение в условиях глобализации. Может быть, именно в этом заключается возможность и жизненность глокализации?